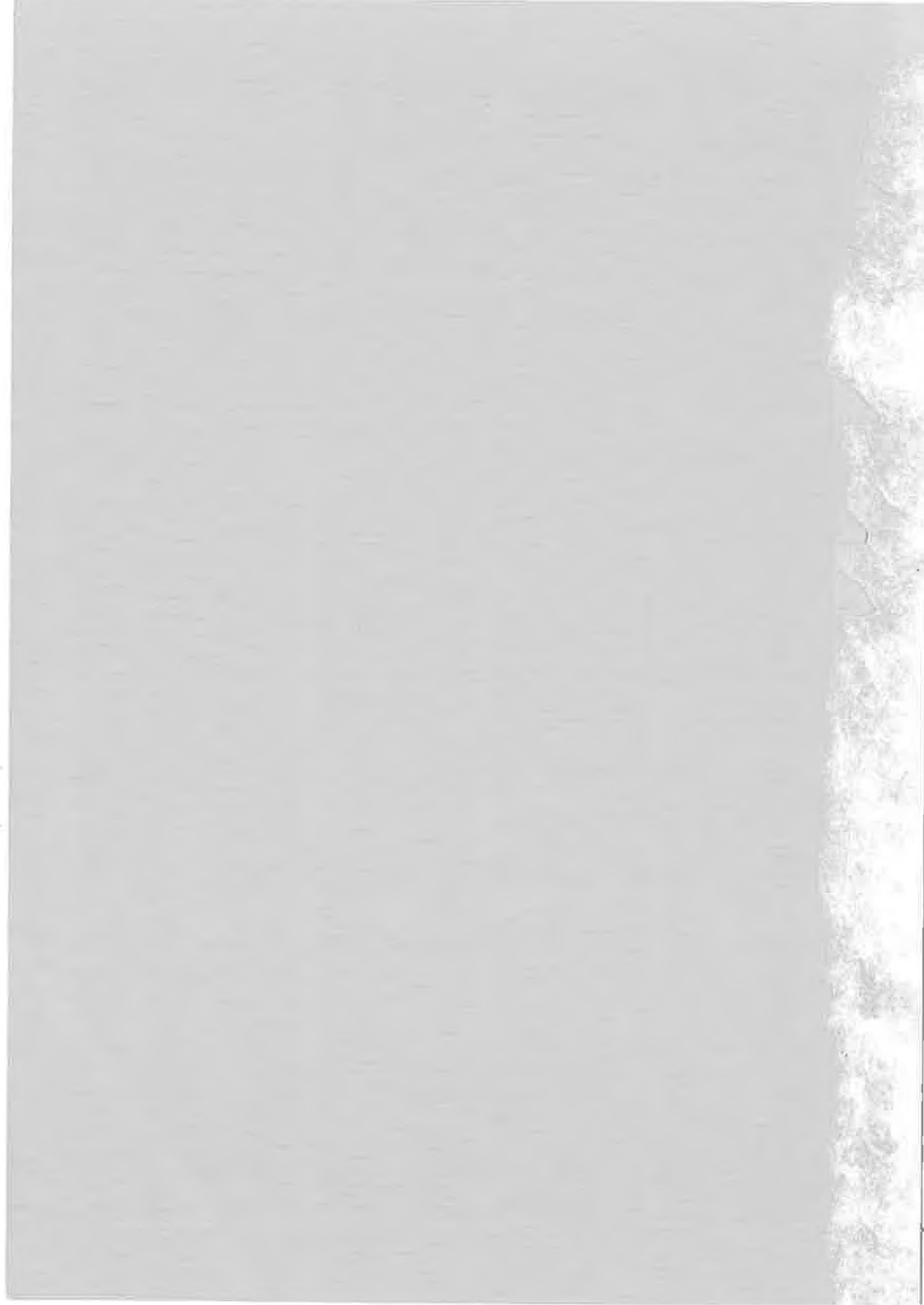


# FOUCAULT EN DE ETHIEK

Samengesteld door  
Willy Coolsaet

KRITIEK 23



KRITIEK 23

**FOUCAULT EN DE ETHIEK**

Samengesteld door Willy Coolsaet

1992

Dit is het eerste nummer van de jaargang 1992 van het tijdschrift KRITIEK, uitgegeven door het Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek.

*Beginselverklaring:*

Onder kritiek wordt niet alleen maar de beoordeling verstaan van het al of niet overeenkomen van een gegeven antwoord met een gegeven vraagstelling, of een gegeven oplossing met een gegeven doelstelling, maar voornamelijk het bepalen van de juistheid van de vraagstelling of doelstelling. Het tijdschrift is filosofisch, voor zover deze kritiek een taak van de filosofie vormt. Het staat open voor andere dan zuiver filosofische bijdragen voor zover deze kritiek in de bedoelde zin inhouden.

Redactie: R. Boehm, W. Coolsaet, L. Frederix, S. Lavaert, J. Moyaert, G. Quintelier, G. Van den Enden, C. Van Kerckhove, L. Vanneste, P. Willemarck

Omslagontwerp: M. Deceukelier  
Computergezet met T<sub>E</sub>X

Uitgegeven door *Kritiek*, Gent, 1990.  
p.a. Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek v.z.w.  
Seminarie voor Moderne Wijsbegeerte,  
Blandijnberg 2 9000 Gent (België)

Jaarabonnement (2 nummers): BF 350; fl. 20  
Enkelvoudig nummer: BF 200; fl. 12  
Betalingen op rekening: 448-0600001-57 met vermelding  
"Abonnement Kritiek (en jaartal)"

## INHOUD

### I — FOUCAULT EN DE ETHIEK

Woord vooraf p. 7

R. DEVOS, *Michel Foucault en de onmogelijke kritiek* p. 10

W. COOLSAET, *De Griekse zelfgenoegzaamheid — over Foucault en de (homo)seksualiteit* p. 46

R. VISKER, *Fascinatie voor Foucault. Objekt en Verlangen van een archeologie van ons weten* p. 62

M. VAN UYTFANGHE, *Encratisme en verdrongen erotiek in de apocriefe 'Apostelromans'. Omtrent de christelijke problematisering van de seksualiteit* p. 73

Kritische recensie

Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault, Beyond structuralism and hermeneutics* (P. Willemarck en J. Timmermans) p. 100

### II

R. BOEHM, *Het wereldtheater van de theorie en de gevoeligheid van de betrokkenen* p. 110

P. WILLEMARCK, *Afscheid van een loopbaan* p. 122

Aan KRITIEK 23 werkten mede:

R. BOEHM, publiceerde zojuist *Fenomenologie en sensibiteit. Tien opstellen 1982/1991*, *Kritiek*, 1992

W. COOLSAET, is docent filosofie aan de U.G.

R. DEVOS, is hoofddocent filosofie aan de K.U.L.

J. TIMMERMANS, studeerde sociologie aan de U.G.

M. VAN UYTFANGHE, is hoofddocent postklassiek latijn aan de U.G.

R. VISKER, is aangesteld navorser van het N.F.W.O., K.U.L., publiceerde, o.a. *Genealogie als kritiek. Michel Foucault en de menswetenschappen*, Boom, 1990.

P. WILLEMARCK, studeerde filosofie te Gent en te Parijs

# I

## FOUCAULT EN DE ETHIEK





## WOORD VOORAF

Toen Foucault in 1984 vrij onverwacht en vlak na het verschijnen van het tweede en derde deel van *Histoire de la sexualité* overleed, verscheen een golf aan publicaties om deze filosoof (niet-filosoof) te gedenken, te eren ... Maar sindsdien is het rond Foucault wat stil geworden. Tijd om zijn werk te herlezen en wat grondiger te evalueren. Tijd vooral om de stiltes van Foucault zelf op te sporen ... Deze bundel wil daartoe bijdragen. Hoe verschillend de invalshoeken van de auteurs ook zijn, elk van hen vraagt naar Foucaults vooropstellingen en maakt die tot voorwerp van kritiek.

Het eerste artikel stelt het filosofisch project van Foucault in het licht. Zijn op het eerste zicht grillige en uiteenlopende denkweg — archeologie van het weten, genealogie van de macht, geschiedenis van de bestaansesthetica — is getekend door een terugkerend kritische interesse: een welbepaalde kritiek, waarbij Foucault zich hevig afzet tegen de “universele intellectueel” en ervoor kiest een “specifieke intellectueel” te zijn. Hij typeert zijn intellectuele onderneming als een “her-problematiseren” en “se dépendre de soi-même”. Rob Devos stelt echter de vraag of Foucault ook het theoretisch instrumentarium aanreikt om dit kritisch project effectief door te voeren, méér nog: of hij door uitdrukkelijk normatieve standpunten af te wijzen, zijn eigen project niet ondermijnt en willens nillens overlaat aan tendenzen waar hij zelf zijn “gereedschapskist” niet graag zou zien functioneren. Waar Foucault daaraan ontsnapt, is zijn werk dan

ook onmiskenbaar door crypto-normativiteit getekend.

Willy Coolsaet leest vervolgens Foucaults studies over de klassieke (homo)sexualiteit vanuit de thematiek van de zelfgenoegzaamheid — die weliswaar historisch verschillende vormen aanneemt —: de onbeperkte vrije activiteit of verabsoluteerde onafhankelijkheid, een zichzelf voldoende achten dat een vorm van narcistische zelfbetrokkenheid is. Vanuit het oogpunt van een positief gewaardeerde eindigheid verschijnt dit oude (en moderne) ideaal als een verleiding en als de mens zich erdoor laat vangen, brengt het nefaste effecten voor zijn menselijkheid mee. Maar, aldus Coolsaet, Foucaults beschrijving zelf is door niet geëxpliciteerde vooropstellingen getekend. Hij weet zich niet van die idealisering van de zelfgenoegzaamheid te bevrijden. Hij ziet daardoor onvoldoende het platonisme in de verhoudingen die hij beschrijft en de inmenging van het stoïcisme: het ideaal van de zelfgenoegzame hoogmoed van de wil in de sexuele verhoudingen. Hij onderschat daardoor de invloed van filosofische of andere opvattingen in de praktijken die hij bespreekt.

Een in het licht van Heidegger gelezen Foucault krijgt meer krediet vanwege Rudi Visker. Wat ons tegelijk fascineert én irriteert bij Foucault is niet een simpele boodschap over *la mort de l'homme*. De decentrerings van het subject betekent niet de loochening ervan, maar veeleer dat wat maakt dat het subject niet zonder meer kan verdwijnen. Het subject neemt wel niet de soevereine positie van centrum in die het in zijn verbeelding bekleedt, maar evenmin kan (mag) het aan de aantrekking van dat centrum ontsnappen. In zijn weten is het onderworpen aan een wet die hem doet spreken, juist omdat het geen volledige toegang heeft tot die wet. Terwijl het éénduidige verdwijnen van het subject of zijn herleiden tot effect een definitief ontsnappen aan het

“lastkarakter van het Dasein” zou impliceren, wordt het aldus gedecentreerde subject voor zijn verantwoordelijkheid gesteld. Dat de waarheid van onze waarheid die in ons archief besloten ligt, ons is ontzegd en dat we desondanks ons te richten hebben naar een wet die zich nooit in haar volle positiviteit laat kennen, dat alles maakt volgens Visker bij een in het licht van Heidegger gelezen Foucault de kern uit van een “ethos van de eindigheid”, dat ons met het comfort van het centrum tevens dat van het gedecentreerde “er zijn” ontzegt.

De bijdrage van Marc Van Uytfanghe is historisch van aard. Foucault relativeert de rol van het christendom in de problematisering van de sex door te wijzen op het steeds sterker belang van de “zorg voor zichzelf” in de eerste twee eeuwen van onze tijdrekening. Van Uytfanghes stelling luidt dat het christendom wél en zelfs de beslissende rol gespeeld heeft in de morele problematisering van de seksualiteit, zij het stapsgewijs en in combinatie met elementen van niet-christelijke oorsprong. Naast de hellenistische roman vormen de apocriefe acten van de apostelen met hun neiging tot “enkratisme” een gewichtige etappe in de geringschatting en culpabilisering van de seksualiteit.

Tenslotte volgt nog een dubbele bespreking van het veel gebruikte Foucault-boek van H.L. Dreyfus en P. Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. De achtergrond van de twee besprekingen is heel verschillend: Paul Willemarck leest het werk vanuit de continentale, Jan Timmermans vanuit een Angelsaksische traditie.

(RD)

## MICHEL FOUCAULT: DE ONMOGELIJKE KRITIEK

Rob Devos

“Wenn es aber Wirklichkeitssinn gibt, und niemand wird bezweifeln dass er seine Daseinsberechtigung hat, dann muss es auch etwas geben, das man Möglichkeits-sinn nennen kann” (R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*).

Wie probeert de denkweg van Michel Foucault mee te voltrekken, wordt geconfronteerd met enkele serieuze zwenkingen. Zijn archeologie van de jaren '60, wat slordig als “structuralistisch” bestempeld, ligt in de lijn van de Franse *épistémologie*: hierin kaderen *Les mots et les choses* en de methodologische reflectie *L'archéologie du savoir*<sup>1</sup>. In *Surveiller et punir* en het eerste deel van *Histoire de la sexualité* uit de jaren '70 staat onverwacht de *machtsproblematiek* centraal<sup>2</sup>. De methodologische reflectie, waarin de steigers

---

<sup>1</sup>M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969. Foucault verwijst uitdrukkelijk naar Bachelard, Canguilhem, Serres en Guérout in de inleiding van *L'archéologie du savoir*, p. 11-12. Hij distancieert zich echter van de benaming “structuralisme”: p. 281.

<sup>2</sup>*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; *Histoire de la sexualité*, Tome I: *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976. Het onverwacht karakter van deze wending moet genuanceerd worden. Enkele analyses uit *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Gallimard, 1963, anticiperen op

voor een "machtsanalytiek" opgesteld worden, is vrij fragmentarisch in die werken; ze gebeurt gaandeweg in korte artikels en interviews naar aanleiding van de grote publicaties. Foucault bestempelt zijn werk nu als een Nietzscheaanse genealogie<sup>3</sup>. *La volonté de savoir* was bedoeld als een *try-out*: het lanceert de hypothese aangaande de produktiviteit van de macht m.b.t. het weten; op die basis en rekening houdend met reacties en kritieken zouden vijf historische studies volgen. Gallimard heeft ooit de titels aangekondigd: 1. *La chair et le corps*, een genealogie van de bekentenis in het vroege christendom; verder een reeks onderzoeken naar de probleemgebieden van de seksualiteit; 2. *La croisade des enfants*; 3. *La femme, la mère et l'hystérique*; 4. *Les pervers*; 5. *Population et races*<sup>4</sup>. Die boeken zijn nooit verschenen. Wél publiceert Foucault acht jaar later het tweede en derde deel van *Histoire de la sexualité: L'usage des plaisirs* en *Le souci de soi*. Ze gaan over een andere periode: Griekenland in de 4e eeuw vóór Christus, resp. de eerste twee eeuwen van onze jaartelling. Maar vooral zijn ze vanuit een heel ander concept gedacht<sup>5</sup>: een onderzoek naar de "bestaanskunsten", de vormen waarin individuen hun lust-

---

de machtsproblematiek.

<sup>3</sup> Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, in G. Bachelard (e.a.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 145-172.

<sup>4</sup> Zo worden de vervolgvolumes aangekondigd op de achterflap van de eerste editie van *La volonté de savoir*. De herdruk uit 1984 is een getrouwe reproductie, maar de uitgever heeft de kofttekst aangepast aan het intussen gewijzigde project.

In een voetnoot van *La volonté de savoir* kondigt Foucault nog een aparte studie aan: *Pouvoir de la vérité* (p. 79).

<sup>5</sup> Cfr. mijn bijdrage *Filosofie, macht en levensstijl. Continuïteit en verschuivingen in Foucaults "Histoire de la sexualité"*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1988, p. 628-667.

beleving problematiseren en zich in een "estetisch" bewerken van zichzelf tot subjecten transformeren<sup>6</sup>. *Les aveux de la chair*, over de pastorale zorg voor het vlees in het christendom van de 4e-5e eeuw, zal waarschijnlijk niet gepubliceerd worden<sup>7</sup>.

Foucault maakt het zich gemakkelijk als hij zijn zwenking verklaart door te beweren dat het loutere invullen van een vooraf opgesteld schema hem vlug ging vervelen. Sommigen interpreteren dat veranderen en verspringen dan weer als even zo vele ontsnappingspogingen uit theoretische impasses. In deze bijdrage wil ik — Hegels advies volgend om mét een auteur mee te denken — eerst laten zien hoe die grilligheid begrijpelijk wordt vanuit Foucaults visie op de intellectueel. Het thematiseren van zijn zelfbegrip als intel-

---

<sup>6</sup>Eén lektuur wil ik alvast uitsluiten: in zijn laatste werken zou Foucault de subjectproblematiek geïntroduceerd hebben, terwijl hij die aanvankelijk weigerde. In zijn héle werk vraagt Foucault naar de *constitutie van het subject* via drie assen: het weten, de macht, de bestaansestetica's om aan de (een bepaalde) notie van subjectiviteit te *ontsnappen*. Het is niet waar dat Foucault uiteindelijk bevestigt, wat hij eerst afgewezen heeft!

Over de notie *subject* in de vroege werken: "J'ai voulu non pas exclure le problème du sujet; j'ai voulu définir les positions et les fonctions que le sujet pouvait occuper dans la diversité des discours" (*L'Archéologie du savoir*, p. 261.). En over het *ontsnappen* aan de notie *subject* in het later werk (1982): "Aujourd'hui, c'est la lutte contre les formes d'assujettissement — contre la soumission de la subjectivité — qui prévaut de plus en plus, même si les luttes contre la domination et l'exploitation n'ont pas disparu, au contraire" (*Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, in H. Dreyfus en P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 303.).

<sup>7</sup>De studies zijn in omgekeerde volgorde t.o.v. het onderzoek gepubliceerd. Het manuscript wordt bewaard in het Centre Michel Foucault te Parijs. In 1984 kondigt Gallimard aan "à paraître", maar Pierre Nora deelde me mee dat de publicatie problematisch is.

lectueel is een sleutel tot de continuïteit én discontinuïteit in het "oeuvre" van de "auteur" Foucault. (Hij hield echter niet van beide termen.) Maar méér, het is vooral een uitdaging om na te denken over de functie van de intellectueel *hic et nunc*. In tweede instantie formuleer ik mijn bedenkingen. Onder de modaliteiten waaronder Foucault zijn intellectueel-zijn thematiseert, lijkt hij me zijn kritische project zelf te ondergraven. Een onmogelijke kritiek dus.

## 1 *Filosofie als kritiek*

### 1.1 Weg met de woordvoerders!

Foucault keert zich hardnekkig tegen een bepaald type, dat hij "de universele intellectueel" noemt. Het is de intellectueel die meent een bevoorrechte relatie tot de waarheid te onderhouden en uitspraken over rechtvaardigheid te kunnen, te moeten doen. De universele intellectueel beschouwt zichzelf als het geweten van de samenleving. Hij neemt het op voor wie uitgebuit en onderdrukt wordt, hij voert het woord voor wie het woord ontnomen wordt. Hij verdedigt universele waarden: enkel in weten geïnteresseerd, stijgt hij uit boven particuliere klasse- of groepsbelangen. Traditionele intellectuelen beschouwen zichzelf als "Funktionäre der Menschheit".

Historisch, aldus Foucault, gaat dit type terug op de Verlichting. De geleerde wil vanuit zijn inzicht de in duisternis en bijgeloof gevangen massa bewust maken. In Frankrijk zijn Voltaire en Zola dé prototypes. Maar Foucault viseert meteen een hele generatie na-oorlogse intellectuelen, op kop Jean-Paul Sartre.

Vooraf bij de marxisten, vaak Foucaults discussiepartners,

onderkent hij die droom. De intellectuelen — Gramsci's organische intellectuelen b.v. — krijgen een geprivilegieerde relatie tot de arbeidersklasse toebedeeld. Het proletariaat wordt op grond van zijn historische positie beschouwd als drager van het universele: het vertegenwoordigt niet alleen *zijn* klassebelangen, maar die van alle onderdrukte klassen, *à la limite* zelfs de belangen van de van zichzelf vervreemde bourgeoisie. Maar het vervult zijn taak op een onmiddellijke, niet reflexieve manier, *an sich*. De intellectueel daarentegen representeert het algemene op grond van een morele en politieke keuze, dus in een bewuste en uitgesproken vorm. De intellectueel zou de transparante en individuele personificatie zijn van de universaliteit, het proletariaat de duistere en collectieve vorm ervan<sup>8</sup>.

De universele intellectueel is bij uitstek *schrijver*. Hij stelt zijn vrije denken op tegenover al die handlangers in dienst van de staat en het kapitaal. Vanuit die onafhankelijke positie komt hij in verzet tegen de ongerechtigheid van de macht en laat zijn protest weerklinken tot in de onsterfelijkheid. In het aanhoudend getheoretiseer over het schrijven in de jaren '60 onderkent Foucault "de zwanezang van de intellectueel als geniale schrijver".

In zijn retorische, ironische stijl blijkt al hoe afstandelijk Foucault reageert tegen dit type van intellectuelen. Hij is ervan overtuigd dat het zelfbeeld van de universele intellectueel een vorm van zelfbegoocheling is, dat het berust op een aantal uiterst problematische vooropstellingen.

1. De universele intellectueel denkt vanuit een welbepaald, m.n. een juridisch model van macht: hij beschouwt zichzelf als man van het recht. Hij is voortgekomen uit de verlichte

<sup>8</sup> *Vérité et pouvoir* (interview door M. Fontana en P. Pasquino), in *L'Arc*, 1977, p. 16-26 (verwijzing naar p. 22).



jurist, of alleszins uit een figuur die zich beroept op de universaliteit van de wet. Hij confronteert de arrogantie van de rijken en de misbruiken van de machthebbers met een ideale rechtsorde en neemt daarbij zonnodig stelling tegen de professionele rechtsgeleerden.

In *Surveiller et punir* en *La volonté de savoir* heeft Foucault dit juridisch machtsbegrip bekritiseerd. Sinds de 17e eeuw is een heel andere en subtielere vorm van machtsuitoefening ontstaan. De disciplinaire macht wordt toegepast op niveaus en in vormen die niet beperkt zijn tot de staat en de staatsapparaten. Ze behoeft geen normatieve fundering, maar werkt rechtstreeks in op de lichamen. Ze functioneert in eerste instantie niet als woord (ideologie, vals bewustzijn), maar als techniek, niet als wet, maar als normalisatie. Ze is niet negatief (repressie, verbod), maar produktief: ze stimuleert de lichaamskrachten om die te benutten; ze is geïnteresseerd in economische efficiëntie en in wetenschappelijke kennis. Ze creëert "subjecten", in de dubbele betekenis van aan de macht onderworpen en van individuen (met een identiteit (*assujettissement*)). We bevinden ons volgens Foucault in een maatschappijtype waarin de rechtsvorm steeds minder in staat is om de macht voor te stellen; als dat wél gebeurt, is het om de feitelijke machtsuitoefening aan het oog te onttrekken.

Tegen die achtergrond verwijt Foucault aan de universele intellectueel een anachronistische blikvernaauwing. De universele intellectueel is bij uitstek alert voor juridische ingrepen vanwege de macht (verboden, censuur, enz.) en voor schendingen van de rechtsorde (van wettelijke bepalingen, mensenrechten). Maar, zo vraagt Foucault zich af, is de splitsing tussen rede en waanzin, tussen waar en vals, tussen normaal en abnormaal, tussen wetenschappelijk en

onwetenschappelijk, is de opdeling tussen deskundigen en niet-deskundigen, tussen woordvoerders en onmondigen niet evenzeer — en méér nog — een “politiek” probleem? De architecturale inrichting van steden, wijken, scholen, woningen? De indeling van de arbeidstijd en de “vrije tijds”-opvoeding? Voor die mechanismes heeft de universele intellectueel geen oog. Doordat hij de juridische machtsuitoefening viseert, laat hij de disciplinaire macht ongemoeid. Méér nog, hij bevordert zelfs haar onzichtbaar functioneren: het pauoptische “oog van de macht” heeft er alle belang bij zelf in het schemerduister te blijven!

2. De universele intellectueel gaat uit van een naïeve voorstelling aangaande het weten: alsof het van nature uit voorbestemd zou zijn om te ontsnappen aan de invloedssfeer van de macht. De intellectueel waant zich, in tegenstelling tot de modale burger, in een neutrale, machtsvrije zone, waardoor hij met onbevangen blik het optreden van de macht kan observeren, analyseren, bekritisieren, alternatieven ontwikkelen, en vormen van verkeer, door de macht geperverteerd, bewustzijn (ideologie) ontmaskeren. Foucault houdt van prikkelende stellingen en draait de zaken om. Als de waarheid zich nu eens niet bevond buiten het machtsbereik? Als “savoir” nu eens resulteerde uit “pouvoir”, en er zelf bij uitstek een steunpunt voor ware? Als informeren nu eens de efficiëntste manier zou zijn om de individuen aan de macht te conformeren? “De macht dwingt ons om de waarheid te zeggen: ze vereist het, ze heeft de waarheid nodig om te kunnen functioneren. We moeten de waarheid spreken, we zijn ertoe gedwongen of veroordeeld om de waarheid te bekennen of te vinden. De macht houdt niet op ons te ondervragen, te onderzoeken, te registreren, ze institutionaliseert en pro-

fessionaliseert het zoeken naar de waarheid.”<sup>9</sup>.

Die hypothese heeft Foucault vanuit zijn historisch onderzoek hard willen maken. In *Surveiller et punir* rekent hij het onderzoek (*l'examen*) samen met het hiërarchisch toezicht en de normaliserende sanctie tot de “middelen van de goede dressuur” (*les moyens du bon dressement*) — het onderzoek combineert de technieken van beide. De onderzoeker plaatst vanuit een machtspositie het individu in een veld van weten: het dossier doet zijn intrede, eerst in marginale instellingen, daarna in scholen, ziekenhuizen, de welzijnssector, enz. Het onderzoek maakt van elk individu een geval: het geval is het individu dat men in zijn individualiteit observeert, beschrijft, meet, in tabellen registreert, met anderen vergelijkt om gemiddelden, “normale waarden”, te berekenen, en tevens het individu dat men dresseert, opvoedt en heropvoedt, “normaliseert”. In het onderzoek komen de technieken van machtsontplooiing en van waarheidsontwikkeling samen. Die disciplinaire techniek heeft volgens Foucault de “epistemologische deblokkering” van de menswetenschappen mogelijk gemaakt<sup>10</sup>.

Deze regimes van macht-weten, “savoir-pouvoir”, (wat nog geen identiteit betekent) vormen ook het onderzoeksveld van *Histoire de la sexualité*, zoals Foucault die aanvankelijk in 1976 opvatte. Op het terrein van de lusten is de macht niet zozeer — alleszins niet louter — als verbiedende instantie werkzaam, zoals de “repressiehypothese” stelt. Ze is veeleer productief: ze stimuleert het weten, ze spoort onophoudelijk aan tot vertogen over seks. De machtswil is tevens *volonté de savoir*. “Het wezenlijke is de vermenigvuldiging van de

<sup>9</sup> *Corso del 14 gennaio 1976*, in *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, p. 179-194 (citaat p. 180).

<sup>10</sup> *Surveiller et punir*, p. 189, 192.

vertogen over de sex binnen het veld van de machtsuitoefening zelf: institutionele aansporing om erover te spreken, om er steeds meer over te spreken; een vasthoudendheid vanwege de machtsinstanties om erover te horen spreken en om ze over zichzelf te doen spreken in expliciete bewoordingen en in eindeloos opgehoopte details.”<sup>11</sup>.

3. Foucaults hevige weerzin tegen de universele intellectueel is vooral ingegeven door zijn overtuiging dat men de betrokkenen zelf op die manier terug in een situatie van bevoogding en afhankelijkheid plaatst. De intellectueel-woordvoerder bedoelt situaties van verdrukking, uitsluiting, ongelijkheid, onmondigheid, enz. aan te klagen, maar hij creëert zelf nieuwe asymmetrieën. Onbewust en ongewild hanteert de woordvoerder de macht van het woord, de macht van het weten. Hij behandelt de mensen niet als gesprekspartners, maar spreekt “in hun naam”, “maakt” ze bewust. Alsof de betrokkenen zelf niet weten wat er fout loopt!

## 1.2 De functie van de intellectuelen

### *De specifieke intellectueel*

In contrast daarmee schetst Foucault de “specifieke intellectueel”, een type waar hij zich wél graag in herkent want het correspondeert als tegenvoeter aan de aard van de macht zelf.

1. Dé Macht — macht in een globale vorm — bestaat niet. Er komen enkel lokale en fragmentaire krachtsverhoudingen voor: de macht bezet bepaalde lichaamsorganen, -functies en -ritmes; ze doortrekt de relaties tussen mensen en woorden, lichamen en gebouwen, mannen en vrouwen, volwasse-

<sup>11</sup> *La volonté de savoir*, p. 26-27.

nen en kinderen, artsen en zieken, welzijnswerkers en hulpzoekers, enz. Grotere machtsdelingen ontstaan slechts waar die vele draden toevallig samenknopen, mekaar versterken of tegenwerken. Foucault spreekt van een "nominalistische" optiek en pleit voor een opklimmende analyse van machtsrelaties. Daarom verzet hij zich tegen omvattende theorieën. De intellectueel moet niet de lokale vormen van strijd "aafheben" in een globale maatschappijtheorie, ze niet kaderen in een omvattende strategie of een utopisch perspectief. Die zouden enkel een rem betekenen op het kritisch potentieel van de betrokkenen zelf. Trouwens, waar ze gefunctioneerd hebben, zoals het marxisme en de psychoanalyse, werd de theoretische eenheid van dat vertoog opgeschort, afgebroken, verbrokkeld, gekarikaturiseerd. Foucaults eigen onderzoeken zijn daarom wezenlijk fragmentarisch en onaf<sup>12</sup>. Ze bewegen zich op heel lokale, *specifieke* terreinen waar ze een partieel weten ontwikkelen. Ze zijn zelf "regionale vormen van strijd", niet-totaliserende vormen van praktijk<sup>13</sup>. Maar hij meent wél op die manier fundamentele maatschappelijke problemen aan te snijden. Hij vraagt retorisch: "Is de heerschappij van de rede niet een even algemeen probleem als de heerschappij van de bourgeoisie?"<sup>14</sup>.

2. Overall waar macht is, zijn altijd al bepaalde vormen van verzet aan het werk. Waar machtsverhoudingen voorkomen, roepen ze tegenkrachten op. Foucault stelt het nog scherper: zonder verzet geen macht. Het verzet is niet

<sup>12</sup> *Table ronde du 20 mai 1978*, in M. Perrot (ed.), *L'impossible prison*, Paris, Seuil, 1980, p. 40-56 (verwijzing naar p. 41).

<sup>13</sup> *Les intellectuels et le pouvoir* (gesprek met G. Deleuze), in *L'Arc*, 1972, p. 3-10 (verwijzing naar p. 4).

<sup>14</sup> *Ervaring en waarheid* (interviews door D. Trombadori), Nijmegen, Te Elfdex Ure, 1985, p. 78.

zomaar de passieve keerzijde, de negatieve afdruk van de heerschappij; het vormt integendeel de andere term van de machtsverhouding en maakt er als tegenpool onmisbaar deel van uit. Het verzet is even lokaal en specifiek, alomtegenwoordig, "nomadisch" als de macht zelf. Daarom moet de intellectueel zich niet opstellen als woordvoerder, hij moet de mensen niet *aufklären* of bewust maken, hij is geen "man van de voorhoede". Best kan hij luisteren naar de betrokkenen. Hoe is het leven in een psychiatrische kliniek? Waaruit bestaat het werk van een verpleger? Hoe reageren de patiënten<sup>15</sup>? De in 1971 opgerichte *Groupe d'Information sur les Prisons* bedoelde gedetineerden zélf aan het woord te laten over hun levensomstandigheden: "De GIP wil zich niet opwerpen als woordvoerder van de gedetineerden in de verschillende gevangenissen, maar hun juist de mogelijkheid geven zelf het woord te voeren, te praten over wat zich in de gevangenissen afspeelt. Het doel van de GIP is niet reformistisch, we dromen niet van een ideale gevangenis; onze wens is dat de gevangenen kunnen zeggen wat er in het strafstelsel onduidelijk is. Wat de gevangenen zelf in de openbaarheid brengen, moeten we zo snel en zo breed mogelijk uitdragen. Dat is de enige mogelijkheid om tot één strijd te komen, binnen en buiten de gevangenis, op politiek en juridisch niveau."<sup>16</sup> Foucault brengt zijn werk in verband met een typisch fenomeen van de laatste decennia, m.n. de toenemende kritiseerbaarheid van de dingen, de instellingen, de praktijken en de vertogen<sup>17</sup>. De intellectueel kan zijn eru-

<sup>15</sup> *Ervaring en waarheid*, p. 77.

<sup>16</sup> *Intolérable*, nr. 1, Paris, Champ Libre, 1971; ook *Création d'un groupe d'information sur les prisons*, in *Esprit*, 1971, p. 531-532; D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, hoofdstuk 16.

<sup>17</sup> *Corso del 7 gennaio 1976*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*,

ditie ten dienste stellen van die verzetshaarden: analyseren welke machtsvormen en welke regimes van weten het vertoog van de betrokkenen blokkeren, deformereren, enz. Zijn functie bestaat er niet in om "de stille waarheid van allen uit te zeggen", maar om een deel hindernissen aan te wijzen die belletten dat de betrokkenen zélf met hun politieke verbeelding aan het woord zouden komen. "De massa's zijn, politiek en moreel, meerderjarig geworden. Zij zijn het die, individueel en collectief, moeten kiezen. Waar het op aan komt, is te zeggen hoe een bepaald regime functioneert, waaruit het bestaat, en manipulaties en mystificaties te verhinderen. Maar de keuze is aan de massa's."<sup>18</sup> In die verbinding tussen zijn erudiete kennis met lokale herinneringen, gediskwalificeerde vormen van weten, ziet Foucault een voorlopige bepaling van de genealogie<sup>19</sup>.

3. Daaruit volgt dat de effecten van een boek niet te voorspellen en niet te beheersen zijn. Tussen een bepaalde theoretische tekst en een bepaald praktisch belang ontstaat een toevallige link, een gelukkige coïncidentie. Het boek vindt zijn weg, die niet noodzakelijk samenvalt met de intentie van zijn auteur. *Histoire de la folie*, een studie van de waanzin in de klassieke periode, werd gelezen als een rechtstreekse aanval op de moderne psychiatrie en als manifest van de anti-psychiatrie<sup>20</sup>. *Surveiller et punir*, dat vooral handelt over 19e-eeuwse bestraffingsmethodes, leverde elementen voor een kritiek op het huidige gevangenisstelsel

---

p. 163-177 (citaat p. 165).

<sup>18</sup> *Ervaring en waarheid*, p. 89. Let op de negatieve machtsopvatting op basis waarvan Foucault zijn kritische functie definieert: cfr. infra.

<sup>19</sup> *Corso del 7 gennaio*, p. 188.

<sup>20</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon 1961; heruitgave: Gallimard, 1972.

en op totalitaire regimes. Foucault noemt zijn boeken kleine gereedschapskisten. Wie wil, mag gebruik maken van een of andere zin, van een of ander idee of een bepaalde analyse om de machtssystemen te bekritisieren, te diskwalificeren, een kortsluiting te bewerken, "zoals men een schroevendraaier of een sleutel gebruikt"<sup>21</sup>. Hij zou willen dat ze werken als molotov-cocktails en na gebruik "verbranden als vuurwerk"<sup>22</sup>.

### *Re-problématisation*

Foucault krijgt vaak het verwijt te boren dat hij geen oplossingen formuleert voor de problemen waar hij het over heeft. Daardoor heeft hij ontgoocheling en woede uitgelokt, b.v. in het geval van een Italiaanse minderjarige, die zijn vader had vermoord nadat hij en zijn moeder jarenlang fysiek en geestelijk waren gekweld. De jongen kreeg een vrij lichte straf; aan Foucault werd gevraagd hierover een verklaring af te leggen. Of in Frankrijk, het geval van een man die, na een vijftienjarig verblijf in een psychiatrische inrichting, zijn vrouw had gedood, een jongen sexueel misbruikt en vermoord; nadat hij toerekenigsvatbaar was verklaard en tot levenslang veroordeeld, vroeg zijn advocaat dat Foucault stelling zou nemen in de pers<sup>23</sup>. Maar hij weigerde in beide gevallen. Hij beschouwt het niet als *zijn* taak om oplossingen voor te stellen: zo zou hij alleen maar zuurstof geven aan die machtssituaties die hij net wil bekritisieren. Hij wil

<sup>21</sup> *Des supplices aux cellules* (interview door R.P. Droit), in *Le Monde*, 21-2-75, p. 17.

<sup>22</sup> *Sur la sellette: Michel Foucault*, in *Les Nouvelles littéraires*, 1975, nr. 2477, p. 3.

<sup>23</sup> Foucault vertelt deze voorvallen in gesprek met Duccio Trombadori: *Ervaring en waarheid*, p. 82-83.



veeleer gemakkelijke en vlotte oplossingen *verhinderen*. De functie van de intellectueel bestaat erin om problemen te *stellen*: ze te signaleren, ze af te bakenen, hun complexiteit te tonen en te vergroten, ze in beweging te brengen. Aan de hand van moeilijke gevallen, opstandige bewegingen, theoretische arbeid en getuigenissen uit het alledaagse leven, lokt hij langzamerhand verschuivingen uit die, al bieden ze geen oplossing, alvast de manier waarop de zaken geïntellectueerd worden, veranderen. Aan Duccio Trombadori verklaarde Foucault: "Ik begrijp dat politieke partijen liever betrekkingen onderhouden met intellectuelen die oplossingen aanbieden of voorstellen; zo kunnen die partijen met hen op voet van gelijkheid verkeren. De intellectueel doet een voorstel, de partij kritiseert het of formuleert een alternatief. Welnu, ik weiger de rol te spelen van alter ego, dubbelganger en tegelijk alibi van de politieke partij. [...] Mijn rol speel ik op het moment dat ik problemen in hun volle complexiteit toon, waardoor ik twijfel en onzekerheid zaai en diepgaande veranderingen uitlok."<sup>24</sup>

Gaandeweg heeft Foucault zijn theoretische arbeid als her-problematiseren (*re-problématisation*) bestempeld. Problematiseren betekent een probleem stellen, tegen een bepaalde achtergrond, in een bepaald vocabulaire. "Problematiseren betekent niet de voorstelling van een vooraf bestaand object, noch de schepping door het vertoog van een niet bestaand object. Het is het geheel van discursieve en niet-discursieve praktijken dat iets laat binnenkomen in het spel van waarvals en het vormt tot object voor het denken (hetzij in de vorm van de morele reflectie, de wetenschappelijke kennis, de politieke analyse)."<sup>25</sup> De functie van de kritische intel-

<sup>24</sup> *Ervaring en waarheid*, p. 81, 83.

<sup>25</sup> *Le souci de la vérité* (interview door F. Ewald), in *Magazine*

lectueel bestaat er dan in de modellen aan de hand waarvan geproblematiseerd wordt te thematiseren, te bevragen, in beweging te brengen, te doen verschuiven en exploderen. "Het werk van een intellectueel bestaat er niet in dat hij de politieke wil van de anderen modelleert. Wél, dat hij door de analyses die hij maakt op domeinen waarmee hij vertrouwd is, de evidenties en de postulaten terug in vraag stelt, de gewoontes, de wijzen van doen en van denken door een schudt, dat hij de aanvaarde vertrouwdheden uitstelt, de maat van de regels en de instellingen opnieuw neemt, en vanuit dat her-problematiseren (waar hij zijn specifiek beroep van intellectueel vervult) deelneemt aan de vorming van een politieke wil (waar hij zijn rol van burger te spelen heeft)"<sup>26</sup>.

Enkele voorbeelden. Betekende de hervorming van Pinel en Tuke in de psychiatrische inrichtingen wel dé vooruitgang in het omgaan met de gek, zoals de handboeken ons willen doen geloven? Is de gevangenis zo veel "humaner" dan de bestraffing in de klassieke periode? Moet er geijverd worden voor meer ruimte en "menswaardiger levensomstandigheden" in de gevangenis? Is het "sexuele probleem" een zaak van verbod, taboe, censuur, verdringing? Beleefden de Grieken hun lusten zó probleemloos? Vatten we het wézen van de ethiek als we letten op de morele codes? Hierdoor raakt Foucault vaak in discussie met de meest progressieven, b.v. de beweging voor de "bevrijding" van de seksualiteit. Maar, zo vraagt hij, reproduceren de taboe-doorbrekers niet

---

*littéraire*, 1984, p. 18-23 (citaat p. 18). *Problematiseren* is een centraal begrip bij de latere Foucault: cfr. *Les formes de problématisation*, in *L'usage des plaisirs*, p. 20-31. Vanuit dit begrip reconstrueert hij de theoretische eenheid van zijn hele oeuvre: cfr. *Le souci de la vérité*; ook *A propos de la généalogie de l'éthique*, in H. Dreyfus en P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, o.c., p. 322-346.

<sup>26</sup> *Le souci de la vérité*, p. 22

de heersende *volonté de savoir* en dragen ze op die manier niet bij tot het functioneren van het heersende machtsdispositief? Laat de progressieve homo-beweging, met haar zelf-aanvaardingstheorie, zich niet vangen aan de mythe van een eigen en aparte homofiele *identiteit*? Herhaalt het zeggen en tonen dat je ànders bemint niet de heersende bekentensdwang? Enz. Het zijn telkens uitdagingen om ons blikveld anders te organiseren, verschuivingen te voltrekken in onze manier van problematiseren. Ik formuleer ze in vraagvorm: Foucault beweert niet dat de gek het nu slechter heeft, dat de foltering te verkiezen is, dat de seksualiteit niet verdrukt wordt, enz. Dàt ware hem te veel doen zeggen! Hij ontwerpt geen alternatief vertoog, maar stelt vragen in de marge van de bestaande vertogen. Typerend is zijn uitspraak: "Wat ik hier heb gezegd is niet 'dat wat ik denk', maar dat waarvan ik mij afvraag of men het niet zou kunnen denken"<sup>27</sup>.

### *Se déprendre de soi-même*

Dit vraagt nog om precisering. Het herproblematiseren speelt zich niet alleen af ten overstaan van het publiek: op die manier zou een wetende auteur zich opnieuw opstellen tegenover een naïeve lezer. Oók, en in de eerste plaats, wil Foucault zijn *eigen* denken in beweging brengen. Hij is hever experimentator dan theoreticus, noemt zich afwisselend filosoof en geen filosoof. Hij test uit in welke mate hij al schrijvend zichzelf kan veranderen, zijn eigen problematiseren kan transformeren. Elk van zijn boeken is óók voor de auteur een *ervaring*. "Een ervaring is iets waaruit men veranderd te voorschijn komt. Ik zou nooit de moed hebben

<sup>27</sup> Geciteerd bij E. Bolle, *Macht en verlangen. Nietzsche en het denken van Foucault, Deleuze en Guattari*, Nijmegen, SUN, 1981, p. 13.

mij aan het schrijven van een boek te zetten, waarin ik zou meedelen wat ik al heb gedacht. Ik schrijf juist omdat ik nog niet weet wat ik van een onderwerp dat mijn belangstelling trekt, moet denken. Terwijl ik het schrijf, verandert het boek mij; het wijzigt wat ik denk. Elk nieuw werk verlegt de denklimieten die ik met mijn vorige boek had bereikt"<sup>28</sup>.

In deze notie van ervaring als grensoverschrijding laat zich duidelijk de invloed aanwijzen van Pierre Klossowski, van Georges Bataille, van Maurice Blanchot, en via hen van Friedrich Nietzsche. Terwijl Hegel en de fenomenologie — die Foucault vanuit zijn opleiding kent — en de Frankfurter Schule — die hij nauwelijks kent — het subject uiteindelijk willen teruggeven aan zichzelf, de verloren identiteit herstellen en onze diepste waarheid aan het licht brengen, betekent ervaring voor Foucaults inspiratoren veeleer de poging om het subject te ontbinden, het aan zichzelf te ontrukken, te gaan zo dicht mogelijk tot tegen het punt waar het subject niet meer is, of helemaal anders is dan zichzelf, tot zijn zelfopheffing en desintegratie toe: *transgressie*<sup>29</sup>.

Aan het begin van *L'usage des plaisirs* staat hierover een prachtige tekst, precies waar Foucault een toelichting geeft

<sup>28</sup> *Ervaring en waarheid*, p. 7-8.

<sup>29</sup> De invloed van die literatuur op Foucault is vaak veronachtzaamd. Nochtans, *Les mots et les choses* vindt volgens Foucault zijn oorsprong in Borges' fameuze tekst over de indeling der dieren in "een zekere Chinese encyclopedie". Foucault heeft essays gepubliceerd over Hölderlin, Klossowski, Bataille, Blanchot, Flaubert, Sade. (Zie zijn in het Nederlands gebundeld: *De verbeelding van de bibliotheek. Essays over literatuur*, Nijmegen, SUN, 1986.) Hij schreef een boek over Raymond Roussel (Paris, Gallimard, 1963). Hij verzorgde het voorwoord tot de *Oeuvres Complètes* van Bataille en behoorde tot de redactie van het door hem opgerichte tijdschrift *Critique*. Hij was medewerker van *Tel Quel* en de *Nouvelle revue française*. Cfr. mijn bijdrage *De verbeelding van Foucault*, in *Kultuurleven*, 1986, p. 739-744.

bij de wijzigingen die zich in het project "geschiedenis van de seksualiteit" sinds *La volonté de savoir* hebben voorgedaan. Naast het feit dat het invullen van een vooraf opgesteld schema hem spoedig ging vervelen, heeft die transformatie alles te maken met de functie van de intellectueel. Hier heet die houding "nieuwsgierigheid" (*curiosité*): geen weetgierigheid die enkel geijkte kennis assimileert, maar die de gelegenheid biedt om zich los te maken van zichzelf (*se déprendre de soi-même*). "Wat zou de gehechtheid aan het weten waard zijn, als ze enkel kennisverwerving moest waarborgen en niet op bepaalde wijze de grootst mogelijke verlegenheid van degene die kent? Er zijn momenten in het leven waarop de vraag of je anders kunt denken dan je denkt en anders waarnemen dan je ziet, essentieel is om te blijven kijken en nadenken"<sup>30</sup>. En hij voegt er uitdagend aan toe: wat degenen betreft voor wie zich moeite doen, beginnen en herbeginnen, proberen, zich vergissen, alles weer helemaal hernemen, en dan toch nog een kans zien om telkens te aarzelen, wat degenen betreft voor wie werken en zich gereserveerd en onzeker opstellen synoniem is met opgeven ... welnu, wij horen duidelijk niet thuis op dezelfde planeet!

Foucault droomt van een nieuw tijperk voor de nieuwsgierigheid. Zij is de drijvende kracht van de filosofie als "essay", als proef om onszelf in het spel van de waarheid te veranderen, om onze relatie tot onszelf en tot onze culturele wereld te transformeren. Filosofie, als filosofische *activiteit*, betekent "ascese": een langdurige en moeizame zelfoefening in het denken, wat een bepaalde zorgzaamheid voor de realiteit en voor onszelf (*curiosité, cura*), een bepaalde levensstijl, onderstelt<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> *L'usage des plaisirs*, p. 14.

<sup>31</sup> *Le philosophe masqué*, in *Entretiens avec Le Monde*, Tome 1: *Phi-*

Deze laatste tekst van Foucault vertoont een merkwaardige continuïteit met een vroegere, namelijk de inleiding tot *L'archéologie du savoir* van 1969 waar hij schrijft: "Vraag me niet wie ik ben en zeg me niet dezelfde te blijven: dat is een moraal van de burgerlijke stand, die onze papieren beheerst. Dat ze ons vrij laat als het erom gaat te schrijven"<sup>32</sup>. Of met zijn Nietzsche-artikel uit 1971: "De genealogisch opgevatte geschiedschrijving wil niet de wortels van onze identiteit terugvinden, integendeel, ze wil haar in alle richtingen verstrooien"<sup>33</sup>. Blijkbaar is *se déprendre de soi-même* de constante bij uitstek in Foucaults denken.

## 2 Problemen aangaande een Foucaultiaanse kritiek

Op basis van het voorgaande lijkt het noodzakelijk om te spreken van een Foucault-project. Hoe divers en grillig zijn schrijven ook mag schijnen, er is één drijvende interesse in zijn hele werk: een radicale en aanhoudende kritiek van onze westerse identiteit.

Hiermee zijn enkele vormen van lectuur alvast uitgesloten. Jürgen Habermas heeft in 1980, in een kwaadwillig moment, Foucault (samen met Bataille en Derrida, in het spoor van Nietzsche) gerangschikt onder de "jonge conservatieven"<sup>34</sup>, een typering die hij echter in 1984 niet herneemt ... misschien onder invloed van "Rebecca, die hem dichterbij het

---

*losophies*, Paris, La Découverte/Le Monde, 1984, p. 21-30 (verwijzing naar p. 27); *L'usage des plaisirs*, p. 14-15.

<sup>32</sup> *L'archéologie du savoir*, p. 28.

<sup>33</sup> Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, p. 169.

<sup>34</sup> J. Habermas, *Die Moderne — ein unvollendetes Projekt* (lezing uit 1980 t.g.v. de Adorno-prijs van de stad Frankfurt), in *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 463.

neo-structuraalisme gebracht heeft"<sup>35</sup>? Maar ik wil ook Foucault tegen Foucault zelf verdedigen, namelijk waar hij zichzelf bestempelt als "gelukkige positivist"<sup>36</sup>, of waar hij beweert "historicus" te zijn, die zich louter descriptief opstelt. Op die manier vertekent hij m.i. zijn eigen kritisch project. Interessant is echter te zien *wanneer* Foucault deze *Fehlleistung* begaat: als hij geconfronteerd wordt met problemen m.b.t. de theoretische fundering van zijn kritisch project. De problemen zijn m.i. reëel — daar ga ik straks op in — maar *die* uitvalsweg heeft Foucault voor zichzelf afgesneden.

Foucaults project laat zich best omschrijven als "een kritiek zonder norm". Het is een kritische filosofie, maar het ontwikkelen van normatieve standpunten wijst Foucault resoluut af als moralisme of profetisme: op die manier zouden we *per definitie* vervallen in het door hem zo verachte type van de universele intellectueel.

Rond deze "kritiek zonder norm"<sup>37</sup> situeren zich mijn problemen.

1. Foucault wordt wel gedreven door het *motief* om kritiek uit te oefenen, maar het ontbreekt hem aan enig *criterium* om die kritiek daadwerkelijk door te voeren, om dominerende vormen van weten, macht en subjectiviteit effectief in

<sup>35</sup>Cfr. De opdracht van *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, 1985, p. 6.

<sup>36</sup>Men leze de *context* van deze uitlatingen: b.v. *L'Archéologie du savoir*, p. 164-165; *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, p. 72.

<sup>37</sup>Ik ga niet in op het probleem in hoeverre Foucaults *nominalistische machtsanalytiek* 1) consequent aan te houden is om historische én recente ontwikkelingen te beschrijven en 2) consistent is met zijn eigen historisch werk. Cfr. A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 182; N. Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1977, p. 40 e.v.

vraag te stellen.

Volgens Foucault moeten we dringend afstappen van een negatief machtsconcept: macht als uitsluiting, verdrukking, verdringing, repressie, verbod, censuur<sup>38</sup>. Maar dan stelt zich de dringende vraag: als macht dan toch produktief is, in welke gevallen en waarom überhaupt zouden we ze bekritisieren? Wat loopt er eigenlijk fout met disciplineren? De macht stimuleert de economische produktie, ze creëert velden van weten, ze bevordert de hygiëne en de gezondheid, ze cultiveert de lichaamskrachten, etc. Foucaults radicale weigering om normatieve posities te ontwikkelen ondermijnt zijn eigen kritische project. Hij ontnemt zichzelf de theoretische mogelijkheidsvoorwaarden voor kritiek.

Dit probleem kan nog vanuit een andere invalshoek belicht worden. In *Les mots et les choses* wil Foucault de menswetenschappen bekritisieren. Maar hoe kan het aantonen van hun typische epistemologische (dubbel)statuut doorgaan als ondermijning van hun wetenschappelijkheid? Hoe kan Foucault zijn archeologie inzetten als kritiek? In *Surveiller et punir* wil Foucault de menswetenschappen diskwalificeren door aan te tonen hoe ze ontstaan zijn op de bodem van het disciplinaire onderzoek. Maar hoe tast die historische genese het statuut van de menswetenschappen aan? Hoe kan Foucault zijn genealogie inzetten als kritiek<sup>39</sup>? Als we moeten ophouden de macht in negatieve termen te beschrijven, "als het individu en de kennis die men ervan kan hebben voortkomen uit die produktie [door de macht]"<sup>40</sup>, hoe kan Foucault dan nog stellen: "De geboorte van de menswetenschappen?"

<sup>38</sup> *Surveiller et punir*, p. 196.

<sup>39</sup> R. Visser, *Genealogie als kritiek. Michel Foucault en de menswetenschappen*, Meppel, Boom, 1990.

<sup>40</sup> *Surveiller et punir*, p. 196.



Die moet allicht gezocht worden in de *weinig roemrijke* archieven, waar het moderne spel van dwang op de lichamen, op de gebaren en de handelingen werd uitgewerkt<sup>41</sup>. Bovendien, óók de natuurwetenschappen vonden volgens Foucault hun oorsprong in machtsmechanismes, namelijk in inquisitietechnieken, maar ze hebben zich eraan ontworsteld om een wetenschappelijk karakter te verwerven<sup>42</sup>. Als macht produktief is, waarom moeten de natuurwetenschappen zich van hun oorsprong vrij maken? Als macht negatief is, waarom zouden de menswetenschappen zich *per definitie* niet eraan kunnen ontworstelen<sup>43</sup>? Op die vragen blijft Foucault het antwoord schuldig.

Hetzelfde probleem stelt zich in *La volonté de savoir* ten aanzien van de psychoanalyse. Foucault laat zien dat haar herkomst ligt in de door de macht gestimuleerde wil tot weten: met name bekentenisrituelen, die zich ontwikkelen rond de christelijke biechtpraktijken en die op grond van enkele procédé's erin slagen een "wetenschappelijk" statuut te verwerven<sup>44</sup>. Ook hier moet het empirisch onderzoek naar de oorsprong instaan voor wat het niet kan aantonen: dat de machtstechnieken *constitutief* zijn voor het menswetenschappelijke kennisterrein (dat ze de splitsing tussen waar en vals instellen); een scheiding die Foucault enkel op grond

<sup>41</sup> *Surveiller et punir*, p. 193 (eigen cursivering). Bemerkt hier het *negatieve* machtsconcept: Foucault kan zijn machtskritiek slechts doorvoeren door macht als *dwang* te definiëren, maar dit gaat radicaal in tegen zijn nieuwe machtsanalytiek.

<sup>42</sup> *Surveiller et punir*, p. 227-228.

<sup>43</sup> Het machtsbegrip vervult een dubbele rol: het is een descriptief begrip voor een empirische analyse, maar tevens een transcendentiaal begrip: macht is kennisconstitutief voor de menswetenschappen. Cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 316-317.

<sup>44</sup> *La volonté de savoir*, p. 71-98.

van een empirisch aangetoonde ontstaanscontext als *bekritiseerbaar* voorstelt<sup>45</sup>.

2. Die theoretische onmacht vertaalt zich op de duur ook in een praktische onmacht. Waar ligt de kracht van Foucaults verzet, tenzij in de bewering dat alles altijd en overal bevraagd moet worden? Alles evenzeer in vraag stellen, betekent evenwel niets bepaalds bekritisieren. Hoezeer Foucault zich ook verzet tegen monolitische theorieën, zelf hanteert hij een vrij monolitisch concept van kritiek<sup>46</sup>. Zo'n kritiek maakt zichzelf m.i. ongevaarlijk. Ze verdooft de impuls tot verzet, ontaardt in een soort intellectueel spel, een kritiek óm de kritiek, en laat zich uiteindelijk inkapselen aan de rand van de heersende vertogen. Of de betrokkenen zélf daar zo veel aan hebben, lijkt alleszins niet evident. Foucault kan tenslotte wel vaststellen dat macht verzet uitlokt, maar de legitimiteit van dat verzet kan hij niet denken. Bedoeld als theoretisch voer voor actiegroepen, dreigen zijn boeken eerder ontmoediging en uitzichtloosheid op te wekken dan als "explosief materiaal" te fungeren. N. Fraser stelt: "Waarom is strijd te verkiezen boven onderwerping? Waarom zou er moeten weerstand geboden worden aan de heerschappij? Enkel door normatieve begrippen te introduceren zou Foucault een begin van antwoord kunnen formuleren op die vragen. Enkel door normatieve begrippen

<sup>45</sup>J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 322.

<sup>46</sup>Dit totaliserend karakter vormt (ondanks sterke verschillen) de gemeenschappelijke zwakte van de kritiek bij Foucault en Adorno (A. Honneth, *Foucault et Adorno. Deux formes d'une critique de la modernité*, in *Critique*, 1986, p. 810.

Dat heeft zelfs consequenties op descriptief niveau. Foucault heeft geen oog voor andere dan op manipulatie afgestemde interesses in de welvaartstaat, en voor andere dan objectivistische interesses in de sociale wetenschappen, b.v. voor kritische perspectieven in de sociologie.

te introduceren zou hij kunnen beginnen ons te zeggen wat er verkeerd is aan het moderne regime van macht-weten en waarom we ons ertegen zouden moeten opstellen."<sup>47</sup>

3. Aan Foucault kunnen we toegeven dat het ontwikkelen van abstracte utopieën voor een kritisch project *hic et nunc* weinig relevant is. Maar betekent zijn pleidooi voor nieuwheid en andersheid, gecombineerd met zijn weigeren van concrete alternatieven, niet net zo'n abstract utopisme<sup>48</sup>? Om hieraan te ontsnappen blijft Foucault tenslotte als enige uitvalsweg het vlakke realisme van de "gelukkige positivist".

Op die manier dreigt hij het neo-conservatisme, weliswaar ongewild, in de hand te werken. Als alles toch even verdacht is, waarom zouden we ons dan niet houden aan het bestaande? Dat heeft zijn, weliswaar beperkte, verdiensten bewezen. Het nieuwe zal misschien wel anders zijn, maar waarom zou het beter zijn? De effecten van Foucaults uitzichtloze kritiek keren zich m.i. tegen de intentie van de auteur.

4. Voorzover Foucaults filosofie wel degelijk als kritische onderneming fungeert, is ze onmiskenbaar getekend door

<sup>47</sup>N. Fraser, *Foucault on modern Power: empirical Insights and normative Confusions*, in *Praxis International*, 1981, p. 283.

<sup>48</sup>Een bedenking van Habermas m.b.t. Foucaults analyse van het strafrechtssysteem ligt in deze lijn. De verschillen tussen een strafrecht waarin de doodstraf toegepast wordt, een systeem met levenslange gevangenisstraf en een systeem waar de maximumstraf b.v. twaalf jaar is, zijn belangrijk, en niet alleen vanuit analytisch oogpunt. Het is niet zinloos om de ene vorm van bestraffing boven de ander te verkiezen, in alle geval te discussiëren over de verkiesbaarheid van de ene boven de andere.

Welnu, het is nét in de context van dit type problemen dat Foucault zichzelf als "louter historicus" bestempelt: cfr. J. Habermas, *De theorie van het communicatieve handelen* (interview met M. Korthals en H. Kunneman), in *Kennis en methode*, 1983, p. 309-310.

*crypto-normativiteit*<sup>49</sup>. Stiekem hanteert ze bepaalde normen, die evenwel onbedacht moeten blijven. De uit het vertoog verdrongen normativiteit keert terug, weliswaar op een ongecontroleerde en gedeformeerde manier. Het héle werk van Foucault lijdt aan een rusteloos zoeken naar een normatief standpunt van waaruit hij wat hij beschrijft, tevens kan bekritisieren.

a. *Histoire de la folie* beschrijft het omgaan met de waanzin in het Westen vanaf de klassieke periode. Maar meteen bekritiseert Foucault de splitsing van rede vs. redeloosheid en de uitsluiting van de redelozen, die sinds 1650 doorgevoerd is en die — ondanks de officiële vertogen — gecontinueerd wordt door de “humanisering” en medicalisering van de zwakzinnigenzorg, de verwetenschappelijking van de psychiatrie én door de psychoanalyse. Foucault is ervan overtuigd dat hier een *verminking* van de ervaring gebeurd is: iets wordt ten onrechte naar de rand van de individuele en maatschappelijke werkelijkheid verbannen. De Grote Opsluiting is een soort oorspronkelijke catastrofe, waardoor de verdere geschiedenis in het teken van de oneigenlijkheid komt te staan<sup>50</sup>. Foucault geeft dit zelf later toe: “Toen ik *Histoire de la folie* schreef heb ik, althans impliciet, dit begrip

<sup>49</sup>J. Habermas, *Aporien einer Machttheorie*, in *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 313–343.

<sup>50</sup>R. Visker wijst op Foucaults taalgebruik: de waanzin wordt “ontwapend”, “bezwoeren”, “geconfisceerd”, “bemeesterd”, “van zijn taal beroofd”, “verduisterd”, “van zichzelf vervreemd”. De klassieke periode gaat gepaard met een “oorspronkelijke catastrofe” (*cette faute originelle*) (*Genealogie als kritiek*, p. 32–33). Derrida schreef al in 1963 dat deze vervalsingsgeschiedenis een oorspronkelijke aanwezigheid onderstelt: cfr. *Cogito et histoire de la folie*, opgenomen in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979, p. 51–97.

[van macht als onderdrukking] gebruikt. Ik denk dat ik een soort vitale, rusteloze en ongeduldige waanzin onderstelde, die door het mechanisme van de macht en van de psychiatrie kon onderdrukt en tot zwijgen gebracht worden"<sup>51</sup>. Het is uiteraard onzin te beweren dat Foucault de gek hier promoveert tot drager van méér menselijkheid dan het redelijke individu<sup>52</sup>. Blijft echter dat hij denkt dat er interessanter vormen van omgang met het Andere dan/van de rede mogelijk zijn dan wat het Westen de laatste eeuwen te zien gaf. Sporen daarvan zijn te vinden in de Renaissance: zowel op maatschappelijk als op individueel vlak blijven nog heel wat bruggen bestaan tussen de rede en het andere. En in bepaalde vormen van esthetische ervaring: sinds het einde van de 18e eeuw wordt de stomheid slechts doorbroken in niet-discursieve extreme vormen van taal, "bliksemende werken" als van Hölderlin, Van Gogh, Nerval, Nietzsche of Artaud, "die geenszins terug te voeren zijn op die genezende vervreemdingen, daar ze uit eigen kracht weerstand bieden aan die gigantische morele gevangenzetting"<sup>53</sup>; in hun schreeuw getuigen ze van een oorspronkelijk spreken. Tegen die nor-

<sup>51</sup> *Vérité et pouvoir*, p. 21. Op het Nietzsche-colloquium in 1964 stemt Foucault in met de stelling dat "de ervaring van de waanzin het punt is waar de absolute kennis het dichtst wordt benaderd" (*Nietzsche, Marx, Freud*, in *Cahiers de Royaumont*, Paris, Minuit, 1968, p. 199).

<sup>52</sup> R. Ruyer suggereert dat in een bijzonder kwaadwillige interpretatie: *la sagesse des fous* (cfr. *La gnose de Princeton*, Paris, Fayard, 1974).

<sup>53</sup> *Folie et déraison*, 291; Foucault herneemt die gedachte in *L'ordre du discours*: "Al degenen die, op verschillende momenten in onze geschiedenis, hebben geprobeerd de wil tot waarheid te omzeilen en tegen de waarheid in ter discussie te stellen, juist daar waar de waarheid erop uit is het verbod te rechtvaardigen en de waanzin af te bakenen, al diegenen, van Nietzsche tot Artaud en Bataille, moeten nu voor ons fungeren als tekens — ongetwijfeld hooghartige tekens — voor het werk van alledag" (p. 22-23).

matieve achtergrond kan de historische beschrijving gepaard gaan met een *utopisch* perspectief: de hoop dat ooit eens die ervaring terugkeert, waarvan de recente geschiedenis ons enkel de afwezigheid laat zien<sup>54</sup>.

De connectie die onstond tussen *Histoire de la folie* en de anti-psychiatrie is daarom ook méér dan een toevallige coincidentie. De anti-psychiatrie bevrijdt de gedragingen uit een medische diagnostiek en symptomatologie; ze doorbreekt op die manier de identificatie van waanzin en geestesziekte. Zij accepteert dat iemand zijn waanzin doorleeft, een ervaring waartoe anderen kunnen bijdragen, maar nooit uit naam van een macht die ze aan hun normaliteit of rationaliteit ontleent. De anti-psychiatrie stelt de strijd met de instelling als voornaamste doelstelling<sup>55</sup>.

b. Sommige passages in *Surveiller et punir* vestigen de aandacht op het *asymmetrisch* karakter van de disciplinaire macht. De panoptische blik, aldus Foucault, ziet zonder te worden gezien; de gedetineerden worden gezien zonder zelf te zien, ze zijn "object van informatie, geen subject van communicatie"<sup>56</sup>. Die asymmetrie krijgt door de architectuur een materiële gestalte en wordt in stand gehouden via een systeem van permanente controle en gedetailleerde beheersing. Hieraan hebben de menswetenschappen hun ontstaan te danken: doordat ze een vertoog houden over "subjecten", reproduceren ze en versterken op hun beurt éénzijdige zichtbaarheids- en kenbaarheidsverhoudingen.

Met dit type van analyse suggereert Foucault om de beschreven machtsmechanismes te bekritisieren in termen van

<sup>54</sup>P. Macherey, *Aux sources de "L'Histoire de la folie"*, in *Critique*, 1986, p. 752.

<sup>55</sup>*Résumé des cours 1970-1982*, Paris, Julliard, 1989, p. 65-68.

<sup>56</sup>*Surveiller et punir*, p. 202.

systematisch verstoorde communicatie, waarbij het normatieve ideaal van communicatieve symmetrie gehanteerd zou worden: iets als vrije interactie, heerschappij-vrije communicatie, onbeschadigde intersubjectiviteit, enz.<sup>57</sup> Om dit kritisch vertoog te ontwikkelen zou het wel noodzakelijk zijn het begrippeeljk onderscheid in te voeren tussen enerzijds de met elk spreken en elk menselijk optreden gepaard gaande machtsaanspraken (het performatief gehalte dat aan elke taaluiting inherent is), anderzijds macht in de zin van overheersing, blokkade, dwang (*Herrschaft*). Dit elementaire onderscheid wenst Foucault niet te maken, waardoor deze aanzet onbenut moet blijven<sup>58</sup>.

Crypto-normativiteit betekent dat verschillende vormen van normativiteit naast en door mekaar gehanteerd worden. Ten tijde van *Surveiller et punir* domineert het model waarbij een soort oorspronkelijkheid toekomt aan de lichamen<sup>59</sup>. Foucault bekritiseert disciplinerings omdat ze een rem zet

<sup>57</sup>J. Habermas, *Kleine politieke Schriften I-IV*, p. 50.

<sup>58</sup>Deze suggestie wordt uitgewerkt door H. Kunneman, *De waarheidstrecht. Een communicatiethoretisch perspectief op wetenschap en samenleving*, Meppel, Boom, 1986.

Foucault distancieert zich van Habermas: "L'idée qu'il pourrait y avoir un état de communication qui soit tel que les jeux de vérité pourrions y circuler sans obstacles, sans contraintes et sans effets coercitifs, me paraît de l'ordre de l'utopie" (*L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté*, in *Concordia*, 1984, p. 113). Inderdaad, hier formuleert Foucault een argument *de iure* dat het concept van een zelfs contractische *Herrschaftsfreiheit* in vraag stelt (R. Visser, *Genealogie als kritiek*, p. 179.). Maar ten koste van conceptuele alordigheid, waarbij bij het minimale onderscheid niet maakt (niet wil maken) tussen *Macht* en *Herrschaft*.

<sup>59</sup>H. Oosterling, *De opstand van het lichaam. Verzet in het werk van Foucault*, in *Krisis*, 1987, p. 38-56; *De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfverving bij Foucault en Bataille*, Amsterdam, SUA, 1989.

op, een eenzijdige formatie is van de spontane, polymorfe, heterogene, doelloze lichaamskrachten, gekenmerkt door excessiviteit en intensiteit. "Leven en de tijd van de mens [...] zijn lust, ongedurigheid, feest, rust, behoeften, toevaligbeden, begeerten, gewelddadigheden, roverijen, enz.", een "hele explosieve, momentane en discontinue energie"<sup>60</sup>. Dit Nietzscheaans opgevat krachtenspel vormt feitelijk een bron van verzet tegen de overal opduikende uniformiserende disciplineringsstrategieën. In vroegere en actuele verzetsbewegingen onderkent hij het plebeïsche element, dat zich zowel in het maatschappelijke als in het individuele voordoet als niet te integreren heterogeniteit<sup>61</sup>; b.v. de politieke interpretatie van de misdaad door de aanhangers van Fourier in *La Phalange*. De misdaad wordt er een gelukkige uiting van "de onbedwingbare menselijke natuur" genoemd, een natuurlijke robuustheid die de voorschriften verwerpt, opstandige energie, een "spectaculair protest van de menselijke individualiteit", zowel effect van als een wapen tegen de civilisatie. "Zie [*La Phalange*] analyseert grote misdaden niet als beestachtigheden, maar als de fatale terugkeer en opstand van wat onderdrukt is, en de kleine illegalismen niet als onvermijdelijke marge maar als het centrum van het maatschappelijke strijdgewoel"<sup>62</sup>. Slechts tegen die achtergrond is Foucaults

<sup>60</sup> *Die Macht und die Norm*, in *Mikrophysik der Macht*, Berlin, Merve, 1976, p. 117.

<sup>61</sup> *Mächte und Strategien*, in *Mikrophysik der Macht*, p. 204-205.

<sup>62</sup> *Surveiller et punir*, p. 295-296. Foucault signaleert ook met sympathie het geval van de dertienjarige Béasse wiens ongedisciplineerd gedrag getuigt van een vitale kracht, van een oorspronkelijke en onmiddellijke vrijheid: de Fourieristen zien in dit alledaagse voorval (terecht) "een spel van fundamentele krachten" (*ibidem*, p. 296-297).

Deze feitelijke sympathie vanwege Foucault voor anarchistische tendensen leidt evenwel niet tot een theoretisch anarchisme: zijn positief



sympathie te begrijpen: het plebeïsche vormt een terechte bron van verzet tegen de macht.

Hierbij weze opgemerkt dat Foucault ten tijde van *Surveiller et punir* naast zijn positief machtsbegrip (macht als produktieve instantie) tevens het door hem zó verguisde negatief machtsbegrip blijft hanteren: macht als uitsluiting, en wel *onterechte* uitsluiting. Slechts op basis van het negatief machtsbegrip kan zijn genealogie óók als kritiek fungeren.

c. De weg tot deze vorm van crypto-normativiteit heeft Foucault daarna voor zichzelf afgesneden. *La volonté de savoir* is een zó nadrukkelijke afrekening met de repressieve machtsopvatting dat een kritiek in naam van onderdrukte lichaamskrachten voortaan onmogelijk is. Dit boek schijnt dan ook enkel een hypothese te willen schetsen voor een *descriptieve* geschiedschrijving, en de repressiehypothese te bekritisieren vanuit het perspectief van een adequater vatten van de geschiedenis<sup>63</sup>.

Of gaat het toch om méér? Minstens is duidelijk dat Foucault nogal misprijzend aankijkt tegen de onophoudende belangstelling voor seksualiteit, tegen de niet-aflatende aansporing tot vertogen over sex, en tegen de zogenaamde "bevrijders" van de "onderdrukte" seksualiteit, die de illusie koeste-

---

machtsbegrip verhindert dat. (In tegenstelling tot J.G. Merquior, *Foucault*, London, 1985, hfdst. 10: Portrait of the neo-anarchist.)

<sup>63</sup>Hier speelt dan weer een andere vorm van crypto-normativiteit. Het is voor Foucault evident dat de hypothese die hij in *La volonté de savoir* lanceert, in een descriptieve optiek "beter" is dan de repressiehypothese. Meer algemeen is de genealogie voor Foucault "adequater" om historische processen te begrijpen dan de gangbare geschiedschrijving, "geschikter" om de werkelijkheid uiteen te zetten dan de menswetenschappen. Anders wordt de Foucault-sympathie vanwege historici onbegrijpelijk: b.v. P. Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire*, in *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978, p. 201-242.

ren aan dit regime van macht-weten-lust te ontsnappen. Hij contrasteert de westerse *scientia sexualis* aan de *ars erotica*, waarvoor hij onmiskenbaar meer sympathie voelt en die hij beschrijft in een terminologie die "vooruitwijst" naar zijn later werk. Hij noemt ze de *kunst* van de erotiek, waarbij de waarheid wordt ontleend aan de lust zelf, opgevat als een praktijk en verzameld in de vorm van ervaring. In de *ars erotica* wordt de lust op de eerste plaats beschouwd in een relatie tot zichzelf: hij is als lust te kennen, in zijn intensiteit, zijn specifieke hoedanigheid, zijn duur, zijn uitstraling in ziel en lichaam. Dit weten moet terugvloeien in de seksuele praktijk zelf om die als het ware van binnen uit te bewerken en zijn effecten te vergroten. Dit weten moet geheim blijven; een grote terughoudendheid is aanbevolen: het weten zou zijn werkzaamheid en kracht verliezen als het algemeen verspreid zou raken. Het geheim wordt overgedragen door een meester op een leerling, langs esoterische weg, na verloop van een initiatie. De effecten van deze meesterlijke kunst op degenen die van het voorrecht genieten zijn heel wat weldadiger dan de dorheid van de voorschriften suggereert. Hoe schraal steekt het westerse lust-weten daartegen af: "absolute beheersing van het lichaam, een ongeëvenaard genot, vergeten van tijd en grenzen, levenselixir, uitbanning van de dood en zijn dreigingen"<sup>64</sup>.

Sluip hier niet ongemerkt crypto-normativiteit binnen? In die richting wijst alleszins de merkwaardige "utopische" slottekst van *La volonté de savoir*: "We moeten ervan dromen dat men ooit, allicht in een andere economie van de lichamen en de lusten, niet meer goed zal begrijpen hoe de

<sup>64</sup> *La volonté de savoir*, p. 77. Foucault baseert zich op het werk van R. Van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, 1971.

listen van de seksualiteit en van de macht, die haar regime ondersteunen, erin geslaagd zijn ons te onderwerpen aan die strenge alleenheerschappij, zodat we ons wijden aan de eindeloze taak haar geheim open te breken en aan deze schim de meest ware bekentenissen af te dwingen,"<sup>65</sup>.

d. Tegen de gestelde achtergrond wordt Foucaults laatste zwenking allicht minder onverwacht. Zijn interesse voor de Grieken rond *L'usage des plaisirs* is mede ingegeven door het zoeken naar een normatieve positie. In tegenstelling tot zijn vroegere werken en zoals de essays over literatuur is het studieobject hier geen voorwerp van kritiek, maar van sympathie: Foucault gaat staan op het standpunt van het bestudeerde om van daaruit zijn kritische arbeid te verrichten<sup>66</sup>. Uiteraard wil hij bij de Grieken geen alternatief of een oplossing vinden voor hedendaagse problemen, b.v. voor ons omgaan met macht en sexualiteit. Een terugkeer zoals in de 16e eeuw, waar men probeerde een Grieks-christelijke filosofie te ontdekken, en zoals "la nostalgie de la Grèce" van de jonge Hegel en Schelling, die de Grieken wilden herwaarderen buiten de christelijke traditie om, is uitgesloten. Immers, "men vindt geen oplossing voor een probleem in de oplossing van een ander, in een andere periode en door andere mensen". Foucault beschonwt de Griekse moraal niet als dé moraal hij uitstek: we moeten immers beseffen dat het ging om een uiterst hiërarchisch gestructureerde samenleving. Hij protesteert met klem als hem gevraagd wordt of hij de Grieken bewondert. "Ik vind ze niet veel zaaks. Ze zijn onmiddellijk

---

<sup>65</sup> *La volonté de savoir*, p. 211.

<sup>66</sup> Vandaar ook de veranderde stijl. Foucault verlaat zijn retorische en polemische stijl, zijn betoogtrant is trager, rustiger. Daarop wijzen ook M. Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986 en G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

gebotst op wat mij dé contradictie van de antieke moraal lijkt: tussen enerzijds dat volgehouden zoeken naar een bepaalde levensstijl en anderzijds de poging om die stijl voor allen gemeenschappelijk te maken. Maar een voor allen gemeenschappelijke stijl kan zich pas echt vestigen binnen het kader van een religieuze stilering. De hele Oudheid lijkt me een 'grondige dwaling' te zijn."

Toch gaat er een grote aantrekkingskracht op Foucault uit vanwege de klassieken. Hij noemt zich getroffen door het feit dat hun moraal niet gebaseerd was op een religie, op een institutioneel en wettelijk systeem of op een wetenschap, maar op een *bestaansestetica*. Hij vraagt zich af of ons probleem heden ten dage niet erg parallel daarmee loopt. "De recente bevrijdingsbewegingen lijden onder het feit dat ze geen principe vinden als fundament voor het uitwerken van een nieuwe moraal"<sup>67</sup>. Meer bepaald sympathiseert hij met de idee om niet alleen aan voorwerpen, maar aan zijn eigen bestaan, aan zijn sterfelijke bestaan, een esthetische vorm te geven, en om van de kunst geen loutere zaak van deskundigen te maken. "Zou het leven van elk individu geen kunstwerk kunnen zijn?"<sup>68</sup>.

Dat het daarbij niet gaat om een kopiëren van de antieke levensstijl, bewijst zijn verwijzing naar Baudelaire: het ascetisme van de dandy, die van zijn lichaam, zijn gedrag, zijn gevoelens en zijn passies, zelfs van zijn hele bestaan, een kunstwerk maakt. "De moderne mens is voor Baudelaire niet de mens die op zoek gaat om zichzelf, zijn geheimen en zijn verborgen waarheid, te ontdekken. Het is de mens die poogt zichzelf uit te vinden. Deze moderniteit bestaat er niet in 'de mens in zijn eigen wezen te bevrijden'; ze stelt

<sup>67</sup> *A propos de la généalogie de l'éthique*, p. 325.

<sup>68</sup> *A propos de la généalogie de l'éthique*, p. 331.

hem voor de taak zichzelf te produceren"<sup>69</sup>.

#### e. *Parrèsia*

In oktober–november 1983 gaf Foucault aan de universiteit van Berkeley zes colleges over de *parrèsia*, het vrijmoedig spreken van waarheid, zoals dat functioneerde in het klassieke Griekenland en in de Helleens-Romeinse tijd<sup>70</sup>.

*Parrèsia* betekent letterlijk: alles zeggen (*pan-rèma*). Het gaat om een bepaald gedrag: een vorm van verhoogd, die niet primair vanwege zijn inhoud, maar als activiteit belangrijk is. De *parrèsiastès* zegt openhartig en onverbloemd wat hij denkt: wat hij zegt, is zijn eigen overtuiging; hij is ervan overtuigd dat wat hij zegt, juist en waar is, en dat het móet gezegd worden. De *parrèsia* onderstelt een publieke ruimte waar meningen vrijuit kunnen cirkuleren. Toch geschiedt ze tegen de achtergrond van gevaar. Ze heeft de macht als tegenspeler en ze onderstelt moed: in zijn extreme vorm vindt het spreken van waarheid plaats in een spel op leven en dood. Maar ondanks zijn kwetsbare positie beschouwt de *parrèsiastès* het als zijn plicht waarheid te spreken. Hij kan enkel rekenen op de welwillendheid van zijn toehoorders.

Wat interesseert er Foucault aan deze *parrèsia*? Op de eerste plaats gaat het om een genealogie van de kritische traditie in de westerse filosofie. Foucault maakt een onderscheid tussen twee stromingen in de westerse wijsbegeerte,

<sup>69</sup> *What is Enlightenment?* in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon, 1984, p. 42.

<sup>70</sup> Een werkgroep rond het tijdschrift *Krisis* vertaalde deze lezingen op basis van een bandopname: *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid*, Amsterdam, *Krisis-onderzoek*, 1, 1989. Foucaults laatste colleges aan het Collège de France gingen ook over dit thema: *Le gouvernement de soi et des autres. Le courage de la vérité (Résumé des cours, p. 169.)*

die hij beide laat beginnen bij Kant. De “waarheidsanalytiek” laat zich in met de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden waaronder een uitspraak voor geldig en waar kan doorgaan: ze houdt zich bezig met onze toegang tot de waarheid. De “kritische traditie” daarentegen bekommert zich om de vraag: wat is voor het individu en de samenleving het belang van het spreken van waarheid, wie is tot waarheidsspreken in stand, hoe herkennen we de *parrésias*? Foucault wil de genealogische wortels van deze traditie opsporen vanaf de klassieke Oudheid. Hij noemt dat “het algemene, objectieve doel” van zijn studie<sup>71</sup>.

Maar er is méér. Ook hier gaat een theoretische interesse gepaard met sympathie voor het studieobject. Met zijn “kritische ontologie van het heden” stelt Foucault zich zelf op binnen de kritische traditie van Kant en Hegel, Nietzsche, Weber en de Frankfurter Schule<sup>72</sup>. Foucault wil zelf een *parrésias* zijn. Hij acht het belangrijk dat we ons losmaken uit de heersende vorm waarbinnen de waarheid nu functioneert. Hij wil zelf waarheid spreken, en wijst daarbij op de politieke betekenis van deze *parrésia* als verzet tegen de gevestigde macht. “De functie van het ‘waarheidsspreken’ moet niet de vorm van de wet aannemen. Het is ook een illusie te denken dat ze bestaat in het spontane spel van de communicatie. De taak om waarheid te spreken is een eindeloze arbeid: die in haar complexiteit respecteren is een plicht waar geen enkele macht aan kan voorbij gaan”<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> *Parrésia*, p. 84-85.

<sup>72</sup> *Un cours inédit*, in *Magazine littéraire*, 1984, 207, p. 39; cfr. R. Devos, *Foucault leest Kant*, in *Krisis, Tijdschrift voor filosofie*, 1986, p. 26-37.

<sup>73</sup> *Le souci de la vérité*, p. 23

*Slotbeschouwing*

Onmiskenaar is bij Foucault "le plaisir du texte" aanwezig. Hij geniet van het schrijven, hij verzorgt zijn stijl. Hij houdt van het snuisteren in de vergeelde teksten van de Archives Nationales en van de Bibliothèque du Saulchoir. Zelf is hij gedreven door een "volonté de savoir". Hij suggereert een verbondenheid van zijn werk met "één van de oudste of kenmerkendste genootschappen van het Avondland, de grote, zachte en warme vrijdenkerij van de nutteloze geleerdheid"<sup>74</sup>. Maar hij zet zijn eruditie daarhij in als element van een kritisch project. Filosofie is voor Foucault kritiek. Een vrijblijvende theoretische belangstelling, een weten om het weten, is vreemd aan zijn project. Ze blijft beneden de maat van wat zich filosofie mag noemen.

Een kritisch project is echter onvermijdelijk gedragen door normatieve stellingnames. Doordat Foucault dit weigert, blijft hem tenslotte slechts de keuze tussen zijn "gelukkige positivisme" — m.a.w. het opgeven van zijn kritische project — en crypto-normativiteit.

Welnu, als het formuleren van normen een mogelijkheidsvoorwaarde is voor een filosofie als kritiek, — zo wil ik verder gaan — laten we dan minstens proberen de toch altijd gehanteerde normen te expliciteren en op die manier tot voorwerp van rationele discussie te maken. Hoe interessant de perspectieven die Foucault opent, ook zijn, ik zou willen stellen — tegen de zin van Foucault zelf — dat zijn aanzetten maar zinvol kunnen functioneren binnen een filosofisch project dat hereid is om zijn eigen normatieve standpunten uit te klaren.

---

<sup>74</sup> *Corso del 7 gennaio*, p. 164.

# DE GRIEKSE ZELFGENOEGZAAMHEID — OVER FOUCAULT EN DE (HOMO)SEXUALITEIT

Willy Coolsaet

## 1 *Inleiding*

Vanuit het oogpunt van een — positief opgevatte — *eindigheid* verschijnt het — tegelijk oude en moderne — ideaal van de zelfverwezenlijking, van de *vrije activiteit*, als een verleiding, die, als de mens er zich door laat vangen, nefaste effecten voor zijn menselijkheid meebrengt. Dat hebben we pogen aan te tonen in een tot op heden ongepubliceerd gebleven boek over de Griekse cultuur en filosofie, waarvan het hier volgende hoofdstuk een onderdeel is.

De vrije activiteit maakt alle menselijke vermogens en eigenschappen los van hun constitutieve gerichtheid op het externe — op de dingen, op de andere mensen — en beschouwt ze aldus als doel op zich. Ze kan in eenzaamheid beoefend worden. Toegepast op de menselijke verhoudingen betekent ze echter dat ik me van de andere losmaak, dat ik me *tegenover* de andere plaats, in een houding waarin ik zoek te domineren, waarin ik superieur wil zijn, in een houding die me boven alle mensen moet verheffen, in een soort super-bestaan dat quasi-goddelijk is, dat me van alle eindigheid moet bevrijden.

Het is natuurlijk een mystificatie, bedoeld als een protest tegen de *condition humaine* — een protest dat ijdel moet



blijven. In de plaats van solidaire verhoudingen treden rivaliserende relaties — waartoe zelfs *verleiding* als strategie kan horen. Wij noemen dergelijke houding *zelfgenoegzaamheid*. Ze is op de vlucht voor de eindigheid, en wat speciaal de menselijke verhoudingen betreft, ze heeft schrik voor de aan solidaire verhoudingen inherente *afhankelijkheid*. De macht die ze zoekt te demonstrenen is in feite geheime zwakte. Wie beseft immers niet dat de eigenlijke sterkte in de aanvaarding van de eindige menselijke conditie bestaat, in de aanvaarding van de *realiteit*. Misschien is trouwens zonder meer waar dat wat reëel is, *eindig* is, en dat wat eindig is, hierdoor reëel begint te worden.

De cultus van de zelfgenoegzaamheid is een constante in de westerse cultuur. Ze kan, zoals hierboven reeds eventjes aangeduid, zowel de vorm van rivaliteit als de vorm van eenzame contemplatie aannemen. We menen in te zien dat de ophemeling van rivaliteit, van strijd — ter wille van de roem en de eer die met de overwinning gepaard gaan — de specifieke bestaanswijze van de archaische en antieke Grieken is, *ouder* dus dan het ideaal van de *theoria* dat met Socrates en Plato belangrijk wordt (maar het ideaal blijft *naast* de *theorie* voortbestaan). We menen zelfs te kunnen aantonen dat de Griekse cultuur in haar meest wezenlijke aspecten door het ideaal van de rivaliteit aangevreten is. We hebben dat in het genoemde werk voor de Griekse opvoeding, voor het Griekse evergetisme, voor de Griekse hang naar het agonale aangetoond; het steekt in de oppositie die de Grieken maken tussen cultuur en natuur, tussen burger en vreemdeling, tussen volwassene en kind, tussen strijder en ambachtsman, en tenslotte tussen man en vrouw. Het laatste punt — de kijk van de mannelijke Griek op de mannelijke seksualiteit — werken we hier bij wijze van proef uit. Hiervoor doen we

uitsluitend beroep op het prachtige werk van Foucault over de geschiedenis van de Griekse sexualiteit<sup>1</sup>. Maar hoewel we op Foucaults beschrijvingen kunnen steunen, wijzen we zijn thematisering af. We kunnen hem niet volgen ter wille van zijn — helaas in zijn verhaal niet expliciet gemaakte — vooropzettingen. Het komt ons voor — we zullen daar op wijzen — dat Foucault zelf zich niet van de idealisering van de zelfgenoegzaamheid weet te bevrijden. Om wat concreter te zijn: Foucault ziet onvoldoende het belang van het platonisme in de verhoudingen die hij beschrijft, en hij heeft te weinig oog voor de inmenging van het stoïcisme — dit ideaal van de zelfgenoegzame hoogmoed van de wil — in de sexuele verhoudingen. Hij onderschat blijkbaar de invloed van filosofische of andere — al dan niet theoretische — opvattingen in de praktijken die hij bespreekt.

## 2

Enkele belangrijke voorbereidende opmerkingen. Het verhaal dat de Grieken over de sexualiteit vertellen, is een verhaal van mannen en gaat over de mannelijke kijk op de sexualiteit. Daar loopt Foucault niet in; daar mogen wij evenmin intrappen. Het verhaal is ideologisch gekleurd, in meerdere betekenissen van het woord. Het is een verhaal met tendens. Het is heel zeker ook een partieel verhaal. Het is onmogelijk dat de Grieken, ook de Griekse mannen, zich exclusief zo zouden gedragen hebben als ze erover spreken. Er moeten andere relaties (met hun vrouwen onder andere) — en dus verregaand onbereflecteerde — geweest zijn. We zullen de

---

<sup>1</sup>M. Foucault, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité* 2, Gallimard, 1984; M. Foucault, *Le souci de soi, Histoire de la sexualité*, 3, Gallimard, 1984.

Griekse sexualiteit pogen te begrijpen als een uiting van *zelfgenoegzaamheid* of extreme onafhankelijkheid en vrijheid (of als een verlangen daarnaar). Het is ondenkbaar dat de reflectie op de zelfgenoegzaamheid volledig zou zijn samengevallen met de ervaring. Maar dat betekent ook weer niet dat die reflectie zonder impact zou zijn geweest op de praktijken en de ervaringen. De verhouding tussen praktijk en theorie zal ook wel hier haar geldigheid hebben opgeëist: fundamenteel is de *leefwereldlijke* ervaring. De reflectie slaagt er niet in om helemaal in de plaats van die ervaring te treden — wat maar best is ook. De reflectie is partijdig, trekt enkele lijnen, abstraheert, en dergelijke meer. Maar ze is niet zonder uitwerking — op de praktijk zelf.

Een laatste opmerking. Het verhaal dat Foucault ons vertelt — hoe boeiend ook — is medebepaald door het ideaal van de zelfgenoegzaamheid. Dat betekent dat Foucault zelf enkele zaken niet vermog te zien. Zo staat hij blijkbaar zelf op een scheiding tussen sex en persoonlijke verhoudingen, of sexueel genot en verbondenheid met de andere. De reflectie van de Grieken op de sexualiteit is een filosofische reflectie — wat het statuuft is van de reflectie van Foucault zelf is minder duidelijk. Dat alleen reeds zou het verwonderlijk maken dat de sexualiteit niet zou opgevat worden als een zeer kenmerkende uiting van het ideaal van zelfgenoegzaamheid, onafhankelijkheid, vrijheid of onraakbaarheid (of hoe men het ideaal ook noemt). De impact (Foucault zelf toont het duidelijk) van Pláto, Aristoteles, Xenofon, de cynici, de stoïcijnen, enz. is zeer groot.

## 3

Foucault wijst er op dat voor de Grieken de sexualiteit een kwestie is van een verhouding tussen de daad, het genot en het verlangen<sup>2</sup>. Het is een kwestie van intensiteit, van maat. Het verkeerde is de mateloosheid, de *démésure*, de *intempérance dans le plaisir* (Plato). Dat is één punt. Het andere betreft de houding tegenover de rol die men vervult, actief (voor de mannen) of passief (voor de vrouwen), subject en object, *agent* en *patient*. De scheiding tussen mannen en vrouwen is die van de actieven en de passieven. De onderscheiding actief-passief is fundamenteel. Mannen, die volwassenen zijn, en die vrij zijn, staan tegenover vrouwen, maar ook tegenover jongens en slaven. Voor een man komt het er dus op aan het exces te vermijden, en de passiviteit te ontvluchten (blz. 57).

## 4

De sexualiteit is iets natuurlijk, ze is geen kwaad. Maar ze is niettemin object van bezorgdheid. Deze bekommernis slaat op het genot. Het genot van en in de sexualiteit wordt als iets lagers beschouwd, iets dierlijks en iets dat gemengd is met privatie en met lijden (in tegenstelling tot het genot in het zien en het horen bijvoorbeeld) (blz. 58-59). Het hangt af van het lichaam en zijn noden en staat in verband met het herstellen van het organisme in zijn toestand vóór de behoefte (blz. 59). Men wordt herinnerd aan de opvattingen van Plato en Aristoteles, maar vele andere denkers delen ze blijkbaar. Het is de opvatting van de zelfgenoegzame die —

<sup>2</sup>M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, blz. 53. De volgende citaten komen allemaal uit ditzelfde boek.

in de verbeelding — stelt dat hij een behoeftenloos wezen is. Het spreekt van zelf dat men in dergelijke zelfgenoegzaamheid het sexuele genot, laat staan de eraan verbonden afhankelijkheid van iemand anders, moeilijk een positieve plaats kan toebedelen. Anderzijds is het sexuele genot ook zeer hevig. Dat houdt het gevaar in van een overschrijding van de grenzen die door de natuur vastgelegd zijn (blz. 59). Het gevaar bestaat de hiërarchie omver te gooien, van het lagere het hogere te maken, het genot meester te laten worden over de ziel, verder te gaan dan de bevrediging van de behoefte, en het genot dus als doel op zich te zoeken. Het zijn zaken die ons zeer vertrouwd zijn uit de lectuur van Aristoteles, ondermeer als hij het ideaal van de “wijze” kenschetst. De wijze is de zelfgenoegzame, die naar onafhankelijkheid — ten aanzien van het lichaam, van de anderen — streeft. Als hij beheersing, zelfbeheersing, nastreeft, is dat te begrijpen in het kader van het zelfgenoegzaam zijn.

## 5

Hoe moet men de sexualiteit gebruiken? (De ondertitel van het boek van Foucault luidt: *L'usage des plaisirs*, in het Grieks zegt men *chrèsis afrodisioon*.) De veronderstelling, ook die van Foucault zelf, is de scheiding van genot en persoonlijke relatie, of de autonomie van het sexuele. Foucault zegt naar aanleiding van de schandaleuze gedragingen van Diogenes en van Antisthenes dat het er om gaat het genot te handhaven, niet het te vernietigen<sup>3</sup>. Maar het cynisme en ook Sokrates (als hij zegt dat men maar moet wachten

---

<sup>3</sup>We moeten hier verwijzen naar onze tekst over het cynisme in onze *Filosofische cultuurgeschiedenis*, en naar onze verwijzing aldaar naar Foucault.

met eten tot men grote honger heeft) bedoelt misschien toch wel op de eerste plaats het genot te *minimaliseren*. Foucault ziet niet dat ze een *toegeving* doen: als men het genot niet kan uitschakelen — het hoort bij onze natuur — dan kan men het best minimaliseren. Wachten tot het niet langer meer anders kan, en daarbij het genot als doel op zich voorkomen. Foucault zelf zegt dat het een strategie betreft die de *intempérance* moet bezweren (blz. 67). Foucault ziet misschien onvoldoende de cynische oorsprong van zijn voorbeelden, misschien ook de cynische kant van Sokrates. We merken ook op dat deze “cultus” of omgekeerde cultus van het genot duidelijk abstractie maakt van (het standpunt van) de andere mens.

## 6

Een belangrijk begrip is *enkrateia* dat in betekenis dicht staat bij *sofrosunè*, zelfbeheersing, een actieve zelfbeheersing die weerstaat en strijdt (het tegenbegrip is *akrasia*). Foucault spreekt terecht van een agonistische relatie van de mens tot zijn lichamelijke, die moet worden beheerst. Wil men niet de slaaf van het lichaam worden, dan moet men het lichaam zelf bedwingen; er is een strijd nodig ter wille van de macht. De paarden moeten worden bedwongen. De vergelijking wordt gemaakt met het publieke domein: men moet de zege over de anderen behalen. Meestal houdt dat in dat de sexuele verlangens niet moeten worden uitgeroeid; wel dat ze worden getemd (blz. 81). Denk aan Sokrates tegenover Alkibiades, waarbij Sokrates zijn verlangen niet vernietigt, maar controleert (blz. 81). De zelfbeheersing is die van de heer over zijn volk, het lage volk dat steeds in opstand wil komen, of die van de meester over zijn *oikos*. De zelfbeheer-

sing vereist voortdurende training, oefening, *askesis*.

Foucault zegt dat de zelfbeheersing en de beheersing van de anderen als van dezelfde aard beschouwd worden (blz. 88). Dat blijkt reeds uit de onmiddellijk hier voorafgegane vergelijkingen. Zoals men zichzelf beheerst, zo moet men het halen over de anderen.

## 7

Wie zich beheerst, zich niet laat overrompelen door de geniegingen van het lichaam, wordt vrij genoemd. Vrijheid staat tegenover slavernij, hier slavernij tegenover zichzelf, dit is tegenover het genot van het lichaam. Foucault verwijst naar Diogenes — zonder op diens verlangen naar autarkie te wijzen. Wie zichzelf beheerst, kan ook over anderen heersen, en die zelfbeheersing is daar ook wel de voorwaarde toe. De tiran, of de slechte tiran, is diegene die ook tegenover zichzelf mateloos is. In dit meesterschap als actieve vrijheid, zegt Foucault, komt het “mannelijke” karakter van de *tempérance* tot uiting. Zoals de man beveelt in het huis, zoals in de stad het niet de kinderen noch de slaven zijn die bevelen, noch de vrouwen in beide, zo beveelt de man diegenen die dat in feite nodig hebben. Het actieve beheerst het passieve (blz. 96). *Tempérance* en moed zijn de deugd van de man, ze bevelen; bij de vrouw is er ondergeschiktheid. De *intempérance* is passiviteit, die verwant is aan het vrouwelijke (blz. 98). Tegenover de krachten van het genot hevint men zich in een toestand van niet-weerbarstigheid, van zwakheid en onderworpenheid, men is vrouwelijk tegenover zichzelf. Essentieel is bij de Grieken dus de tegenstelling activiteit-passiviteit, kenmerkend zowel voor het sexuele als voor het morele gebied (blz. 98). Foucault zegt terecht dat

men op die manier kan begrijpen waarom men de mannelijke liefdes kan verkiezen zonder dat ook maar iemand vrouwelijkheid vermoedt, maar natuurlijk als de man de actieve rol vervult. Iemand die zijn zelfbeheersing verliest, zal dan ook als vrouwelijk beschouwd worden (blz. 99). Luiheid, *indolence*, weigering van harde bezigheden zoals sport, zin voor parfums en versiering, *mollesse* — dat alles is vrouwelijk.

## 8

Dat de zelfgenoegzaamheid de andere negeert, of de andere domineert, is wat de Grieken betreft, duidelijk: hun mannenstandpunt houdt in dat de vrouw (in hun reflecties zonder enige nuance) rechteloos is, dat de relaties tussen een man en een vrouw die zijn van een man tot de echtgenote, tot de courtisane, en tot de concubine (waarbij voor jaloeziesheid — bij de vrouw — geen plaats zou mogen zijn), dat er van wederzijdse trouw geen sprake kan zijn (de trouw van de vrouw tegenover de man is wel vereist). De vrouw is verbonden aan het huis, de *oikos*. De bekommernis van de man bestaat er hoofdzakelijk in voor de *oikos* een goede vrouw te hebben; waarover Xenofoon het uitvoerig heeft in zijn economische geschriften. Kortom, de relatie tussen man en vrouw (echtgenote) is ongelijk. De man is de beste, daarom beveelt hij, zoals de aristocraat, gezien zijn verdiensten, het volk regeert (vergelijking die Aristoteles maakt) (blz. 197). De verhouding wordt gezien als een verhouding van beheersing (ook tot op zekere hoogte zelfbeheersing in relatie tot andere vrouwen) en overheersing. De zelfbeheersing die de man siert, is een zelfbeheersing die hij tegenover zichzelf verplicht is (blz. 202). Ze slaat niet op gevoelens tegenover zijn vrouw (die natuurlijk niet uitgesloten zijn, maar die niet



tot de reflectie doordringen, zo moeten we misschien zeggen). Het gaat over *zijn* plicht, *zijn* eer, *zijn* betrekkingen tot de anderen, tot de stad, enz. Het gaat op zijn best dus over een ethiek van de overheersing die zichzelf beperkingen oplegt (blz. 3). In de keizertijd zal de relatie tussen echtelieden persoonlijker worden, om niet te zeggen dat, zoals de stoïcijnen stellen dat alle mensen gelijk zijn, ook man en vrouw nu gelijk worden. Ze zullen "gelijk oversteken". De seksuele relatie zal een element gaan vormen in de persoonlijke relatie. Moeten we zeggen dat dat inhoudt dat het ideaal van de zelfgenoegzaamheid dan ook meteen afbrokkelt? Het is niet zeker; veeleer is zeker dat het ideaal nieuwe vormen aanneemt, stoïcijnse of andere. Dat betekent niet dat er geen vooruitgang kan plaatsgegrepen hebben op het niveau van de menselijke verhoudingen, of op andere niveaus. Zoals reeds de Grieken die zichzelf beheersen in de vierde eeuw hoogstaander moeten genoemd worden dan dezelfde Grieken die zich aan *intempérance* overgaven, zoals diegenen die ter wille van de eer en de dominantie over anderen zichzelf bedwongen hoogstaander te noemen zijn dan de zogezegde "verwijfden".

## 9

Een testgeval is de houding tegenover de homosexualiteit — testgeval zowel voor de Grieken zelf, als voor onze stelling dat de Grieken het ideaal van zelfgenoegzaamheid, of onbeperkte vrijheid, of verabsoluteerde onafhankelijkheid — een zichzelf voldoende achten dat een vorm van (narcistische) zelfbetrokkenheid is — cultiveren. We hebben reeds begrepen dat wat voor de Grieken problematisch is, de passiviteit is, die blijkbaar een zelfverlies is, of zo geïnterpreteerd

wordt. De problemen van de knapenliefde betreffen het statuut van de knaap, die hoe dan ook de passieve partij is. Maar de knaap is een volwassen man in spe — hoe dan willen dat die knaap de passieve rol speelt, waardoor hij slaaf of vrouw wordt? Dat is het probleem van de knapenliefde — dat door Foucault haarfijn uit de doeken gedaan wordt. De zelfgenoegzaamheid is in feite de weigering om een wereld te bezitten, waardoor men van het externe afhankelijk wordt; ze is de verbeelding dat de mens, of hier de man, op zich bestaat of vol is, dus louter activiteit is, vrije activiteit, zo zouden we zeggen; dat hij voor zichzelf het externe, de dingen, de andere mens, de vrouw, niet behoeft, of zich alleen op negatieve wijze, helaas dus, niet anders kan gedragen dan in een verhouding tot dit externe. Minachting vandaar voor het andere, of voor de andere, die in hun vreemdheid, hun externe relatie, hun anders-zijn voor mij, louter negatief zijn. Ik heb ze niet nodig om mezelf een volwaardig leven te bezorgen, om een wereld te maken. Ik vrees, ik vermijd elke vorm van afhankelijkheid. Wie zich afhankelijk opstelt, bekijk ik daarom als minderwaardig, als iemand die zichzelf aan iets vreemds verliest. Men ziet het probleem als het de knapenliefde betreft. Een andere vraag is waarom de Grieken de knapenliefde zo hoogschatten. Het antwoord zal zijn dat de knaap een andere mezelf is, die daarenboven in de gestalte van het jonge, het jeugdige, het viriele als *belofte* verschijnt (blz. 221), waarin we het ideaal van de vrijheid, van de onafhankelijkheid zien. Het is vermomd narcisme, zelfbetrokkenheid. Vermits de vrouw duidelijk een andere is die me vreemd is, “heperk” ik me tot de andere die in feite mijn eigen ideaalbeeld is, de jeugdige knaap.

De Grieken zijn dus, zoals Foucault terecht opmerkt, heel speciale homoseksuelen, het gaat hun om *tempérance*, om

meester te blijven over zichzelf; ze zijn tegen de passiviteit. Het gaat hun veeleer hier om dan om het verschil tussen de geslachten of om de opheffing van dit verschil. In feite hebben ze dus minder last om zich tot een vrouw te richten — die immers geboren is om overheerst te worden, zo vinden ze, dan om zich tot een knaap te richten. Maar de knapenliefde komt meer tegemoet aan hun narcistische zelfbetrokkenheid dan een relatie met een vrouw doet. Het gaat de Grieken om zelfbeheersing — vandaar dat ze evenzeer een houding van *débauche* afwijzen tegenover het andere geslacht, als een houding van “zelfverlies” in een homoseksuele relatie. Hun bisexualiteit is dus begrijpbaar.

Het probleem is dus de “eer van de jongen” (blz. 225 e.v.). Inderdaad het is bescliamend voor de jongen zich te geven, hij verliest er zijn reputatie mee, maar tegelijk is het aangezocht worden voor hem een eer. De knaap haalt zijn glorie uit het feit dat hij in de rivaliteit met anderen, de superieure is. De knaap mag zich niet tot passiviteit laten herleiden; hij moet op zijn beurt blijven domineren, hij mag niet de medeplichtige worden van de wellust van de andere (blz. 232-233). Als het zo is (zie de mooie samenvatting, blz. 237) dat in de seksuele relatie, zoals in de sociale relatie, alleen de activiteit waardevol geacht wordt (met de penetratie als het model) — men dus gedacht wordt in polaire tegenstellingen van actief en passief, die tegelijk die zijn van hoger en lager of meer en minder waard of niets waard zijn, van domineren en beheerst worden — dan begrijpt men de haast onmogelijke positie van de knaap, die het zich niet kan veroorloven passief te zijn (in tegenstelling tot de vrouw van wie het de aard zelf is passief te zijn, of van de slaaf of de slavin voor wie geen probleem gemaakt wordt).

## 10

De knapenliefde is in feite een impasse — waarvoor Sokrates-Plato een oplossing zal zoeken. We zullen begrijpen dat het een oplossing is op basis van de bevestiging van de zelfgenoegzaamheid. De uiteenzetting van Foucault is zeer leerrijk. We begrijpen hoe uit de knapenliefde de hefde voor het Goede, het verlangen ter wille van het verlangen, oprijst, hoe de hefde zichzelf vergoddelijkt, en de knaap nog slechts “toelaat” als aanleiding tot de zelfgenoegzaamheid van de vergoddelijkte liefde zelf. Het gaat over de verhouding van ziel tot ziel — het lichaam is nog slechts doorgang, aanleiding. Het is de vergeestelijking van de zelfgenoegzaamheid. We zien niet dat Foucault hier ook maar één enkele kritische opmerking maakt. Is het omdat hij zelf ook nog zo “modern” denkt als Plato, en meent dat de liefde inderdaad het narcistische cultiveren van de oneindigheid van de hefde zelf of van het liefdesverlangen zelf is?

Plato vraagt naar de liefde zelf, die moet bepalen wat het object van de liefde is — in tegenstelling tot de traditionele houding die uitgaat van het object (blz. 261). Voor Plato betekent dat dat de liefde zich slechts hecht aan het beminde object voor zover het in zich de weerspiegeling en de nabootsing van de schoonheid zelf draagt (blz. 261). Men vindt bij Plato wel het thema dat de liefde slaat op de ziel van de knaap veeleer dan op zijn lichaam, maar veel belangrijker is de opvatting dat het iets in de minnaar zelf is dat het wezen en de vorm van zijn liefde bepaalt (blz. 261): zijn verlangen naar onsterfelijkheid, zijn verzuchting naar het schone in zijn zuiverheid, de reminiscentie aan wat hij gezien heeft boven de hemel. En dat is inderdaad de zaak. De zelfgenoegzaamheid wordt nog op de spits gedreven. Het object is van geen

tel meer, tenzij als doorgang naar het schone op zich, naar het verlangen als cultus van het verlangen zelf (zoals we nog zullen zien). Men moet van een mooi lichaam naar de mooie lichamen gaan, vervolgens, van deze naar de zielen, vervolgens naar het schone, of naar het gebied van het schone zelf (blz. 262). De zelfgenoegzaamheid wordt nog verscherpt, zo zegden we. Dat leidt paradoxaal naar de gelijkheid of symmetrie in de liefdesverhouding. Althans op het eerste gezicht. De beide geliefden hebben nu dezelfde Eros, dezelfde gerichtheid op het schone. Maar de schijnbaarheid zit hier dat in feite de beminde — de knaap — zich nu richt naar de minnaar (Sokrates) als diegene die de meester is, die zichzelf het best bedwingt, wat betekent, die zich richt op het schone als dusdanig, in abstractie van de schone knaap. Sokrates cultiveert het verlangen als dusdanig, de onvervuldheid als ideaal, de oneindigheid van het verlangen, cultus die steunt op de weigering in te gaan op het lichamelijke aspect. De liefde blijft zelfgenoegzaamheid in de zin van zelfbeheersing, meester zijn over zichzelf. Foucault spreekt terecht van het principe van de *abstention indéfinie* (blz. 269), het ideaal van een verzaking die een spirituele waarde krijgt.

## 11

Ook de Grieken van de keizertijd houden het bij het ideaal van de zelfgenoegzaamheid — hoewel in gewijzigde vorm. Hierover enkele opmerkingen aan de hand van het deel *Le souci de soi*. De problematiek is weer op en top filosofisch, hij is hoofdzakelijk stoïcijns. Foucault concentreert zijn uiteenzetting natuurlijk niet op het thema van de zelfgenoegzaamheid.

We moeten niet insisteren op het streven naar soevereini-

teit, op de afkeer van het genot, op het belang van de zelfbeheersing — in het stoïcisme. Men verlaat het ideaal van de zelfgenoegzaamheid niet — in de vorm van het streven naar *maîtrise de soi* — maar de klemtoon, zo zegt Foucault, komt meer te liggen op de zwakheid van het individu, op zijn fragiliteit, op de noodzaak zich te beschermen. Men zoekt dus veeleer rust, sereniteit, zonder verlangen en zonder stoornis te zijn. We weten dat dit stoïcijns gedachtengoed is. In de stoïcijnse tijd wordt het huwelijk meer en meer aangevoeld als een in vrijheid aangegane vereniging. De ongelijkheid wordt geringer. Dat heeft een aantal redenen (blz. 93–94), waarvan de voornaamste misschien nog het best in verband te brengen is met het heersen van het stoïcisme zelf, dat tegenover de zelfgenoegzame wil een objectieve wereld plaatst, een determinerende natuur en politieke verhoudingen, die de mens in grote mate nog alleen de vrijheid van de wil laten. De stoïcijnen bevestigen de gelijkheid van alle mensen — zowel vrouwen, als slaven, als vrijen — maar dat betekent in feite dat iedereen tot de deugd (van de zelfgenoegzaamheid) geroepen is. Het is een gelijkheid die te vergelijken is met die tussen Sokrates en de knapen. Het is verder een gelijkheid die deze is van de voor iedereen geldende “objectieve” situatie. Hier steekt een zeker veld van vooruitgang in de menselijke verhoudingen. Wederzijdse hulp, morele steun aan elkaar, en een verscherpt gevoel voor en eis van trouw die de vrouw aan de man kan stellen, zijn het resultaat (blz. 96). In feite begrijpt men zeer veel als men beseft dat de zelfgenoegzaamheid in het stoïcisme in zeker opzicht ophoudt die van de dominerende over de anderen te zijn, en zich opsluit in een soort innerlijke autarkie. Ook het genot wordt meer en meer onaanvaardbaar geacht. *Se suffire sans perdre la sérénité* — daar komt het op aan (blz. 111). Men

begrijpe dat het agonistische element begint te verdwijnen. Foucault wijst eventjes op de tendens tot objectivering (hij gebruikt het woord niet) van het lichaam dat immers bij de stoïcijnen een soort machine, of een soort dierlijk organisme, geworden is, waaraan men zich alleen maar kan onderwerpen — en dat men bekijkt als een soort onpartijdige toeschouwer die zonder instemming blijft. Er is inderdaad een tendens tot omkering van de verhoudingen van weleer: de sexuele activiteit wordt een proces dat in het lichaam afloopt (blz. 167). De zelfgenoegzaamheid verplaatst zich naar de vrije wil. In het kader van deze vernatuurlijking van de mens, van dit willen leven in overeenstemming met de natuur, kan begrepen worden dat het huwelijk meer en meer gezien wordt als iets dat door de natuur gewild is — wat de knapenliefde meer en meer in diskrediet zal brengen<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup>Zeer leerrijk — en van dezelfde strekking als Foucault — is het artikel van Paul Veyne, *L'homosexualité à Rome*. (We maken gebruik van *Sexualités occidentales*, sous la direction de Philippe Ariès et André Béjin, Seuil, Communications, 35, 1982, daarin het artikel van Veyne, en eveneens een interessant artikel van Foucault, *Le combat de la chasteté*).

## FASCINATIE VOOR FOUCAULT. OBJEKT EN VERLANGEN VAN EEN ARCHEOLOGIE VAN ONS WETEN

Rudi Visser (N.F.W.O. — K.U. Leuven)

“Als men het klassieke denken gaat ondervragen op het vlak van hetgeen het, archeologisch gezien, heeft mogelijk gemaakt, dan zien we dat het losmaken van het teken en de overeenkomst in het begin van de XVIIde eeuw nieuwe figuren als de probabiteit, de analyse, het combineren, het systeem en de universele taal heeft doen verschijnen, — en dat niet als achtereenvolgende thema's die elkaar oproepen of verdrijven, maar als één enkel netwerk van noodzakelijkheden. En het is dat netwerk dat die individualiteiten die wij Hobbes, of Berkeley, of Hume, of Condillac noemen, mogelijk heeft gemaakt”<sup>1</sup>. Beter dan uit welke geleerde commentaar dan ook, komt in deze passage tot uitdrukking wat er eigenlijk in *Les mots et les choses* (1966) op het spel stond. In plaats van een ideeën- of opiniegeschiedenis te schrijven ging het Foucault om het “algemeen systeem van het denken” (MC 89) dat het spel van gelijktijdige en ogenschijnlijk onverzoebare opinies mogelijk maakte. Buffon of Linnaeus, Turgot of Quesnay, Broussais of Bichat — eens dit

---

<sup>1</sup>M. FOUCAULT, *De woorden en de dingen. Een archeologie van de menswetenschappen*, Baarn, Ambo, s.d., p. 86 (vertaling licht gewijzigd). Ik verwijs verder in de tekst met het sigel MC naar de oorspronkelijke Franse tekst (*Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966) en met AS naar *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.



systeem gevonden werd, blijken al die tegenstellingen die wij in onze ideeëngeschiedenissen eindeloos nauwkeurig proberen te reconstrueren, eigenlijk slechts rimpels te zijn aan de oppervlakte van wat Foucault het weten (*le savoir*) noemt, of hooguit tegenstellingen die zoals de tanden van een "vork" — de uitdrukking is van Foucault zelf<sup>2</sup> — een gemeenschappelijke archeologische bodem hebben. Zo weigerde Foucault bijvoorbeeld positie te nemen in een debat als dat tussen strukturalisme en fenomenologie — debat dat destijds iedereen in zijn greep hield — omdat hij er slechts "twee *korrelatieve* technieken" in zag "die mogelijk zijn dankzij eenzelfde gemeenschappelijke bodem — het zijn van de taal, zoals dat vorm kreeg op de drempel van de moderne periode" (MC 312).

Het is wellicht deze depersonaliserende, afstandelijke en ogenschijnlijk van ieder pathos gespeende houding ten opzichte van de geschiedenis die zowel aan de basis ligt van de *fascinatie* als van de *irritatie* die Foucault opwekte. Irritatie natuurlijk door het ikonoklasme waarmee de archeoloog onze geschiedenisboeken door de papiermolen leek te willen halen; irritatie ook door de superieur aandoende geste waarmee hij wat tot nog toe van het hoogste belang leek, afdeed als "een storm in een glas water"<sup>3</sup>. Fascinatie voor die blik die van buiten leek te komen, voor dat weten dat fundamenteel leek en een diepere wijsheid leek te vertegenwoordigen omdat het

<sup>2</sup>In tegenstelling tot wat Ian Hacking suggereert in zijn zeer leeswaardige opstel "Michel Foucault's Immature Science", in: *Noûs*, 1979 (13), p. 39-51 (p. 41: "a teasing device that I call Foucault's fork"). Vgl. MC, 193, 312 en *passim*.

<sup>3</sup>Vgl. MC 274: "Leurs débats ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface: ce ne sont tempêtes qu'au bassin des enfants" — Foucault spreekt hier, tijdens de hoogdagen van het Althusserisme, over Ricardo en ... Marx!

de bron van het weten zelf scheen aangeboord te hebben. Maar ook irritatie in de fascinatie omdat Foucault die bron niet in onze subjektiviteit wilde leggen en haar daarenboven ontoegankelijk maakte. Want de prijs van dit weten dat de wet van hetgeen in vorige perioden gezegd kon worden, met archivarische nauwkeurigheid beschrijft, lijkt te zijn dat het de geldigheid van zijn eigen uitspraken overlevert aan “een anoniem veld waarvan de configuratie de mogelijke plaats van sprekende subjecten vastlegt” (AS 160)<sup>4</sup>. Irritant was daarbij niet zozeer de gedachte dat ons weten moet onttrokken worden aan de soevereiniteit van “het” subject, maar veeleer de boodschap dat ofschoon ons spreken slechts mogelijk is op grond van een wet die vastlegt “wat er kan gezegd worden” (AS 170 — Foucaults meest beknopte definitie van een “archief”), de toegang tot die wet, tot dat “archief” ons voor altijd blijft ontzegd. Want we waren misschien nog bereid geweest onze soevereiniteit op te geven, als er iemand ons zou gezegd hebben waaruit onze onderwerping dan bestond, welke vorm dat anonieme veld had, welke positie wij er juist in innamen. Maar Foucault heeft ons dat precies geweigerd: “het (is) ons niet gegeven ons eigen archief te beschrijven omdat ons spreken de regels van dit archief veronderstelt” (AS 171). En hij heeft die weigering buitendien nog op zichzelf betrokken: “J’accepte que mon discours s’efface comme la figure qui a pu le porter jusqu’ici” (AS 271). En het is vooral dat wat men hem kwalijk heeft genomen: dat hij niet alleen van “het subject”, maar ook nog eens van zijn eigen subjektiviteit een “positie” heeft gemaakt “die onder

<sup>4</sup>Zo heeft bijvoorbeeld Habermas Foucault verweten geldigheid op het altaar van zin te offeren — zie mijn commentaar “Habermas on Heidegger and Foucault. Meaning and Validity in *The Philosophical Discourse of Modernity*”, in *Radical Philosophy*, 1992 (61), p. 15–22.

bepaalde voorwaarden door om het even welk individu kan worden ingenomen" (AS 150) en dat hij aanvaard heeft die voorwaarden zelf niet te (kunnen) kennen. Die figuur van ons weten die wij "Foucault" noemen, figuur die alles in handen had om een nieuwe hogepriester van de zin van ons bestaan te worden, die ons eindelijk de buitenkant en dus de zin van onze zin, de betekenis van onze betekenis zou laten zien, heeft ons niet geïrriteerd door zijn boodschap over de dood van de mens — die diskussie was wellicht niet meer dan wat folklore van een existentialisme dat zich, zoals bekend, graag uitgaf voor een humanisme. Wat ons stoorde was niet de voorspelling dat wij zouden verdwijnen en weggespoeld worden "zoals een gelaat van zand aan de rand van de zee" (MC 398)<sup>5</sup> — het was juist die mogelijkheid die ons fascineerde, — maar dat Foucault ons dat verdwijnen niet heeft gegund door ons de toegang tot ons eigen archief te onzeggen. Foucault heeft ons geïrriteerd omdat hij ons heeft gekonfronteerd met onze fascinatie voor hetgeen hij liet zien, en omdat hij die fascinatie heeft begrepen en vervolgens nog eens heeft benoemd: "Ils ne peuvent pas supporter (et on les comprend un peu) — de s'entendre dire: 'Le discours n'est pas la vie: son temps n'est pas le vôtre; en lui, vous ne vous réconciliez pas avec la mort (...)' " (AS 275 — slotzin).

De dood van het subjezt als iets waarmee wij ons niet kunnen verzoenen, — dat lijkt achteraf beschouwd, de eigenlijke betekenis geweest te zijn van de fameuze (post-)struktureel-decentrerende van het subjezt. Want het gaat daarbij om een decentrerende waarbij het subjezt juist niet volledig

---

<sup>5</sup>Vgl. MC 397: "l'homme est en train de disparaître". Gedachte die trouwens later genuanceerd werd: *Ervaring en waarheid. Duccio Trombadori in gesprek met Michel Foucault, s.l., Te Elfder Ure, 1985, p. 61-2.*

verdwijnt. Foucault heeft immers nooit beweerd dat er geen subjekt zou zijn. In plaats van "het probleem van het subjekt uit te sluiten (*exclure*)" (AS 261), heeft hij het willen stellen door "de posities en de functies die dat subjekt kan innemen in de verschillende discours" te bepalen (*ibid.*). Dat er een dergelijk "anoniem veld" aan het werk was in de voorbije epochen van het weten, dat men de structuur van die epochen kan begrijpen zonder "het fundament van alle kennis en het principe van alle betekenis (op) een zingevend subjekt" te moeten betrekken<sup>6</sup>, heeft hij met de voorbeelden van o.m. *Les mots et les choses* proberen aannemelijk te maken. Voorbeelden waaruit nu juist naar voren kwam dat er ondanks een zekere decentrerings toch nog sprake was van subjecten: degene die wij Marx noemen, mag dan al niet de cesuur in het economisch denken vertegenwoordigen waarmee men hem zo graag associeerde, feit is dat het pijn en moeite gekost heeft om een positie in te nemen waarvan achteraf bleek dat het ("slechts") een andere tand was op de vork die hem met Ricardo verbond (MC 273 e.v.). Het is niet het discours dat voor Marx gedacht heeft, maar dat Marx kon denken, dat heeft hij te danken aan het feit dat er in het veld van het weten een positie vrij was die door iemand "kon ingenomen worden" (AS 261, mijn kursivering).

Het weten verbinden met een anoniem veld, zoals Foucault dat gedaan heeft, betekent niet dat men het probleem van het weten of dat van het subjekt niet meer ernstig neemt. Het lijkt integendeel een manier om die problemen juist wél ernstig te nemen. Want als er inderdaad zoiets als een discours is, dat "het verschil (vastlegt) tussen wat in een bepaalde periode (volgens de wetten van de logika of van de

<sup>6</sup>M. FOUCAULT, *Howison Lecture on Truth and Subjectivity* (I), ms. 1980, p. 3 en vgl. AS 73-4, 264 e.v.

grammatika) kon gezegd worden en wat er effectief gezegd werd”<sup>7</sup>, als het discours niets anders dan een naam voor dat verschil is, dan lijkt het subjeet in zijn weten onderworpen aan een wet die hem doet spreken, juist omdat het geen toegang heeft tot de inhoud van die wet. Juist omdat hij de regels van zijn eigen archief niet kan kennen, kan er voor Foucault nog van zoiets als een subjeet sprake zijn. Want een subjeet dat een perfekt inzicht zou hebben in de structuur van de archeologische bodem waarop het zich hier en nu baseert om zijn uitspraken te doen, zou er geen enkele meer doen. Niets zou voor ons nog de moeite zijn, mochten wij over onze eigen epoche van te voren weten wat Foucault bijvoorbeeld voor de klassieke periode heeft laten zien. Er is buitendien niets wat “van te voren” over onze eigen periode kan geweten worden. Want dat zou betekenen dat het discours een kausaliteit is die zich ook zonder ons voltrekt. Maar Foucault ontkent dit ten stelligste: het discours is er niet zonder ons weten, er wordt alleen geweten wanneer *wij* weten, en tegelijk lijkt dit weten een wet te volgen en in te stellen waarvan de eigenlijke inhoud ons momentaan ontzegd is<sup>8</sup>. Het is die oorspronkelijke vertraging, die decentrerende die wij hebben ten aanzien van en hinnen ons eigen archief, die ons spreken mogelijk maakt of nog: het is dat wat ons *doet* spreken.

Decentrerende is dus niet het verdwijnen van het subjeet, maar dat wat maakt dat het subjeet niet kan verdwijnen.

<sup>7</sup>M. FOUCAULT, “Réponse à une question”, in: *Esprit*, 1968 (36:5), p. 863.

<sup>8</sup>Ik denk hier o.m. aan de volgende passages: AS 161 (het discours geen “voix anonyme” maar “l’ensemble des choses dites [etc.]”), 167 (historisch a priori in de zin van *realiteits-* en niet van *geldigheidsvoorwaarde*), 169 (“Rien, donc, ne serait plus plaisant, mais plus inexact (...)”).

Het subjeet laten afhangen van een "centrum" (i.c. een "anoniem veld", een "archieff" etc.) waarin (of waartegenover) het een positie inneemt, het in die zin de-centreren en afhankelijk maken, betekent niet het te negeren of er het louter effekt van iets anders van te maken<sup>9</sup>. Dat zou al te eenvoudig zijn. Een subjeet dat volledig in de decentrerings zou verdwijnen, dat volledig zou opgaan in iets anders waarvan het slechts het afhankelijk effekt is, zou, om met Heidegger te spreken, definitief aan het "lastkarakter van het Dasein" ontsnappen<sup>10</sup>. Maar die "last" bestaat er nu juist in dat het subjeet niet gegund is te verdwijnen (in zijn afhankelijkheid, in zijn decentrerings). Het subjeet is die instantie die niet daar is waar zij zou willen zijn, die niet de positie van dat centrum bekleedt die zij dacht te bekleden, maar evenmin aan de greep en de aantrekking van dat centrum kan ontsnappen. Centrum dat zij niet kent, sleutel die zij "verloren" heeft, geheim dat zich aan haar onttrekt en juist daarom, om opnieuw Heidegger aan te halen, "(haar) wezenlijker (kan) aangaan en inniger beroep op (haar) (kan) doen dan om het even welke aanwezige zaak die (haar) treft en

<sup>9</sup> "structuralisme ou pas, il me semble qu'il n'est nulle part question, dans le champ vaguement déterminé par cette étiquette, de la négation du sujet. Il s'agit de la dépendance du sujet, ce qui est extrêmement différent (...)" — J. Lacan verdedigt Foucault in de diskussie volgend op diens "Qu'est-ce qu'un auteur?" (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1969 (64), p. 104). De gedachte van het subjeet als een niet-knannen-verdwijnen vindt men, zij het in een andere kontekst, ook bij Lacan, *Le Séminaire Livre VIII. Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 199 e.v. en bij P. Moyaert, "Ethiek en het verlangen naar het absolute goed", in Ph. Van Haute en S. IJsseling (red.), *Deconstructie en Ethiek*, Leuven/Assen, Maastricht, Universitaire Pers Leuven/Van Gorcum, 1992, p. 51–101.

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1979, p. 134.

betreft"<sup>11</sup>. Gede-centreerd, maar niet zonder centrum: om die reden is er geen subjezt zonder een verlangen, en zonder de mogelijkheid — en de noodzaak — zich tot dat verlangen te verhouden. Om die reden is het subjezt altijd een plaats waar een fascinatie en een irritatie elkaar kruisen.

Vandaar natuurlijk ook *onze* fascinatie en *onze* irritatie over het werk van Foucault dat ons enerzijds op grond van tal van historische voorbeelden ervan lijkt overtuigd te hebben dat wij inderdaad in het veld van het weten niet die soevereine subjekten zijn die wij dachten te zijn, maar dat ons anderzijds weigert te zeggen waaruit onze decentrerings dan eigenlijk precies zou bestaan, en dat ons met de sleutel van ons eigen archief precies dat lijkt te onthouden waarnaar wij het diepst verlangen: toegang vinden tot de wet van ons weten, om door het kennen van die wet tegelijk de waarde en de ultieme betekenis van ons weten te kennen, of wat waarschijnlijker is: om in het licht van de ultieme waarde- en betekenisloosheid van ons weten, eindelijk ontslagen te kunnen worden van een verantwoordelijkheid die wij niet langer willen dragen. Want wat is er moeilijker dan een waarheid te moeten dienen die geen *index sui* is en waarvan we, bij ontstentenis van die sleutel, nooit de ultieme betekenis en de eigenlijke waarde kunnen kennen? De waarheid spreken is al moeilijk genoeg, en men zou toch kunnen verwachten dat die waarheid haar eigen beloning is. Maar dat die beloning uitgesteld wordt en dat de uiteindelijke betekenis van onze waarheid slechts zichtbaar zal worden voor een blik die niet meer de onze is, en die de wetten van ons archief en de *betekenis* van het onderscheid dat wij tussen

---

<sup>11</sup>M. HEIDEGGER, "Wat heet denken?", in M. HEIDEGGER., *Over Denken, Bouwen, Wonen. Vier Essays* (vert. H.M. Berghs), Nijmegen, SUN, 1992, p. 33.

waar en onwaar maken<sup>12</sup>, met dezelfde koele afstandelijkheid zal niteenrafelen waarmee Foucault de archieven van voorbije epochen analyseerde, dat alles vergt van ons meer dan wij wellicht bereid zijn in te zetten. Spreken zonder te weten of de waarheid van ons spreken ooit relevant zal blijken voor het discours waarnaar het zich richt, spreken zonder de zekerheid dat het van betekenis is voor het archief waarvan het nochtans de wetten volgt, aanvaarden dat dit spreken zijn betekenis zal verloren hebben op het moment dat die betekenis ten volle zichtbaar wordt vanuit een ander archief met andere relevantiekriteria en met een ander verschil tussen wat gezegd kan worden en wat gezegd wordt, dat lijkt de inzet geweest te zijn van Foucaults eigen fascinatie voor de archivale wetten die ons weten telkens opnieuw aan een andere orde van de waarheid hebben onderworpen en ons telkens opnieuw andere dingen hebben laten zeggen en andere uitspraken in aanmerking doen nemen voor het onderscheid tussen waar en onwaar. Dat de historiciteit van dit onderscheid geen reden is om het op te geven, dat de waarheid van onze waarheid die in ons archief besloten ligt, ons is ontzegd en dat wij ons desondanks te richten hebben naar een wet die zich nooit aan ons in haar volle positiviteit laat kennen, dat alles betekent dat als Foucault ons al een moraal of een ethiek — ik zou liever zeggen: een ethos — van de waarheid te bieden heeft, dit alleen maar “une morale de l’incomfort” kan zijn<sup>13</sup>. Onmogelijk na de lektuur van *Les mots et les choses* niet te denken aan de les die zich aan Fou-

<sup>12</sup>Over Foucaults relativisme van geldigheidsvoorwaarden: R. Visker, “Zin en geldigheid. Van een politiek naar een ethiek van de waarheid en verder”, in Ph. Van Haute en S. Lisseling (red.), o.c., p. 121-142.

<sup>13</sup>M. FOUCAULT, “Pour une morale de l’incomfort”, in: *Le Nouvel Observateur*, 23-4-1979 (nr. 754), p. 82-3.



cault zelf naar aanleiding van een andere lektuur opdrong, en waarin hij, voorbij het gekrakeel van deze tijd, naar eigen zeggen Merleau-Ponty ontmoette: “Bien sentir que tout ce qu'on perçoit n'est évident qu'entouré d'un horizon familier et mal connu, que chaque certitude n'est sûre que par l'appui d'un sol jamais exploré. Le plus fragile instant a des racines. Il y a là tout une éthique de l'évidence sans sommeil qui n'exclut pas, tant s'en faut, une économie rigoureuse du Vrai et du Faux; *mais elle ne s'y résume pas*”<sup>14</sup>.

“Elle ne s'y résume pas” — omdat het altijd terugwijkend objekt van onze eigen archeologie ons in een “waarheid” laat zijn zonder dat we ooit de waarheid van ons “archief”, van hetgeen onze waarheid waar doet zijn, zouden kunnen vatten, en zonder dat we ooit aan dat *résumé* toekomen dat ons verlangen dat wél te kunnen, zou kunnen stilleggen. Maar er is misschien wel een ethos waardoor of waarin we dat verlangen kunnen bewonen en ermee kunnen leren omgaan zonder het ons ooit te kunnen toeëigenen. Er is misschien wel een “praktijk van het zelf” (Foucault) die die wildheid in ons kan laten zijn zonder haar te verwerpen, maar ook zonder haar te willen temmen en zij het door er de laatste van een lange rij “exotica” van te maken. Met een ethos van de eindigheid die ons met het comfort van het centrum tevens dat van het gedecentreerde “er zijn” ontnemt, is wellicht niets meer — maar ook niets minder — dan dit bedoeld: leren ons op te houden in dit “tussenin” van de de-centrering, leren dat we met ons verschijnen (“centrum”) ook ons verdwijnen uit handen moeten geven, en dat de eigenlijke boodschap over de dood van het subjezt erin bestaat dat het tot nader order verder moet leven. Kortom: de dood de dood laten

<sup>14</sup>Ibid., p. 83 (mijn kursivering).

zijn, hem niet van zijn alteriteit ontdoen door er nu reeds op vooruit te grijpen en er nu reeds naar te verlangen. Of veeleer: in het verlangen naar dat punt waarin hetgeen ons doet weten en hetgeen wij weten eindelijk samenvallen, in die fascinatie voor het eigen archief, al een spoor lezen van die (wet van de) dood die van ons "sterfelijken" (Heidegger) maakt en ons met die (op)gave alleen laat: leren (niet) te sterven<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup>De achtergrond is de volgende: als het sterven van het *Dasein* geen krepere is, kan men zich afvragen of de authenticiteit van het *Sein-zum-Tode* niet gedacht moet worden vanuit de structuur van de ervaring van het niet-kunnen-verdwijnen en het tegelijk blootgesteld zijn aan de verleiding en de fascinatie die van zo een verlangen lijkt uit te gaan. Dit "tegelijk" zou wel eens het enige spoor kunnen zijn dat wij van de dood hebben en het *Sein-zum-Tode* als een bewonen van de sterfelijkheid zou wel eens niets anders kunnen zijn dan het leren wonen in die spanningsverhouding. De onvermijdelijke theatraalizing van onze dood (Bataille, Lacoue-Labarthe) is dan geen kritiek van die existentiële mogelijkheid die met het *Sein-zum-Tode* aangeduid wordt, maar de bevestiging ervan: de dood waar Heidegger het over heeft, is niet dat einde dat wij ons imaginair proberen voor te stellen, maar die einder die aantrekt in de mate dat hij zich terugtrekt. De ontoegankelijkheid van de dood is dan in zekere zin voor ons de ervaring van de dood zelf. Onze sterfelijkheid betreft niet zozeer dat zwarte gat waarin we zullen verdwijnen, maar de ervaring dat het ons niet gegund is te verdwijnen.

ENCRATISME EN VERDRONGEN EROTIEK IN DE  
APOCRIEFE "APOSTELROMANS". OMTRENT DE  
CHRISTELIJKE PROBLEMATISERING VAN DE  
SEXUALITEIT

Marc Van Uytfanghe<sup>1</sup>

De notie "problematisering van de sexualiteit", die voorkomt in de titel van onderhavig exposé, is ontleend aan Michel Foucault. Tussen 1976 en 1984 heeft de man die in de voorbije decennia de *maitre à penser* bij uitstek van Frankrijk is geweest, een reeks studies gewijd aan de geschiedenis van de sexualiteit. *La volonté de savoir* (1976) handelde over het moderne begrip "sexualiteit" en de "medicalisering" ervan, over het ontstaan dus van de "sexuologie" als medische wetenschap. *L'usage des plaisirs* en *Le souci de soi* (1984)

---

<sup>1</sup>Voorliggende tekst is de hier en daar wat ingekorte weergave van de voordracht die ik op 23 maart 1991 te Brussel (V.U.B.) hield op de halfjaarlijkse vergadering van de *Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij*. Hij verscheen in de Handelingen 45 (1991) van de K.Z.M. blz. 175-194, en wordt op verzoek van de redactie van *Kritiek* opnieuw (en ongewijzigd) afgedrukt in dit Foucault-nummer. Ik dank hierbij de redactiesecretaris van de K.Z.M., collega Dirk Sacré (U.F.S.I.A.), voor zijn toestemming tot herpubliceren.

Om mogelijke teleurstellingen te vermijden, moeten de lezers van dit tijdschrift weten dat schrijver dezes geen filosoof, maar filoloog is. Tevens wijs ik erop dat, gezien mijn bedoeling om elders een grondiger studie over het onderwerp in het Frans te publiceren, ik heb afgezien van voetnoten met primaire en secundaire bronvermeldingen. De bibliografie van ruim zeven bladzijden, die aan de oorspronkelijke tekst was toegevoegd, heb ik voor *Kritiek* tot het essentiële beperkt.

hebben langer dan vermoed op zich laten wachten (en zijn nog net op tijd, vóór de dood van de auteur, verschenen), omdat Foucault zijn oorspronkelijk plan in zes delen grondig had gewijzigd en de noodzaak had ingezien om veel verder in de tijd terug te gaan, nl. tot het klassieke Griekenland, het begin van de keizertijd en het vroege christendom.

Zijn onderzoek kwam grosso modo neer op het stellen en beantwoorden van de volgende vraag: *Pourquoi le comportement sexuel, pourquoi les activités et les plaisirs qui en découlent, font-ils l'objet d'une préoccupation morale?* Het ging er dus Foucault minder om gewoon maar gedragingen of ideeën te analyseren dan wel te weten te komen hoe en wanneer sex een moreel probleem is geworden. Sex als dusdanig wel te verstaan, los van de traditionele taboes en *interdits* (als b.v. incest).

Dat dit oeuvre van Foucault zoveel weerklank vond, heeft niet alleen te maken met de figuur zelf — één van de origineelste denkers van onze eeuw —, maar ook met de nieuwe visie die eraan ten grondslag ligt en die gedeeld werd en wordt door Foucault's vriend en collega aan het *Collège de France*, de historicus van de oudheid Paul Veyne (Foucault heeft hem overigens zeer vaak geraadpleegd, en kende ook goed twee specialisten van de laatantieke wereld, Pierre Hadot en Peter Brown). Volgens de tot dan toe gangbare opvatting waardeerde de Grieks-Romeinse oudheid de seksualiteit globaal positief en veroorloofde zich op dat vlak grote vrijheden. Pas de *Spätantike* en de middeleeuwen hebben onder de invloed van het christendom een geringschatting van de seksualiteit met zich gebracht, met steeds meer veroordelingen en restricties. Tot in de jaren zestig van de twintigste eeuw bleef de Westerse cultuur gebukt gaan onder dit "antisexueel syndroom", dat voor een groot deel verantwoorde-

lijk was voor wat Jean Delumeau in *Le péché et la peur* de "culpabilisering" heeft genoemd.

Die traditionele voorstelling van zaken klopt evenwel niet volgens Foucault. Hij relateert namelijk de rol van het christendom in de problematisering van de sex door te stellen dat zij reeds begonnen is in de oudheid zelf en meer bepaald in de eerste twee eeuwen van onze tijdrekening, als gevolg van het steeds sterker benadrukken van "de zorg voor zichzelf" (*la culture de soi* of *le souci de soi*) bij auteurs (vooral artsen en stoïcijnse wijsgeren) als Artemidorus, Soranus en Rufus (alle drie uit Efese), Musomius, Seneca, Plutarchus, Epictetus, Marcus Aurelius en enkele anderen.

Hun meer puriteinse houding blijkt met name uit een groeiende ongerustheid bij de medici over het effect van de sexuele activiteit op de gezondheid, uit de verheerlijking van de monogamie door de filosofen en uit het feit dat de eertijds zo verspreide homosexualiteit min of meer in diskrediet geraakt. Een "nieuwe erotiek" dient zich nu aan. Men vindt ze weerspiegeld in "liefdesromans" als *Chaereas en Callirhoë* van Chariton (1e of 2e eeuw), *Leucippe en Clitophon* van Achilles Tatiüs (2e eeuw), en de *Aethiopica* van Heliodorus (3e eeuw of eventueel later). Zij stelt de heterosexuele "relatie" centraal (met een mannelijke en een vrouwelijke pool), en vereist onthouding, niet om de driften op een redelijke wijze te beheersen, maar om de kuisheid, de maagdelijkheid te bewaren. Deze kan slechts worden opgeheven in een verbintenis die voor de partners ook een geestelijke waarde heeft en die het geslachtsgenot ten dienste stelt van de voortplanting. Foucault laat de roman *Daphnis en Chloë* onvermeld, maar hij had er evengoed kunnen op wijzen dat ook Longus (3e of 4e eeuw) de nieuwe schroom voor sex in zekere mate projecteert op zijn ideaalbeeld, een herdersjongen uit Les-

bos, zulks in schrill contrast met de zeden van de klassieke oudheid.

Wie *Das Kreuz mit der Kirche* (uit 1974) van Karlheinz Deschner heeft gelezen, of recenter, *Eunuchen für das Himmelreich* (1988) van theologe Uta Ranke-Heinemann, of wie gewoon vertrouwd is met de patristische literatuur, zal wellicht enige moeite hebben met de stelling van Foucault en Veyne. Naast lovende kritieken hebben hun studies dan ook hier en daar voorbehoud gewekt. Zo heeft de bekende Franse mediëvist Jacques Le Goff opnieuw de betekenis van het laatantieke en vroegmiddeleeuwse christendom beklemtoond met betrekking tot *Le refus du plaisir*. Is het inderdaad gewoon een kwestie van klemtonen? Men krijgt immers de indruk dat Foucault en Veyne, althans in bepaalde passages, hun these wel degelijk nuanceren (cf. *infra*). Men kan beide eminente geleerden er bezwaarlijk van verdenken de bijdrage van het christendom in het ideaal van de monogamie te hebben willen afzwakken. En men kan hen er nog minder van verdenken datzelfde christendom te hebben willen "vrijpleiten" van "schuld" in het creëren van het "sexueel probleem". Zij hebben gewoon de antieke bronnen gelezen en vastgesteld dat de kloof veel minder groot is dan tot nog toe werd aangenomen. Volgens hen was de echte breuklijn reeds aanwezig vóór de kerstening van de antieke wereld.

Het probleem met Foucault is echter dat het vierde deel van zijn reeks, dat de christelijke doctrine zou ontleden onder de titel *Les aveux de la chair*, wegens het overlijden van de auteur nooit is gepubliceerd, hoewel het eigenlijk zo goed als klaar was. Men weet dus niet welk gewicht Foucault daarin globaal heeft toegekend aan resp. continuïteit en mutatie. Wel had hij in een op voorhand verschenen artikel (*Le combat de la chasteté*, 1982) gesteld dat het christendom

in de antieke wereld niet verschijnt als *impérieux principe d'une autre morale sexuelle, en rupture massive avec celles qui l'ont précédée*, en dat het dus weinig zin heeft te spreken van een eigen christelijke sexuele moraal. Bedoeld artikel handelt over Johannes Cassianus [gest. ca. 435], dus over de monastische spiritualiteit en haar geïnterioriseerde strijd tegen de begeerten, en Foucault legt deze inderdaad in het verlengde van de evolutie die hij had uiteengezet in *Le souci de soi*. Nu er zoveel verschijnt over de geschiedenis van de sexualiteit valt het mij ten andere op dat men i.v.m. het christendom vaak nogal snel overstapt naar het monachisme als catalysator van de (anti)sexuele ethiek.

\* \* \*

Mijn stelling is dat het christendom uiteindelijk wél een of zelfs dé beslissende rol heeft gespeeld in de morele problematisering van de sexualiteit, maar dat zulks stapsgewijs is gebeurd, en in combinatie met elementen van niet-christelijke origine. Een mijns inziens significante etappe vormen inderdaad de tweede en de derde eeuw, de bloeiperiode dus van de reeds genoemde hellenistische roman (in zijn tweede fase meer bepaald), maar ook van een soort van christelijke "romanliteratuur", nl. de apocriefe akten van de apostelen. Het komt mij voor dat deze literatuur ons een en ander kan leren over de thematiek die bij Foucault aan de orde is.

Bedoeld is een reeks van prozawerken, waarvan de oudste en voornaamste (de akten van Petrus, Paulus — met de bekende *Acta Pauli et Theclae* als "vertakking" —, Andreas, Johannes en Thomas) ontstaan zijn in het laatste kwart van de 2e of in de loop van de 3e eeuw. Later komen er nog andere bij (b.v. de *Acta Philippi, Matthaei, Bartholomaei*,

*Thaddaei, Jacobi*). Die teksten, de oudste met name, zijn niet noodzakelijk volledig bewaard en hebben een nogal veelzijdige overlevering gekend (niet uitsluitend in het Grieks en het Latijn, maar ook b.v. in het Syrisch en het Koptisch). Hun rijk gestoffeerde verhalen (over het optreden, de leer, de zendingsreizen, de lotgevallen en de eindbestemming van de apostelen) vullen de leemten op van de canonieke Handelingen, zij het desgevallend in "heterodoxe" zin (de gnostisch getinte Thomasakten b.v.). Hun literair genre is een omstreden kwestie. Of bepaalde *partiële* gelijkenissen met de Griekse liefdesroman (men herinnere zich het recurrente stramien daarvan: twee geliefden of gehuwden worden door zware beproevingen getroffen en van elkaar gescheiden, zij beleven allerlei reisavonturen, bewaren ondanks alles hun wederzijdse trouw, bereiken ten langen laatste met goddelijke hulp weer hun vaderland en worden herenigd) volstaan om te spreken van christelijke "romans" (of van *romans apostoliques*, zoals Joseph Flamion ze noemde), laat ik hier ter zijde. Er lijkt in elk geval een samenhang te bestaan met de antieke romaneske literatuur *sensu lato* (waartoe b.v. ook de "Alexanderroman" behoort, of bepaalde "romaneske biografieën" als Philostratus' *Vita* van Apollonius van Tyana). In de oudheid ontbrak overigens sowieso een generieke benaming voor ons begrip "roman".

Inhoudelijk vallen die apocriefe teksten op door hun neiging tot "enkratisme". Enkratisme is afgeleid van het klassiek-Griekse substantief *enkrateia*, dat "onthouding, zelfbeheersing, matigheid" betekent. Foucault heeft een hoofdstuk van *L'usage des plaisirs* gewijd aan dit begrip, dat *in se* niet alleen slaat op het beheersen van de geslachtsdrift, maar gaandeweg wel vooral in dat verband werd gehanteerd. Binnen de christelijke sfeer bedoelt men met "enkratieten"



gnostische groeperingen uit de 2e eeuw van onze tijdrekening en ook nog later, rond of teruggaand op figuren als Marcion van Sinope (tegen wie Tertullianus zijn *Adversus Marcionem* schreef) en de Syriër Tatianus, die doorgaat voor de stichter (na 170) van de eigenlijke *secte* van de encratieten. Gemeen aan deze personen en groepen is, naast voedselascese, hun misprijzen voor het huwelijk, uit verzet tegen de materiële schepping, die zij (meer bepaald de Marcionieten) toeschrijven aan een kwade demiurg, en niet aan de God, die de Vader is van Jezus Christus. Sexuele onthouding geldt bij hen als een eis voor *alle* gelovigen, en een voorwaarde voor verlossing en zaligheid. Die doctrine gaat dus veel verder dan wat later het canonieke Nieuwe Testament zal beten.

Men moet daarbij voor ogen houden dat het optreden en de prediking van Jezus van Nazareth fundamenteel was ingebed in de laatjoodse apocalyptiek en eschatologie. De Joodse mentaliteit van het oude Testament kende geen wereld- of lichaamsverachting; huwelijk en voortplanting werden derhalve hooggeschat. M.b.t. het begin van onze tijdrekening laat ik de (reeds door de gnosis beïnvloede?) Essen buiten beschouwing, in afwachting van meer informatie over de nog niet gepubliceerde teksten uit de Dode-Zeerollen. Maar uit het Nieuwe Testament blijkt overduidelijk dat men toen een nieuwe *aïoon* verwachtte, een nieuwe "wereldtijd", een nieuwe schepping, het rijk Gods, waarbinnen Jezus zelf zijn nakende komst op de wolken des hemels situeerde, een komst die zijn generatie nog zou meemaken [cf. *Mt* 24: 30, 34]. Zijn volgelingen zullen dan ook zijn wederkomst, zijn "parousie" verwachten voor een zeer nabije toekomst. Paulus denkt aanvankelijk dat dit alles nog tijdens zijn leven zal gebeuren. [cf. 1 *Thess* 4: 13-18]. Welnu, dit soort *eschatologisch dualisme* (dat in het vierde evangelie wel in zekere

mate gnostisch wordt geduid) heeft geleid tot een sterke relativering van een aantal waarden die in de huidige, de oude *aïoon* belangrijk zijn, nl. eer, bezit, gezin, familie. Wie zich *echt* wil voorbereiden op de nakende eindtijd, moet zich daarvan nu al kunnen losmaken. Heel het ethos van het nieuwe Testament ademt deze atmosfeer.

Het huwelijk als dusdanig geniet evenwel nog steeds positieve waardering, zonder vrouwvijandige uitspraken in de evangeliën, maar met een geradicaliseerde monogamie in vergelijking met de Joodse Thora (men moet Jezus' vrouwvriendelijke motivering zonder meer revolutionair noemen, gelet op de patriarchale maatschappij waarin hij leefde). Wel kan men zich nu reeds tot "eunuch" maken omwille van het rijk der hemelen (tenzij dat *eunouchizein heautous* in de context van *Mt 19* juist een beeld is voor het niet verstoren van de vrouw en het desnoods verzaken aan een tweede huwelijk, zoals Uta Ranke-Heinemann met grote waarschijnlijkheid meent, in het spoor van Clemens van Alexandrië). Hoe dan ook, na de verrijzenis zal er niet meer worden gehuwd noch ten huwelijk gegeven [*Mt 22: 30*].

Ook Paulus [cf. *1 Kor 7*] vindt het huwelijk *in se* goed, maar vermits "de tijd kort geworden is" en de wereld die wij zien snel zal voorbijgaan, blijft iedereen best zoals hij is: wie gehuwd is, behoudt deze staat; wie het niet is, verzaakt er beter aan in het licht van wat nu spoedig gaat komen, tenminste als men dat van zichzelf kan gedaan krijgen. Al lijkt de houding van Paulus t.o.v. het huwelijk en de vrouw wat minder onbevangen dan die van Jezus (omwille van zijn eigen psychologie *ad hoc?*), toch wil hij de vrijheid van de christenen op dat vlak niet aan banden leggen. Hij blijkt overigens te reageren tegen een toen al bestaande (pre)gnostische groep in Korinthe, die het huwelijk afwees (waarbij dient

opgemerkt dat te Korinthe en elders ook een "libertijnse" stroming bestond). Zijn schijnbare tegemoetkoming in hun richting dient in de eerste plaats om hun de wind uit de zeilen te nemen. Buiten de eerste Korinthiërsbrief komt Paulus trouwens op deze kwestie niet meer terug. Merkwaardig is dat hij erkent voor de ongehuwden geen gebod van de Heer te hebben [ I Kor 7: 25]. Tegen de achtergrond van dit bijbelvers komt de latere celibaatstraditie als vrij onthutsend over. De waarheid is dat maagdelijkheid of sexuele onthouding als permanente levensstaat niet centraal staan in het Nieuwe Testament, en dat het verlaten van de familie (evangeliën) of het afzien van het huwelijk (Paulus) hun motivering uitsluitend vinden in de prangende eschatologische verwachtingen van toen. Doch de parousie is er niet gekomen, en de meeste christenen zijn gewoon blijven huwen gelijk de anderen, zoals ze ook aten en zich kleedden gelijk de anderen, aldus later de auteur van de Diognetusbrief (ca. 200). Van de verantwoordelijken in de kerkgemeenten werd het celibaat in het begin al evenmin geëist (wel juist de monogame levenswijze: cf. 1 Tim 3: 2, 12).

De apocriefe apostelakten leveren echter een heel ander beeld op. De apostelen reizen daar de wereld rond (op zee, zoals in de roman, met alle gevaren van dien) om overal de christelijke leer te verkondigen. De opperste wet is hier evenwel niet de liefde tot God en tot de naaste, maar de *enkrateia*, de geslachtelijke onthouding, die telkens weer onvermoeibaar wordt aangeprezen als de enige weg naar de volmaaktheid en het eeuwig leven. Dus geen kuisheid tijdens de periode van scheiding als bewijs van standvastige trouw aan de partner zoals in de antieke roman, maar het absoluut bannen van sex, de "moeder van alle zonden" (*mètopolis toon kakoon hapánton*) volgens de apostel Thomas. De toe-

spraak van Paulus te Ikonium, in het huis van Onesiphorus, illustreert treffend de draagwijdte van deze mutatie. Hij houdt er een soort van "hergrede" met "zaligsprekingen" (*makarismoi*). Doch daar waar Jezus in zijn bergrede met geen woord rept over de maagdelijkheid, gaan de door Paulus in het vooruitzicht gestelde heloningen in hoofdzaak naar diegenen die hun lichaam rein bewaren, voor hem overigens een voorwaarde om te kunnen verrijzen. In de *Acta Johannis* grijpt Christus persoonlijk tot driemaal toe in om de apostel het trouwen te beletten. Wat voorheen een keuze van Johannes was, wordt nu de wil van Christus zelf en dus de wil van God. Elders verstrengen de apocriefe auteurs bepaalde evangelieuitspraken. In *Mt* 5: 28 zegt Jezus dat wie naar een andere vrouw dan de zijne kijkt om haar te begeren, echtbreuk heeft gepleegd met haar in zijn hart. In de *Acta Philippi* geldt dat al voor een vrouw in het algemeen.

De apostelen stellen er zich in hun apocriefe akten echter niet mee tevreden overal waar zij komen de lof van de maagdelijkheid te zingen en ongehuwden aan te zetten om ongehuwd te blijven. Zij stellen ook alles in het werk om bestaande huwelijken *de facto* ongedaan te maken, vooral dan huwelijken van dames uit hogere kringen (o.m. prinsessen). Dit type van verhaal duikt op in verschillende akten, en komt grosso modo hierop neer: de apostel slaagt erin door zijn bekering de vrouw van een invloedrijk personage niet alleen tot het christendom te bekeren, maar ook tot de *enkrateia*. Zij weigert dus verder elk sexueel verkeer met haar tot wanhoop gedreven wettige echtgenoot. Zulks leidt tot zware conflicten, waarvan de apostel het slachtoffer dreigt te worden. Doch de vrouw weerstaat aan alle bedreigingen van haar man, ook wanneer dat de apostel de "marteldood" zal kosten. Desgevallend poogt zij ook haar echtgenoot tot

een maagdelijk leven te overhalen. Op die manier verspreidt zich snel de mare dat met de komst van een christelijk apostel geen huwelijk (of verloving) meer veilig is, hetgeen in de betrokken steden de mannen ten zeerste verontrust. In andere gevallen wordt de voltrekking van het huwelijk nog net op tijd verijdeld tijdens de bruidsnacht. Dit motief, waarvan een variante weerkeert in de latere Alexiuslegende, treft men het meest uitgewerkt aan in de Thomasakten, m.b.t. het huwelijk van een prinses in Andrapolis. De Heer zelf verschijnt er in de gedaante van zijn apostel aan het bruidspaar. Zijn boodschap komt hierop neer dat sex bezoedelt, ja zelfs dat het een ziekte is, die het geestelijk heil bedreigt. De bruid acht zich gelukkig nu de waarachtige, spirituele verbintenis te kunnen aangaan met de Bruidegom Christus. Uit een variante op dit thema (van de geestelijke bruiloft) in de Koptische versie van de *Acta Petri*, blijkt zelfs dat de apostel aan God gevraagd had zijn beeldschone dochter ongeneeslijk ziek te maken ten einde haar te behoeden voor haar "belager" Ptolemaeus.

De door de apostelen bekeerde dames en in sommige gevallen hun echtgenoten of verloofden worden nadien zelf geestdriftige propagandisten van de *enkrateia*. Die enkratitische strekking van de *Acta apostolorum apocrypha* — die recent voorwerp van discussie is geweest — impliceert niet dat de auteurs, laat staan de lezers, tot de secte van de enkratieten *sensu stricto* zouden behoord hebben. Men weet b.v. met zekerheid dat de *Acta Pauli* van de hand zijn van een katholiek priester uit Azië, dus niet van een "ketter". Die teksten zijn wel dragers van enkratitisch gekleurd gedachtengoed, dat toen in veel ruimere kring circuleerde en waarvan Henry Chadwick zegt: *Es gab eben im ethischen Lehrgut dieser Art nichts, was nicht auch von katholischen Christen vertreten*

*werden konnte*. Het huwelijk *was* echt een *probleem* geworden in de christelijke soteriologie van de tweede eeuw, hoewel vele christenen zich *in de praktijk* daarvan niets aantrokken (wij hebben het hier echter over theoretische, normgevende ideaalbeelden, niet over feitelijke toestanden).

De vormgeving van dit gedachtengoed in de *Acta apocrypha* brengt evenwel nog een ander aspect op de voorgrond. Het is sommige specialisten inzake mystiek en spiritualiteit vroeger al opgevallen hoe dicht enerzijds erotiek en anderzijds het afwijzen en onderdrukken van de seksualiteit (*enkrateia* dus) bij elkaar kunnen liggen (*Les extrêmes se touchent* met andere woorden). Men denke in dit verband aan de reeds aangehaalde nuptiale mystiek, de geestelijke bruiloft dus tussen de ziel (meestal de vrouwelijke ziel) en Christus, later ook tussen de mannelijke ziel en Maria, die in de middeleeuwse legenden vaak haar vereerders dwingt hun verloofden weg te zenden en in het klooster te treden. Dit soort mystieke relaties (ook b.v. de verhouding van een mystica tot haar biechtvader) konden onthutsend erotisch beleefd worden, niet alleen bij wijze van geestelijk substituut of surrogaat, maar ook met echte driftmatige verschijnselen. Ik wil hier in het midden laten of het geheim van de mystieke psyche enkel sexuologisch op te lossen valt en of ascetische verschijnselen alleen psychopathologisch kunnen geduid worden — sommigen zullen deze stellingen van E. Bergmann, Kristian Schjelderup, Karlheinz Deschner en recent ook van Herman Somers, als een te verregaande reductie beschouwen —, maar ik hecht wel geloof aan de nuchtere vaststelling van Dom Réginald Grégoire i.v.m. bepaalde “complexen” van de kerkvader Hiëronymus: *Les puritains sont souvent les hommes les plus scabreux*. Deze voortdurende ambivalentie, dit “aangrenzend” karakter van twee extremen, maken m.i. in-

trinsiek deel uit van de christelijke problematisering van de seksualiteit. Welnu, die ambivalentie is reeds volop aanwezig in de "apostelromans".

Hun neiging naar encratisme blijkt inderdaad bij nader toezien een dosis omgekeerde of verkapte erotiek te bevatten, met daarbij onmiskenbare reminiscenties van de antieke liefdesroman. Immers, de vrouwen van goeden huize die de apostelen op hun zendingsreizen ontmoeten, geraken niet alleen in de ban van de *enkrateia-leer*, maar ook van de betrokken apostel zelf. Zij koesteren voor hem zelfs een passionele verering, zodat een soort van mystieke liefdesband ontstaat tussen Paulus en Thecla, Johannes en Drusiana, Andreas en Maximilla, Thomas en Mygdonia, Philippus en Mariana. Bij Thecla is het zelfs liefde op 't eerste gezicht, de typische *coup de foudre* uit de roman. Zij is "weg" van Paulus, van zijn stem en van zijn blik, en ze is tot alles bereid — ook b.v. om haar haren te laten knippen of om mannenkleren aan te trekken — om de apostel overal op zijn verplaatsingen te volgen, tot in de gevangenis toe. Beproevingen kunnen haar van haar held scheiden (zoals in de roman), doch zij vindt hem steeds weer terug, als was zij een verdoken minnares van Paulus veeleer dan een christelijke maagd. Zoals gezegd, weerstaan de dames manhaftig en kuis aan de recuperatiepogingen van hun onfortuinlijke gemaal of verloofde, zodat die paradoxaal genoeg zelf de *rivaal* wordt van de apostel, met dien verstande dat de auteurs de goede rol aan de apostel toebedelen en die van de slechterik aan de wettige echtgenoot. Weliswaar is de liefde voor de apostel — en/of voor Christus, want in deze nuptiale mystiek *avant la lettre* kan dit desgevallend wazig blijven — in de optiek van de auteurs zuiver geestelijk, maar zo hebben de verstoten mannen het uiteraard niet begrepen. De fysische en tegelijk

risicovolle schoonheid van de heldinnen blijft overigens in de *Acta apocrypha* niet onvermeld, evenmin als in de liefdesroman. Echte erotisch-sensuele scènes (m.b.t. derden dan) blijven nochtans marginaal.

\* \* \*

Het enocratisme in de enge zin van het woord is uiteindelijk door de Kerk veroordeeld geworden (zij kon zomaar niet aan gehuwde christenen op brutale wijze het recht op heil ontzeggen), en ook de apocriefe bijbelteksten zijn gaandeweg duidelijk van de canonieke onderscheiden. Doch de *geest* van de *enkrateia* overleefde de secte (die ten andere in Klein-Azië en Syrië tot in de vijfde eeuw adepten heeft gekend), en de apocriefen zijn *de facto* zeer lang populair gebleven. Beide verschijnselen genieten de laatste tijd een grote wetenschappelijke belangstelling. Men zoekt naar de onderliggende motiveringen voor de *enkrateia* en men vindt er verschillende: met name de dualistische ontologie van de gnosis en van andere filosofische stromingen, het anticiperen van de eschatologische *condicio* van de mens na de verrijzenis, de terugkeer naar de paradijselijke toestand van vóór de zondeval (het "protologisch" motief hij uitstek volgens Giulia Sfamemi Gasparro).

Over de apocriefen zelf verschijnen heel wat studies of zijn in voorbereiding, vooral onder impuls van de *Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AELAC)*, die de *Series apocryphorum* van het *Corpus Christianorum* begeleidt en nu ook een eigen tijdschrift heeft gelanceerd (*Apocrypha / Le Champ des apocryphes*). Betreffende de apostelakten heeft men er in de kring van de Amerikaanse en Scandinavische feministische theologie recent op gewezen



dat de factor *sexual repression* niet uitsluitend negatief mag worden beoordeeld. Het vrouwelijk celibaat zou een vorm van emancipatie geweest zijn, van alternatieve levensstijl, van verzet tegen het heersende culturele ethos, van bevrijding uit het patriarchale huwelijk. De wonderen, die hun optreden (zoals dat van de mannelijke apostelen) legitimeerden, moesten de gelijkheidsaanspraken van deze vrouwen kracht bijzetten. De orthodoxe mannenkerk aanvaardde en promoveerde wel het vrouwelijk celibaat (door het nadien monastisch te kanaliseren), maar niet de sociale en ecclesiologische consequenties van wat de (in vrouwengemeenschappen ontstane?) *Acta apocrypha* beoogden.

Deze benaderingen van het *enkrateia*-probleem en van de *Sitz im Leben* der apocriefen zijn ongetwijfeld interessant, maar in het kader van dit exposé telt in de eerste plaats de impact op de *sexuele* moraal van het christendom. Het is mijn overtuiging dat de apocriefe akten, doordat ze een ruime verspreiding kenden — de echt energieke strijd van de Kerk tegen de apocriefe bijbel is, het *caveat omnia apocrypha* van Hiëronymus ten spijt, slechts laat op gang gekomen en heeft zelfs de middeleeuwen niet overtuigd —, een gewichtige etappe vormen in de christelijke geringschatting en problematisering van de seksualiteit. Zij hebben in hoge mate bijgedragen tot een huwelijks- en sexvijandige mentaliteit, zij hebben de *virginitas* als quasi alleenzaligmakend aangeprezen en impliciet reeds een schemerzone gecreëerd waarbinnen verdrongen erotiek een soort spirituele uitlaatklep kon vinden. Welke motivering of verklaring men ook op de voorgrond plaatst, feit is dat hier, tegen een min of meer gnosticiserende achtergrond, het ethisch-eschatologisch dualisme van het Nieuwe Testament (het relativeren van de huidige wereld in het licht van de spoedig verwachte “nieuwe

hemel en nieuwe aarde", het zich innerlijk vrijmaken van de beslommingen en de strevingen van de oude *aioon*), al gevoelig werd omgebogen tot een ontologisch dualisme (misprijzen voor de materiële wereld als dusdanig en vooral voor het "vlees", niet in de paulinische betekenis van de zondige, nog niet geheel verlost mens, maar in de betekenis van het lichaam zelf, vooral als zetel en object van de geslachtelijke begeerte).

Zelfs al heeft de Kerk nadien de excessen van dit alles bestreden, een deel ervan was reeds onomkeerbaar. Of, zoals E.R. Dodds schrijft: *A strong injection of fanatical rigourism had been absorbed in the Church' system*. Ook al zal het huwelijk door de orthodoxe kerkvaders worden gedoogd omwille van de voortplanting, of *quia [nuptiae] virgines generant* (aldus Hiëronymus), het zal lang een tweederangsweg naar het heil blijven (slechts de "dertigvoudige vrucht" van Mt 13: 8). Sommige *Patres* klinken hier en daar wat genuanceerder, doch de seksualiteit blijft voor het christendom iets negatiefs, hooguit een noodzakelijk kwaad.

De apociefen zijn een *stadium* in een ontwikkeling van langere duur. De orthodoxie rondde de scherpe (enkratitische) hoeken af, maar er volgen intussen andere stappen, die steeds in dezelfde richting wijzen. Zo verschijnt er vanaf de 3e eeuw een lange reeks tractaten *De virginitate*. De Griekse kerkvaders (reeds Clemens van Alexandrië, en ook sommige apocriefe auteurs) leggen, nog vóór Ambrosius, het verband tussen erfzonde en seksualiteit. Er is vervolgens de pathologische strijd van de woestijnvaders en monniken tegen de door de duivel geïnspireerde sexuele fantasieën, de stelselmatige pogingen om het celibaat op te dringen aan de clerici (in de eerste plaats, zoals met name Roger Gryson heeft aangetoond, omdat sex hen onrein maakte voor

de steeds frequentere eucharistievieringen); het altijd maar sterker beklemtonen van de maagdelijkheid van Maria, eerst *ante partum*, nadien *in partu* (zonder beschadiging van het hymen), en tenslotte ook *post partum* (allemaal een *gevolg* van het aanhoudend ophemelen van de *virginitas* in het algemeen, en niet omgekeerd); het quasi monopoliseren van het heiligheidsideaal (en dus van het exemplarisch christen-zijn) door de ongehuwden; de *continentia* die de vroegmiddeleeuwse boeteboeken zullen pogen op te leggen aan de gehuwden (Jean-Louis Flandrin heeft die *libri paenitentiales* bestudeerd en spreekt van *des prouesses de continence qui semblent n'avoir jamais été égalées dans l'histoire universelle du mariage*). En om te eindigen: de voortschrijdende vrouwvijandigheid, die het *fugite fornicationem* van Paulus [I Kor 6: 18] doet verworden tot een *fugite mulieres* (Caesarius van Arles, 6e eeuw, *serm.* 41), waarbij het object van de *concupiscentia* in se schuldig is geworden. Mijlenver is men hier verwijderd geraakt van Jezus' positieve radicalisering van de monogamie in eerbied voor de vrouw. De *Acta apocrypha* hadden dat stadium nog niet bereikt (zij zijn tegen sex, hoegenaamd niet tegen de vrouw). Daarom juist heb ik het over etappes.

\* \* \*

*Where did all this madness come from?*, vroeg E.R. Dodds zich af, sprekend over de overdreven ascetisering van de ethiek van Jezus Christus, die nochtans zelf geen asceet was, vermits hij "at en dronk met zondaars" [cf. Mt 9: 11] en de omgang met publieke vrouwen niet schuwde. *I do not know it*, antwoordt hij, maar voegt eraan toe: *I cannot believe that it had substantial roots in Hellenic tradition*. Doch vol-

gens Foucault en Veyne was de mutatie al gebeurd in de vroege keizertijd. Zij nuanceren wel hun standpunt door te wijzen op het verschil tussen enerzijds wijze raadgevingen, verstrekt aan mensen die vrij zijn om ze al dan niet op te volgen, en anderzijds hun inschakeling in een coherente en transcendente moraal, die aan iedereen wordt opgelegd door een machtige Kerk in functie van het heil in het hierna-maals. Maar is juist dit verschil niet essentieel? Men moet bovendien nagaan welke elementen in de nieuwe heidense moraal en in die van het christendom elkaar echt overlappen en welke niet, waar hun oorsprong ligt en wat hun draag-wijde is. De beperking van de seksualiteit tot haar procre-atieve functie heeft inderdaad meer vandoen met de moraal van bepaalde stoïcijnen dan met het Nieuwe Testament, dat daarvan haast geen gewag maakt (dit gegeven alsmede een zekere "antifamiliale" strekking in de evangeliën, beide on-getwijfeld eschatologisch bepaald, steken ook schril af tegen de latere christelijke gezinsspiritualiteit). Maar werd hier ook niet weer aangeknoopt bij het Oude Testament? Heeft het afwijzen, door het christendom [cf. reeds *Rom* 1: 24-27], van de "tegennatuurlijke" homosexualiteit niet méér te ma-ken met het zware Joodse taboe dat daarop rustte, dan met een zekere ombuiging ter zake bij de antieken (waarvan in elk geval nog niets te merken valt in de Romeinse "roman" van Petronius, het *Satyricon*)? En gehoorzaamde de chris-telijke monogamie (die, als we Tertullianus en de auteur van de Diognetusbrief mogen geloven, omstreeks 200 veel rigo-reuzer werd beleefd dan de heidense), niet veeleer aan de evangelische voorschriften dan aan die van de stoïcijnse wij-zen?

Er is ongetwijfeld een gemeenschappelijke geestelijke hu-mus in het spel geweest, die de discontinuïteit tussen pa-

gane en christelijke sexuele ethiek minder groot heeft gemaakt dan lange tijd werd aangenomen (men denke daarbij ook aan de nogal morbiede schroom voor sex bij bepaalde neoplatoonse filosofen in de late oudheid). Maar de eeuwenlange problematisering en culpabilisering van de seksualiteit zou niet geworden zijn wat ze geweest is zonder de symbiose van de eschatologisch-ethische radicaliteit van het Nieuwe Testament (die zich b.v. ook richtte tegen de rijken) met het gnostisch (en nadien ook neoplatoons) dualisme dat het lichaam en zijn functies misprijst, zonder de ascetisering en spiritualisering van een oorspronkelijk eschatologische houding, zonder de band tussen enerzijds morele regels en anderzijds noties als Gods wil, schuld, beloning en straf na de dood. Daarin zitten heidense elementen (Dodds definieerde trouwens de gnosis als een op hol geslagen platonisme), maar het is de osmose van het geheel die de sex quasi uitsluitend in de sfeer van de zonde heeft gebracht, aan het huwelijk een tweederangsrol heeft toebedeeld met zware beperkingen, en de sexuele onthouding tegelijkertijd religieus en quasi pathologisch heeft opgehemeld.

Foucault was sinds *Les mots et les choses* (1966) en *L'archéologie du savoir* (1969) gewoon in de *epistémè* of het *historisch a priori* beslissende breuklijnen (*découpages*) in te bouwen. Voor wat de problematisering van de seksualiteit betreft, is het zijn verdienste (en die van Veyne) geweest de pagane breuklijn van de vroege keizertijd te hebben blootgelegd. Maar er zijn er andere gekomen (deels parallel, deels later), die minstens even beslissend zijn geweest en waarvan hier één werd geanalyseerd. Philippe Ariés ziet in de stoïcijnse moraal een *tendens* die de zaken niet heeft overhoop gehaald, maar die wel het christendom heeft *bevoor-derd*. De Vlaamse sexnoloog Jos Van Ussel zocht destijds de

wortels van het antisexueel syndroom vooral in de verburgerlijking van de moderne samenleving. Wel wees ook hij vooraf op de tegenstelling tussen de oudheid (en eigenlijk ook het Nieuwe Testament) enerzijds en het middeleeuwse christendom anderzijds. Wat daartussen ligt (en meer bepaald het tot stand komen van een sexvijandig androcentrisch systeem) leek hem toen nog onvoldoende bestudeerd. Hierin heeft de wetenschappelijke literatuur inmiddels verandering gebracht, al is het laatste woord zeker nog niet gezegd.

#### *Bibliographia selecta*

- BERGMANN E., *Erkenntnisgeist und Muttergeist. Eine Soziologie der Geschlechter*, 1933<sup>2</sup>.
- BERMEJO BARRERA J.C., *Né in Grecia né a Roma. Ancora su Foucault e il mondo antico*, in *Quaderni Storici* 12 (1986), pp. 105-120.
- BERNOS M., GUYON J., e.a., *Le fruit défendu. Les chrétiens et la sexualité de l'antiquité à nos jours*, Paris 1985.
- BIANCHI U., (ed.), *La tradizione dell' enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio internazionale (Milano, 20-23 aprile 1982)*, Roma 1985.
- BLOND G., *L' "hérésie" encratite vers la fin du quatrième siècle*, in *Recherches de Science religieuse* 32 (1944), pp. 157-210.
- BLOND G., *L' encratisme dans les Actes apocryphes de Thomas*, in *Recherches et Travaux* 1, 2 (1956), pp. 5-25.

- BOLGIANO F., *La tradizione eresiologicala sull' encratismo*, in *Atti delle Accademia della Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 91 (1956-57), pp. 343-419; 96 (1961-62), pp. 537-564.
- BOSWELL J., *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the XIVth Century*, Chicago & London 1980.
- BOVON F., VAN ESBROECK M., GOULET R. e.a., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève 1981.
- BROWN P., *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.
- BURRUS V. *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of Apocryphal Acts*, Lewinston & Queenston 1987.
- CAMELOT P., *Les traités "De virginitate" au IVE siècle*, in *Études Carmélitaines* 31 (1952), pp. 189-197.
- CAMERON A., *Redrawing the Map: Early Christian Territory after Foucault*, in *The Journal of Roman Studies* 76 (1986), pp. 266-271.
- CANTALAMESSA R. (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976.
- CARROLL M.P., *The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins*, Princeton 1986.
- CHADWICK H.E., *Artikel "Enkrateia"*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* Stuttgart 1960, col.

343-365.

- CICIRE R., *Encratism. An Ascetic Extremist Movement Within Early Christianity*, in *Res publica litterarum* 10 (1987), pp. 7-50.
- COPPENS J., *L'interprétation sexuelle du Péché du Paradis dans la littérature patristique*, in *Emphemerides Theologicae Lovanienses* 24 (1948), pp. 402-408.
- CORRINGTON J., *The "Divine Women"? Propaganda and the Power of Chastity in the New Testament Apocrypha*, in SKINNER M. (ed.), *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity: Helios* 13.2 (1986) [Social Issue], Lubbock 1987, pp. 151-162.
- DARAKI M., *Le voyage en Grèce de Michel Foucault*, in *Esprit*, avril 1986, pp. 55-83.
- DAVIES S.L., *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, Carbondale & Edwardsville 1980.
- DELUMEAU J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris 1983.
- DENZLER G., *Zur Geschichte des Zölibats. Ehe und Ehelosigkeit der Priester bis zur Einführung des Zölibatsgesetzes im Jahre 1139*, in *Stimmen der Zeit* 183 (1969), pp. 383-401.
- DENZLER G., *Die verbotene Lust. 2000 Jahre christlicher Sexualmoral*, München 1988.
- DESCHNER K., *Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums*, Düsseldorf & Wien 1974.



- ERIBON D., *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris 1989.
- FLANDRIN J.-L., *Le sexe et l'Occident. Evolution des attitudes et des comportements*, Paris 1981.
- FLANDRIN J.-L., *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècles)*, Paris 1982.
- FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité, I: La volonté de savoir*, Paris 1976; II: *L'usage des plaisirs*, Paris 1984; III: *Le souci de soi*, Paris 1984.
- FOUCAULT M., *Le combat de la chasteté*, in *Communications* 35 (1982) [*Sexualités occidentales*], pp. 15-25.
- GRÉGOIRE R., *Il matrimonio mistico*, in *Il matrimonio nella società altomedievale. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo* 24 (1976), Spoleto 1977, pp. 701-794.
- GRYSON R., *Les origines du célibat ecclésiastique, du premier au septième siècle*, Gembloux 1970.
- HEINE S., *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1986.
- HENNECKE E., SCHNEEMELCHER W., *Neutestamentliche Apokryphen in deutschen Übersetzung, I: Evangelien*, Tübingen 1987<sup>5</sup>; II: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1989<sup>5</sup>.
- HOEDL L., *Die lex continentiae. Eine Problemgeschichtliche Studie über den Zölibat*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 83 (1961), pp. 325-344.

- HOHEISEL K., *Artikel "Homosexualität"*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 16, Stuttgart 1992, col. 289–364.
- KAESTLI J.-D., *Les Actes apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes dans le christianisme ancien*, in *Cahiers bibliques de Foi et de Vie* 28 (1989), pp. 71–79.
- KAESTLI J.-D., *Fiction littéraire et réalité sociale: que peut-on savoir de la place des femmes dans le milieu de production des Actes apocryphes des apôtres*, in *Apocrypha / Le Champ des apocryphes* 1 (1990), pp. 279–302.
- KOCH H., *Virgines Christi. Die Gelübde der Gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1907.
- KRAEMER R., *The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity*, in *Signs* 6 (1980), pp. 298–307.
- LE GOFF J., *Le refus du plaisir*, in *L'histoire* 63 (1984) [*L'amour et la sexualité*], pp. 52–59.
- MACNAMARA J.A., *A New Song. Celibate Women in the First Three Christian Centuries*, Binghamton & New York 1985.
- MANTZ - VAN DER MEER A.E.G., *Op zoek naar loutering. Oorsprong en ontwikkeling van de enkratische ascese tot in het begin van de XIIIde eeuw na Chr.*, Hilversum 1989.
- MUELLER K., *Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der Kirche (Sammlung gemeinverständlichen Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte)*, Tübingen 1927.

- NAGEL P., *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966.
- PIERART M., *Michel Foucault et la morale sexuelle des Anciens*, in *Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33 (1986), pp. 23-43.
- PRETE B., *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origine. Studio su I Cor 7, 1-40*, Brescia 1979.
- RANKE-HEINEMANN U., *Eunuchen für das Himmelreich. Die katholische Kirche und die Sexualität*, Hamburg 1990.
- RITZER K., *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du Ier au XIe siècle*, Paris 1970.
- RONDET H., *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967.
- RONNER W., *Die Kirche und die Keuschheitswahn. Christentum und Sexualität*, München 1971.
- ROUSSELLE A., *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, Paris 1983.
- SCHJELDERUP K., *Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung*, Berlin 1928.
- SCHUESSLER FIORENZA E., *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983.
- SCHWENGER H., *Antisexuelle Propaganda. Sexualpolitik in der Kirche*, Reinbek 1969.
- SFAMENI GASPARRO G., *Enkrateia e antropologia. Le motivazione protolochiche delle continenza e della*

*verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984.

- SOEDER R., *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart 1932, reprint Darmstadt 1969.
- STEINGIESSER F., *Das Geschlechtsleben der Heiligen. Ein Beitrag zur Psychopathia sexualis der Asketen und Religiosen*, 1901.
- STRATHMANN H., Artikel "Askese" in *Reallexikon für Antike und Christentum* 5, Stuttgart 1950, col. 749-795.
- STROUMSA G.G., *Ascèse et Gnose. Aux origines de la spiritualité monastique*, in *Revue thomiste* 81 (1981), pp. 557-573.
- TIBILETTI C., *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Università di Macerata* 2 (1969), pp. 11-217.
- TIBILETTI C., *Motivazioni dell' ascetismo in alcuni autori cristiani*, in *Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali e Storiche* 106 (1971-1972), pp. 489-537.
- VAN EIJK T.H.J., *Marriage and Virginitiy. Death and Immortality*, in FONTAINE J., KANNENGIESSER Ch., (ed.), *Epektasis. Mélanges offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, pp. 209-235.
- VAN KAMPEN L., *Apostelverhalen. Doel en compositie van de oudste apocriefe handelingen der apostelen*, Utrecht 1990.

- VAN USSEL J., *Geschiedenis van het seksuele probleem*, Meppel 1978.
- VAN UYTFANGHE M., *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne [600-750]*, Bruxelles 1987 (pp. 117v.: La base biblique et les inflexions postbibliques. L'attitude globale envers le monde, la vie d'ici-bas et le corps, spec. pp. 175-192: Le mariage et la sexualité).
- VEYNE P., *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain*, in *Annales E.S.C.* 33 (1978), pp. 35-63.
- VEYNE P., *L'homosexualité à Rome*, in *Communications* 35 (1982) [*Sexualités occidentales*], pp. 26-33.
- VIELHAUER Ph., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975 (pp. 693-718: Apocryphe Apostelgeschichten).
- ZSCHARNACK L., *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Göttingen 1902.

## KRITISCHE RECENSIE

MICHEL FOUCAULT, *Beyond structuralism and hermeneutics*, door H.L. Dreyfus en P. Rabinow, Harvester Wheatsheaf, 1982.

Hierna volgt een dubbele lectuur van een veel gebruikte Amerikaanse inleiding op het werk van Michel Foucault. De twee besprekingen werden gemaakt vanuit een totaal verschillende achtergrond, zo verschillend als de continentale en de Angelsaksische tradities.

\* \* \*

Dit boek, dat dateert van vóór de vroegtijdige dood van Michel Foucault en uit de hoogdagen van de invloed van het Franse denken in de V.S., biedt een goed overzicht van de ontwikkeling van het oeuvre van deze denker, die een ongekennde populariteit te beurt viel bij het Amerikaanse publiek.

Terwijl men aan deze kant van de oceaan met het pragmatisme van Amerikaanse of Duitse komaf de crisis van het denken trachtte te lijmen, toonde het Amerikaanse publiek zich erg gevoelig voor deze denktrant, die wellicht toch méér dan een modieuze stylishness vergde om de moeizame gedachtesprong te wagen over de oceaan. De continentale filosofie is in de wapenkamer van de nieuwe wereld nooit veel meer geweest dan een "History of ideas", een afgezwakt hegeliënisme, dat nooit wist te wedijveren met de grote school van de Angelsaksische geest, het empirisme. Dit zou veranderen met de invloed van het Franse structuralisme. Hoe kon dit gebeuren? Vele invloeden hebben hier ongetwijfeld toe bijgedragen, en niet in het minst de invloed van de Amerikaanse linguïstiek zelf. Maar het volstaat het werk van Thomas Kuhn hier in herinnering te brengen, om te beseffen dat analoge intellectuele ontwikkelingen kunnen gepaard gaan met een volkomen onvergelykbaarheid van de vraagstellingen, en vaak resulteren in groots opgezette dovemansgesprekken.

Wat maakte het succes van de Franse filosofie in de V.S. mogelijk? Deze vraag moeten we hier niet trachten te beantwoorden. Wel kan het van belang zijn in een boek als dat van Dreyfus en Rabinow, te speuren hoe een figuur als Michel Foucault aan het Amerikaanse publiek wordt voorgesteld.

Het beeld dat ons hier geboden wordt is twijfelachtig en steekt vol met eigenzinnige, nauwelijks onderdrukte reflexen. Zo wordt aan het einde van de hele uiteenzetting van Foucaults archeologische en genealogische onderzoeken eenvoudigweg opnieuw de vraag gesteld naar de mogelijkheid van een waarheid die het midden houdt tussen een correspondentietheorie en de voorstelling van de waarheid als een discursief betoog (p. 206), waarbij de auteurs de vraag laten

opkomen of niet reeds Thomas Kuhn de weg had gewezen voor een antwoord op deze vraag. Alsof Foucaults bemoeiingen met de strategieën van het betoog niet reeds een antwoord bevatten op Kuhns *petite histoire* van het succes? Alsof deze machtsstrijd die Kuhn zonder blikken of blozen als de ware toedracht van de geschiedenis van de wetenschap presenteert, niet moest verbleken bij de kritische analyse van de zwarte kant van deze geschiedenis, zoals Foucault deze onderneemt? Ook al is het waar dat Foucault geen pasklare antwoorden geeft op de vraag naar de 'waarheid van de waarheid' of naar de ware aard van de macht, toch kunnen zijn kritische analyses op de gevaren van deze machtsstrijd van het denken duiden. Het is wellicht vooral dit wat de aantrekkelijkheid van het Franse denken uitmaakte voor het Amerikaanse publiek.

Toegegeven, de bovengenoemde vraag wordt met betrekking tot de natuurwetenschappen geformuleerd, maar de vraag naar de aard van de waarheid en de waarheid van de waarheid tekent een gedachtengang die rebarbatief blijft voor de manier waarop Foucault te werk gaat. Enerzijds spiegelen Dreyfus en Rabinow Foucaults methodes aan deze van het structuralisme, de fenomenologie en de hermeneutiek. Anderzijds vergelijken ze Foucaults praktijk met deze van andere sociologen of historici zoals Weber, Adorno, Habermas en nog, Kuhn. Vooral deze laatste dient steeds opnieuw als een soort model waaraan alles gemeten wordt: "Historians of science such as Thomas Kuhn who have focused on discontinuities, have, like Foucault, had to face the problem of accounting for unity through change. Kuhns solution, influenced by Wittgenstein, is to introduce the notion of paradigm (...) Foucault is strangely silent on the subject of Kuhn's paradigm-based description" (p. 60). Volgt een



kleine hypothese over de verkeerde lectuur van Kuhn door Foucault: "Perhaps this is because at the time he, like many other readers of Kuhn, understood a paradigm to be a set of beliefs, a general framework, shared by the practitioners of a given discipline. Thus in an interview which postdates *The Archaeology of Knowledge*, Foucault seems to conflate systematicity, theoretical form and paradigms" (ibid.). Door de voorbeeldigheid van het paradigma te verwarren met de systematiciteit zou Foucault zich dan ten onrechte heel ver kunnen wanen van wat Kuhn denkt: "By thus assimilating Kuhn's promising proposal to a familiar position, Foucault is led to accept as the only possible account a more traditional identity of disciplines as based on a shared set of rules for what the practitioners count as acceptable" (ibid.). De afstand tussen beide is hier nog groot, stellen de auteurs, maar hij is heel anders en kleiner dan Foucault zelf wil geweten hebben, en hij zal in het verloop van zijn eigen evolutie nog veel kleiner worden. Kuhn denkt inderdaad in zijn notie van het paradigma helemaal geen systematische gedachte aan het werk te zien, maar wel een voorbeeld dat succes kent. Foucault zal in zijn tweede periode zijn onderzoek uitbreiden tot de invloedrijke praktijken van de macht, en zich niet beperken tot een onderzoek van de regelmatigheden in de uitingen van deze of gene wetenschap. Dat zal hem de facto inderdaad dichterbij brengen bij de historiografie zoals Kuhn haar opvat. Maar indien Foucault werkelijk zo dicht bij Kuhn's project kwam, wat weerhield hem dan zozeer om eenvoudig de draad op te nemen van Webers socio-historische onderzoekingen? Waarom moest hij zo nodig teruggrijpen op de genealogische beschouwingen van Nietzsche? Wat zoekt Foucault in Nietzsches denken? Dat gaat volkomen verloren in deze inleiding. Uiteindelijk lijken

Foucaults bemoeiingen met de genealogie voor Dreyfus en Rabinow niet veel meer te betekenen dan een fijnbesnaarder toepassing van het Weberiaanse project: "He has isolated and identified the mechanisms of the power of rationalization with a finer grained analysis than Weber. But this should be seen as an advance, not a refutation of the Weberian project" (p. 133).

Uiteindelijk zal Foucaults beschrijving van de normaliserende maatschappij het bovengenoemde parallellisme met Kuhns beschrijving van de normale wetenschap bevestigen. Wat voor de auteurs de aanleiding is om Foucault een gemakkelijke oplossing aan de hand te doen voor wat hij zelf niet vermag te vinden: "Could there be other kinds of paradigms which set up other kinds of societies? Foucaults does not explicitly thematize, let alone generalize, his insight into the central role of shared exemplars in taking up scattered practices, focusing them, and giving a direction to the stragies implicit in them. Yet this discovery is highly provocative and seems worthy of further attention. It would be interesting to investigate whether there have been in our past, and whether there might be in our future, paradigms which function in such a way as to focus important concerns for the culture, without preordaining, in a normalizing way, what responses would count as appropriate" (p. 198).

Paul Willemarck

\* \* \*

Elias heeft zeven ingangen in mijn universiteitsbibliotheek, Foucault heeft er negenenvijftig. Voor zover dit zou te danken zijn aan een "filosofisch surplus" stelt het hoge verwachtingen aan zijn adres. Toch zal er relatief weinig over filosofie worden geschreven in deze bespreking, Dat komt deels omdat het boek (in tegenstelling tot de manier waarop het gepresenteerd wordt) weinig over filosofie te vertellen heeft, deels door de aard van Foucaults werk zelf. Dreyfus en Rabinow geven een getrouwe beschrijving van het oeuvre. Wie bijvoorbeeld een degelijke samenvatting van *Surveiller et punir* zoekt, vindt zijn gading. Toch blijven de auteurs dicht bij de tekst, worden belangrijkheden benadrukt die vijf bladzijden later secundair blijken en komt men nauwelijks tot verduidelijking van Foucaults omvangrijke begrippenapparaat, of tot een kritiek ervan.

Foucaults geschriften heten in een eerste periode archeologisch, later genealogisch. Tijdens de laatste worden sociale handelingen geanalyseerd; tijdens de eerste uitsluitend discursieve praktijken (manieren waarop kennis verwoord wordt). Gedurende de gehele eerste periode van zijn onderzoek (d.i. tot het einde van de 60er jaren) inspireert Foucault zich op het model van het Franse structuralisme. In zijn uitgangspunt stelt hij dat discursieve praktijken moeten beschreven worden als onafhankelijke regelsystemen. Vraag is daarbij wat deze onafhankelijkheid behelst? Rabinow en Dreyfus geven zelf toe dat deze onafhankelijkheid niet reëel is. Ze kan enkel een heuristisch doel dienen. De vraag verplaatst zich hijgevolg naar de methode. Maar ook op dat vlak krijgen we in dit boek geen duidelijk beeld. De concrete toepassing van de methode in de eerste onderzoeken van Foucault (*Geschiedenis van de waanzin, De woorden en de dingen, ...*) blijft onbesproken, maar valt wellicht ook

niet binnen het bestek van deze inleiding. Anders is het gesteld met de beschrijving van de methode. Hoewel de auteurs zich omstandig inlaten met de evolutie van Foucaults denken blijft, zoals verder zal blijken, een inzichtelijke beschrijving van de methode uit. Foucaults centrale thema bij het onderzoek van discursieve praktijken is de verwoording (*énoncé*, *statement*). De auteurs (en ook Foucault zelf in zijn briefwisseling met Searle) vinden het zeer belangrijk om dit begrip te onderscheiden van gelijkaardige noties: "Statements are not propositions, since the same sentence with the same meaning can be different statements, that is, have different truth conditions, depending on the set of statements within which it appears" (p. 45). Wat is hiermee gezegd? Er bestaan zinnen die dezelfde betekenis hebben, verschillende taalgemeenschappen en waarvoor verschillende waarheidscondities gelden. Verder wordt de notie van waarheidsconditie gekoppeld aan de taalgemeenschap waarin ze geldt. Dit laatste is fout, omdat voor een zelfde taalgemeenschap en voor een zelfde zin ook verschillende waarheidscondities gelden (Putnams *Twins Earth*). Aangezien elke bepaling van betekenis afhankelijk blijft van referent en gemeenschap is het onmogelijk voor dezelfde betekenis een andere referent en gemeenschap te specificeren. Daar de auteurs aan dit verband voorbijgaan weten we nog niet wat *statements* niet zijn. Ook de positieve bepaling verheldert niet. Dreyfus en Rabinow bepalen *statements* als een soort taalhandeling à la Austin. Foucaults belangstelling gaat echter niet naar de alledaagse taalacten maar naar zgn. ernstige taalhandelingen. Dergelijke acten worden verricht door een autoriteit in een vakgebied, hun waarheidswaarheidsconditie is gearticuleerd (p. 48). Aan die voorwaarden kan gemakkelijk voldaan worden door een groep biologen die in hun *Serious Speechacts*

clubje uitspraken produceren als "bomen zijn geen apen". Ernstige taalhandelingen zijn geordend in een regelsysteem. Over welke regels gaat het: "Strictly speaking, if a rule is a formal principle defining the necessary and sufficient conditions that a speech act must satisfy before it can count as serious, there are no rules at all. Rather, the rules governing the systems of statements are nothing but the ways the statements are actually related" (p. 55). Lijm is de manier waarop de deeltjes van mijn modelvliegtuigje verbonden zijn. Iemand die zulke vliegtuigjes niet kent weet daarmee nog niet wat lijm is. Het is dikwijls onnuttig eindeloos te blijven hameren op begripsomschrijving. Als men echter pretendeert een belangrijk en speciaal begrippenapparaat te gebruiken om aan historische analyse te doen dan mag het toch iets zorgvuldiger. Wellicht kan een deel van deze concepten zijn nut in de analysepraktijk bewijzen. Overigens bestaat de helft van het boek uit uiteenzettingen over deze concepten terwijl de andere helft de werken van Foucault samenvat. Wanneer men dan b.v. na ettelijke pagina's over ernstige taalhandelingen besluit: "What gives speech acts seriousness, thus makes them statements, is their place in the network of other serious speech acts and nothing more" (p. 58) groeit de twijfel over de ernst.

Na de lectuur van Nietzsche begint Foucaults genealogische periode. Genealogie verwerpt expliciet het zoeken naar diepere betekenis, naar een transcendente waarheid of naar metafysische finaliteiten. Nu worden de oppervlakte van gebeurtenissen, de kleine details, verschuivingen en subtiele sociale praktijken geanalyseerd. Foucault introduceert in "de oorsprong van het denken" de noties van "kans, discontinuïteit en materialiteit" (*Arch. of Knowledge*, p. 231). Hiermee wordt expliciet de mogelijkheid van een kennisthe-

orie verworpen. Door de geschiedenis als contingent voor te stellen, door iedere notie van waarheid opzij te schuiven, neemt Foucault plaats bezijden de filosofie. Er worden daarvoor geen filosofische redenen gegeven. Wat dan blijft is een af en toe briljante historische analyse in de lijn van Weber. Dàt is zijn argument om zich de facto aan gene zijde van de filosofie te scharen, ondanks de retoriek. Foucault beoordeelen wordt dan eerst historische, daarna eventueel filosofische kritiek.

Jan Timmermans

II

R. BOEHM — HET WERELDTHEATER  
VAN DE THEORIE

P. WILLEMARCK — AFSCHEID VAN  
EEN LOOPBAAN

## HET WERELDTHEATER VAN DE THEORIE EN DE GEVOELIGHEID VAN DE BETROKKENEN

Rudolf Boehm<sup>1</sup>

Bovenstaande titel klinkt wellicht nogal politiek en kan de associatie opwekken dat we op zoveel manieren begaan zijn met *wereldbeschouwelijke* kwesties, dat we ons zelfs dagdagelijks oefenen in het bedrijf van *verrekingen* (Nederlands voor “televisie”), terwijl ondertussen (soms ook door ons bekeken) mensen en dieren, bossen en zeeën en zoveel andere dingen *lijden*.

Dat treft me uiteraard óók, maar voor het moment ben ik bezig met het feit dat we ons niettemin eerlijk — of tenminste vermeend — inspannen om de dingen “te *zien* zoals ze *zijn*”, en met de welgekende zijnsvraag: kúnnen we eigenlijk de dingen zoals ze *zijn* — *zien*? Kan het *zien* van de wereld zoals ze zich vóór ons uitbreidt, een ware betrokkenheid inhouden bij het *zijn* van de dingen: de aarde, de planten, de dieren, de mensen zelf, onszelf, en wellicht goden? Met het oog op deze vraag zal ik me achtereenvolgens inlaten met, ten eerste, een beschouwing over een maan in ons planetensysteem; ten tweede, een beschouwing over een film en het verschil tussen schijn en werkelijkheid; ten derde, een herinnering aan de leerstelling over het verschil tussen primaire en secundaire kwaliteiten, ten vierde, een opmerking over

---

<sup>1</sup>Samenvatting van een lezing, gehouden in het Duits aan de universiteit van Bielefeld op 14 november 1991.



theorie, theater en ascese in het antieke Athene; ten vijfde, een opmerking over Schopenhauers voorstelling van "De wereld als wil en als voorstelling"; en ten zesde, drie lijnen uit een gedicht van Gottfried Benn.

### 1 *Titaan*

Kunnen we de dingen *zien* zoals ze *zijn*? Dat zijn is veeleer onvoorstelbaar. We leven op een planeet die samen met andere draait rond een zon, een planeet waarrond dan ook nog een maan draait. Dergelijke manen draaien ook nog rond andere planeten, b.v. Saturnus. De grootste van de manen van Saturnus wordt "Titaan" genoemd. Ik ben ongeveer zeker dat niemand van mijn lezers haar ooit heeft gezien, niet eens op televisie of met een verrekijker (de meesten zullen er zelfs nog nooit van gehoord hebben), want zij is niet eens zichtbaar, enkel met de hulp van radartelescopen heeft men haar kunnen onderkennen. Het is er erg koud, nooit boven de 180 graden beneden het vriespunt. Het is er ook altijd, zelfs op de dagkant, tamelijk donker, want er is altijd een dichte bewolking die nauwelijks enig licht van de verre zon of zelfs van Saturnus zelf laat doordringen. Enkel is er van tijd tot tijd een bliksem. Het regent er bijna steeds en overal. Het grootste gedeelte van de oppervlakte van dit hemellichaam is bedekt door een oceaan die weliswaar bestaat uit vloeibaar "aardgas" dat overigens, naast stikstof, ook de "lucht" en de wolken vormt. Het vasteland daarentegen bestaat vooral uit water, natuurlijk keihard bevroren, gemengd met stenen. Een astronaut die op deze maan zou willen landen, zou best een boot gebruiken; de brandstof om zijn boot aan te drijven zou hij gemakkelijk uit de zee halen, maar de zuurstof om die brandstof te kunnen verbranden, zou hij, onder de

vorm van ijs, van het vasteland moeten halen. Maar niets en niemand is er ooit geweest of zal er ooit komen. We zien dat ding niet (ik bedoel: deze maan, Titaan), we horen er nauwelijks over spreken, bijna niemand weet er ook maar iets van, bijna niemand moet er ook iets van weten. Ben ik je niet aan het vervelen? En toch: dat ding *is* er ("naar het schijnt"?). Maar wat heet in dit geval, in zo'n geval: *zijn*? — Ik beken, toen ik een jaar of wat geleden een artikel las (van de hand van Gerard Bodifée) waarvan ik hier gebruik heb gemaakt, werd ik sinds lang voor het eerst nog eens getroffen door het duizelingwekkende van de zijnsvraag van Martin Heidegger, zelfs gewoon als de vraag naar het zijn van een zijnde, b.v. van dit zijnde, een maan in de verre omtrek van onze lieve zon.

## 2 *Il dottore Gonella*

Een tegenovergesteld voorbeeld: iets wat we werkelijk goed kunnen zien, bekijken en natuurlijk ook aanhoren, is vooral wat reeds uit zichzelf theater, een toneelstuk of een film is; b.v. een film van Federico Fellini zoals "La voce della luna" zoals die toevallig (of wellicht ook niet zo toevallig) heet. Die film handelt over allerlei soorten halve of volledige gekken (in het Engels "lunatics", in het Italiaans heet "lunatico" wel enkel "humeurig"). Eén van hen is de dottore Gonella, voormalig arrondissementcommissaris of provinciegouverneur, op rust gesteld wegens "seniliteit". Deze man "verdedigt de theorie": "zie je die man die bezig is met een hoogdringend telefoontje? Zie je deze die zo nodig met zijn auto ergens naar toe moet? Zie je deze twee die met elkaar een ernstige discussie voeren? Zie je deze jongeman die zagezegd mijn zoon is? Allemaal namaak, allemaal enkel

gespeeld, perfect geïmiteerd, geacteerd, maar allemaal niet echt, niet waar". Deze Gonella is natuurlijk gek, of veeleer, de acteur die hem speelt, speelt een gekke. Maar wat hij beweert, klopt natuurlijk helemaal voor al hetgeen waarop hij wijst, nl. al hetgeen in de film wordt voorgesteld. Heel vlug wordt de toeschouwer van de film dat bewust. Tegelijk echter beginnen we ons af te vragen of wat deze Gonella beweert niet daadwerkelijk opgaat voor een groot stuk ook van het zogenaamde werkelijke leven waarop hij (althans in de film) betrekking neemt? Plichtsbewust spelen de mensen hun rol, ze spelen hun rollen overtuigend echt, maar net daarmee zijn ze allemaal komedianten, "hypocrieten" ('hypocritès' heet in het Grieks gewoon de toneelspeler, en enkel bijkomstig ook de huichelaar): ze rijden met hun auto als moesten ze hoogdringend ergens naar toe, ze spelen de minnaar of de echtgenoot, de hoogleraar, de staatsman, enz. — allemaal enkel gewetensvol voorgespiegeld (zie Stendhal, "Le rouge et le noir").

Welnu, zó erg zal het er dan toch niet aan toegaan. Maar waar ligt nu eigenlijk het verschil tussen schijn en zijn, theater ("komedie") en werkelijkheid. Dat lijkt duidelijk: de toneelspeler, de hypocriet, de komediant, geeft uitdrukking aan allerlei soorten dingen die hij eigenlijk niet *voelt*, in werkelijkheid is hij bij het drama dat hij voorstelt niet betrokken, wordt hij er niet door geraakt, is hij er niet in geïnteresseerd. En evenzo de toeschouwer: ook hij is eigenlijk bij het drama dat ten tonele gevoerd wordt niet betrokken, wordt er in werkelijkheid niet door geraakt en vertoont bijgevolg ook niet de minste neiging om er zelf bij in te grijpen. Waar zich daarentegen een drama afspeelt in het werkelijke leven zijn de "betrokkenen" zoals ze gewoonlijk genoemd worden, inderdaad echt *betrokken*, en dat zijn ze

niet enkel objectief gezien maar zichzelf voelen het aan, hartstochtelijk, met passie. En de getuigen van zo'n drama dat zich afspeelt in het werkelijk leven? Zijn ze eveneens erbij betrokken, erdoor geraakt, erin geïnteresseerd, hartstochtelijk en met passie — zoals de toeschouwer in het theater eigenlijk even *onbetrokken* bij, *ongeraakt* door en *ongeïnteresseerd* is in het voorgestelde als de toneelspeler?

√ Dit is het keerpunt van mijn betoog: hebben we niet integendeel allemaal geleerd dat we ook ten aanzien van een drama dat zich afspeelt in het werkelijk leven best onverschillig, onbetrokken, ongeïnteresseerde toeschouwers blijven (alsof het enkel over een toneelstuk ging) — *om* de dingen te kunnen *zien zoals ze zijn*? Maar als we een drama dat zich afspeelt in het werkelijk leven inderdaad zo onverschillig, onbetrokken, zonder passie en ongevoelig — sine ira et studio — bekijken: wordt ons dan niet de “werkelijkheid” waarvan sprake was helemaal onttrokken, gezien die werkelijkheid net als dusdanig gekenmerkt is door de betrokkenheid, de gevoeligheid en de hartstochten van hen die in zo'n drama handelen en lijden? Kúnnen we vanuit onze afstandelijkheid en onbetrokkenheid de dingen nog “zien” — zoals ze in werkelijkheid *zijn*?

(Eerder nog wordt ons, paradoxaal genoeg, toegestaan dat we ons overlaten aan onze gevoelens en aan een zekere betrokkenheid wanneer we een toneelstuk of een film bekijken, net omdat het toch allemaal enkel theater, komedie, en niet “echt” en serieus is. Zoals de toneelspeler zich zal inspannen om de meest nadrukkelijke uitdrukking te geven aan zijn voorgespiegelde gevoelens, net omdat hij deze gevoelens in werkelijkheid helemaal niet koestert; terwijl mensen die echt betrokken zijn bij een werkelijk drama vaak opvallen door hun schijnbare onverschilligheid — wat zelfs het criterium

oplevert aan de hand waarvan eenieder kan onderscheiden of een televisieprogramma enkel een film of echt een reportage is.)

### 3 *Blindheid en dood*

Dat we ons t.o.v. de "dingen" best onverschillig, onbetrokken en ongevoelig opstellen om ze te *zien* zoals ze *zijn*, dat hebben we niet noodzakelijk van onze ouders en leraars geleerd; het is gewoon een alom werkzame culturele traditie, afkomstig van de grondleggers of eerste woordvoerders van onze moderne tijden, het tijdperk van onze moderne wetenschap: Galilei, Descartes, Boyle en Locke. De laatste heeft aan deze leer haar klassieke of beter scholastieke uitdrukking gegeven, onder de vorm van de leerstelling over het verschil tussen "primaire kwaliteiten" (die men de dingen zelf mag toeschrijven) en "secundaire" (kwaliteiten die men wel gewoonlijk ook de dingen zelf wil toeschrijven, die echter in feite enkel optreden ten gevolge van de eigen zintuiglijke gevoeligheid van ons lichaam). Zelfs het zien en het horen hereiken, volgens dit onderscheid, niet de eigenschappen van de dingen zelf, hoewel zien en horen in tegenstelling met de andere zintuigen de dingen afstandelijk lijken te benaderen.

Dit was in feite het basisargument voor de zogenaamde "mathematisering van de natuur". Galilei verantwoordt dit met een zeer merkwaardig experiment. Leg eens naast elkaar, zegt hij, een marmeren beeld en een levend mens, en ga dan zachtjes met je hand eroverheen. De handbeweging moge in beide gevallen precies dezelfde zijn, de reactie zal echter zeer verschillend zijn: het beeld zal niet verroeren, de mens echter zal zich niet kunnen houden van kitteling. Daarmede is bewezen dat zo'n kitteling enkel het gevolg is van de

gevoeligheid van een "levend en gevoelig lichaam": verwijder dit ('il corpo animato e sensitivo rimosso') en, objectief beschouwd, blijft er niets over dan de louter mechanische en voor wiskundige beschrijving vatbare beweging (van de hand).

Ook Boyle vindt dat men enkel kan achterhalen welke kwaliteiten aan de dingen zelf toekomen als men ze beschouwt zoals ze zouden zijn "als er helemaal geen gevoelige wezens bestonden" ("were there no sensitive beings . . ."), en hij verduidelijkt dit met een nog meer makaber experiment. Steek een mens met een naald in zijn vinger, en dit achtereenvolgens een tijdje vóór zijn dood en een tijdje daarna. Opnieuw, precies dezelfde beweging van hetzelfde object (de naald), en hoe verschillend de reacties! Maar de mensen hebben helaas de neiging, gaat hij voort, zelfs dingen tot "realiteiten" op te blazen, die niets dan loutere privaties (afwezigheden) zijn, zoals blindheid en dood.

En Locke die nog gewerkt heeft als assistent bij Boyle, sprak dan de mooie woorden: "laat de ogen noch licht noch kleuren zien, noch de oren geluiden horen; laat het gehemelte niets smaken, de neus niets ruiken, en alle kleuren, smaken, geuren en geluiden houden op en verdwijnen en worden herleid tot hun oorzaken, nl. uitbreiding, figuur en de beweging van deeltjes".

Het meest erbarmelijk vergaat het in deze beschouwingen een gevoel van *pijn*: dit wordt enkel nog vermeld om te bewijzen dat ook andere lichamelijke of "zinnelijke" gevoelens die een zekere verwantschap hebben met pijngevoelens (zien, horen, tasten, ruiken en smaken) geen aanleiding zijn om aan de dingen zelf toe te schrijven hetgeen ze ons laten gewaarworden.

Om de dingen te "zien" (?) zoals ze werkelijk zijn, moeten

we ons volgens deze leer van al dergelijke gevoelige betrokkenheid erop zo zorgvuldig mogelijk onthouden.

#### 4 *Theorie, theater en ascese*

Toch zijn dit niet enkel opvattingen van bekrompen fanatici van onze moderne wetenschap. We vinden ze ook terug, of reeds, bij onze grootste klassieke voorbeelden van Griekse filosofie, bij Socrates of Plato en Aristoteles, hoewel Galilei zijn leer ontleende aan Democritos, Socrates' grote rivaal, van wie hij waarschijnlijk wist langs Sextus Empiricus om, de scepticus; want de eerste scepticus, Pyrrho, waar Sextus bij aansloot, was een leerling van Democritos. Ik moet hier niet terugkomen op Socrates' verhoog op de laatste dag van zijn leven, volgens Plato's verslag in zijn "Phaido"?

Socrates, Plato en Aristoteles, de uitvinders van de theoria, waren burgers van een Theaterland, Griekenland. De uitvinding van het theater was immers, wellicht, de grootste culturele verworvenheid van de oude Grieken, vooral dan van de Atheners; het was de uitvinding een handeling voor te stellen en te "simuleren" zoals ze zich zou kunnen voordoen, zonder dat ze zich al voorgedaan had; of zoals ze zich mogelijks heeft afgespeeld; een heel belangrijke kunst die gelukkig nog steeds voortleeft in de hedendaagse film.

Uit de theatertaal van de Grieken is ook het woord "ascese" afkomstig dat voor ons sinds Nietzsche ("Wat betekenen ascetische idealen?") één van onze meest diepgewortelde "problemen" aanduidt. Ascese, eigenlijk a-skeensis, betekent in het Grieks wat zich nog niet op de "scene", op het "toneel" afspeelt, het instuderen van een rol door een toneelspeler, ook de "training" van een atleet vóór de wedstrijd. Een "ascese" is dan echter in feite ook het theater waar zich

ook nog niet (of niet meer) het werkelijke leven afspeelt. De voorstanders van de theoria waren theatrale asceten.

### 5 *Het genie en zijn lijf*

Dit verlangen — of die bereidheid? — de dingen te “zien” (zelfs dit tussen aanhalingstekens!) zoals ze zagezegd “zijn”, deze voorstelling dat men de dingen zoals ze zijn, enkel kan en moet, “zien”, eigenlijk de voorstelling dat al wat er is en zich afspeelt niets anders is dan een *toneel* — daar heeft in onze tijd Arthur Schopenhauer de vermoedelijk definitieve uitdrukking aan gegeven: in zijn voorstelling van “De wereld als voorstelling”, hoewel enkel zoals deze zich, volgens hem, voltooit in de “aanschouwing van de Platonische idee”. Tegelijk was echter dezelfde Schopenhauer mijns wetens de eerste die heeft getracht het eenvoudig inzicht filosofisch te verwoorden dat onze eerste en oorspronkelijke verhouding tot de “wereld”, toch niet deze van of tot een *voorstelling* is, hoe ruim men dit woord ook moge invullen; maar veeleer, zoals Merleau-Ponty zal zeggen, ons “ter-wereld-zijn”, ons eigen toebehoren tot die wereld, ons *eigen* zijn, een zijn dat we ondervinden aan ons eigen lijf, en niet pas “zien” waar het zich tegenover ons, om zo te zeggen *aan de overkant*, uitbreidt en vertoont.

Schopenhauer zegt het als volgt: “Een navorsing naar de betekenis van de wereld die enkel als mijn voorstelling tegenover mij staat, of een overgang van haar als loutere voorstelling van een kennissubject tot hetgeen ze daarbuiten nog moge zijn, zou in feite nooit doenbaar zijn indien de navorsers zelf niets anders ware dan een louter kennis-subject (een gevleugeld engelenhoofdje zonder lichaam). Ondertussen is hij echter zelf verworteld in deze wereld, want hij vindt zich-



zelf erin als een individu, d.w.z. dat al zijn kennis een en al bemiddeld is door zijn lichaam waarvan de affecties voor het verstand het uitgangspunt vormen voor zijn aanschouwing van deze wereld . . . Dit lichaam is ons op twee helemaal verschillende manieren gegeven: eenmaal als een voorstelling in een verstandelijke aanschouwing, als een object onder andere objecten; ten tweede echter, en tegelijk, ook nog op een heel andere manier, nl. als dit eenieder onmiddellijk bekende dat aangeduid wordt door het woord 'wil' . . .; want iedere inwerking op ons lichaam is tegelijk en onmiddellijk ook een inwerking op de wil, genoemd 'pijn' wanneer ze tegen onze wil in gebeurt, 'welbehagen' of 'lust' wanneer ze met de wil overeenstemt" ("De wereld als wil en als voorstelling", I, par. 18). Schopenhauer noemt het "wil", steeds opnieuw noemt hij het echter een "blinde wil"; wat hij bedoelt is dus niet een "werking volgens een voorstelling" (zoals Kant de wil definieerde) maar eerder een drift of wat men, zelfs volgens Freud, nog "beter een behoefte" kan noemen; in ieder geval wordt bedoeld: een *gevoelen*.

Schopenhauer weet dan eigenlijk ook heel goed dat zijn liefkoosde "aanschouwing van de Platonische idee" niet veel meer is dan zijn eigen droom van het hoogste geluk. Zijn eigen beschrijving van deze "aanschouwing" vertoont bijna komische trekken: enerzijds is er volgens hem eigenlijk enkel een genie toe in staat (I, par. 36), anderzijds kan men zich er best op voorbereiden enkel door "een rustig uitgeslapen nacht of een koud bad" (II, hoofdstuk 30). En uiteindelijk weet Schopenhauer deze aanschouwing van een idee niet anders aanschouwelijk te maken dan als de ingesteldheid van een toeschouwer bij de "commedia dell' arte" en de beschouwing van de gehele wereld als zo'n "commedia dell' arte" (I, par. 35). Schopenhauers genie neemt bijna de gestalte aan

van Fellini's dottore Gonella.

6 *Tu sais*

De dingen zoals ze *zijn*, denk ik, kunnen we niet "*zien*" nl. niet afstandelijk, onbetrokken en ongevoelig; maar dit *niet* (zoals men altijd gevreesd heeft) omdat we eigenlijk *niet in staat* zouden zijn tot zo'n afstandelijkheid, onbetrokkenheid en ongevoeligheid — we zijn het maar al te zeer, of tenminste, we hebben het over de eeuwen heen goed geleerd; maar omdat de dingen, zo "gezien", niets anders meer voorstellen dan vlakke en holle toonbeelden, idolen, idyllen ("eidolon" en "eidyllion" zijn allebei, in het Grieks, verkleiningsvormen van "eidōs", Plato's meest gebruikelijk woord voor "idea"); terwijl de dingen in werkelijkheid dan toch nog iets anders *zijn*.

We *kunnen* de dingen zoals ze werkelijk zijn en in werkelijkheid zijn, niet "*zien*", maar we *moeten* het ook niet, we zijn niet aangewezen op idolen en idyllen (beeldjes) zoals op televisie. Want alvorens de wereld — voor een stuk zintuiglijk, voor de rest denkbeeldig — zich vóór ons, tegenover ons uitbreidt en ons haar uitzicht ter beschouwing aanbiedt, *zijn* we er zelf al een stuk van, en voelen we aan ons eigen lijf aan wat het in werkelijkheid heet, te *zijn*: gevoelig en zonder afstand zelf bij dit zijn betrokken. Indien dat zo is, zouden we ons ook, om kennis te verwerven, veel minder moeten toelagen op *navorsing*, het uitzoeken van allerlei soorten dingen waar we nog niets of weinig van weten, maar veeleer op de *toeëigening* van wat we "in de grond" eigenlijk heel goed weten, wellicht veel meer dan we denken. En is dat niet in feite van meet af aan het inzicht van de fenomenologie geweest? Ik sluit met drie lijnen uit een gedicht van

Gottfried Benn:

Es ist ein Spruch, dem viel ich hab gesonnen,  
Der alles sagt, weil er dir nichts verheisst . . .  
Er stand auf einem Grab: Tu sais, Du weisst.

## AFSCHEID VAN EEN LOOPBAAN

Paul Willemarck

Op het einde van dit academisch jaar 1991–1992, zei Rudolf Boehm het leerambt aan de Rijksuniversiteit Gent, vaarwel. Deze gebeurtenis, die later dit jaar met een huldiging zal gevierd worden, ging ook in de auditoria en lokalen waar hij zijn lessen gaf, niet onopgemerkt voorbij. Met zijn leeropdracht gaat ongetwijfeld iets verloren dat nog moeilijk achterhaald kan worden door diegenen die nooit de gelegenheid hadden deze lessen te volgen. Het is iets in de manier waarop hij het denken beoefent, het vertegenwoordigt, het tegemoet gaat ook. Het heeft te maken met de aandacht waarmee, en het tempo waarop, hij een gedachte benadert. Deze manier was heel duidelijk aanwezig in zijn colleges, en meer nog in de praktische oefeningen (de seminaries). Het is een manier die tegelijk de beslistheid bevatte van iemand die wil begrijpen en de aandacht van iemand die de tijd neemt om de plaats van dit begrip te zoeken. Deze kritische aandacht is uiteraard niet alleen het feit van Rudolfs lessen. Het is de weg van heel veel denkers, en in de eerste plaats van Heidegger van wie hij veel leerde. Maar i.t.t. Heideggers lering gaf Rudolfs pedagogie aan zijn toehoorders ongetwijfeld heel veel zelfvertrouwen mee. Rudolf geeft zijn toehoorders heel veel vertrouwen in het eigen oordeelsvermogen. Dit is één van de meest onmiddellijke gevolgen van zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd*. Anderzijds zou het tempo dat deze aandacht vereist een veel moeilijker

weg blijken. De reden hiervan is het feit dat het temporiseren in de benadering van een gedachte weliswaar heel goed de ankerpunten van de evidentie kan te voorschijn halen, maar zelf ook reeds een resultaat is, nl. het resultaat van een volgehouden aandacht voor wat ons werd overgeleverd.

Deze tegenstelling was wellicht het punt van de grootste spankracht in de lessen van Rudolf Boehm: een oproep tot beslistheid die gepaard ging met een groot geduld. Deze geest bezielde ook zijn laatste les. Het zou een kleine recapitulatie worden van de wegen en dwaalwegen, van de verdiensten en de vergissingen van de fenomenologie.

Wanneer men de werking nagaat van het fenomenologische denken in de XXste eeuw dan blijkt dat de invloed ervan veel verder reikt dan men vaak geneigd is te geloven. De fenomenologie is niet enkel de anticipatie van de derridiaanse deconstructie, waartoe ze vandaag vaak wordt herleid. Ze is ook heel duidelijk in de achtergrond aanwezig bij het ontstaan van gedachtenstromingen die zo verschillend zijn als Foucaults geschiedschrijving, Poppers falsificatiegedachte, Kuhns geschiedenis van de wetenschappelijke revoluties, Marcuses maatschappelijke analyses of Habermas' kenniskritiek. Zelfs het teruggrijpen van het Franse denken op de Saussures linguïstiek werd door een fenomenoloog voorgedaan. Uiteraard gaat het Franse structuralisme heel vlug zijn eigen weg. Maar wanneer zo'n tien jaar later de premissen van het structuralisme kritisch worden doorgelicht, dan zal dat terug gebeuren vanuit een fenomenologische hoek. Derrida's *déconstruction de la métaphysique de la présence* is, zoals hij zelf aangeeft, niets anders dan de herhaling en vertaling van Heideggers notie van de *Dekonstruktion der Metaphysik*. Nochtans blijft volgens Boehm, in deze heropname van het fenomenologische gedachtengoed heel wat ach-

terwege, en in het bijzonder de hele constitutieproblematiek, waaraan Husserl zoveel aandacht besteedde. Dit is meteen het belangrijkste gemis dat Boehm in de hedendaagse fenomenologie aanklaagt.

In zijn laatste les sprak Boehm tenslotte nog een requi-sitoor uit tegen het scepticisme van het hedendaagse denken en een pleidooi voor een opheldering van de wezenlijke gedachten die onze gemoederen beheersen. Dat men daartoe niet zijn toevlucht moet nemen in een verdubbeld scepticisme (2de époque) heeft Husserl zelf niet gezien, aldus Boehm, hoewel hij toch ooit de weg aangaf voor een juist begrip van onze eindigheid. Boehm van zijn kant duidt aan hoe deze notie van de eindigheid, die in de fenomenologische beweging reeds een eerste maal weerklinkt in het vandaag bijna vergeten werk van Maurice Merleau-Ponty, niet zozeer de beschouwing als wel de gevoeligheid centraal zou moeten stellen.

In deze laatste les kon men beter dan ooit de toegankelijkheid, maar ook de moeilijkheid horen, die een goed begrip van Boehms gedachte aan de toehoorder stelt. Deze gedachte is toegankelijk omdat zijn stellingen eenvoudig zijn en duidelijk; toegankelijk is deze gedachte ook nog, omdat Boehm zich duidelijk in de lijn van de fenomenologische en nietzscheaanse kritiek op het metafysische denken beweegt. Maar Boehms gedachte is voor de toehoorder ook moeilijk te begrijpen, omdat zijn betoog stilzwijgend een beroep doet op de lange denkweg die de zijne is sinds de *Kritiek der grondslagen van onze tijd*. Zo lijkt het erop dat Rudolf Boehm geïsoleerd geraakt ondanks, of, wat erger, is, *doordat* hij zich grote inspanningen getroost! Ten onrechte! Hoe dit ook zij: het laatste woord is gezegd, een opdracht werd volbracht.

Zopas verschenen in de reeks afzonderlijke uitgaven  
van KRITIEK :

# *fenomenologie en sensibiliteit*

tien opstellen 1982/1991

door

Rudolf Boehm

Deze bundel bevat een fotografische weergave van een tiental fenomenologische studies in de vorm en in de taal waarin ze geschreven en afgedrukt werden (4 in het Duits, 2 in het Engels, 2 in het Frans, 2 in het Nederlands).

Fenomenologie is een filosofie die de manier waarop de 'dingen' bij de mensen overkomen beschouwt als even belangrijk, indien niet belangrijker, dan wat die 'dingen' op zichzelf mogen zijn. Die manier waarop de 'dingen' bij de mensen overkomen, houdt nauw verband met hun gevoeligheid of sensibiliteit, waar een fenomenologische wijsbegeerte in wil delen; niet, zoals dat genoemd wordt, om 'sentimentele' redenen maar omdat die menselijke gevoeligheid, geworteld in ons lichamelijk bestaan, bij de volledige werkelijkheid van de 'dingen' behoort.

( uit het woord vooraf)

*Te verkrijgen door storting van 250 frank op rek.  
448-0600001-57 van KRITIEK, Blandijnberg 2, 9000  
Gent, met de vermelding 'Fenomenologie en sensib.'*





