

De moed tot waarheid moet buiten de gebaande paden treden.

Naam: Friso Overwijn
Student nummer: 4012852
Faculteit: Geesteswetenschappen, Filosofie
Vak: Bachelor Scriptie
Onderwijsvorm: Deeltijd
Scriptiebegeleider: Dr. J.P.M. Philips
Tweede beoordelaar: Prof. Dr. P. Ziche
Aantal woorden: 7462
Inleverdatum: 2 november 2015

Inhoudsopgave.

Titelblad.	p.	1
Inhoudsopgave.	p.	2
Samenvatting.	p.	3
Epigraaf.	p.	4
§1 Inleiding.	p.	5
§1.1 Introductie.	p.	5
§1.2 Opzet.	p.	7
§1.3 De receptie van de late Foucault.	p.	8
§2 Waarheidspreken.	p.	9
§2.1 <i>Parrhēsia</i> .	p.	9
§2.2 Politieke <i>parrhēsia</i> .	p.	9
§2.3 Filosofische <i>parrhēsia</i> .	p.	12
§2.4 Cynische <i>parrhēsia</i> .	p.	15
§3 Foucault.	p.	19
§3.1 De late Foucault.	p.	19
§3.2 De boodschap van de late Foucault.	p.	20
§4 Conclusie.	p.	23
Bibliografie.	p.	24

Samenvatting.

Foucault bestudeert in de laatste collegejaren die hij geeft het begrip “parrhēsia” uit de Griekse Oudheid. Hij analyseert dit als een moedig spreken van de waarheid op een voor de luisteraar confronterende wijze. Parrhēsia houdt door zijn kritische karakter altijd een risico in voor de spreker, het gevaar betreft de reactie van de ander, maar is tevens de mogelijksvoorwaarde voor de zorg voor het zelf van die ander. Binnen de praktijk van zelfzorg als techniek van de constitutie van het individu tot een ethisch subject vormt de relatie met de waarheid een probleem. Foucaults werk heeft niet alleen deze praktijken als onderwerp, zijn werkwijze heeft dezelfde vorm als de zelfzorgpraktijken die hij bestudeert. Daarom kan zijn studie van parrhēsia gelezen worden als een genealogie van zijn eigen denkwijze. De genealogische methode is gericht op verheldering en bevrijding. Foucault verheldert een macht die inherent is aan ethische zelfconstitutie als een praktijk van kritische zelfzorg. Dit is de macht van de gevestigde orde van het zelf voor zover dat reeds gevormd is en dat zich verzet tegen alles dat anders eraan is. Daarmee wordt het subject onvrij en verliest zijn relatie met de waarheid. Bevrijding is alleen mogelijk indien het subject de vrije en moedige keuze maakt zich te blijven verhouden tot de waarheid die gekenmerkt wordt door zijn radicaal anders zijn. Met zijn werkwijze in deze late periode geeft Foucault een moedig voorbeeld hiervan.

~

“As for what motivated me, it is quite simple; I would hope that in the eyes of some people it might be sufficient in itself. It was curiosity—the only kind of curiosity, in any case, that is worth acting upon with a degree of obstinacy: not the curiosity that seeks to assimilate what it is proper for one to know, but that which enables one to get free of oneself. After all, what would be the value of the passion for knowledge if it resulted only in a certain amount of knowledgeableness and not, in one way or another and to the extent possible, in the knower’s straying afield of himself? There are times in life when the question of knowing if one can think differently than one thinks, and perceive differently than one sees, is absolutely necessary if one is to go on looking and reflecting at all.”¹

~

“It was a philosophical exercise. The object was to learn to what extent the effort to think one’s own history can free thought from what it silently thinks, and so enable it to think differently.”²

~

“But what I would like to stress in conclusion is this: there is no establishment of the truth without an essential position of otherness; the truth is never the same; there can be truth only in the form of the other world and the other life (l’autre monde et de la vie autre).”³

~

¹ Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure*, trans. Robert Hurley (New York: Random House, Inc., 1990), EPUB e-book, 17.

² Foucault, *History, Vol. 2*, 18.

³ Michel Foucault, *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II) Lectures at the Collège de France 1983–1984*, ed. Arnold I. Davidson, trans. Graham Burchell (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), PDF e-book, 340.

§1 Inleiding.

§1.1 Introductie.

De drie delen van “De geschiedenis van de seksualiteit.” zijn de laatste boeken die Michel Foucault gepubliceerd heeft. Deel één verschijnt in 1976. De andere twee delen verschijnen pas in 1984, aanzienlijk later dan Foucault gepland had. In de introductie van deel twee maakt hij duidelijk hoe dit komt. Hij heeft gekozen voor een omweg in zijn analyses en richt zich vanaf deel twee op de periode van de klassieke Oudheid, een periode waarmee hij zichzelf onvoldoende bekend acht. De keuze om zich in die periode te verdiepen vereist een extra investering van tijd en energie. Hij motiveert deze keuze vanuit een nieuwsgierigheid die niet naar kennis streeft die past in het gevestigde denken, maar die streeft naar bevrijding van het denken door het denken zelf.⁴ Een denken dat buiten zijn eigen gebaande paden wil treden. Anders denken dan hij gewend was, is voor hem de noodzakelijke voorwaarde om zinvol te blijven reflecteren. Het doel is onderzoeken in hoeverre het denken door zijn eigen geschiedenis te denken de vrijheid kan vinden om anders te denken.⁵ Zo markeert Foucault een nieuwe fase in zijn denken, met een welbepaald doel en een nieuw domein van onderzoek. Deze late fase in Foucaults denken zal ik in hieronder aanduiden als (het project van) de late Foucault.

In 1984 geeft Foucault voor het laatst lezingen aan het Collège de France. Het manuscript van zijn laatste lezing eindigt met de conclusie dat de waarheid niet zonder de positie van “het andere” vastgesteld kan worden. Waarheid kan alleen bestaan in de vorm van het andere leven en de andere wereld.⁶ Hiermee komt het project van de late Foucault onvoltooid tot een einde door zijn voortijdige overlijden later in dat jaar. De publicaties van de colleges van dat jaar (en het jaar ervoor) verschijnen pas postuum.

De kaders waarbinnen Foucault zijn analyse van de klassieke oudheid plaatst, zijn dus enerzijds het beginpunt van een zoektocht naar bevrijding van het zelf uit zijn denkgewoontes. Anderzijds is er de concluderende vaststelling dat de waarheid alleen in “het andere” gevonden kan worden, welke het einde van zijn gepubliceerde denken zal vormen. Foucault beschrijft zo zijn eigen denkpraktijken, de vorm van zijn denken. De inhoud van zijn denken in de laatste twee collegejaren

⁴ Zie epigraaf 1.

⁵ Zie epigraaf 2.

⁶ Zie epigraaf 3.

bestaat uit een analyse van de ontwikkeling van *parrhēsia*, een concept uit het klassieke Grieks dat te vertalen is als het waarheidsspreken (in het onderstaande zal dit concept gedetailleerd uitgewerkt worden).

Mijn onderzoeksvraag is: kan een genealogische lezing van de late Foucault nieuwe inzichten bieden in zijn late werk en, zo ja, welke? In dit essay zal ik betogen dat er opvallende overeenkomsten zijn tussen de inhoud van de analyse van Foucault, zijn geschiedenis van het begrip *parrhēsia*, en de vorm van zijn eigen denkpraktijken. Hoewel Foucault dat zelf niet zo benoemt, heeft zijn analyse van *parrhēsia* de methodologische vorm van een genealogie van praktijken van denken waarin vrijheid behouden wordt dankzij de moed om het andere te denken en zich zo te verhouden tot de waarheid. Genealogie is hier gebruikt als een technische term die een historische analyse aanduidt van praktijken van handelen van waaruit de mens zijn acties, zijn wezen en de wereld problematiseert (tot probleem maakt, ter discussie stelt).⁷ De wijze waarop Foucault in zijn late periode te werk gaat, is ook een onderdeel van de geschiedenis van deze vorm van denkpraktijken en dus geeft Foucault een geschiedenis/genealogie van zijn eigen late werkwijze. Ik wil daarbij benadrukken dat dit niet de enige mogelijke interpretatie is. Het denken van Foucault is te complex en rijk om zich in één enkele vorm te laten vatten.

Vervolgens zal ik bespreken wat mijn interpretatie kan toevoegen aan een inhoudelijke lezing van de laatste collegejaren die Foucault geeft. De genealogische methode van Foucault heeft twee doelen: verheldering en bevrijding. Genealogische analyse verlegt de aandacht van de inhoud van hetgeen door de historisch gesitueerde mens ter discussie wordt gesteld, Foucault noemt dat de “problematiserings”, naar de praktijken waaruit deze problematiseringen voortkomen.⁸ Door de aandacht te vestigen op de denkpraktijken van Foucault, in het verlengde van de praktijken die onderdeel vormen van de geschiedenis daarvan, komen we dichterbij de strekking van zijn betoog. Zijn boodschap is er een van de noodzaak tot bevrijding. Foucault waarschuwt tegen een macht die in elk mens zit, ook in hemzelf, namelijk de macht van de gewoonte, de gevestigde orde en “het normale”.⁹ De mens is onderworpen aan de macht der gewoonte. Hij zit vast zolang hij zonder reflectie zijn eigen denkgewoontes, de mening van de meerderheid en de culturele normen volgt. Foucault benadrukt de noodzaak van de moed tot het Andere te denken om twee redenen. Enerzijds om weer vrij te worden, om te kunnen kiezen in plaats van te volgen in de gebaande paden, anderzijds omdat alleen via de

⁷ Foucault, *History*, Vol. 2, 19-20.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., 16.

essentiële positie van het Andere de waarheid te bereiken valt.¹⁰ Mijn conclusie zal zijn dat een genealogische lezing van de laatste colleges van Foucault verheldering oplevert van wat Foucault wil betogen in zijn late periode en dat deze lezing zo een waardevolle boodschap uit deze late periode toont, die ik niet in de secundaire literatuur heb kunnen terugvinden.

§1.2 Opzet.

De opzet van mijn scriptie is als volgt. Voor de analyse van *parrhēsia* zal ik me vooral richten op de laatste twee gepubliceerde lezingen van Foucault aan het Collège de France, de collegejaren van 1982-1983 en 1983-1984.^{11, 12} Daarnaast zal ik putten uit een seminar dat Foucault in 1983 aan Berkeley gaf over *parrhēsia*.¹³ Ik zal eerst de analyse van Foucault van drie vormen in de ontwikkelingsgeschiedenis van het begrip “*parrhēsia*” bespreken. Deze geschiedenis is niet strikt chronologisch, de vormen zijn te onderscheiden, maar blijven deels naast elkaar bestaan in de tijd.¹⁴ Ik beperk me tot het onderwerp van *parrhēsia* omdat dit het hoofdthema van zijn lezingen is en ik tot een verdieping van deze hoofdlijn wil komen. In mijn beschrijving van de analyse van *parrhēsia* blijf ik dicht bij de lezingen van Foucault zelf.

Daarna zal ik betogen dat de zojuist beschreven geschiedenis van *parrhēsia* in zijn continuïteiten en verschuivingen één onderliggende structuur heeft. Het gaat om praktijken van (zelf)bestuur van waaruit het spreken van de waarheid bevraagd wordt en de ethische norm gesteld wordt van moed. Mijn volgende stap is tonen dat de werkwijze van de late Foucault dezelfde structuur heeft. Mijn analyse van de denkpraktijken van Foucault in deze late fase is gebaseerd op zijn beschrijving daarvan in de kaders die het begin en het eind van zijn late werk markeren en op de reflecties van Foucault op zijn eigen denkproces.^{15, 16}

Tenslotte zal ik bespreken wat mijn interpretatie van Foucault kan verhelderen over wat hij wil overbrengen.

¹⁰ Foucault, *The Courage*, 340.

¹¹ Michel Foucault, *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France, 1982-1983*, ed. Arnold I. Davidson, trans. Graham Burchell (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), Kindle edition.

¹² Foucault, *The Courage*.

¹³ Michel Foucault, *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia. 6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983*, ed. Joseph Pearson, Permanent URL: <http://foucault.info/documents/parrhesia/> (geraadpleegd 13 oktober 2015), PDF e-book.

¹⁴ Foucault, *Discourse and Truth*, 44.

¹⁵ Foucault, *History*, Vol. 2, 17-18.

¹⁶ Foucault, *The Courage*, 340.

§1.3 De receptie van de late Foucault.

Tijdens het seminar dat Foucault geeft over *parrhēsia* in 1983 beschrijft hij zijn analyses als een genealogie van de kritische attitude in de westerse filosofie.¹⁷ Foucault ziet vanaf Plato twee lijnen in de geschiedenis van de westerse filosofie ontstaan vanuit het thema van de zorg voor het zelf.¹⁸ Aangezien dit buiten het bestek van mijn scriptie valt, zal ik het hier slechts kort aanduiden. Enerzijds ontstaat de traditie van zelfkennis gericht op contemplatie van de ontologie van de ziel en daarmee het begin van een metafysica, anderzijds ontstaat de traditie van filosofie als vorm van leven gekenmerkt door voortdurend kritisch zelfonderzoek. Foucault verbindt zichzelf met deze tweede lijn en verbindt de kritische attitude met ethiek.¹⁹ Dat Foucault zichzelf positioneert in de lijn van de kritische filosofie heeft in de literatuur het meeste debat opgeroepen, waarbij de kritiek vooral inhoudt dat hij niet de normatieve criteria biedt of accepteert die voor kritiek nodig zijn.²⁰

Er zijn ook minder kritische reacties. Edward McGushin interpreteert de laatste colleges die Foucault geeft als een genealogie van de filosofie in zijn geheel.²¹ Nancy Luxon betoogt dat de praktijken uit de Oudheid die Foucault bestudeert bruikbaar kunnen zijn om hedendaagse problemen aan te pakken.²² Foucault zelf vindt een terugkeer naar ethische principes uit de Oudheid geen goede aanpak van moderne, hedendaagse morele problemen.²³

Mijn interpretatie bevindt zich tussen deze uitersten van enerzijds de hele filosofische traditie en anderzijds specifieke ethische praktijken uit de Oudheid in. Ik leg de nadruk op het niveau van de denkwijze van de late Foucault om iets te tonen dat in andere lezingen onderbelicht blijft. Namelijk dat Foucault in zijn late werk tot een verandering in zijn denken komt over de verhoudingen tussen macht, vrijheid en constitutie van het zelf. Foucault onthult een gevaar voor onze vrijheid waar wij dit niet verwachten, juist in het domein van het zelfbestuur. Je eigen leven sturen blijkt geen garantie te zijn voor een leven in vrijheid.

¹⁷ Foucault, *Discourse and Truth*, 75-76.

¹⁸ Foucault, *The Courage*, 125-127.

¹⁹ Bob Robinson, "Michel Foucault: Ethics," in *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ISSN 2161-0002), <http://www.iep.utm.edu/fouc-eth/> (geraadpleegd 13 oktober 2015), 5-5d.

²⁰ Ibid.

²¹ Edward F. McGushin, *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*, (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007), PDF e-book, 282.

²² Nancy Luxon, "Ethics and Subjectivity - Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault," *Political Theory* 36 (2008), 377-402.

²³ Robinson, "Foucault: Ethics," 5d.

§2 Waarheidspreken.

§2.1 *Parrhēsia*.

Het begrip “*parrhēsia*” uit de klassieke Oudheid is weinig onderzocht.²⁴ De vertaling van “*parrhēsia*” is: alles zeggen zonder iets te verbergen, vrijuit en eerlijk spreken en de waarheid spreken.²⁵ Naast dit gewone gebruik van de term is er ook een technisch gebruik dat een specifieke betekenis krijgt in bepaalde contexten. Foucault analyseert de ontwikkeling van dit specifieke waarheidspreken in verhouding tot enerzijds procedures van bestuur en anderzijds de constitutie van het individu tot een subject.²⁶ Foucault kiest het onderwerp *parrhēsia* omdat hij daarin de drie assen, waarmee hij in zijn werk steeds de menselijke ervaring analyseert, samen ziet komen. Deze assen betreffen vorming van kennis, normativiteit voor gedrag (machtsdimensie) en constitutie van de zijnsmodus van het subject (wijzen van subjectivering).²⁷ Zijn overkoepelende doel is een studie van (de geschiedenis van) de relatie tussen subject en waarheid.²⁸ Hij geeft daarbij geen epistemologische analyse, hij richt zich niet op de waarheidscriteria voor uitspraken. Maar hij onderzoekt het spreken van de waarheid als praktijk van handelen. Foucaults aanpak is niet systematisch. Het lijkt meer op een tentatieve weergave van zijn denken in wording, waarbij hij aangeeft te betreuren dat er gezien de setting van de lezingen geen reële mogelijkheden tot interactie zijn.²⁹

Hieronder bespreek ik de drie vormen van waarheidspreken die de hoofdlijn vormen van de lezingen. Daarmee wil ik een beschrijving geven die wel gesystematiseerd is, zodat ik de lijnen van continuïteit en discontinuïteit kan aangeven. Mijn doel is om zo te tonen dat deze beschrijvingen een algemene vorm hebben die zich leent voor een genealogische analyse.

§2.2 Politieke *parrhēsia*.

De eerste technische vorm van *parrhēsia* is gesitueerd in de politieke context van de democratie in het antieke Athene. Het gaat hier om een waarheidspreken

²⁴ Foucault, *The Government*, 945.

²⁵ Ibid., 1505.

²⁶ Ibid., 894.

²⁷ Ibid., 206.

²⁸ Foucault, *The Courage*, 3.

²⁹ Foucault, *The Government*, 7390.

met een aantal specifieke kenmerken.³⁰ Allereerst gaat het om een manier van spreken dat voor de spreker een risico oplevert, dit risico betreft soms zelfs de dood.³¹ Het is een spreken dat een verstoring inhoudt, dat een breuk creëert en daardoor gevaar met zich meebrengt van de kant van degenen die aangesproken worden.³² Spreken zonder risico kan geen *parrhēsia* zijn. Ten tweede verbindt de spreker zichzelf met de waarheid die hij spreekt, hij spreekt uit dat dit de waarheid is, dat hij overtuigd is van deze waarheid en dat hij uit zijn eigen naam deze uitdagende waarheid spreekt.³³ De spreker benadrukt dat hij de vrije keuze maakt door te spreken en dat hij staat voor de ware inhoud ervan. Gezien het risico dat hij hierdoor neemt, betreft dit dus een vrije daad van moed van de spreker. Het derde aspect is dat in deze moedige daad van spreken de spreker zichzelf constitueert en zijn zijnsmodus duidelijk maakt als verbonden met de waarheid.³⁴ Het vierde kenmerk is dat het uitoefenen van het democratische recht op *parrhēsia* geen directe machtsuitoefening is, maar plaatsvindt in een agonistisch politiek discours van burgers die met hun overtuigingskracht de eerste rang willen bereiken binnen de stad.³⁵ Het betreft het democratische proces van besluitvorming waarbij iedereen met het recht tot *parrhēsia* de volksvergadering mag toespreken. Daarbij is de overtuigingskracht van *parrhēsia* strikt gebaseerd op diens *logos*, de redelijkheid of ratio ervan. In Athene is voor het recht op *parrhēsia* vereist dat het om een vrije burger (dus een man in die tijd) gaat van autochtone afkomst en goede sociale en morele status.^{36, 37} Deze vier kenmerken specificeren de eerst vorm van *parrhēsia* volgens Foucault. Waarom de waarheid spreken een risico oplevert maakt Foucault in deze fase nog niet expliciet. Hij richt zich eerst op hoe de verhouding tussen democratie en *parrhēsia* als een probleem werd erkend.

Democratie is de voorwaarde voor het bestaan van *parrhēsia*.³⁸ Als het democratische waarheidsspreken naar behoren werkt dan zal de beste *logos*, de meest overtuigende rationele argumenten betreffende het publieke belang, overwinnen en zal het de besluitvorming bepalen. Het bestuur van de stad wordt gevormd doordat de beste rationele principes, die via de spreker aan de waarheid verbonden zijn, winnen van de minder rationele principes. Hier doen zich twee belangrijke problemen voor. Ten eerste is democratie gebaseerd op gelijke rechten

³⁰ Ibid., 2926.

³¹ Ibid., 1178.

³² Ibid., 1290.

³³ Ibid., 1339.

³⁴ Ibid., 1390.

³⁵ Ibid., 2053.

³⁶ Ibid., 2079.

³⁷ Ibid., 3478.

³⁸ Ibid., 3362.

voor iedere vrije burger en dat staat in structurele spanning met een dynamiek van differentiatie van de beste ten opzichte van de rest, waarbij het principe van gelijkheid dus juist niet geldt.³⁹ Differentiatie op basis van strijd van de kracht van rationele argumenten is niet verenigbaar met democratische gelijkheid.

Het tweede probleem is de vraag welke spreker daadwerkelijk de *parrhēsiastes* (de waarheidsspreker) is in de technische zin? *Parrhēsia* in de alledaagse zin van alles zeggen heeft ook de ongunstige betekenis dat letterlijk alles maar gezegd wordt en in een democratie betekent dit dat iedereen zomaar alles kan zeggen.⁴⁰ Foucault noemt dit de slechte *parrhēsia*. Daarbij is het betoog van de spreker niet meer geïndexeerd aan de waarheid en de spreker verbindt zichzelf niet meer aan de inhoud van zijn betoog. Er is geen sprake meer van de moed tot waarheid, moed om tegen de heersende mening van de meerderheid in te gaan.⁴¹ Hier bestaat het betoog uit vleierij van de menigte door te zeggen wat de menigte wil horen en wat het toch al denkt. Deze spreker verzekert zichzelf van succes en van diens veiligheid door de menigte te behagen.⁴² *Parrhēsia* staat dus in contrast met vleierij. Het probleem is dat het volk die twee vormen van discours niet kan onderscheiden. De overtuigingskracht van de vleierij wint meestal en dus zal het bestuur van de stad niet langer door redelijke principes bepaald worden, maar door de wil van het volk en diens emoties en behoeftes.⁴³ Dat betekent dat niet langer het publieke, algemene belang van de stad richting geeft aan het bestuur, maar de vele verschillende belangen van de burgers. Gebrek aan eenheid van moreel gedrag van de burgers zal tot de ondergang van de stad leiden.⁴⁴

Rondom deze problemen van *parrhēsia* binnen de politieke organisatie van de democratie ontstaat er een verschuiving van het domein van *parrhēsia* weg van de volksvergadering en naar de relatie tussen de monarch, oftewel de Prins, en zijn adviseur. Deze verschuiving gaat samen met een belangrijke transformatie van *parrhēsia* die in de volgende paragraaf besproken zal worden. Nu volgt eerst nog een verdere bepaling van het risico dat bij *parrhēsia* hoort.

Het contrast van het waarheidsspreken met vleierij maakt duidelijk dat het bij *parrhēsia* juist niet gaat om een meepraten met de luisterende partij. Zoals eerder gezegd riskeert *parrhēsia* een breuk met de gesprekspartners en een verstoring van de relatie daarmee. Dit risico voor de relatie met de ander komt

³⁹ Ibid., 3550.

⁴⁰ Ibid., 3527.

⁴¹ Ibid., 3550.

⁴² Ibid., 3550.

⁴³ Ibid., 3886.

⁴⁴ Ibid., 3959.

doordat de spreker hem confronteert met wat hij niet denkt en niet wil (horen) en dit bovendien presenteert als de waarheid waar de spreker zich hoogstpersoonlijk mee verbindt. Vanwege de machtsrelatie waarin zij staan, betreft dit risico meer dan alleen de verdere verstandhouding tussen de gesprekspartners. De spreker spreekt voor zichzelf en alleen tegenover de fysieke overmacht van een menigte en stoort hen met een waarheid die hen confronteert met het feit dat ze ongelijk hebben in hun meningen en dat ze het verkeerde nastreven. De spreker riskeert zijn eigen leven door zo de woede van de verongelijkte menigte op zich te halen. Zo is het risico van *parrhēsia* te begrijpen. Een vraag die nog beantwoord moet worden is waarom confrontatie met de waarheid tot woede leidt en bijvoorbeeld niet tot dankbaarheid voor advies. Hier kom ik op terug bij de bespreking van de derde vorm van *parrhēsia*.

§2.3 Filosofische *parrhēsia*.

De relatie tussen Prins en adviseur is het domein van de tweede vorm van *parrhēsia*. Naast de verschuiving van de plaats van het waarheidsspreken, verandert deze ook qua vorm. Het onderwerp van *parrhēsia* zal niet langer het bestuur van de stad zijn, maar het bestuur van de ziel of geest van de Prins.⁴⁵ De adviseur zal niet zeggen hoe de Prins zijn rijk moet besturen, maar hoe hij zichzelf moet besturen. Op dit punt treedt de filosoof op als de enige die gekwalificeerd is om de rol van adviseur van de Prins en dus de leider van diens ziel op zich te nemen.⁴⁶ De sofisten als docenten in onder andere retoriek worden voor deze taak afgewezen door de filosoof. Het contrast van *parrhēsia* versus vleierij krijgt hier zijn vervolg in de oppositie van filosofie en retoriek.⁴⁷

De filosofie kan zich *parrhēsia* alleen toe-eigenen indien filosoferen niet beperkt is tot kennisverwerving. Filosofie moet ook *askēsis* zijn.⁴⁸ Het begrip *askēsis* betekent oefening, in de dubbele betekenis van zich oefenen in en uitoefenen/praktiseren. Het object van oefening is een manier van leven en zijn. De oefening is een praktische relatie van het individu tot zichzelf, waarin het zelf werkt aan zichzelf en zo zichzelf constitueert als subject.⁴⁹ Filosofie als praktijk van zelfbestuur is een machtsuitoefening van het zelf over het zelf.⁵⁰ Dat maakt de

⁴⁵ Ibid., 3743.

⁴⁶ Ibid., 3767.

⁴⁷ Ibid., 3790.

⁴⁸ Ibid., 4245.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., 5685.

filosoof gekwalificeerd tot het bestuur van de ander, in dit geval de Prins. Met zijn *parrhēsia* toont de filosofie zichzelf als meer dan slechts “onbeduidend redeneren”, doordat het de moed heeft om degene die de macht heeft aan te spreken, te confronteren met de waarheid.⁵¹ Dit is het werk van de filosoof en dat is de test van de filosofie om zijn realiteit te tonen.⁵²

De filosoof als adviseur stelt zich op in relatie tot de politiek in de figuur van de Prins. Daarbij moet er een verschil blijven tussen de rationaliteit van de filosofie en van de politiek.⁵³ De filosoof zegt immers niet hoe de Prins zijn rijk moet besturen, maar zal hem leiding geven om tot eenzelfde zelfbestuur te komen als de filosoof zelf in zijn leven praktiseert.⁵⁴ De Prins moet zelfzorg leren, leren heerschappij over zichzelf te hebben en deze wijze van leven, de filosofische levenswijze, maakt hem tot een goede bestuurder van zijn rijk. Hier raakt *parrhēsia* gekoppeld aan het in de Griekse Oudheid belangrijke thema van de zorg voor het zelf.⁵⁵ Daaraan is een beroemde figuur uit de filosofische Oudheid verbonden, namelijk Socrates.

Foucault ziet Socrates als de *parrhēsiastes* par excellence. Socrates heeft een missie van de goden gekregen en zal zich zijn hele leven daaraan wijden tot aan zijn dood, zonder betaling te verwachten.⁵⁶ Hij spreekt iedereen aan die maar wil luisteren en treedt niet exclusief op als adviseur voor één machtig iemand. Zijn doel is om iedereen aan te sporen tot de zorg voor het zelf en niet voor eer, glorie en rijkdom.⁵⁷ Socrates is de enige die voor deze taak geschikt is, omdat hij weet wat hij weet en vooral ook wat hij niet weet.⁵⁸ Hij zal zijn *parrhēsia* aanbieden als een test en een onderzoek van wat de ander wel en niet weet. Zo houdt hij de burgers van de stad alert. Hij zorgt dat ze voor zichzelf zorgen door zichzelf voortdurend te testen en onderzoeken. Dat is een noodzakelijke taak om de burgers en dus de stad goed te laten functioneren.⁵⁹

Socrates is echter niet de enige die zijn lessen aanbiedt. Wat maakt hem herkenbaar als de beste leraar? Socrates de filosoof moet zich onderscheiden van de figuur van de sofist, de betaalde leraar in (onder andere) retoriek. Het onderscheid tussen filosofie en retoriek blijkt uit hun taalgebruik. *Parrhēsia* is herkenbaar door

⁵¹ Ibid., 4417.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., 5685.

⁵⁴ Ibid., 5708.

⁵⁵ Ibid., 6266.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., 6266.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

zijn alledaagse taalgebruik zonder stijlfiguren en andere opsmuk.⁶⁰ Het is taal zoals die in het denken van spreker opkomt, zonder iets daarvan te verbergen. De spreker staat borg voor de betrouwbaarheid door deze te bevestigen en zich eraan te verbinden. Het is simpel taalgebruik dat volgens de Griekse traditie in directe verbinding staat met de waarheid van het zijn.⁶¹ Socrates is dus door zijn taal van de waarheid herkenbaar en te onderscheiden van de retoricus die een ingewikkeld, niet alledaags taalgebruik bezigt, versierd door vele stijlfiguren. Een taal die gericht is op overredingskracht en van tevoren bedacht is. De spreker verbindt zich niet persoonlijk aan zijn relaas, sterker nog, de retoricus is er juist trots op dat hij zowel het rechtvaardige als het onrechtvaardige kan verdedigen.

De kwalificatie van Socrates voor zijn taak bestaat uit zijn zelfkennis, zoals boven beschreven is. Maar alleen kennis is niet genoeg, ook oefening is nodig. Socrates praktiseert ook de filosofische levenswijze van zorg voor het zelf.⁶² Zijn levenswijze of karakter is een manifestatie van de levenswijze van zelfbestuur geleid door de ratio. Bij Socrates is er harmonie tussen leven en zijn rationaliteit. Hij is de geschikte leraar van zelfzorg en als zodanig herkenbaar, omdat hij in woord de waarheid manifesteert en daadwerkelijk daarnaar leeft.⁶³

Filosofische *parrhēsia* richt zich dus op de zelfzorg van de ander om te helpen in diens vorming als een ethisch subject.⁶⁴ Het richt zich dus op het karakter, iemands wijze van leven. Om tot goede zelfzorg te komen is advies van iemand die de waarheid durft te spreken nodig. Hier gaat wederom om waarheden die confronterend zijn. Socrates ondervraagt en test zijn gesprekspartner op ironische wijze, vanuit een positie van onwetendheid die enerzijds echt is (hij weet dat hij niets weet) en anderzijds spel (hij weet dat hij de wijste van allen is, omdat de anderen niet eens weten dat zij niets weten).⁶⁵ Socrates ontkracht vermeende kennis en toont dat de ander niets weet. Bovendien betoogt hij dat zij hun leven op de verkeerde manier vormgeven en dat zij zich juist om zichzelf moeten bekommeren. De boodschap dat de ander niets weet en verkeerd leeft is een kritische confrontatie die boosheid kan oproepen. Dat is het risico dat Socrates neemt en dat uiteindelijk tot zijn dood zal leiden.⁶⁶ Het gevaar komt niet meer van het aanspreken van de menigte, maar van het aanspreken van iedereen die hij tegenkomt wat hun status en machtspositie ook is. Filosofische *parrhēsia* loopt dus gevaar omdat het de

⁶⁰ Ibid., 6018.

⁶¹ Ibid., 6266.

⁶² Ibid., 6568.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Foucault, *The Courage*, 63.

⁶⁵ Ibid., 73.

⁶⁶ Ibid., 113.

machtsdragers aanspreekt op een kritische wijze, vanuit een positie van inferioriteit in de machtsverhouding. Het doel de eerste rang onder de burgers van de stad te bereiken van politieke *parrhēsia* wordt bij het filosofische waarheidsspreken vervangen door superioriteit in de hele levensvorm en vanuit die overvloed komt de mogelijkheid en de verantwoordelijkheid om zorg te dragen voor de levens van anderen. De vorm van *parrhēsia* is hier het spreken van de filosoof, dat in harmonie met zijn leven is. De cynische *parrhēsia* zal zich niet langer vooral in woorden uiten, maar zich manifesteren in diens leven zelf, als testament van de waarheid.⁶⁷

§2.4 Cynische *parrhēsia*.

De cynicus onderscheidt zich niet alleen door zijn waarheidsspreken, maar ook door zijn zeer kenmerkende levensvorm, die direct verbonden is met de waarheid.⁶⁸ De cynicus leidt niet slechts een deugzaam leven in harmonie met zijn ratio zoals Socrates.⁶⁹ Het cynische leven is zeer herkenbaar door diens specifieke levenspraktijk. De cynicus draagt een staf, een bedelzak en een mantel die tevens zijn deken is voor de nacht. Hij loopt blootvoets of op sandalen. Hij heeft een lange baard en ziet er vies uit. Hij is een bedelende zwerver die niet in de maatschappij ingebed is, niet gebonden aan huis, familie of land.⁷⁰ De functie van deze levensvorm is drievoudig. Ten eerste maakt het ontbreken van alle banden *parrhēsia* mogelijk. De cynicus heeft geen individuele sociale banden, maar is verbonden met de mensheid in zijn geheel.⁷¹ Hier speelt wederom een verschuiving van wie aangesproken wordt. Eerst was dat de volksvergadering, later de Prins, vervolgens iedereen die luisteren wilde en nu de hele mensheid. Dat maakt ook de machtsrelatie anders. De cynicus die op de rand van de samenleving leeft en nergens bij hoort spreekt vanuit die doelbewust eenzame positie de mensheid aan. Het gevaar dat de cynicus zo loopt, is de woede van alle mensen op zich af te roepen.

Het tweede element van de functie van de cynische levenswijze is een reductie van alle zinloze verplichtingen, zoals sociale conventies en meningen van anderen. Deze verplichtingen zijn zinloos omdat ze niet gegrond zijn in de natuur of de rede. Het leven wordt ontdaan van alle franje om zo de waarheid te onthullen.⁷² Welke betekenis waarheid met betrekking tot het leven kan hebben, wordt verderop

⁶⁷ Ibid., 165.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid., 169.

⁷⁰ Ibid., 170.

⁷¹ Ibid., 171.

⁷² Ibid.

besproken. De derde functie is de test, de (uit)oefening van de waarheid. Het naakte bestaan van de cynicus, ongekleed en ontdaan van sociale banden, verplichtingen en conventies, toont wat de essentie van het menselijke leven is.⁷³ Het leven dat niet nog verder uitgekleet kan worden. Hier toont zich het leven in onafhankelijkheid en vrijheid. De cynicus toont aan de mensheid het ware leven zoals het geleefd hoort te worden.

De vraag is wat waarheid in relatie tot het leven betekent en waarom het ware leven volgens de cynici deze vorm heeft. Waarheid is een begrip dat meestal betrekking heeft op stellingen, die dan geëvalueerd worden als zijnde waar of niet waar op basis van een criterium van overeenkomst met de werkelijkheid waar de stelling naar verwijst. Een leven kan niet op deze manier op waarheid beoordeeld worden. Foucault bespreekt de volgende vier betekenissen van waarheid zoals die op gedrag, gevoel en leven toegepast kunnen worden.⁷⁴ Het ware is onverborgen en geheel zichtbaar. Het ware is puur, niets is ermee vermengd, het is onversierd. Het ware kenmerkt zich doordat het direct en rechtstreeks is, het houdt zich aan wat rechtvaardig is en volgt de wetten. Tenslotte is het ware onveranderlijk, het is niet te corrumperen en dus onafhankelijk en vrij. We kwamen deze typering van waarheid al deels tegen bij het spreken van Socrates dat zich duidelijk onderscheidde van de retoriek.⁷⁵ Hier is het onderscheid verschoven van filosofie versus retoriek, naar het ware, cynische leven versus het traditionele leven dat “de gewone mens” leidt in zijn samenleving.

Het ware leven kan totaal zichtbaar zijn omdat het niets te verbergen heeft.⁷⁶ Het is leven in volledige overeenstemming met de ratio en er is niets anders dan ratio in dit leven, dus een puur leven. Het is een rechtschapen leven, in rechte lijn met principes en wetten. Tenslotte is het een leven dat niet verandert, dat nergens door wordt beïnvloed. Het is dus een volledig onafhankelijk en vrij leven. Een leven van zelfheerschappij en aan die toestand van zelfcontrole beleeft het zelf genoeg. Dit is het ware leven nog zonder verdere filosofische uitwerking.⁷⁷ Hoe komen de cynici tot hun specifieke invulling ervan? Om dit te begrijpen combineert Foucault twee elementen van de cynische leer. Het theoretische systeem van de cynici is beperkt tot de meest basale, zelfs banale kern van alle filosofie systemen van die periode.⁷⁸ Cynici gebruiken alleen wat van nut is voor morele vorming en menen dat

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., 218-219.

⁷⁵ Ibid., 220.

⁷⁶ Ibid., 221-225.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid., 200-202.

alles wat nuttig is voor het leven ook makkelijk en direct toegankelijk moet zijn. Ze hebben een leer van het meest universele en acceptabele in de filosofie. Dus zijn hun principes dezelfde principes die iedereen in die tijd claimt te accepteren en te leven ernaar. Dat is het eerste element. Het tweede is het cynische principe dat zij de waarde van de munten die in circulatie zijn moeten wijzigen.⁷⁹ Dit is de missie die Diogenes (een filosoof die centraal staat in de cynische traditie en vaak vergeleken werd met Socrates) van het orakel van Delphi meekreeg. De betekenis van deze missie duidt Foucault als volgt. Cynici moeten het embleem van de munt halen en deze aanpassen zodat het de juiste waarde van de munt aangeeft. Daarbij is belangrijk op te merken dat het Griekse woord voor munt erg lijkt op het woord voor conventies. De cynicus moet sociale conventies ontdoen van hun schijn waardevol te zijn voor de mens en een attitude ertoe innemen die past bij hun echte waarde.⁸⁰ Deze houding zal vorm krijgen in het ware leven door de principes daarvan door te voeren tot diens extremen. Cynici tonen aldus het ware leven omgewaardeerd tot het tegenovergestelde van diens traditionele betekenis.

Het cynische leven dramatiseert het principe van onverborgenheid tot de absolute zichtbaarheid. Alles wat past bij de menselijke natuur doen ze zonder schaamte volledig publiekelijk.⁸¹ Het pure, onafhankelijke leven wordt een leven in absolute armoede, die zelf-opgelegd is.⁸² Het effect is de afhankelijkheid van de bedelaar, een vernederende toestand. Dit leven kon in de oudheid geen positieve waarde hebben, maar de cynicus draait ook deze waarde om. Het actief praktiseren van oneervol gedrag en vernedering is de test om resistent te worden tegen meningen en conventies. Deze resistentie toont de soevereiniteit van de cynicus en vormt diens trots. Het rechte en rechtschapen leven draait de cynicus om door alleen de wetten van de natuur te accepteren. De cynicus viert zijn dierlijkheid, terwijl de traditie het menselijke juist definieert in onderscheid van het dier. Het onafhankelijke leven van zelfheerschappij keert de cynicus in zijn extreme vorm door zichzelf tot enige, ware koning uit te roepen en de monarch daarmee als schijnkoning te devalueren.⁸³ Dit is het schandaal van de cynicus: de principes van het ware leven worden tot in diens extremen doorgevoerd (van hun echte waarde voorzien) en dan toont het ware leven zich als het radicaal andere leven.

De levensvorm van de cynicus gaat uit van principes die iedereen in die periode accepteerde. In de cynische levensvorm tonen zij deze algemene principes in

⁷⁹ Ibid., 226-228.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid., 253-255.

⁸² Ibid., 255-262.

⁸³ Ibid., 273-279.

extreme vorm in hun leven, niet slechts in hun woorden. Dit leven is het ware leven en daarmee staat de cynicus tegenover de mensheid, die zich geconfronteerd ziet met het radicaal andere leven. De cynicus roept de mens op om hun leven te veranderen in dit radicaal andere leven om zo de wereld te transformeren naar een radicaal andere wereld.⁸⁴ Dit is de zorg van de cynicus voor de mensheid met als doel dat de mens zijn zelfzorg ter handen neemt en zich gaat richten naar het ware.⁸⁵ De cynicus is geen zachte heelmeeester, hij voert de oorlog van de ratio tegen de ondeugden van de individuele mens (diens passies) en van de mensheid (diens gewoontes, conventies en instituties).⁸⁶ Het is een gevecht dat de ethische attitude van het individu en de gewoontes van de samenleving moet omvormen naar de waarheid van het andere leven en de andere wereld.

De cynicus voert deze oorlog ook met zijn woorden. Zijn *parrhēsia* gaat gepaard met grof geweld van woorden, in de vorm van de diatribe: scherpe kritiek in de vorm van een heftige uitval.⁸⁷ De filosoof riskeert de woede van zijn luisteraar op zich te halen, maar de cynicus lokt die woede doelbewust uit. Socrates forceert zijn luisteraar toe te geven dat hij niet weet wat hij denkt te weten, maar de cynicus forceert hem toe te geven niet te zijn wie hij denkt te zijn (hij leeft niet naar de principes die hij zegt te accepteren).⁸⁸ Toch handelen beide uit zorg voor de ander. Dat brengt ons terug bij de vraag waarom hun lessen woede oproepen en geen dankbaarheid. De mens is verblind voor zichzelf door zijn eigenliefde.⁸⁹ De eigenliefde maakt ons tot vleiers van onszelf. We houden actief illusies in stand over wat we denken te weten en wie we denken te zijn. De passie van de liefde voor het zelf houdt illusies op die door de kritische waarheid van *parrhēsia* aangevallen worden en daarom reageert onze trots met woede op deze waarheid. De woede probeert de waarheid buiten te houden om zo de illusoire zelfwaarde in stand te houden en valt de boodschapper aan. Dat is het risico dat de waarheidsspreker loopt in de context van een machtsongelijkheid van een man tegenover de menigte, de almachtige Prins, tegenover iedereen die aangesproken wordt en tenslotte tegenover de mensheid in zijn geheel. Het vergt moed om *parrhēsia* te spreken, maar ook om deze aan te horen zonder woede en er zo van te kunnen leren om voor jezelf te gaan zorgen.⁹⁰

⁸⁴ Ibid., 287.

⁸⁵ Ibid., 299-303.

⁸⁶ Ibid., 279-282.

⁸⁷ Ibid., 279-280.

⁸⁸ Foucault, *Discourse and Truth*, 54.

⁸⁹ Ibid., 58-60.

⁹⁰ Foucault, *The Courage*, 142-143.

§3 Foucault.

§3.1 De late Foucault.

Hierboven zijn de drie vormen van *parrhēsia* beschreven zoals Foucault die analyseert. Ik zal nu eerst iets zeggen over de genealogische vorm van zijn analyse van *parrhēsia*, daarna de werkwijze van de late Foucault beschrijven en vervolgens tonen dat deze werkwijze in dezelfde genealogische vorm past.

Foucaults genealogische methode geeft een analyse van bepaalde praktijken, patronen van handelen van de historisch gesitueerde mens, van waaruit de mens vragen gaat stellen bij zijn ervaring.⁹¹ Menselijk ervaring die eerst als vanzelfsprekend werd geaccepteerd wordt hierdoor tot een probleem gemaakt, dat noemt Foucault de problematisering. Bij de problematisering die volgt uit praktijken van handelen worden bepaalde normatieve criteria gedefinieerd.⁹² De genealogische structuur van de analyse van *parrhēsia*, de structuur die alle drie de vormen hebben, betreft een geschiedenis van praktijken van (zelf)bestuur waarin het waarheidsspreken geproblematiseerd wordt en de norm gesteld wordt van de moed tot het andere te spreken en leven. Binnen deze bestuurlijke praktijken wordt erkend dat de waarheid zowel noodzakelijk als problematisch is. Hoe kan de spreker van waarheid onderscheiden worden van de retorische vleier? Wat maakt iemand gekwalificeerd om de waarheid te kunnen spreken? Hoe moet men reageren op de waarheid in diens manifestatie van kritiek? De norm die hierin helder wordt is zowel de moed die de waarheidsspreker nodig heeft gezien het risico dat hij loopt in een machtsrelatie waarin hij altijd de kwetsbare partij is, als de moed die de aangesprokene nodig heeft om de waarheid in de vorm van het andere leven te accepteren. De luisteraar moet boven zijn passie van trots (op zijn eigen leven, de meningen van zijn sociale groep en de conventies van zijn samenleving) uit stijgen om te kunnen leren om tot goed bestuur van stad en het zelf te komen met als uiteindelijk doel de wereld te transformeren tot een andere wereld. Heeft Foucaults werkwijze ook deze vorm?

Foucault kiest in zijn late periode voor een voor hem nieuw onderzoeksdomein, de klassieke Oudheid. Hij motiveert deze keuze uit een obstinate nieuwsgierigheid.⁹³ Hij introduceert daarbij een contrast tussen twee mogelijke

⁹¹ Foucault, *History*, Vol. 2, 20.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid., 16.

doelen van nieuwsgierigheid. Het eerste doel is assimilatie van kennis. Het is het vermeerderen van kennis die past in de kaders van wat de nieuwsgierige persoon toch al dacht. De gevestigde orde van denken blijft dus bestaan en wordt alleen uitgebreid. Dat doel wijst Foucault af. Hij wil zelfbevrijding van zijn denken bereiken. De grenzen van zijn denken voorbijgaan en zo leren of hij anders kan denken en in hoeverre hij zijn denkgewoontes kan veranderen. Dit vindt Foucault noodzakelijk om nog zinvol te blijven reflecteren. Zonder het andere en andere denkpraktijken is het denken niet meer zinvol, omdat het dan gelijk aan zichzelf blijft. Filosofie is voor Foucault het kritische werk van het denken op het denken zelf.⁹⁴ Het essay is voor hem niet een middel voor kennisoverdracht, maar een test in het denken, een *askēsis* of oefening van het zelf dat zijn eigen denkgewoontes probeert te besturen. Foucault erkent de ironie van zijn doel, de vraag blijft of je de grenzen van je eigen denken te buiten bent gegaan.⁹⁵ Hij toont de moed om de waarheid over wat hij bereikt heeft te vertellen: hij is teruggegaan naar zijn oude denken, maar op een andere manier. Hij heeft een nieuw perspectief gewonnen en zijn relatie met zichzelf is gerijpt.⁹⁶

Foucault geeft ook een provocerende waarheid als conclusie, een waarheid over de waarheid.⁹⁷ Hij concludeert met iets te benadrukken, terwijl de rest van zijn colleges juist zeer tentatief van toon zijn, namelijk dat de vaststelling van de waarheid niet zonder het Andere kan. Er is alleen waarheid in het Andere leven en de Andere wereld. Foucault neemt risico's met deze breuk in het denken over de waarheid en met de breuk in zijn eigen denken door zich op een periode te storten waarmee hij niet bekend is. Hij doet dit gemotiveerd door zorg voor het zelf, een denken dat zichzelf bestuurt om een zinvolle praktijk te blijven.

Dus is de denkwijze van de late Foucault een praktijk van zelfbestuur, zorg voor het zelf, waarin de waarheid denken geproblematiseerd wordt en hij de moed toont om de waarheid te onthullen op provocerende wijze in het radicaal Andere. De voorlopige conclusie is dat de analyse van *parrhēsia* een (begin van een) genealogie geeft van de denkpraktijken van Foucault in deze fase.

§3.2 De boodschap van de late Foucault.

Hoe kan de bedoeling van Foucault begrepen worden, als we de analyse van *parrhēsia* lezen als een genealogie van zijn denkpraktijken in deze late periode van

⁹⁴ Ibid., 18.

⁹⁵ Ibid., 20.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Foucault, *The Courage*, 340.

zijn werk?⁹⁸ Het doel van een genealogie is een verheldering geven die bevrijdend werkt. De vraag is wat er verhelderd wordt en hoe dat bevrijdend werkt. Foucault bestudeert de relatie tussen het subject en de waarheid in praktijken van bestuur van zelf (en ander) gericht op de constitutie van het ethische subject en de problematische relatie daarvan tot het spreken van de waarheid. Door alle vormen van *parrhēsia* heen is het constante kenmerk dat het spreken van de waarheid moed kost omdat de spreker daarbij een risico loopt, dat zelfs zijn dood kan betekenen. Waarom levert de waarheid spreken een risico op? Dat kan verhelderd worden door degene die aangesproken wordt in de *parrhēsia* te beschouwen.

De algemene reactie op het horen van een kritische waarheid is er een van woede. Of het nu de menigte, de Prins, iedereen die luistert of de hele mensheid is die aangesproken wordt, de reactie is er een van woede. Omdat de spreker van de waarheid in een inferieure machtspositie staat tegenover deze aangesprokenen, vormt die woede een reëel gevaar voor de spreker. Zou het machtsverschil er niet zijn, dan zou de woede leiden tot een verzet tegen de waarheid. Waar de gevestigde denkpatronen van het individu, de mening van de menigte en de gewoontes van de samenleving geconfronteerd worden met een waarheid die anders is, is verzet tegen de waarheid de reactie. De mens vecht om zijn illusie de waarheid reeds in pacht te hebben en ernaar te leven, in stand te houden. Deze illusie komt voort uit de zelfliefde die de mens blind maakt voor zijn werkelijke toestand. De passie van de zelfliefde reageert op de aanval van de waarheid met een tegenaanval. De mens is dus in de macht van zijn emoties en kan niet tot een rationeel zelfbestuur komen. Moderner gezegd: de mens identificeert zich met de gevestigde orde van zijn eigen denken, de meningen van de groep waaraan hij zich verbonden voelt en de conventies van de cultuur waarin hij is opgegroeid. Kritiek op deze drie niveaus van de gevestigde orde ervaart hij dus als kritiek op zijn identiteit en daarom komt hij in verzet.

De mens verzet zich tegen het Andere, tegen wat niet past in wat hij zichzelf eigen en gewoon heeft gemaakt, tegen wat hij als normaal ervaart. Foucault merkt op dat dit een toestand van onvrijheid is. Er is geen andere keuze dan de gewoontes verder uit te breiden, nieuwe kennis moet geassimileerd worden. De macht van de gewoonte, van het normale, is een macht die in elke mens zit en hem onvrij maakt en afhankelijk houdt. Hier verandert de innerlijke machtsrelatie dus: zelfconstitutie

⁹⁸ Ter verduidelijking wil nogmaals opmerken dat Foucaults late werk niet in één boodschap te vatten is, het gaat mij hier om de boodschap die gegeven mijn interpretatie duidelijk wordt. Ik wil niet beweren dat dit het enige is wat Foucault te bieden heeft.

door zelfheerschappij vervalt tot de onvrijheid onder de macht van de reeds gevestigde orde van het zelf. Dat is wat Foucault verheldert.

Door zelf het voorbeeld te geven van een andere houding ten opzichte van de kritische waarheid, spoort Foucault aan tot bevrijding. Inhoudelijk benadrukt hij dat de waarheid onlosmakelijk verbonden is met het Andere. Zijn denkpraktijk zoekt deze waarheid van het andere moedwillig op. Hij toont de moed en neemt het risico op zoek te gaan naar een bevrijding van zijn eigen denken door het andere opzoeken. Dat is het enige doel dat voor hem de moeite waard is, de enige manier waarop het denken zelf niet vervalt tot zinloosheid. Dat is de boodschap van de noodzaak van bevrijding van Foucault.

De analyse van de late Foucault vindt plaats binnen dezelfde kaders als zijn eerdere werk. In zijn oeuvre bestudeert hij de drie polen van kennis, macht en subjectivering in hun reciproque relaties. In zijn eerdere werk stelt hij dat de constitutie van het subject bepaald wordt door discursieve praktijken (de kennis pool) en door technieken van macht.⁹⁹ In dit late werk benadrukt hij juist de noodzaak van ethische zelfvorming in relatie tot de waarheid om vrijheid te bereiken. Ook daarin heeft macht een rol, maar een andere. De macht is inherent aan de vorming van een subject door zelfbestuur. Zodra het subject zich vormt en zijn identiteit bepaalt, zal deze gevormde identiteit zich verzetten tegen wat er vreemd en anders aan is. Zo dreigt het subject door zich te vormen zijn vrijheid te verliezen en om dat te voorkomen is de moed nodig om te blijven veranderen en tegen de macht van de reeds gevestigde orde in te gaan. Zo beschrijft Foucault een nieuw soort machtsdynamiek, nu binnen het subject en de wijze subjectivering, waarbij het behouden van een relatie met de waarheid bepaalt of het subject zich vrij kan noemen of dat de subjectivering die reeds heeft plaatsgevonden de verdere vorming onvrij maakt door alleen meer van hetzelfde te accepteren. Zorg dragen voor het zelf en komen tot zelfbestuur is dus niet genoeg om vrijheid te realiseren. Daarvoor is een continue en moedige strijd nodig die de toegang tot de waarheid en de vrijheid openhoudt.

⁹⁹ Robinson, "Foucault: Ethics," 1.

§4 Conclusie.

Door de analyse van *parrhēsia* in de laatste twee collegejaren die Foucault gaf te lezen als een genealogie van zijn eigen denkpraktijken in die periode wordt helder dat het subject in zijn relatie tot de waarheid vastzit in manieren van denken, in meningen van zijn sociale groep en in conventies van zijn cultuur die hij als gewoon en normaal ervaart. Het subject is onvrij om zichzelf anders te vormen dan de inhoud van zijn reeds gevormde identiteit. De macht van het gewone zit in elk mens en neemt hem zijn vrijheid af. Zo is de toegang tot het Andere als noodzakelijke positie om bij de waarheid te komen afgesneden. Alleen door een moedige houding die risico durft te nemen om de gebaande paden van het denken te verlaten en het Andere tegemoet te treden kan het subject weer zijn vrijheid terugwinnen en zijn leven inrichten in continue kritische zelftoetsing aan de waarheid.

Mijn interpretatie van Foucault onthult hiermee de aandacht in zijn late werk voor de innerlijke spanning die inherent is aan het proces van constitutie van het zelf door de technieken van zelfbestuur en de consequenties daarvan voor het behoud van vrijheid en de relatie tot de waarheid.

Bibliografie.

- Foucault, Michel. *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*. 6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983. Edited by Joseph Pearson. Permanent URL: <http://foucault.info/documents/parrhesia/> (geraadpleegd 13 oktober 2015). PDF e-book.
- . *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II) Lectures at the Collège de France 1983–1984*. Edited by Arnold I. Davidson. Translated by Graham Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. PDF e-book.
- . *The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure*. Translated by Robert Hurley. New York: Random House, Inc., 1990. EPUB e-book.
- . *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France, 1982-1983*. Edited by Arnold I. Davidson. Translated by Graham Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. Kindle edition.
- Luxon, Nancy. “Ethics and Subjectivity - Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault.” *Political Theory* 36 (2008), 377-402.
- McGushin, Edward F. *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007. PDF e-book.
- Robinson, Bob. “Michel Foucault: Ethics.” In *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ISSN 2161-0002). <http://www.iep.utm.edu/fouc-eth/> (geraadpleegd 13 oktober 2015).