

AL SPREKEND VAN WETENSCHAP VIA LITERATUUR NAAR FILOSOFIE.

Een proeve van aporetisch schrijven

Henk Oosterling 1995

"Al sprekend van wetenschap via literatuur naar filosofie. Een proeve van aporetisch schrijven" in: Foucault herdenken. Over werk en werking van Michel Foucault. M. Karskens/J. Keulartz (red.), Damon, Best, pp. 76-87.

Slechts één vraag zou ik willen exploreren: is er in Foucaults werk sprake van een esthetisering van het denken en zo ja, in hoeverre hangt deze samen met de door hem in kritiek op het waarheidsbegrip geformuleerde kentheoretische positie?¹ Het ligt voor de hand om voor een antwoord naar de eindtermen van zijn werk te verwijzen: in de noties 'bestaansethetica' en 'waarheidspel' zitten immers zowel een esthetisch als een kentheoretisch aspect verdisconteerd. Ik zal me echter hoofdzakelijk op het vroege werk richten om daar de nauwelijks zichtbare aanzetten tot een esthetisering te traceren. Daartoe beperk ik me tot de in *De woorden en de dingen* (1966) als grondslag van het moderne vertoog geconstateerde 'analytiek van de eindigheid' en tot enkele thema's in Foucaults vroege literatuur-essays. Hierin staat de volgende aporetische denkbeweging centraal: het weten, respectievelijk spreken/schrijven ondermijnt zichzelf, het heft, gegeven zijn vooronderstellingen, zichzelf op. In *De woorden en de dingen* wordt deze aporie vanuit negatief-kritisch oogpunt als een 'onbewust' moment in het moderne vertoog 'geconstateerd', terwijl in de literatuur-essays de aporetische inzet van andere denkers in affirmatief-creatieve zin door Foucault wordt onderschreven. Ik zou willen aantonen dat de moderniteit- en subjectkritiek en Foucaults positieve waardering van de aporie in het werk van Blanchot, Bataille en Klossowski geleidelijk aan zowel zijn denken als zijn schrijven gaat beheersen. Dit leidt na de perspectiefwisseling naar de machtsanalytiek in de zeventiger jaren en een getransformeerde 'subject'positie in de tachtiger jaren uiteindelijk tot de genoemde eindtermen 'bestaansethetica' en 'waarheidspel'.² Zoals gezegd kan ik beide perspectiefwisselingen slecht globaal bespreken. In grove lijnen zal ik de doorwerking van de vroege esthetisering en een eruit voortvloeiend ethisch implicaat aangeven. Zijdelings - in de vorm van uitgebreide noten - zal ik bovendien, onder verwijzing naar het werk van andere differentiedenkers, de door Foucault doorlopen denkontwikkeling in een breder kader plaatsen om zo de bewering te onderbouwen dat de esthetisering van het denken het gehele differentiespectrum doortrekt.

1. Eerste esthetische inspiratie: van Kant naar Nietzsche

In de periode 1962-1972 wordt er een aantal colloquia over Nietzsches werk georganiseerd³ en zien vele publikaties over uiteenlopende aspecten van zijn werk het levenlicht. Een van de meest toonaangevende is het in 1962 door Gilles Deleuze geschreven *Nietzsche et la philosophie*. Dit boek en zijn in 1968 gepubliceerde

dissertatie *Différence et répétition* zullen van grote betekenis blijken te zijn voor een stroming binnen de Franse filosofie die door anderen aanvankelijk als post-structuralistisch en door hem als het denken van het Andere of van de Gens wordt geafficheerd. Uiteindelijk zal dit soort filosoferen de geschiedenis ingaan als het denken van het Verschil of differentiedenken. De belangstelling voor Nietzsche komt enerzijds voort uit een toenemend ongenoegen met bestaande filosofische posities waarvan de existentiële fenomenologie en het dialectische denken de twee voornaamste exponenten zijn. Husserl en Hegel blijken de belangrijkste opponenten, zij het dat zij zijn verpakt in de filosofische inzichten van Sartre, Merleau-Ponty of Althusser. Anderzijds blijkt er, met name bij Foucault, een toenemende behoefte om, uitgaande van Nietzsche en indirect geïnspireerd door de artistieke avantgarde, nieuwe denkwegen in te slaan waarin oude dilemma's niet zozeer opgelost als wel vanuit een ander perspectief bekeken en met andere woorden besproken kunnen worden.

In onderlinge discussies blijken de deelnemers op dan nog ondoorzichtige, maar achteraf onmiskenbare wijze zichzelf ingevoegd te hebben in een Nietzscheaanse denkbeweging, waarin naar mijn mening een aporetisch spreken en schrijven als schriftuur (*écriture*) centraal staat.⁴ Foucault presenteert zijn bijdrage aan het colloquium in Royaumont onder de titel: 'Nietzsche, Freud, Marx'. Daarin worden deze 'meesters van het wantrouwen', zoals Ricoeur ze noemt, opgevoerd als de exponenten van een denken waarin de techniek van de interpretatie voor het eerst een radicale gestalte aanneemt: "De interpretatie (is) uiteindelijk een oneindige taak geworden"(p.187). In deze lezing geeft Foucault zijn tot op zeer grote hoogte structuralistische visie op het teken weer, zij het dat hij De Saussure verrijkt vanuit een Nietzscheaanse inspiratie. De taal buigt zich over zichzelf heen zonder dat er uiteindelijk nog een eenduidig afzetpunt is vast te leggen. Zij organiseert zich als "een spel (...) van negatieve begrippen, contradicties, opposities, kortom een geheel van het reactieve krachterspel dat Deleuze zo goed heeft geanalyseerd in zijn boek over Nietzsche."-(p.191) In zijn bijdrage geeft Foucault indirect de aard van de Franse 'linguistic turn' aan. Deze verloopt niet via Peirce maar via een door Nietzsche, De Saussure en Freud ingegeven kritiek op het bewustzijnsfilosofische vertoog. De kritische zelfreflexiviteit à la Kant en Hegel wordt geradicaliseerd: Freud, Nietzsche en Marx "(verwikkelen) ons in een interpreterende taak die altijd op zichzelf terugbuigt (...)"(p.186). Deze reflexieve beweging kan echter, gegeven Nietzsche's herdefiniëring van de waarheid als "een mobiel leger van metaforen, metonymia en antropomorfismen"⁵ en zijn stelling dat de metafysica een produkt van de verleiding van de grammatica is nergens anders dan in de taal worden opgespoord.

2. Tweede esthetische inspiratie: literatuur als een zelfspijgend spreken/schrijven

Geheel in Nietzscheaanse stijl gebruikt Foucault tezelfdertijd in zijn literaturessays, met name in 'Spreken tot in het oneindige' allerlei metaforen om deze 'radicale reflectie' te verbeelden. Bij voorkeur hanteert hij de metafoor van de spiegeling: "het is het grote, onzichtbare labyrint van de herhaling, van het spreken dat zichzelf in tweeën splitst en zijn eigen spiegel wordt"⁶. Ook duikt reeds de later door Deleuze gecanoniseerde metafoor van de vouw ('pli') op:

"De mogelijkheid van een taalkunstwerk vindt zijn oorsprong in de plooi van deze verdubbeling. (...) Schrijven wil voor de westerse cultuur van meet af aan zeggen, dat men zich plaatst in de virtuele ruimte van zelf-presentatie en verdubbeling."(p.9).

Deze verdubbeling - die soms ook als (zelf)splijting wordt gepresenteerd - blijkt ingegeven door het besef dat het denken zich na de dood van God geconfronteerd weet met iets ondenkbaars en onvoorstelbaars: de dood. In 'Inleiding tot de transgressie' werkt Foucault dit naar aanleiding van het werk van Georges Bataille uit. In 'Het denken van het Buiten' grijpt hij Blanchots oeuvre aan om dit aporetische moment binnen het denken op te sporen in zoverre dit een niet-begrijpelijk, maar noodzakelijk te vatten relatie tot een Buiten onderhoudt in het spreken en schrijven. Dat het hier om een aporetisch moment gaat, blijkt mede hieruit dat het artikel met de befaamde Kretzenzer paradox begint en eindigt. Volgens Foucault is ons probleem echter nu niet meer het "ik lieg", maar het "ik spreek". Niet het hegeliaanse denken van het denken, maar Blanchots "het spreken van het spreken leidt ons via de literatuur, maar misschien nog langs andere wegen, naar dit Buiten waarin het sprekend subject verdwijnt"(p.97/8).

De mogelijkheid van 'andere wegen' is interessant en zou dan al op een andersoortig filosoferen kunnen duiden. Het ligt voor de hand om de transformatie van de filosofie door differentiedenkers als een nieuwe weg te begrijpen die de door Habermas gewraakte vermenging van literatuur en filosofie impliceert.⁷ Voorlopig beperk ik me echter tot de door Foucault gethematiseerde literatuur. Het aporetische aspect impliceert de noodzaak

"... het reflexieve taalgebruik een andere wending te geven, (...) op een uiterste grens waar het zichzelf steeds in twijfel moet trekken: heeft het spreken eenmaal zijn grens bereikt dan vindt het daar niet een positiviteit die het tegensprekt, maar een leegte waarin het geheel en al opgaat..."⁸

Soortgelijke wendingen vinden we ook in de andere opstellen over Klossowski, Bataille, Hölderlin, Roussel en Flaubert. Er is geen sprake meer van een dialectische negatie van het denken, maar van een niet-dialectisch, zeg maar 'differentierende' negatie.⁹

Foucault trekt de consequentie uit de 'linguistic turn'. Reduceerde de bewustzijns- of identiteitsfilosofie het Buiten nog tot het Binnen om de beoogde eenheid te herstellen, het denken van het verschil impliceert een principiële openheid voor dit Buiten dat zich onder andere manifesteert in een bewust geïntendeerde schriftuurlijke zelfsplijting. In literair opzicht: door ironie of parodie, in logisch opzicht: door 'negatieve begrippen' of 'contradicties' en in schriftuurlijk opzicht: door een aporetische zelfondermijning.

De 'non-lieu' - wat in het voorwoord tot *De woorden en de dingen* een 'atopie' of 'heterotopie' (p.17/18) heet - waar het licht van de rede niet meer kan schijnen, laat geen reflectie in de bewustzijnsfilosofische zin meer toe, maar eist "een vergeten; geen contradictie, maar een tegenspreken dat uitwist"¹⁰.

Het zijn wellicht dit soort onmogelijke formuleringen die Foucault vanuit een

esthetische inspiratie hanteert om een schrijven en spreken in te zetten waarin gepoogd wordt metafysische opposities talig te ontwrichten met behulp van een terminologie waarin een verstrengeling van empirie en mogelijksvoorwaarde wordt weergegeven. In dit soort pseudo-begrippen vinden we de eerste aanwijzingen voor een radicale kritiek op het vertoog van de metafysica: zij getuigen van de onmogelijkheid om het empirische en het transcendentale, het materiële en de mogelijksvoorwaarde, het effect of gevolg en de oorzaken eenduidig en definitief te scheiden. Deze dynamische verstrengeling van elkaar uitsluitende begrippen - in dit geval concreet en apriori - is naar mijn mening tevens de aanzet tot een aporetisch schrijven. Daarin wordt de ontoereikendheid een Buiten te vatten niet zozeer gemaskeerd als wel geaffirmeerd.

In 'Nietzsche, Freud en Marx' stelt Foucault dat een radicale interpretatie tot gevolg heeft dat een 'absoluut gevaarlijke ruimte' wordt genaderd. Daarin gaat niet alleen de interpretatie ter ziele. Het is tevens de ruimte "die misschien de verdwijning van de interpreet impliceert"(p.188). Op indirecte wijze schetst Foucault in het verlengde van Nietzsches 'dood van God' en als variant van 'de dood van de auteur' het beruchte 'verdwijnen van de mens' waarmee later *De woorden en de dingen* zal eindigen.(p.397/8)

3. Analytiek van de eindigheid: aporieën in de moderne 'savoir'

Hoe werkt de in de essays geëvoceerde 'literatuur'opvatting door in dit tezelfdertijd geschreven boek? Zijn bijvoorbeeld de drie manifestaties van de analytiek van de eindigheid, die als grondslag van het moderne vertoog naar voren wordt gebracht - de oscillaties tussen het empirische en het transcendentale, het cogito en het ongedachte, het vinden en terugwijken van de oorsprong - filosofische uitdrukkingen van een slingerbeweging, waarop aan het eind van "Het denken van het Buiten" wordt gewezen? Daar merkt Foucault immers op: "het spreken brengt een uitwisseling tot stand tussen oorsprong en dood, of liever: het laat in een flits hun eindeloze slingerbeweging zien"?¹¹

Op het eerste gezicht lijkt de thematiek van de analytiek van de eindigheid waarin de dood zo'n centrale rol vervuld in de literatuur gepareerd te worden. Daarin doet zich immers een nieuw soort oneindigheid voor: "... de eenvoudige, doorlopende, monotone lijn van een op zichzelf aangewezen taal, een taal die tot oneindigheid veroordeeld is omdat ze niet meer kan steunen op het spreken van het oneindige".¹² Eindigheid en oneindigheid gaan echter in elkaar over: "Een literair werk is de belichaming van de taal die de dood doorkruist om de oneindige ruimte te openen waarin de dubbels worden weerkaatst"(p.12) Uit deze opmerking zouden we kunnen opmaken dat de drie doubletten uit *De woorden en de dingen* zich aandienen tegen de achtergrond van een ander soort spreken over de mens dan in de menswetenschappen het geval is.

a. het verschijnen van de literatuur

Maar misschien is dit een te snelle conclusie. Tenslotte gaat het in het wetenschappelijke vertoog om waarheid en is in het geval van literaire teksten de vraag naar de waarheid van geen enkele belang. Daar gaat het veeleer om fictie. In 'een archeologie van de menswetenschappen' vraagt Foucault uitsluitend naar de kentheoretische status van al die moderne vertogen die de waarheid over 'de' mens uit willen spreken.

Vóór de moderniteit - dat wil in Foucaults bewoordingen zeggen: vóór 1800 - was de wetenschappelijke taal nog een transparant medium waardoorheen, mits correct geanalyseerd, het denken zich zonder enige vertroebeling in verbinding met het zijn kon stellen. Door het opduiken van een duistere grond onder de taal als gevolg van een steeds complexer worden van de voorstelling waardoor deze zichzelf gaat ondermijnen wordt de moderne wetenschapper gedwongen zich door de uiterlijke tekens heen een weg naar de wereld te banen. In de taal komt dit nog het meest dreigend naar voren bij Sade: "deze taaluitingen die voortdurend buiten zichzelf worden gebracht door het mateloze, het onzegbare, het huiveringwekkende, de verbijstering, de extase, de sprakeloosheid, het blinde geweld, het stomme gebaar ..." (p. 14). Deze poging kan nooit definitief worden afgerond. Foucaults inzicht in de oneindigheid van de reeks interpretaties getuigt daarvan.

Foucault stelt dat "vanaf de XIXde eeuw de taal zich in zichzelf terugbuigt, een eigen substantie krijgt, een eigen historie en wetten en een soort objectiviteit ontplooit die haar alleen toebehoren".¹³ Het verlies van de voormalige transparantie tracht de wetenschap op drie manieren op te heffen. Allereerst is er 'de positivistische droom' die tweevoudig is: men droomt enerzijds van een objectieve, wetenschappelijke taal waarin de natuur uiteengezet kan worden, anderzijds van een volledig gezuiverde logische taal waarin het denken zich haarscherp kan uitdrukken. Vervolgens vindt er een kritische terugbuiging plaats waarin de historiciteit van de taal een rol speelt: via een wetenschappelijke 'exegese' probeert men de raadselachtige dichtheid van de taal te verlichten. Naast deze formaliseringstechnieken en interpretatiemethoden waarbinnen zich zowel structuralisme en fenomenologie als analytisch denken en hermeneutiek kunnen ontfouwen, treedt er een compensatie van het verlies van de voorheen doorzichtige taal op: "de meest belangrijke en bovendien de meest verrassende - is het verschijnen van de literatuur" (p.325). In Mallarmé's werk ziet Foucault hoe vorm en inhoud zich zo op elkaar enten, dat taal een ervaring wordt die naar niets buiten zichzelf meer verwijst. Een ervaring die in bataillaanse zin soeverein is: "in die zin" had hij reeds in 'Het 'nee' van de vader' (1962) over het werk van Hölderlin geschreven, "is ieder werk een poging de taal uit te putten; eschatologie is in onze tijd een structuur van de literaire ervaring geworden en literaire ervaring is door geboorterecht een ultieme ervaring" (p.53).

In het spreken van Hölderlin, Klossowski, Bataille, Blanchot - en in dat van Artaud en Kafka - maar voor alles in dat van Nietzsche openbaart zich volgens Foucault een verschijnsel "waarvan de noodzakelijkheid in een zeer uitgestrekte configuratie ligt verworteld, waarin heel de nervatuur van ons denken en van onze wetenschap zich aftekent".¹⁴

Hoe werkt deze 'configuratie' dan in de 'mens'wetenschappen door en welke consequenties verbindt Foucault daaraan? We dienen te beseffen dat de 'mens' bij Foucault geen antropologische constante, evenmin een wezen van vlees en bloed, maar voor alles "een gebeurtenis in de orde van het weten" (p.373) is. De mens als kentheoretisch construct *verschijnt* als effect van de vertoogsmatige bepaling van zijn vermeende essentiële waarheid. Dit heeft alles met de 'dood' te maken, zij het dat ook deze vanuit kentheoretisch perspectief dient te worden begrepen. In de orde van het weten is vanaf het moment dat Kant de grenzen van de kennis heeft afgebakend dat

aan het licht getreden wat individuen in de ervaring van hun lichaam, hun begeerte en hun taal "aan den lijve ondervinden": een radicale eindigheid. De menswetenschappen voeren de eindigheid in objectieve zin in. Objectieve kennis van de mens tekent zich immers altijd af tegen een nimmer achterhaalbare historiciteit. Terwijl de vraag naar de mogelijkhedenvoorwaarden van deze kennis de mens als transcendente instantie in zijn door Kant gethematiseerde begrensdeheid toont, wordt een objectieve laatste waarheid door een steeds terugwijkende historiciteit geblokkeerd. In het menswetenschappelijk vertoog verschijnt de mens daarom als dat wat Foucault 'een eigenaardig, empirisch-transcendentiaal dubbelwezen'(p.344) noemt.

Iedere vraag naar de 'waarheid' van de mens impliceert dus zowel een splijting als een verdubbeling. Zo wordt een oscillatie in gang gezet tussen een object- en een subjectpositie. De wetenschapper wordt heen en weer geslingerd tussen een empirisch en een transcendentiaal moment, beide gekenmerkt door eindigheid. Echter, als er al een 'waarheid' bestaat dan manifesteert deze zich eerder dan in één van beide momenten in de door een oneindige verdubbeling opgeroepen spanning tussen beide 'posities': "de analyse van de *empirisch-transcendentale verdubbeling* toont aan, hoe hetgeen in de ervaring wordt geschonken en hetgeen ervaring mogelijk maakt in een eindeloos heen en weer schommelen met elkaar samenhangen"(p.364). De mens wordt in zijn funderingsspogingen telkens weer "buiten zichzelf" gebracht. In die zin is hij op bataillaanse wijze een ex-tatisch wezen.

b. het cogito en het ongedachte:

Foucault werkt deze 'oscillation indéfinie', deze spanningsvolle relatie tussen een subject- en objectpositie op drie manieren uit. Met het oog op de in zijn literatuur-essays gethematiseerde verhouding tot het voor het subject ondenkbare Buiten en een door hem geconstateerde fundamentele aporetische, zelfondermijnende structuur beperk ik mij tot de tweede vorm: de oscillatie tussen het cogito en het ongedachte. Hij kritiseert het cartesiaanse adagium: cogito, ergo sum. Het is vooral het vermeende 'ergo' waar hij zijn pijlen op richt. Volgens hem bestaat de analytiek der eindigheid juist bij gratie van de onmogelijkheid om vanuit het cogito, vanuit het 'ik denk' tot het sum, het 'ik ben' te besluiten: de letterlijke vanzelfsprekendheid van het 'ergo' wordt in tegenstelling tot het klassieke vertoog waarin Descartes nog staat, geblokkeerd door een weerbarstige taal waarvan - zoals Nietzsche liet zien - de metaforiek een metafysische verleiding in zich bergt.

Het 19e eeuwse vertoog is zich deze aporie echter niet bewust. Het moderne denken beweegt zich voortdurend in de ruimte die zich tussen het cogito en het ongedachte opent, in de mate waarin het cogito greep op dat wat het opheft tracht te krijgen. In die zin heeft er weliswaar een verschuiving plaatsgevonden ten aanzien van de kantiaanse vraagstelling - "het gaat hier (...) niet om de mogelijkheid tot kennis maar om die tot een miskennen, ergens aan de oorsprong"(p.349) - maar is het bewustzijnsfilosofische paradigma nog niet verlaten. Precies in de noodzaak en onmogelijkheid van het kennen dient zich de aporetische spanning aan die volgens Foucault in positieve zin eigen is aan het denken van het Buiten.

Op onverwachte wijze komt in een door een radicale eindigheid ingegeven, aporetische spanning het thema van de oneindigheid naar voren: oneindigheid blijkt

een effect van de analytiek der eindigheid. In de innerlijke noodzaak van het cogito om zijn ongedachte te (om)vatten herkent Foucault eveneens "een oneindige taak": "het (cogito) moet in een duidelijk uitgesproken vorm de geleding van het denken doorlopen, opnieuw activeren en verdubbelen ten opzichte van wat in, rondom en onder dat denken wel niet is gedacht, maar wat daarom toch niet vreemd is, althans niet van een onherleidbare, niet te overbruggen vreemdheid ('extériorité')"(p.350). Deze verdubbeling - die even verder 'onuitputtelijk'(p.353) wordt genoemd - is een variant van de hegeliaanse definitie van ware oneindigheid die zich in een formeel-ontologische doordenking van de werkelijkheid als vanzelf aandient.¹⁵ Maar in tegenstelling tot de dialectiek kan dit Andere als 'een onherleidbare, niet te overbruggen uiterlijkheid' niet meer geïncorporeerd worden. Het ongedachte ontsnapt uiteindelijk zelfs aan het zijn, omdat "het ongedachte (...) zich niet in de mens bevindt als een ineengerold brok natuur of als een door de geschiedenis gevormde laag..."(p.353). Het ongedachte is natuur noch geschiedenis en het valt dientengevolge ook niet in een legitimeringsstrategie te vatten: "het is, met betrekking tot de mens, het Andere", vergelijkbaar met een 'schaduw' of "een blinde vlek vanwaaruit het mogelijk is hem te leren kennen".

In *De woorden en de dingen* verhoudt Foucault zich echter nog op negatief-kritische wijze tot het moderne vertoog. Hij meent dat, ondanks het feit dat Hegel, Marx en Freud "zich ervan (van deze schaduw, ho) bewust zijn geweest" ("Le savaient")(p.355), moderne denkers de consequenties van dit inzicht niet radicaal hebben getrokken. Het Andere werd toch nog als een deel van het Zelf gezien en dus als een natuur of een geschiedenis ten tonele gevoerd. Precies in zijn ontkenning van deze dialectische verhouding opent Foucault een nieuwe taak voor het denken: de taak om zijn eigen ontoereikendheid op zo'n manier te denken dat dit niet opnieuw in een zelfgenoegzame usurpatie verzandt. Dat ook hier naast Bataille, Sade en Artaud Nietzsche weer wordt opgevoerd als een van de denkers die deze taak op zich heeft genomen, zal weinig attente lezers verbazen.

c. vernunft-interne en -externe aporie

Foucault spreekt in de teksten die hij in de zestiger jaren schrijft nog met een dubbele tong, als had hij zich aan de taal bedronken. Enerzijds constateert hij in negatief-kritische zin een aporie waarvan het moderne vertoog zichzelf niet bewust is, anderzijds klinkt een positieve waardering op voor een niet-dialectische verhouding tot het Buiten in zijn literatuur-essays. Maar tegelijkertijd stelt hij dat er ten aanzien van de subjectkritiek geen absolute scheiding is tussen literaire en theoretische teksten: "deze breking van het filosofisch subject worden we niet alleen gewaar als we in de taal van ons denken romans en theoretische teksten naast elkaar plaatsen." Het gaat veeleer "om een voortdurende wisseling van verschillende taalniveaus..."(p.68)

Zodra we zijn in negatie ontwikkelde subject- en moderniteitskritiek op zijn positieve waardering voor de moderne literatuur aansluiten laten zich een tweetal vormen van aporetische spanning onderscheiden: één die weer teruggenomen wordt in het vertoog - en die tot al dan niet ophefbare antinomieën of tegenspraken leidt - en één die niet te herleiden is, omdat het Buiten of het volstrekt Andere slechts te ervaren, maar niet te begrijpen is, ook al kan het denken zich er niet aan onttrekken dit steeds weer middels discursieve configuraties te proberen. Of zoals het in 'Spreken tot in het oneindige'

heet: "Maar de taal van de Bibliotheek vindt in zichzelf de mogelijkheid zich te splitsen, zich te herhalen en een verticaal systeem te creëren van spiegels, beelden van zichzelf en analogieën"(p.20).

Maar de geconstateerde oscillatie binnen het moderne vertoog is niet gelijk aan de aporetische spanning die in de literatuur-essays wordt gethematiseerd. In tegenstelling tot de niet-ophefbare aporetische spanning van de laatste is die van het moderne weten inherent aan de werking van de rede: de aporie is 'Vernunftintern' en in die zin nog verwant met de kantiaanse antinomieën of de hegeliaanse tegenspraak. Dit blijkt wel uit de voorbeelden die Foucault aanhaalt om de oscillaties tussen het cogito en het ongedachte te illustreren. Als een veelkleurige waaier articuleert het vertoog het ongedachte variërend van het 'an sich' bij Hegel tot het 'Onbewuste' bij Freud waardoor allerlei nieuwe dichotomieën ontstaan: 'an sich/für sich', 'ware/vervreemde mens', 'e-go/id'. Al deze tegenstellingen zijn uitdrukkingen van de niet aflatende pogingen van de rede om het ondragelijke Buiten door het op begrip te brengen in haar greep te krijgen.

We mogen hieruit concluderen dat Foucault in *De woorden en de dingen* op negatief-kritische wijze de aporetische structuur van het menswetenschappelijk weten diagnostiseert, terwijl zijn 'positieve' theorie, dat wil zeggen die geschriften waarin hij de in zijn kritiek opgedane inzichten in werking zet, impliciet is terug te vinden in de literatuur-essays. De vraag die zich vervolgens aandient, luidt: hoe worden esthetische en kentheoretische elementen, of anders gesteld: literatuur en wetenschap, c.q. fictie en waarheid op elkaar aangesloten?

4. Denken voorbij waarheid en fictie

"Het gaat dus om een boek dat functioneert als een ervaring, meer dan als de vaststelling van een historische waarheid. (...) En een ervaring is waar nog onwaar, ze is altijd een fictie, een geconstrueerd iets, iets dat alleen bestaat nadat het gemaakt is, niet eerder. (...) Dit spel van waarheid en fictie - of zo u wilt, van constatering en constructie - zal aldus duidelijk maken wat ons bindt aan onze moderniteit en er tegelijkertijd voor zorgen dat wij die anders gaan zien."¹⁶

In het befaamde interview met Trombadori uit 1980 blikt Foucault terug op zijn werk en situeert hij dat wat hij dan een 'waarheidsspel' noemt tussen waarheid en fictie. Dit fictie-begrip gaat veel verder dan de conventionele duiding ervan die nog binnen de door Habermas als kritisch afzetpunt gehanteerde oppositie wetenschap-literatuur figureert. De nietzscheaanse grondtoon van Foucaults filosoferen laat een dergelijk crypto-dialectische oppositie niet meer toe.

"Daarom is het nodig, het reflexieve taalgebruik een andere wending te geven. Het mag niet op een innerlijke bevestiging gericht zijn (...) maar op een uiterste grens waar het zichzelf steeds in twijfel moet trekken: heeft het spreken eenmaal zijn eigen grens bereikt, dan vindt het daar niet een positiviteit die het tegensprekt, maar een leegte waarin het geheel en al opgaat".¹⁷

Door het fictie-begrip op affirmatieve wijze aan deze 'blinde vlek' te binden kan een ander spreken en schrijven ontstaan.

In deze beschrijvingen wordt opnieuw geëxpliciteerd wat ik als een vernunft-externe of extra-discursieve aporie meen te herkennen. Het extra-discursieve aspect van de machtswerkingen dat hij na 1970 als resultaat van zijn zelfkritiek invoert, is daarvan de eerste uitdrukking. Door de inzet van het fictie-begrip dat hij reeds in zijn literatuur-essays ontwikkelt, zet hij bovendien een esthetisering van het denken in gang, die tenslotte tot een transformatie van de disciplinerende *savoir-pouvoir* in een stilerende zelfpraktijk leidt waarin het menswetenschappelijk weten ('*savoir*') in een waarheidsspel en de disciplinerende machtswerkingen ('*pouvoir*') in een bestaansethetica overgaat.

a. van fictionering naar esthetisering van het denken

Het fictie-begrip vormt de sleutel tot deze transformatie. Het komt reeds in zijn essay over Blanchot ter sprake: "Het fictieve", meent Foucault, "is nooit in de dingen gelegen noch in de mensen, maar in de onmogelijke waarschijnlijkheid van iets tussen hen". (p.102) Geheel in overeenstemming met de overgang van een vernunft-interne naar een extra-discursieve aporetische spanning kenschetst hij de werking van de fictie niet als "het onzichtbare zichtbaar maken (dat wil vanuit een bewustzijnsfilosofische optiek zoveel zeggen als: het ongedachte denkbaar maken, ho), maar laten zien hoe onzichtbaar de onzichtbaarheid van het zichtbare is"(p.102)¹⁸ Met andere woorden, de blinde vlek in het denken wordt niet gedacht, maar getoond. Of geformuleerd in overeenstemming met Foucaults eigen beschrijvingen: in ervaring gebracht. Dit wijst eerder op een esthetische inwerking van de aporetische spanning dan op een discursieve uiteenzetting ervan.

Foucault is zich in tegenstelling tot moderne denkers in zijn latere werk bewust van de blinde vlek in zijn denken. Zijn kentheoretische kritiek krijgt een esthetische affirmatie. Na de wending naar de taal het zicht op de 'non-lieu', 'atopie', 'leegte' of 'absoluut gevaarlijke ruimte' openen impliceert naar mijn mening dat de aporetische spanning in de tekst voelbaar dient te worden gemaakt. Of in esthetische termen: getoonzet moet worden. Precies dat maakt de tekst tot schriftuur of tot een 'ervaringsboek'¹⁹. Dit kan bijvoorbeeld door de lezer op logisch niveau aan niet-ophefbare tegenspraken en op stilistisch niveau aan filosofische vormen van zelfspijting uit te leveren. Ironie en parodie hebben bij Foucault dan ook altijd een methodische kwaliteit. Hij voegt daartoe in zijn teksten in toenemende mate ambigue uitdrukkingen in als het eerder genoemde 'concrete apriori'. Dat verklaart waarom hij zijn boeken, zoals het in zijn retrospectieve zelfanalyse heet, steeds nadrukkelijker opvat als 'ervaringsboeken' in plaats van 'waarheidsboeken' of 'bewijsvoeringsboeken'.(p.16)

Zo geeft hij gehoor aan dat wat hij in zijn essay over Bataille als de constitutieve ervaring van een 'niet-dialectische filosofische taal'²⁰ zag: "... de ervaring van de transgressie. Misschien zal deze ervaring voor onze cultuur ooit nog eens even beslissend blijken te zijn, even fundamenteel, als kort geleden de ervaring van de contradictie dat was voor het dialectische denken"(p.59).

b. de ethisch-politieke inzet van het denken van het Andere ver-anderen als opgave

Foucault merkte in *De woorden en de dingen* nog in negatief-kritische zin op dat het Andere als 'schaduw' of als 'blinde vlek' uitsluitend 'een nimmer-aflatende verdubbeling was' die "nimmer om zichzelf wil, op autonome wijze, voorwerp van denken is geweest"(p.253). In zijn methodologische testament *De archeologie van het weten* (1969) verwees hij vervolgens naar de 'bijzondere weerzin' van historici "om het verschil te denken" alsof "we bang waren het *Andere* te denken in de tijd van ons eigen denken"(p.21). In de inleiding van *Het gebruik van de lust* (1984) formuleert hij zijn project echter op affirmatieve wijze: "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"(p.13/4).

De aanvankelijk negatief-kritische inzet is nu omgezet in een affirmatieve inzet die, gegeven zijn positie voorbij de oppositie literatuur/wetenschap, een productief en scheppend karakter heeft: het gaat er niet meer om de waarheid te ontdekken, maar om haar middels een ervaring *uit te vinden*. De kentheoretische aporetische spanning is tot een ont-zettende ervaring van een blinde vlek in het denken geworden. Zijn esthetische inspiraties van weleer hebben tot een bloedserieus spel geleid, ook al menen zijn critici dat dit zichzelf veranderen zich tot preliminaire "spelletjes met zichzelf" moet beperken. Voor Foucault gaat het echter geenszins om een discursieve auto-erotiek. Het 'essay' als bevoorrecht filosofisch procédé is vooral "een proeve waarmee je jezelf in het waarheidsspel verandert".

Tenslotte kan uit de esthetische inspiratie een ethische gevolgtrekking worden gemaakt. In feite gaat het in dit ver-anderen - in de vorm van een als een waarheidsspel gearticuleerde bestaansethiek of zelfpraktijk - opnieuw om een positivering van dat wat evenals de aporetische spanning reeds in het moderne vertoog, zij het ook nu weer onbewust, lag besloten: "...het essentiële is, dat het denken voor zichzelf, en ook binnen het machtig bestek van de erdoor verzette arbeid, zowel een weten is als een verschuiving van dat, wat het weet". De daaraan toegevoegde zinswending is veelzeggend als we de opmerking over het ver-anderen uit *Het gebruik van de lust* voor ogen houden: "- en ook: zowel een nadenken als een transformatie van de zijnswijze van dat waarover het denkt"²¹. Dat in de daaropvolgende alinea de ethiek ter sprake komt, zal de oplettende lezer niet meer verbazen: "het moderne denken is van het begin af aan in zijn volle omvang een zekere manier van *handelen*"(p.355).²²

Laat ik terugkeren naar mijn inzet - de affirmatie van een aporetische spanning in Foucaults werk die hij aan Nietzsche ontleent - om te laten zien hoe de openheid voor het Andere in een ander soort handelen uitmondt dan het technologisch-manipulerend handelen dat in *De woorden en de dingen* impliciet en later in de uitwerking van de disciplinerende machtswerkingen expliciet wordt gekritiseerd. Dat wat Foucault voor ogen staat hangt misschien samen met een geheel andere tijdservaring die aan het eind, opnieuw bij monde van Nietzsche, wordt beoogd. Het gaat daarbij om een actief vergeten. Ook hier kan de zelfondermijnende werking van de aporie op affirmatieve wijze worden ingevoegd. Toegespitst op het filosofisch spreken (en schrijven) impliceert dit een spreken dat zichzelf uitwist, zichzelf vergeet. Maar daarbij gaat het

niet om vergetelheid of vergeetachtigheid. Dit vergeten, zo laat Foucault in zijn essay over Blanchot zien,

"mogen we evenwel niet verwarren met de versnippering van de verstrooiing noch met de slaap waardoor de waakzaamheid zou verslappen (...) het (is) eerder nog een afscheid van de nacht en een volledig openstaan voor een dag die nog niet is aangebroken. In die zin is vergeten opperste aandacht. (...) In het vergeten handhaaft het wachten zich als wachten."(p.212)

Dit actief uitstaan naar een toekomst die niet zonder meer een extrapolatie van een verleden is, kan misschien nog het meest adequaat worden begrepen als dat wat Foucault in zijn herdenking van Kant 'een ontologie van het heden' heeft genoemd. Dit houdt niet zozeer het anachronistisch begrip van het verleden vanuit het heden in, als wel een kritische waarneming van het heden vanuit een geproblematiserd verleden. Precies in deze 'waarneming', in deze *aisthesis* - om met woorden van Lyotard te spreken - zou eens te meer de esthetische dimensie in Foucaults werk zich openbaren.

NOTEN

1. Zie voor een minutieuze uitwerking van deze esthetiseringsthematiek: Henk Oosterling, *Door schijn bewogen. Naar een hyperkritiek van de xenofobe rede*. Kok Agora, Kampen 1996.
2. Zie voor een verwerking hiervan: Henk Oosterling, *De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfverving bij Foucault en Bataille*. SUA, Amsterdam 1989, hfdst. 3,4,5,9,10, epiloog
3. Zie: Nietzsche. Cahiers de Royaumont, Les éditions de Minuit, Parijs 1967; *Nietzsche Aujourd'hui*. 1. *Intensités*/2. *Passion*. 10/18, Parijs 1973
4. Zie voor een onderbouwing van deze these: Henk Oosterling, 'Philosophie als Kunst? Kunst als Poros, Aporie als Kunstgriff' in Roland Duhamel/Erik Oger (hrsg.), *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, pp. 55-84
5. F. Nietzsche, 'Over waarheid en leugen in buiten-morele zin' in *Waarheid en cultuur*. Boom, Amsterdam 1983, p. 114
6. *Spreken tot in het oneindige*, p.10
7. Zie: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt a/M 1985, pp.219 ev.
8. *Denken van het Buiten*, p.101
9. Zie daartoe: Machiel Karskens, 'De immanentie van de of het "Andere". Foucaults alternatief voor een negatieve theologie', in: *Ons ontbreken heilige namen. Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*. Kok Agora, Kampen 1992, (Ilse N. Bulhof en Laurens ten Kate (red.). Karskens noemt deze negatie enigszins onduidelijk nu eens 'de differentiërende negatie', dan weer 'de differentiële negatie'(209). Terecht verwijst hij voor de onderbouwing van dit concept naar Foucaults receptie van Deleuze en Blanchot. Ik verkies de eerste kenschets om de actieve werking die erin tot uitdrukking komt. Een vergelijking met Derrida's 'différance' ligt voor de hand.] Het Buiten wordt niet meer als een positiviteit opgevat - wat bij Foucault altijd op een 'savoir' duidt - maar letterlijk als een ont-zetting ervaren. Het Buiten is in de hoedanigheid van een 'expérience' geen verloren oorsprong of een oorspronkelijke, zich in de mens bevindende natuur.[In *De woorden en de dingen* (p.353) en *De wil tot weten* (p.94/105) vinden we vertalingen van deze gedachten terug naar resp. het domein van de 'savoir' en van de 'pouvoir'.
10. *Denken van het Buiten*, p.102. Het gaat in deze literaire teksten eveneens om een radicale kritiek op een bewustzijnsfilosofische reflectie à la Kant of Hegel. Wil de (af)grond van waaruit gesproken

en geschreven wordt nog in zicht kunnen komen dan vereist dit schijnbewegingen in de taal. Deze vinden we in zijn filosofische teksten als *Geboorte van de kliniek. Een archeologie van de medische blik* (1963) terug in paradoxale uitdrukkingen als 'concreet apriori'(p.14)

11. *Denken van het Buiten*, p.121.

12. **Spreken tot in het oneindige**, p.20

13. *De woorden en de dingen*, p.321

14. *De woorden en de dingen*, p.415.

15. Zie: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*. Suhrkamp, Frankfurt a/M 1969, p.156

16. *Ervaring en waarheid*, p.13/14

17. *Denken van het Buiten*, p.101

18. Deze omschrijving van fictie laat zich zonder probleem inpassen in allerlei kenschetsen die onder invloed van een her-denking van Kants notie van het sublieme en her-schrijving van de moderniteit in de loop van de tachtiger jaren door Lyotard en Derrida zijn ontwikkeld. Of in de terminologie van Lyotard in *Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen*: "Het postmoderne zou dat zijn wat in het moderne verwijst naar het onpresenteerbare in de presentatie zelf"(23). Het is een interessante gedachte dat de her-denking van de kantiaanse problematiek van het sublieme bij reeds Foucault waar te nemen zou zijn. Dit zou kunnen blijken uit de wijze waarop het Buiten wordt omschreven. Zodra het Buiten regulatief wordt voor het weten "duikt er een vorm op - of nog minder dan dat: een vormloos, star, naamloos iets - die het subject van zijn eenvoudige identiteit berooft, het uitholt en in twee gedaanten splitst ...". Het spreken wordt : "echo en loochening tegelijk"(p.115; cursief, ho). Ook in Derrida's latere werk zijn parallellen te vinden. Deze kenschets zet Foucault namelijk onder het kopje: 'le compagnon', waarin na enige vertaalslagen Derrida's notie van de 'arrivant' in zijn lezing in C  risy-la-Salle *Aporias. Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité"* (1993) en *Spectres de Marx* (1993) te herkennen is. Dat beider inspiratie Blanchot's werk is, zal daar mede een verklaring voor zijn. Het inzicht in de ontoereikendheid van het spreken/schrijven en de constitutieve openheid naar een niet-ophefbaar Buiten maken dat de grondfiguur van het denken van Lyotard en Derrida eveneens vanuit een aporetische spanning kan worden geïnterpreteerd.

19. *Ervaring en waarheid*, p.16

20. *Inleiding tot de transgressie*, p.73

21. *De woorden en de dingen*, p.354

22. En ook nu laten zich parallellen trekken met het werk van Lyotard en Derrida. Voor Lyotard is een her-denking van Kants thematiek van het sublieme een mogelijkheid om de thematiek van de rechtvaardigheid weer in te brengen, terwijl Derrida in teksten als *La force de loi. Le 'fondement mystique de l'autorit  '* (1990) en *Donner le temps. La fausse monnaie* (1991) de overgang naar ethico-politieke sfeer probeert te voltrekken.