



## Michel Foucault – De moed tot waarheid

### Beschrijving

**de moed tot waarheid** Dit boek is een weerslag van een collegereeks van [Foucault](#). Hieronder zijn de grote lijnen van deze collegereeks geschetst zoals die in het boek zijn opgetekend. Echt beknopt kan dit niet: het is dan ook een onderzoek, een zoektocht en daarmee geen betoog met een duidelijke logische opbouw en lineair verloop. Belangrijke zaken zijn wellicht slechts zijpaden bij het eigenlijke onderzoek, maar moeten vanwege het belang ervan niet gemist worden. We zullen daarom niet veel meer te doen dan de belangrijkste episodes uit Foucaults zoektocht herhalen – juist daar waar het onderwijsfilosofie raakt.

Het onderzoek gaat in algemene zin over *parrhêsia*. En om goed te begrijpen waar zijn collegereeks over gaat is het allereerst zaak om helder te krijgen wat die *parrhêsia* ongeveer betekent. Daarvoor kunnen we het beste te rade gaan bij Foucaults eigen uitleg: bij het eerste college dat hij geeft waarin hij het onderwerp nogmaals samenvat. Het jaar ervoor heeft hij namelijk met dit onderwerp al een begin gemaakt ([herfst 1983, seminar 'Discourse and Truth', Universiteit van Berkeley](#)), hetgeen [integraal is terug te luisteren](#) en ook in het [Nederlands is vertaald en uitgegeven](#). *Parrhêsia* ziet Foucault als *een modaliteit van het waarheidspreken*. Het is een manier waarop je de waarheid kan (proberen te) spreken. En als we dit waarheidsspreken onderzoeken dan hoeven we niet 'waarheid' te definiëren (met alle problemen van dien, en bepalen wat wel of niet waarheid mag heten, enzovoorts) of de subjectiviteit daarvan te onderzoeken (want hoe ontstijgt je het eigen persoonlijke perspectief) maar maken we het bij voorbaat tot *een praktijk*, en als specifieke soorten *vertoog*. Nu zijn er praktijken en vertogen die proberen de waarheid te spreken *over iets of iemand* maar Foucault kiest daaruit juist de vertogen van de waarheid, die het subject *over zichzelf* kan spreken. Kenmerkende vormen daarvan zijn de biecht, de bekentenis en het gewetensonderzoek. En daarmee zijn we dus bij die *parrhêsia*.

Volgens Foucault is er een tendens om die praktijken en vertogen te zien als een poging om jezelf te leren kennen, dus door het te analyseren als deel van het [Socratische](#) principe 'ken uzelf'. Foucault wil echter in meer algemeen zin uitzoeken waarvan dit 'ken uzelf' een uitvloeisel is. Waarom willen we onszelf kennen? Omdat we daardoor voor onszelf zorgen, is zijn antwoord. Het kan als uitvloeisel worden gezien van 'de zorg voor zichzelf', *epimeleia heautou*.

In een heel typisch citaat waarin duidelijk wordt hoe Foucault deze zaken theoretisch voorstelt, maakt

hij duidelijk wat er dus allemaal samenkomt in zijn onderzoek:

Voor zover het gaat om het analyseren van de relaties tussen de wijzen van waarheidspreken, de technieken van bestuurlijkheid en de zelfpraktijken, ziet u dat de voorstelling van zulk onderzoek als een poging om kennis te reduceren tot macht, van kennis een masker van de macht te maken, in structuren waar geen plaats is voor het subject, niets anders dan een pure karikatuur kan zijn. Het gaat daarentegen om de analyse van de complexe relaties tussen drie onderscheiden elementen, die niet tot elkaar te herleiden zijn, die niet in elkaar opgaan, maar waarvan de relaties onderling constitutief zijn. Die elementen zijn kennis, die onderzocht wordt op haar specifieke wijze van waarheidspreken; machtsrelaties, die niet onderzocht worden als uitvloeisel van een substantieel en allesoverheersende macht, maar in het licht van de procedures waardoor het gedrag van mensen bestuurd wordt; en tot slot de manier waarop het subject gevormd wordt door middel van zelfpraktijken. Door die drievoudige theoretische verschuiving van thema's aan te brengen – van kennis naar waarheidspreken, van overheersing naar bestuurlijkheid, van het individu naar zelfpraktijken – kun je volgens mij de relaties tussen waarheid, macht en subject onderzoeken zonder ze ooit tot elkaar te herleiden.

Het begrip *parrhêsia* is volgens Foucault in de eerste plaats en *in wezen* een politiek begrip. Een verandering waar Foucault op in gaat is de relatie die het eerst heeft ten opzichte van de stadstaat en de status van de burger, en later tot een bepaalde manier van handelen en gedragen van een individu. Dat maakt het politieke ervan wel duidelijk. Foucault herhaalt een in de griekse oudheid geformuleerde kritiek op *parrhêsia* als *slecht voor een democratie*. Democratische instituten weten er dan ook geen raad mee: het ware vertoog kent een contextuele machteloosheid door het institutionele kader. Democratie is juist de plaats waar zij het moeilijkste beoefend kan worden. Voor een politiek veld van de democratie is het onmogelijk een plaats te bieden aan het ethische onderscheid. Foucault ziet een overgang van de polis naar de psychê (met name eerst van de vorst) als werkgebied van de *parrhêsia*. Niet het welzijn van de stadstaat maar het êthos van het individu staat steeds meer centraal. *Parrhêsia* moet dan onderzocht worden in het domein van de ethiek.

Om *parrhêsia* in het domein van de ethiek te karakteriseren stelt Foucault er andere modaliteiten van waarheidspreken tegenover die opgaan in andere domeinen: het profetische waarheidsspreken (dat uit een meer bemiddelende positie vertrekt), het waarheidspreken van de wijsheid (dat zich in zwijgen hult) en het waarheidsspreken van de leraar, technicus of leermeester (dat zonder risico plaatsvindt en een soort neutraal doorgeven behelst). Achtereenvolgens kunnen ze verder worden ingedeeld als verwijzend naar lot (profetie), zijn (wijsheid), technê (onderwijs). Bij *parrhêsia* wordt daarentegen verwezen naar êthos. Het zegt polemisch hoe het met individuen en situaties staat. Een schematische indeling natuurlijk: dit zijn vormen van waarheidspreken en geen logische beroepen of sociale typen, het is niet gelijk te stellen met instituties, praktijken of personages die we goed kennen. Zie bijvoorbeeld Socrates, in zekere zin heel duidelijk een *parrhêsia*st, maar die ook elementen uit profetie, wijsheid en onderwijs in zich verenigt. Een onderwijzer kan (en zal) ook vormen van *parrhêsia* gebruiken in zijn onderwijspraktijk, maar is niet de typische *parrhêsia*st, *parrhêsia* is niet zijn typische bezigheid.

Hier zie je wel meteen dat de *parrhêsia* niet gebonden blijft aan één persoon. Kenmerkend voor deze hele praktijk is de (noodzakelijke) aanwezigheid van de ander. Hoewel de status van die ander een aantal problemen stelt. Het is namelijk een personage die allerlei vormen kan aannemen en heeft

genomen. Het is lastig te definiëren en een wat variabel personage. Wel is helder dat dit personage een bepaalde kwalificatie nodig heeft. Bijvoorbeeld Seneca en Plutarchus schreven daarover, maar het komt op veel meer plekken terug. En meer dan bij andere vormen van waarheidsspreken zijn er grote risico's aan *parrhêsia* verbonden bij die onderlinge relatie: er staat veel op het spel. *Parrhêsia* betekent 'alles zeggen', mits afgestemd op de waarheid. En denk maar aan die keer dat je iemand eens flink *de waarheid hebt gezegd* – dat is altijd risicovol! Daar zit altijd een duidelijk risico aan vast voor de spreker. Dit risico betreft de relatie die deze persoon heeft met degene tot wie hij/zij spreekt. Men moet nu eenmaal in het spreken van de waarheid het risico aangaan, in het spel brengen en onder ogen zien dat men de ander misschien kwetst, ergert, boos maakt – en bij hem gedragingen uitlokt die tot het extreemste geweld kunnen gaan. Het moet kortom de relatie zelf tussen de gespreksgenoten op het spel zetten. Het impliceert daarmee moed. In sterkste gevallen kan het eigen leven worden geriskeerd. Het vindt als laatste dus altijd plaats als een spel waarbij een soort pact waarin moed en acceptatie nodig zijn; en wel bij beide gespreksgenoten.

Om *parrhêsia* in het domein van de ethiek verder te begrijpen behandelt Foucault achtereenvolgens de [Apologie](#) en ook de [Pheado](#), van [Socrates](#). Aan de hand van klassieke teksten wordt de thematiek verder doordacht. Voor het onderwijs valt in beide teksten een duidelijk verschil op tussen een leraar zoals wij die kennen en die zegt 'ik weet, en luister naar mij' en Socrates die zegt 'ik weet niets, en als ik me om jullie bekommer, dan is dat niet om de kennis over te dragen die jullie niet bezitten, maar om jullie, omdat ik weet dat jullie niets weten, te leren je om jezelf te bekommeren'. Voor Foucault zijn dit sleutelteksten aangezien hij door deze manier van doen van Socrates laat zien dat *parrhêsia* essentieel is voor de stadstaat (alsnog, ondanks dat het nu dus om het ethische domein gaat). De stadstaat (of het bestuur, de macht) moet volgens Socrates deze praktijk beschermen: het doel daarvan is namelijk de zorg voor het zelf. Verder onderzoekend en met kritiek op een toen verschenen boek van [Dumezil](#) komt Foucault bij de tekst [Laches](#) van [Plato](#). Juist in deze tekst vind hij aanknopingspunten om datgene te beschouwen wat nou eigenlijk datgene is waar mens zich dan precies om moet bekommeren, wanneer met zich bekommert om zichzelf. Dat is het leven (*bios*), of beter: de levenswijze. Daarnaast toont deze laatste tekst de voorzorgsmaatregelen die genomen moeten worden om iets dergelijks te laten plaatsvinden. Ook formuleert de tekst twee criteriamogelijkheden voor deskundigheid hieromtrent (leermeesters en prestaties). Dit is kortom een techniek en deskundigheid van waarheidsspreken geworden. Juist hier ook toont het pact (omtrent moed en acceptatie) zich *par excellence* en gaat het expliciet over 'de manier waarop je leeft' als verantwoording van jezelf, de logos van het zelf. Het gaat om de levensstijl, de vorm zelf die men aan zijn leven geeft. En die verantwoording is dan eigenlijk niet technisch, maar het vinden van toetsstenen (*basanos*), schifting, 'indelingen van goed en niet'. Wat in het leven was wel of niet goed, dat moet constant de vraag zijn. Deze toetsing moet continu plaatsvinden. Foucault beargumenteert dat Socrates zich als toetssteen heeft willen opstellen. Met veel uitleg en doordenken probeert Foucault kortom uit deze teksten aanknopingspunten te vinden voor wat *parrhêsia* inhoudt. Foucault probeert in andere woorden de kunst van het bestaan en het ware vertoog – de relatie tussen het mooie bestaan en het ware leven te begrijpen. Hij benadrukt daarbij meteen dat de relatie (die hij legt) niet precies vast ligt of ook in deze klassieke teksten heeft gelegen, het is een soepele en dynamische relatie. Desalniettemin laat Foucault zien hoeveel een dergelijk bestuderen van klassieke teksten kan opleveren.

Hij pakt het voorbeeld van het cynisme om de samenhang van deze relatie wat beter te beschouwen. De cynicus is wellicht ook bij uitstek een man van de *parrhêsia*. We hebben het dan overigens wel over het antieke cynisme. De levenswijze van de cynicus (armoe, zwerven, bedelstand) staan namelijk zeer direct dienst van die *parrhêsia*. Je moet waarschijnlijk *zwerven* om de waarheid te kunnen spreken.

Maar dan! Eerst neemt Foucault dit zwerven zelf wat letterlijker dan je zou verwachten. Het tweede college van 29 februari (we zitten dan op pagina 209 uit het boek) kondigt Foucault zelf allereerst een zwerftocht aan, een excurs. Hij vraagt hoe een boek zou moeten worden geschreven *over het cynisme als morele categorie*. Foucault probeert dit hier ter plekke, al zwerfend te laten zien. In wat voor vormen komt dit soort cynisme terug? Hij komt uit bij de revolutionaire praktijk. Dostojevski en het Russische nihilisme, het Europese en Amerikaanse anarchisme, maar ook het terrorisme passeren. Ook de communistische partij zou volgens hem van belang zijn om te doordenken. Na religieuze bewegingen zou uiteindelijk ook de kunst een onderzoeksgebied moeten worden. De satire en de komedie uiteraard, maar ook de moderne kunst die (Foucault noemt Baudelaire, Flaubert, Manet) wenst bloot te leggen, ontmaskeren of tot het elementaire terug te brengen. Een belangrijk excurs bij de eigenlijke collegereeks omdat hier mogelijke aanknopingspunten naar hedendaagse (altijd politieke) praktijken van *parrhêsia* worden gevonden. Volgens mij – en wel juist vanwege dit zwerfende dat hij net daarvoor bij de cynici heeft benadrukt – moeten we dit college uiterst serieus nemen als we met Foucault verder willen in hedendaagse theoretisering.

Terug naar de klassieke cynici. Uit Foucaults verdere bespreking van het antieke cynisme blijkt het volkse karakter ervan. Hij noemt daarbij het praktische onderricht van de cynicus Diogenes die zijn kinderen encyclopedische kennis onderwijst (enkel samenvattingen, uittreksels) om vervolgens het weerstandsvermogen te vormen: alles in het teken van een zo groot mogelijke onafhankelijkheid. Ze mochten vervolgens onder andere niet zonder neergeslagen ogen op straat lopen, noch iemand aanspreken. Het onderwijs is voor de cynici dus in wezen een les in vechten, strijd. Praktisch onderwijs pur sang. De cynici maakten gebruik van verhalen, anekdotes, voorbeelden. Het ging in zekere zin om 'gedragsschema's'. Overlevering van onderricht was eigenlijk niet van belang. Het gaat eerder over een overlevering van een levenswijze. Dit creëert een soort 'filosofische helden' (de laatste zou misschien Spinoza kunnen zijn), maar al met al is het lastig om dit cynische leven exact te beschrijven, laat staan te relateren aan het onderwijs zoals wij dit kennen met lesstof en leerstellingen. Het ware cynische leven zal eerder aan de hand van een soort geboden en specifieke thema's kunnen worden uitgewerkt, en die geboden zijn vaak paradoxaal en complex. Het onderwijs in de 'korte weg' naar de deugd is voor de onderwijsfilosofie prachtig geschetst en het belang van een dergelijk kritisch, strijdvaardig onderwijs doordenken met de cynici heeft Foucault op de kaart gezet. Zoals Foucault schrijft zijn daarmee 'twee wegen' te omschrijven (twee wegen zien we vaak in de Westerse spiritualiteit) die onderwijs/oefening/leren kunnen aannemen. Hierbij de cynische variant:

Er zijn twee wegen, een lange en betrekkelijk makkelijke weg, die niet niet veel inspanningen vergt. Dit is de weg via welke je de deugd bereikt door middel van de logos, dat wil zeggen door middel van vertogen en hun (schoolse en leerstellige) onderricht. Dan is er de korte weg, de moeilijke, steile weg die ten koste van veel hindernissen rechtstreeks naar de top loopt en in zeker zin stom is. In elk geval is dit de weg van de oefening, de askêsis, de weg van de oefeningen in soberheid en uithoudingsvermogen.

Dit verschil in twee wegen valt volgens Foucault te begrijpen vanuit het fundamentele verschil tussen

het vinden van een *andere wereld* (een ideaalwereld, een wereld van waarheid) en het vinden van een *ander leven* (dat zorgt voor zichzelf, en 'in waarheid' wil zijn). De cynici hebben duidelijk een voorkeur voor het tweede. Aspecten van dit andere leven zijn volgens Foucault het onverhuld, onafhankelijke, rechte en soevereine, zelfbeheerste leven. De stilistiek van deze onafhankelijkheid zou je 'onverschilligheid' kunnen noemen, en voor Foucault zit een sleutel tot het begrijpen van die stilistiek in de 'revaluatie van de munt'. Ik zal daar hier echter niet al te uitvoerig op in gaan. Ik volsta met de mooie formulering van Foucault dat het cynische leven een '*soort grimas is die de filosofie naar zichzelf maakt, de gebarsten spiegel waarin de filosofie genoodzaakt is zichzelf te zien en zich er tegelijkertijd niet in te herkennen*'. Het is '*de verwezenlijking van het ware leven, maar als eis van een radicaal ander leven*'. Mits dit aangevuld wordt met een nuttigheid van het leven voor de anderen, als een '*surplus, een exces, of eerder: niets meer en niets minder dan de andere kant van de relatie tot zichzelf. Zichzelf volkomen beheersen, voor de ogen van de anderen van deze zelfbeheersing getuigen en hen door dit getuigenis helpen en leiden, als voorbeeld en model dienen, dat alles zijn slechts verschillende aspecten van een en dezelfde soevereiniteit*'. De cynicus is een strijder, die een strijd voert tegen de mensheid, te midden van de mensheid, in relatie tot de mensheid en voor de hele mensheid.

Foucault heeft duidelijk het meest interesse in deze positieve vorm van *parrhêsia* waarbij de waarheid zonder retorische opsmuk wordt gesproken, zonder iets te verbergen of te verhullen. Maar Foucault trekt ook lijnen naar het meer christelijke ascetisme en bespreekt hoe het werd gebruikt door de Kerkvaders, om dit vervolgens vooral ook weer te koppelen aan de tegenhanger hiervan – de antiparrhêsische praktijken die zich kenmerken door wantrouwen en die historische en institutioneel nog veel belangrijker zijn geweest.

Hier breekt hij echter al gauw zijn verhaal af.

In het manuscript dat hij zou hebben gebruikt staat nog wel een afsluitend stuk dat uitmondt in een stelling omtrent waarheid. Er staat: '*de waarheid is nooit hetzelfde. Waarheid kan alleen in de vorm van de andere wereld en het andere leven bestaan*'. Iets dergelijks had Foucault dan ook al eerder in het college aangehaald. En Foucault concludeert (misschien daarom), nog voor dat hij daar (wederom, als conclusie, en meer uitgebreid?) aan toe komt, dat de tijd voor het college erop zit. '*Nu, luister, ik had u dingen willen zeggen over het algemene kader van deze analyses. Maar nu is het te laat. Dus dank ik u*', aldus Foucaults laatste woorden. En daarmee was de allerlaatste collegereeks van Foucault ten einde en niet lang daarna, op 25 juni 1984, sterft hij.

Zie hieronder bij interesse voor dit boek de toegankelijke inleidende lezing die Machiel Karskens op dinsdag 11 oktober 2011 hield bij de Radboud Universiteit Nijmegen naar aanleiding van het verschijnen van het boek en waarin hij juist ook ingaat op die laatste woorden.

**default watermark**

## Categorie

1. 2000 - 2016
2. 2011
3. Autodidact
4. Foucault
5. Plato / Socrates
6. Spinoza

## Tags

1. democratie
2. subject
3. waarheid

## Datum aangemaakt

28 december 2015

## Auteur

de-redactie

default watermark