

De orde van het spreken¹

Heimelijk had ik de rede die ik vandaag moet uitspreken, en al het spreken dat hier wellicht jaren achtereen van mij verwacht wordt, willen kunnen binnensluipen. Liever dan het woord te nemen was ik er door omwikkeld en tot ver voorbij elk mogelijk begin gedragen. Ik had graag bemerkt dat ik op het moment dat ik spreek reeds lang door een naamloze stem was voorafgegaan: ik had dan slechts hoeven inhaken, de zin vervolgen, mij zonder dat men er erg in had in zijn voegen nestelen, alsof deze stem, terwijl hij heel even stakte, mij een teken had gegeven. Een begin was er dan niet geweest en het spreken was niet van mij uitgegaan. Ik zou in plaats daarvan veeleer overgeleverd zijn aan het toevallige verloop ervan, een klein hiaat daarin, een mogelijk verdwijnpunt.

Ik zou willen dat er achter mij een stem zou zijn (een stem die al lang het woord had genomen, alles wat ik ga zeggen bij voorbaat verdubbeld) die zo zou spreken: 'Doorgaan! Ik kan niet doorgaan. Je moet doorgaan. Er moeten woorden worden gezegd zolang er nog zijn, ze moeten worden gezegd, tot ze mij vinden, tot ze mij zeggen - vreemde inspanning, vreemd tekort, je moet doorgaan, misschien is het al gebeurd, misschien hebben ze mij al gezegd, misschien hebben ze me al tot de drempel van mijn bestaan gedragen, tot voor de poort die mijn geschiedenis ontsluit, het zou mij verbazen als zij openging.'

Veel mensen kennen, denk ik, 'een dergelijk verlangen niet te hoeven beginnen, een dergelijk verlangen om zich van meet af aan aan de andere kant van het spreken te bevinden, om maar niet het eigenaardige, het angstaanjagende, het misschien wel onheilspellende dat er in het spreken gelegen zou kunnen zijn van buitenaf te moeten nagaan. Op deze zo algemene wens antwoordt het instituut met ironie, want een begin wordt tot iets plechtigs gemaakt, in een sfeer van aandacht en stilte gewikkeld, en er worden rituele vormen aan opgelegd als om het al van verre aan te kondigen. Het verlangen zegt: 'Ik zou liever niet zelf die riskante orde van het spreken hoeven binnengaan; ik zou liever niet te maken hebben met de scherpe en beslissende kanten ervan; ik zou willen dat ik er als een rustige, diepe, eindeloos open doorzichtigheid door werd omgeven, waarin de anderen aan mijn verwachting beantwoorden en waaruit de waarheden zich één voor één verheffen; ik zou mij dan slechts hoeven laten dragen, in en door die orde, als onbekommerd drijf-hout.' En het instituut antwoordt: 'Wees niet bang om te beginnen; wij zijn allen hier om je te laten zien dat het spreken binnen de orde van de wetten valt; dat er sinds lang over zijn articulatie wordt gewaakt, dat het een plaats is bereid die het eert, maar ook ontwapent; en dat mocht het spreken al enige macht bezitten, deze macht van ons en van ons alleen stamt.'

Maar misschien zijn dit instituut en dit verlangen niet anders dan twee tegengestelde reacties op eenzelfde verontrusting. Verontrusting over de vraag wat nu toch het spreken in zijn materiële werkelijkheid van gesproken of geschreven ding is; verontrusting over die vluchtige bestaansvorm, die stellig bestemd is te vervagen, maar dan volgens een tijdsverloop dat ons niet toebehoort; verontrusting omdat wij onder die weliswaar grauwe en alledaagse bezigheid slecht voorstelbare machten en gevaren bespeuren; verontrusting omdat wij dwars door al die woorden waarvan het zo langdurig gebruik de scherpe kanten sleet strijd, zeges, wonden, overheersing en horigheid vermoeden. Maar wat is er zo gevaarlijk aan het feit dat mensen praten en dat hun spreken eindeloos voortwoekert? Waarin schuilt het gevaar?

Om de plaats - of misschien het zeer voorlopige toneel - van het werk dat ik doe te bepalen, wil ik deze avond de volgende hypothese naar voren brengen: ik veronderstel dat in iedere maatschappij de productie van het spreken tegelijkertijd wordt gecontroleerd, geselecteerd, georganiseerd en geherdistribueerd door een aantal procedures die tot doel hebben de machten en gevaren ervan te bezweren, het gebeurteniskarakter ervan te beheersen en de drukkende, vreeswekkende materialiteit ervan te ontwijken.

In een samenleving als de onze kennen we uiteraard *uitsluitings*-procedures. De duidelijkste en ook meest vertrouwde is het *verbod*. We weten dat we niet het recht hebben alles te zeggen, dat we niet in elke omstandigheid over alles kunnen praten, dat niet zomaar iedereen, ten slotte, over wat dan ook kan praten. Het taboe op het onderwerp, het ritueel van de omstandigheid, het exclusieve recht of privilege van de spreker, ziedaar het spel van drie soorten verboden die elkaar kruisen, elkaar versterken of compenseren en zo een ingewikkeld raster vormen dat voortdurend verandert. Ik merk

slechts op dat de seksualiteit en de politiek tegenwoordig de gebieden zijn waar dit raster het meest fijnmazig is, waar de zwarte vlakken in aantal toenemen: alsof het spreken, verre van dat doorzichtige of neutrale element te zijn waarin de seksualiteit ontwapend wordt en de politiek zich verzoent, juist een van de plaatsen is waar beide bij uitstek enkele van hun meest geduchte krachten uitoefenen. Het spreken mag schijnbaar weinig om het lijf hebben, de verboden die het treffen onthullen bijna direct en zeer snel dat het met het verlangen en met de macht verbonden is. En dat is niet verwonderlijk, want het spreken - de psychoanalyse heeft het ons laten zien - toont (of verbergt) niet zomaar het verlangen, het is ook het object van het verlangen; en - de geschiedenis leert ons dit onophoudelijk - het spreken vormt niet zomaar een vertaling van de strijd of van de overheersingssystemen, maar het is hetgeen waarvoor en waarmee wij strijden, het is de macht waarvan wij ons meester trachten te maken. Er bestaat in onze maatschappij nog een ander uitsluitingsprincipe: geen verbod ditmaal, maar een scheiding die tot een verstoting leidt. Ik denk aan de tegenstelling tussen rede en waanzin. Sinds het begin van de Middeleeuwen is het de gek wiens spreken niet mag rondgaan zoals dat van de anderen. Soms wordt zijn woord van nul en gener waarde geacht, omdat het geen waarheid of belang bezit, geen kracht van recht heeft, geen akte of overeenkomst kan bezegelen en zelfs niet, tijdens het heilige misoffer, de transsubstantiatie kan bewerkstelligen waardoor het brood tot lichaam wordt. Maar het komt ook voor dat hem in tegenstelling tot ieder ander vreemde machten worden toegeschreven: de macht om een verborgen waarheid te verkondigen, om de toekomst te voorspellen, om in alle onnozelheid te zien wat de wijsheid van anderen niet vermag te aanschouwen. Vreemd genoeg werd in Europa eeuwenlang het woord van de gek ofwel niet gehoord of als dat wel gebeurde beluisterd als een uiting van waarheid. Ofwel het viel in het niets - verstoten zodra het geuit was, ofwel er werd een onnozele of juist geraffineerde ratio aan afgelezen, een ratio redelijker dan die van de redelijke mensen. Hoe het ook zij, buitengesloten dan wel heimelijk met rede bekleed, in strikte zin bestond het niet. Juist aan zijn woorden werd de waanzin van de gek herkend, zij vormden de plaats waar de scheiding zich voltrok; maar zij werden nooit opgevangen noch aangehoord. Tot aan het einde van de achttiende eeuw heeft geen enkele arts ooit de ingeving gehad er achter te komen wat er gezegd werd in dat woord dat toch het verschil markeerde (hoe het gezegd werd, waarom het gezegd werd). Het gehele onmetelijke spreken van de gek verviel tot geruis; en het woord werd hem slechts symbolisch gegeven, op het toneel waar hij ontwapend en verzoend naar voren kwam, omdat hij er de rol speelde van de gemaskerde waarheid.

Nu zal men zeggen dat dit tegenwoordig allemaal voorbij is of zijn einde nadert, dat het woord van de gek zich niet langer aan de andere kant van de scheiding bevindt, dat het niet langer van nul en gener waarde is, dat het ons integendeel alarmeert, dat wij er een zin in zoeken of de aanzet dan wel de ruïnes van een werkstuk; en dat wij ertoe gekomen zijn dit woord van de gek te betrappen in wat wij zelf verwoorden, in dat minuscule scheurtje waardoor ons ontsnapt wat wij zeggen. Maar zoveel aandacht bewijst niet dat de oude scheiding niet meer speelt. We hoeven maar te denken aan het hele arsenaal aan kennis waarmee wij dit woord ontcijferen; we hoeven maar te denken aan het hele netwerk van instituties dat iemand - arts, psychoanalyticus - in staat stelt dit woord te beluisteren en dat de patiënt tegelijkertijd in staat stelt zijn armzalige woorden aan te dragen of uit alle macht achter te houden; daarmee is al genoeg gezegd om te doen vermoeden dat de scheiding, juist allerminst verdwenen, nu een andere rol speelt, andere lijnen volgt, via nieuwe instituties werkt en gevolgen heeft die niet meer dezelfde zijn. En ook al zou de rol van de arts niet meer inhouden dan het oor lenen aan een eindelijk vrij woord, dan nog geschiedt het luisteren onder handhaving van de cesuur. Luisteren naar een spreken dat beladen is met verlangen en dat zich - in zijn grootste verrukking of zijn grootste vertwijfeling - met vreselijke machten geladen acht. Waar het zwijgen van de rede nodig is om de monsters te genezen, hoeft dat zwijgen slechts waakzaam te zijn en de scheiding leeft voort.

Misschien is het gewaagd de tegenstelling tussen waar en onwaar als een derde uitsluitingssysteem te zien, naast die waarover ik zojuist sprak. Hoe zou men redelijkerwijs een parallel kunnen trekken tussen de dwang die uitgaat van de waarheid en die scheidslijnen, die in aanvang willekeurig zijn of in ieder geval vanuit historische toevalligheden ontwikkeld worden; die niet alleen plooibaar zijn maar ook voortdurend verschuiven; die gedragen worden door een heel stelsel van instituties die hen instellen en herschrijven; die zich ten slotte niet zonder dwang laten gelden, noch zonder ten minste enig geweld.

Natuurlijk, op het niveau van een propositie, binnen een vorm van spreken, is de scheiding tussen

waar en onwaar noch willekeurig of veranderbaar, noch institutioneel of gewelddadig. Maar wanneer we een ander gezichtspunt innemen, wanneer wij willen weten wat deze wil tot waarheid die zoveel eeuwen van onze geschiedenis doorkruist heeft geweest is, deze constante, dwars door ons spreken heen, of wat heel in het algemeen het soort scheiding is dat onze wil tot weten beheerst, zien we misschien toch zoiets als een uitsluitingssysteem (een historisch, plooibaar, institutioneel dwingend systeem) zichtbaar worden.

Deze scheiding is ongetwijfeld historisch ontstaan. Want nog bij de Griekse dichters van de zesde eeuw was het ware spreken - in de volle en geijkte zin van het woord -, het ware spreken dat ontzag en vrees inboezemde en waaraan men zich wel moest onderwerpen omdat het heerste, het spreken dat geuit werd door wie het krachtens zijn recht en volgens het vereiste ritueel toekwam, het spreken dat recht sprak en ieder zijn deel gaf, het spreken dat de toekomst voorspelde en daarbij niet alleen aankondigde wat komen ging maar er ook toe bijdroeg dat dit tot stand kwam, het spreken dat de mensen samenbond en daardoor met het lot verweven was. Welnu, een eeuw later resideerde de hoogste waarheid al niet meer in wat het spreken *was* of in wat het *deed*, zij resideerde in wat het *zei*: op een dag is de waarheid verschoven van de geritualiseerde, doeltreffende en rechtmatige daad van het uiten naar de uiting zelf: naar de zin van de uiting, haar vorm en object, naar de relatie die zij tot haar verwijzing heeft. Tussen Hesiodes en Plato is een zekere scheiding tot stand gekomen die het ware spreken van het onware scheidde. Dit was een nieuwe scheiding, omdat het ware spreken sindsdien niet langer het kostbare en begerenswaardige spreken is, niet langer het spreken dat met de uitoefening van macht verbonden is. De sofist is verjaagd.

Deze historische scheiding heeft onze wil tot weten ongetwijfeld zijn algemene vorm gegeven. Maar zij is niettemin blijven verschuiven: de grote wetenschappelijke omwentelingen laten zich soms wellicht lezen als de gevolgen van een ontdekking, maar ze kunnen ook gelezen worden als de opkomst van nieuwe vormen binnen de wil tot waarheid. Ongetwijfeld kent de negentiende eeuw een wil tot waarheid die noch in de vormen die hij inzet, noch in de objectgebieden waarop hij zich richt, noch in de technieken waarop hij steunt met de voor de klassieke cultuur kenmerkende wil tot weten samenvalt. En als wij iets verder terug gaan: bij de overgang van de zestiende naar de zeventiende eeuw (en vooral in Engeland) zien wij een wil tot weten opkomen die, vooruitlopend op wat hij tegenwoordig omvat, schema's van mogelijke, waarneembare, meetbare en klasseerbare objecten ontwierp; een wil tot weten die het kennende subject (eigenlijk voorafgaand aan elke ervaring) een zekere plaats, een zekere blik, een zekere functie toeweest (eerder zien dan lezen, eerder toetsen dan uitleggen); een wil tot weten die (globaler dan elk specifiek instrument) het technische niveau voorschreef waarop de kennis zijn beslag moest krijgen om verifieerbaar en nuttig te zijn. Zo lijkt de wil tot waarheid sinds de grote platoonse scheiding zijn eigen geschiedenis te hebben, die niet de geschiedenis van dwingende waarheden is maar de geschiedenis van de schema's van te kennen objecten, de geschiedenis van de functies en posities van het kennende subject, de geschiedenis van de materiële, technische en instrumentele inkleding van de kennis.

Welnu, deze wil tot waarheid steunt net als de andere uitsluitingssystemen op een institutionele schraag: hij wordt zowel versterkt als herschreven door een hele laag van praktijken, zoals zeer zeker de pedagogie, zoals het systeem van boeken, van uitgeven, van bibliotheken, zoals eertijds de geleerde genootschappen en tegenwoordig de laboratoria. Maar - ongetwijfeld op een dieperliggend niveau - wordt hij ook herschreven door de manier waarop de kennis in een maatschappij wordt toegepast, waarop zij wordt gewaardeerd, verspreid, verdeeld en in zekere zin toegewezen. Laten we hier, en dan alleen in symbolische zin, het oude Griekse beginsel in herinnering roepen, dat de rekenkunde heel wel beoefend kan worden in democratische stadstaten, omdat zij relaties van gelijkheid onderwijst, maar dat de meetkunde alleen in oligarchieën onderwezen moet worden, omdat zij de verhoudingen in de ongelijkheid laat zien.

Ik meen, ten slotte, dat de op deze manier door een institutionele onderbouwing en verspreiding gesteunde wil tot waarheid ertoe neigt op de andere vormen van spreken - ik heb het nog steeds over onze maatschappij - een soort druk uit te oefenen en zoiets als een dwingende macht. Ik denk aan de manier waarop de westerse literatuur sinds eeuwen steun heeft moeten zoeken bij het natuurlijke, het waarschijnlijke, het oprechte en ook bij de wetenschap - kortom, bij het ware spreken. Ik denk ook aan de manier waarop de economische praktijken, gecodificeerd in voorschriften en recepten, eventueel in moraal, sinds de zestiende eeuw getracht hebben zich te grondvesten, te rationaliseren en te rechtvaardigen met een theorie over welvaart en productie; ik denk voorts aan de manier waarop een

zozeer uit voorschriften bestaand stelsel als het strafrecht naar zijn grondslagen of zijn rechtvaardiging heeft gezocht, eerst natuurlijk in een rechtstheorie, vervolgens, vanaf de negentiende eeuw, in een sociologisch, psychologisch, medisch, psychiatrisch weten, alsof het woord van de wet in onze maatschappij alleen nog maar bekrachtigd kon worden door een op waarheid georiënteerd spreken. Van de drie grote uitsluitingssystemen die het spreken treffen - het verboden woord, de verstoting van de waanzin en de wil tot waarheid - heb ik het derde het uitvoerigst besproken. Dit omdat de beide eerste al eeuwenlang voortdurend in zijn richting afglijden, omdat het hen beide op zijn conto tracht bij te schrijven, om ze tegelijkertijd te wijzigen en te funderen; omdat waar de beide eerste voortdurend verzwakken, steeds onzekerder worden naarmate ze verder doorkruist worden door de wil tot waarheid, deze laatste daarentegen voortdurend sterker wordt, zich voortdurend verdiept en zich steeds moeilijker laat omzeilen.

En toch wordt de laatste stellig het minst besproken. Alsof de wil tot waarheid en zijn wederwaardigheden voor ons gemaskeerd zijn door het noodzakelijke verloop van de waarheid zelf. De reden hiervoor is misschien deze: als het ware spreken inderdaad sinds de Grieken niet meer beantwoordt aan het verlangen of niet langer de macht heeft, wat zou er dan anders bij de wil tot waarheid, bij de wil om dat ware spreken te uiten, op het spel staan dan het verlangen en de macht? Het ware spreken, dat door de noodzaak van zijn vorm wordt ontlast van het verlangen en bevrijd van de macht, kan de wil tot waarheid waarvan het doortrokken is niet herkennen, en de wil tot waarheid zoals die zich al sinds lang tegenover ons doet gelden is zodanig dat de waarheid die hij zoekt er niet aan kan ontkomen deze wil te maskeren.

Zo verschijnt er voor onze ogen slechts een waarheid van rijkdom, vruchtbaarheid, zachte en verraderlijk universele kracht. Terwijl wij de wil tot waarheid als een ongehoorde machinerie die tot uitsluiten bestemd is niet kennen. Op bepaalde punten in onze geschiedenis hebben enkelen geprobeerd deze wil tot waarheid te omzeilen en er opnieuw, tegen de waarheid in, vraagtekens bij te plaatsen - juist daar waar de waarheid het verbod gaat rechtvaardigen en de waanzin definiëren. Zij allen, van Nietzsche tot Artaud en Bataille, moeten ons nu tot bakens dienen, ongetwijfeld op hooghartige wijze, voor het werk van alledag.

Er bestaan natuurlijk nog heel wat andere procedures waardoor het spreken wordt gecontroleerd en afgebakend. Tot nu toe sprak ik over procedures die op een bepaalde manier van buitenaf werken; zij functioneren als uitsluitingssystemen en zij betreffen uiteraard dat deel van het spreken dat de macht en het verlangen tot inzet heeft.

Er is, denk ik, nog een tweede groep af te zonderen. Interne procedures ditmaal, omdat het spreken zelf zijn eigen controle uitoefent. Deze procedures werken eerder volgens principes van classificatie, organisatie en verspreiding, alsof het hier gaat om de beheersing van een andere dimensie van het spreken: die van de gebeurtenis en het toeval.

In de eerste plaats het commentaar. Ik neem aan, maar zonder er echt zeker van te zijn, dat er nauwelijks een samenleving bestaat waar geen grote vertellingen voorkomen die verhaald, herhaald en gevarieerd worden; formules, teksten en geritualiseerde delen van het spreken die in welomschreven situaties worden voorgedragen; uitspraken die bewaard worden omdat er iets als een geheim of een kostbaarheid in vermoed wordt. Kortom, wij kunnen aannemen dat er in samenlevingen zeer regelmatig een soort niveauverschil in het spreken voorkomt: het spreken dat in de loop van de dag, gedurende het gesprek 'gebezigd wordt' en dat met de daad van het uitspreken zelf voorbijgaat en het spreken dat het begin is van een reeks nieuwe taaidaden waardoor het hernomen, getransformeerd of besproken wordt, kortom vormen van spreken die eindeloos, hun formulering voorbij, *gezegd zijn*, gezegd blijven en nog gezegd moeten worden. Wij kennen ze in ons culturele systeem: de religieuze of juridische teksten, maar ook die naar hun status gemeten zo merkwaardige teksten die 'literair' genoemd worden, en in zekere mate ook wetenschappelijke teksten.

Deze discrepantie is beslist niet duurzaam, constant of absoluut. Het is niet zo, dat er enerzijds de voor eens en altijd gegeven categorie van fundamenteel of scheppend spreken is en anderzijds al dat spreken dat herhaalt en van glossen en commentaren voorziet. Heel wat belangrijke teksten vertroebelen en verdwijnen en soms nemen commentaren hun plaats in. Maar al worden zij op andere punten aangewend, de functie blijft bestaan; en het principe van discrepantie blijkt steeds opnieuw te worden ingezet. Het radicaal uitwissen van dit niveauverschil kan nooit iets anders zijn dan spel, utopie of angst. Een spel zoals Borges bedrijft, waarin een commentaar niets anders is dan het woord voor woord herverschijnen (maar dan plichtig en verwacht) van wat het commentarieert, het spel ook

van een kritiek die eindeloos praat over een werk dat niet bestaat. De lyrische droom van een spreken dat in al zijn onderdelen volstrekt nieuw en onschuldig herboren wordt en dat steeds weer in alle frisheid aan dingen, gevoelens of gedachten ontspruit. Een angst als die patiënt van Janet had, voor wie de geringste uitspraak het 'woord van het evangelie' was dat een onuitputtelijke schat aan betekenis in zich sloot en het verdiende eindeloos weer opgerakeld, opnieuw begonnen en gecommentarieerd te worden: 'Wanneer ik bedenken, zei hij wanneer hij ook maar iets las of hoorde, wanneer ik bedenken dat deze zin weer in de eeuwigheid verdwijnt en dat ik hem misschien nog niet helemaal heb begrepen.'

Maar wie ziet niet dat het hier telkens het tenietdoen van een van de elementen betreft en dat niet de verhouding zelf wordt opgeheven? Een verhouding die in de loop van de tijd voortdurend verandert, een verhouding die in een gegeven periode talrijke en uiteenlopende vormen aanneemt; de juridische exegetische verschilt sterk (en dat al sinds lange tijd) van het religieuze commentaar; eenzelfde literair werk kan gelijktijdig aanleiding geven tot zeer uiteenlopende vormen van spreken: de *Odyssee* als primaire tekst werd in dezelfde periode herhaald in de vertaling van Bérard, in eindeloze tekstverklaringen en in *Ulysses* van James Joyce.

Voor het ogenblik wil ik er slechts op wijzen dat in wat globaal als commentaar wordt aangeduid de discrepantie tussen primaire en secundaire tekst twee onderling samenhangende rollen vervult. Enerzijds laat deze discrepantie de constructie (tot in het oneindige) van nieuw spreken toe: het overwicht van de primaire tekst, zijn duurzaamheid, zijn status van steeds opnieuw te actualiseren spreken, de veelvoudige of verborgen zin waarvan hij geacht wordt de drager te zijn, de wezenlijke verzwijging en rijkdom die hem wordt toegedacht, dat alles creëert een onbegrensde mogelijkheid tot praten. Maar anderzijds heeft het commentaar, met welke technieken het ook werkt, geen andere rol dan *uiteindelijk* te zeggen wat *daar* in stilte verwoord werd. Het moet, volgens een paradox die het voortdurend verschuift maar waaraan het nooit ontsnapt, voor de eerste keer zeggen wat eigenlijk al gezegd was en onvermoeibaar herhalen wat eigenlijk nooit gezegd werd. Het eindeloos krioelen van de commentaren wordt van binnenuit gevoed door de droom van een gemaskeerde herhaling. Aan de einder daarvan is er misschien niets anders dan wat er het vertrekpunt van vormde, de enkele voordracht. Het commentaar bezweert het toevallige van het spreken door het zijn deel te geven: het laat weliswaar toe dat er iets anders gezegd wordt dan de eigenlijke tekst, maar op voorwaarde dat het de eigenlijke tekst zelf is die wordt gezegd en op de een of andere wijze wordt voltooid. Door het principe van het commentaar worden het onbegrensde getal en het toeval overgebracht van wat wel eens gezegd zou kunnen worden op het aantal, de vorm, het masker en de omstandigheid van de herhaling. Het nieuwe ligt niet in het gezegde, maar in de gebeurtenis van zijn terugkeer.

Ik geloof dat er nog een ander principe bestaat waardoor het spreken uitgedund wordt. Dit principe is tot op zekere hoogte het complement van het eerste. Het betreft hier de auteur. De auteur, uiteraard, niet opgevat als het pratende individu dat een tekst heeft uitgesproken of geschreven, maar de auteur als indelingsprincipe van het spreken, als de eenheid en oorsprong van zijn betekenissen, als het brandpunt van zijn samenhang. Dit principe speelt niet overal, noch altijd in gelijke mate. Er is overal om ons heen allerlei spreken dat rondgaat zonder dat de zin of de doeltreffendheid ervan wordt ontleend aan een auteur waaraan het wordt toegeschreven:

alledaagse woorden die snel vervliegen, decreten of overeenkomsten die handtekeningen maar geen auteurs behoeven, technische voorschriften die naamloos worden doorgegeven. En binnen de gebieden waar het toeschrijven aan een auteur regel is - de literatuur, de filosofie, de wetenschap - is duidelijk te zien dat het niet steeds dezelfde rol speelt. Binnen de orde van het wetenschappelijke spreken was het toeschrijven aan een auteur in de Middeleeuwen onontbeerlijk omdat het een vingerwijzing voor de waarheid vormde. Men vond dat een propositie zijn wetenschappelijke waarde aan de auteur zelf ontleende. Sinds de zeventiende eeuw is deze functie in het wetenschappelijke spreken steeds meer vervaagd: het functioneert nauwelijks meer, behalve om een naam te geven aan een stelling, een effect, een voorbeeld, een syndroom. Binnen de orde van het literaire spreken daarentegen is vanaf dezelfde tijd de functie van de auteur voortdurend sterker geworden: al die verhalen, al die gedichten, al die treur- of blijspelen die in de Middeleeuwen in een minstens betrekkelijke anonimiteit rondgingen, daarvan willen wij nu weten (en wij eisen dat zij het zeggen) waar ze vandaan komen, wie ze geschreven heeft; wij verlangen dat de auteur rekenschap geeft van de eenheid van de tekst die op zijn naam gezet wordt; wij verlangen dat hij de verborgen zin waarvan zijn werk doortrokken is

onthult of op zijn minst op zichzelf betreft; wij verlangen dat hij zijn werk verbindt met zijn persoonlijk leven, met zijn echte ervaringen, met het echt gebeurde dat aan de wieg ervan stond. Door de auteur krijgt de verontrustende taal van de fictie haar eenheid, zijn verbanden, wordt zij in de werkelijkheid binnengebracht.

Ik weet wel dat men nu zal zeggen: 'Maar nu praat u over de auteur zoals de kritiek hem achteraf uitvindt, wanneer de dood gekomen is en er slechts een wirwar aan duistere taal achterblijft; dan moeten we dat alles toch weer enigszins op orde brengen; een plan verzinnen, een samenhang, een thematiek die in het geweten of in het leven van een inderdaad misschien wat fictieve auteur gezocht wordt. Maar dat neemt niet weg dat hij wel degelijk bestaan heeft, de werkelijke auteur, de man die midden tussen alle afgeleefde woorden binnenvalt en er zijn genie of zijn wanorde op overdraagt.' Het zou inderdaad absurd zijn het bestaan van het schrijvende en inventieve individu te loochenen. Maar ik denk dat -althans vanaf een bepaalde periode - het individu dat een tekst gaat schrijven, met de eventuele mogelijkheid van een werkstuk in het verschiets, steeds opnieuw de functie van auteur voor zijn rekening neemt: wat hij schrijft en wat hij niet schrijft, wat hij als aanzet tot een werkstuk ontwerpt, zelfs in de vorm van een voorlopige krabbel, en wat hij als alledaagse woorden overslaat en laat vallen, dit hele spel van verschillen wordt voorgeschreven door de functie van de auteur, zoals hij die door zijn tijd krijgt toebedeeld of zoals hij die zelf op zijn beurt wijzigt. Want hij kan wel degelijk het traditionele beeld dat men van de auteur heeft verstoren; vanuit een nieuwe positie van auteur zal hij dan in alles wat hij had kunnen zeggen, in alles wat hij dagelijks zegt, op ieder moment, het nog trillende profiel van zijn werkstuk snijden.

Het commentaar beperkte het toeval van het spreken door het spel van een *identiteit* die de vorm heeft van de *herhaling* en van het *gelijke*. Het principe van de auteur beperkt dit zelfde toeval door het spel van een *identiteit* die de vorm heeft van de *individualiteit* en van het *Ik*.

In wat we niet zozeer de wetenschappen als wel de 'disciplines' noemen laat zich nog een ander principe van beperking onderkennen. Ook dit is een betrekkelijk en veranderlijk principe. Een principe dat uitbouw mogelijk maakt, zij het binnen smalle marges.

De organisatie van disciplines onderscheidt zich zowel van het principe van het commentaar als van het principe van de auteur. Van het laatste doordat een discipline gekenmerkt wordt door een objectgebied, een samenstel van methoden, een corpus van als waar aangemerkte proposities, een samenspel van regels en definities, technieken en instrumenten; hierdoor wordt een soort anoniem systeem gevormd dat ter beschikking staat van wie zich ervan kan of wil bedienen, zonder dat de zin of geldigheid ervan verbonden wordt met degene die er toevallig de uitvinder van is. Het principe van de discipline verschilt ook van dat van het commentaar: anders dan bij het commentaar wordt bij een discipline niet van meet af aan verondersteld dat er een betekenis herontdekt of een identiteit herhaald moet worden, hier zijn het de vereisten voor de vorming van nieuwe uitspraken die van meet af aan verondersteld worden. Er moeten tot in het oneindige nieuwe proposities geformuleerd kunnen worden, wil er sprake zijn van een discipline.

Maar er is meer, er is meer ongetwijfeld met het oog op een vermindering. Een discipline is niet de som van alles wat er aangaande iets aan waars gezegd kan worden; zij is zelfs niet het geheel van alles wat er over eenzelfde gegeven aanvaard kan worden krachtens een beginsel van innerlijke samenhang of systematiek. De geneeskunde wordt niet gevormd door het totaal van ware uitspraken die over ziekte mogelijk zijn; de plantkunde kan niet gedefinieerd worden als de som van alle waarheden die planten betreffen. Hiervoor zijn twee redenen: ten eerste zijn de plantkunde of de geneeskunde zoals alle andere disciplines net zo goed uit vergissingen als uit waarheden opgebouwd. Deze vergissingen zijn binnen de discipline geen resten of *Fremdkörper*, maar zij hebben een positieve functie, een historische doelmatigheid en zij spelen een rol die vaak onlosmakelijk verbonden is met die van de waarheden. Maar bovendien moet een propositie, voor ze bij de plantkunde of de ziekteleer hoort, voldoen aan voorwaarden die op een bepaalde manier strikter en ingewikkelder of in ieder geval anders zijn dan de loutere en simpele waarheid. Een propositie moet gericht zijn op een vastomlijnd objectgebied: vanaf de zeventiende eeuw bijvoorbeeld moest een propositie om 'plantkundig' te zijn betrekking hebben op de zichtbare structuur van de plant, het systeem van haar krachtige of vage gelijkenissen of de mechanica van haar vloeistoffen (en kon zij niet meer, zoals in de zestiende eeuw nog het geval was, vasthouden aan de symbolische waarden of het geheel van deugden of eigenschappen die de plant in de Oudheid werden toegekend). Maar ook moet een propositie om tot een discipline te behoren gebruikmaken van vastomlijnde conceptuele en technische instrumenten;

vanaf de negentiende eeuw was een propositie niet langer medisch, viel 'buiten de geneeskunde' en kreeg de waarde van een persoonlijke waan of van volksverbeelding, als daarbij begrippen ingezet werden die zowel metaforisch, kwalitatief als substantieel waren (zoals 'stuwings', 'verhitte vloeistoffen' en 'ingedroogde stoffen'); daarentegen kon, en moest, een propositie zich beroepen op al even metaforische begrippen, die evenwel op een ander, namelijk functioneel en fysiologisch, model gebaseerd waren (begrippen als 'irritatie', 'ontsteking' of 'degeneratie van weefsel'). Maar er is meer: om tot een discipline te behoren moet een propositie binnen een bepaalde theoretische horizon passen. Laat het wat dit betreft voldoende zijn er aan te herinneren dat het zoeken naar de oertaai, tot aan de achttiende eeuw een algemeen aanvaard thema, in de tweede helft van de negentiende eeuw voldoende aanleiding vormde om elk spreken van tafel te vegen, niet als een vergissing maar als een hersenschim, als een illusie, als louter en alleen een taalkundig gedrocht.

Binnen haar marges kent iedere discipline ware en onware proposities, maar zij weert een hele teratologie van weten buiten haar grenzen. Aan de buitenkant van een discipline gaat er meer maar ook minder om dan wij denken. Uiteraard treffen we daar de onmiddellijke ervaring aan en de denkbeeldige thema's die zonder ophouden de spontane meningen dragen en herschrijven, maar vergissingen in eigenlijke zin komen er misschien niet voor, want een vergissing kan zich alleen binnen een welomschreven praktijk voordoen en vastgesteld worden; daarentegen waren er gedochten rond die al naar gelang de geschiedenis van het weten van vorm veranderen. Kortom, een propositie moet aan ingewikkelde en strenge eisen voldoen om tot het geheel van een discipline behoren. Voor zij tot waar of onwaar bestempeld kan worden, moet een propositie, zoals Canguilhem zou zeggen, 'binnen het ware' zijn.

Men heeft zich vaak afgevraagd hoe de negentiende-eeuwse plantkundigen of biologen het hebben klaargespeeld niet in te zien dat Mendel het bij het rechte eind had. Maar Mendel sprak over objecten, gebruikte methoden, werkte binnen een theoretische horizon, die de biologie van zijn tijd onbekend waren. Weliswaar had Naudin, voor hem, gesteld dat de erfelijke eigenschappen los van elkaar staan, maar dit principe kon, hoe nieuw en ongewoon ook, toch - ten minste als raadsel - deel van het biologische spreken blijven uitmaken. Mendel daarentegen benoemt de erfelijke eigenschap als een totaal nieuw biologisch object dankzij een scheidingstechniek die nog nooit eerder was toegepast: hij ontkoppelt haar van de soort en van de sekse die haar overdraagt; en het gebied waar hij haar observeert is de oneindig open reeks van generaties waarbinnen zij verschijnt en verdwijnt volgens statistische regelmaat. Dit nieuwe object vraagt om nieuwe conceptuele instrumenten en nieuwe theoretische fundamenteën. Mendel deed ware uitspraken, maar hij verkeerde niet 'binnen het ware' van het biologisch spreken van zijn tijd: hij volgde niet langer dezelfde regels om biologische objecten en concepten te vormen. Er is binnen de biologie een forse schaalveranderende-ring, de ontwikkeling van een geheel nieuwe systematiek van objecten, voor nodig geweest om Mendel binnen het ware te loodsen en daarmee zijn proposities als (goeddeels) juist aan het licht te brengen. Mendel was een waar gedrocht en dat maakte dat de wetenschap er niet over kon praten; terwijl bijvoorbeeld Schleiden ongeveer dertig jaar eerder, midden in de negentiende eeuw, maar volgens de regels van het biologische spreken het bestaan van de geslachtelijkheid bij planten loochende en daarmee slechts een vergissing binnen de orde van zijn discipline formuleerde.

Het is altijd mogelijk dat het ware gezegd wordt in de ruimte van een 'wilde' uitwendigheid, maar het domein van het ware wordt pas bereikt door aan de regels van een 'politie' van het spreken te gehoorzamen, regels die met elk spreken opnieuw tot leven moeten worden gebracht.

De discipline is een principe dat de productie van het spreken controleert. Zij legt er beperkingen aan op door een identiteitsspel dat de vorm heeft van een permanent opnieuw verwerkelijken van regels.

Wij zijn gewend in de vruchtbaarheid van een auteur, in de veelheid van commentaren, in de ontwikkeling van een discipline evenzoveel onuitputtelijke bronnen te zien waaruit het spreken ontstaat. Terecht misschien, maar het zijn niet minder dwingende principes, en waarschijnlijk kunnen wij ons slechts rekenschap geven van hun positieve en vruchtbare rol indien we hun beperkende en dwingende functie daarin betrekken.

Er bestaat denk ik nog een derde groep van procedures die de controle op het spreken mogelijk maken. Ditmaal is niet aan de orde hoe de machten die het spreken in zich bergt worden beheerst noch hoe de toevalsaspecten in de articulatie van het spreken worden bezworen; ditmaal wordt vastgesteld onder welke voorwaarden het kan worden ingezet en wordt aan de individuen die spreken een aantal regels opgelegd om zo de vrije toegang tot het spreken te beperken. Uitdunning in dit geval van het aantal

sprekers; niemand zal de orde van het spreken binnentreden wanneer hij niet aan bepaalde eisen voldoet of wanneer hij daartoe niet van meet af aan bevoegd is. Nauwkeuriger uitgedrukt: niet alle regionen van het spreken zijn even open en toegankelijk; sommige zijn streng verboden (onderscheiden en onderscheidende regionen), terwijl andere bijna voor alle winden lijken open te staan en zonder enige restrictie vooraf voor iedere spreker beschikbaar zijn.

Wat dit thema betreft wil ik graag een anekdote in herinnering roepen die zo mooi is dat we zouden willen dat ze waar is. Alle dwang die het spreken belaaft wordt ermee in één figuur samengebracht: die waardoor zijn macht wordt beperkt, die waardoor zijn toevallige articulaties worden beheerst, die waardoor een selectie op de sprekers wordt toegepast. In het begin van de zeventiende eeuw had de sjogoen horen verluiden dat de superioriteit van de Europeanen - in navigatie, handel, politiek en krijgskunst - toe te schrijven was aan hun kennis van de wiskunde. Hij wenste zich meester te maken van een zo kostbare vorm van weten. Toen hem ter ore was gekomen dat een Engelse zeeman het geheim van dit wonderbaarlijke spreken bezat, ontbood hij deze op zijn paleis en hield hem daar vast. Onder vier ogen nam hij lessen bij hem.

Zo leerde hij wiskunde. En inderdaad bleef hij aan de macht, en hij werd heel oud. Pas in de negentiende eeuw kende Japan wiskundigen. Maar daarmee eindigt de anekdote niet: zij heeft ook een Europese kant. Het verhaal wil namelijk dat deze Engelse zeeman, Will Adams, autodidact was, een timmerman die meetkunde had geleerd toen hij op een scheepswerf werkte. Moeten we in dit verhaal de uitdrukking van een van de grootste mythes van de Europese cultuur herkennen? Europa, dat tegenover het gemonopoliseerde en geheime weten van de Oosterse tirannie het wereldwijd doorgeven van de kennis, de voortdurende en vrije uitwisseling van het spreken zou stellen.

Dit thema doorstaat een nader onderzoek natuurlijk niet. Uitwisseling en overdracht zijn positieve elementen die binnen ingewikkelde restrictieve systemen figureren, en onafhankelijk daarvan zouden zij zeker niet kunnen functioneren. De minst verholde, zichtbaarste vorm van deze restrictieve systemen wordt gevormd door wat wij onder de term 'ritueel' kunnen rangschikken. Het ritueel bepaalt de kwalificaties van de individuen die praten (die in het kader van een dialoog, van de ondervraging, van de voordracht een bepaalde positie moeten innemen en een bepaald soort uitspraken moeten formuleren); het bepaalt de gebaren, de gedragingen, de omstandigheden en het geheel van tekens waarvan het spreken vergezeld moet gaan; het legt, ten slotte, de vermeende of opgelegde werking van de woorden vast, hun uitwerking op de aangesprokenen, en de grenzen van hun dwingende kracht. Het religieuze, het juridische, het therapeutische en voor een deel ook het politieke spreken is nauwelijks los te zien van een ritueel dat voor de sprekers zowel bijzondere eigenschappen als eenmaal aangenomen rollen vastlegt.

Deels anders functioneren de 'spreekgemeenschappen', die als taak hebben vormen van spreken in stand te houden of te produceren, maar dan om ze binnen een gesloten circuit en alleen volgens strikte regels te verspreiden, zonder dat degenen die het bezitten er door deze verspreiding bij inschieten. In een archaïsche vorm treffen wij dit aan in de groepen rapsoden, die de kunst van het reciteren of eventueel het variëren en transformeren van verzen verstonden. Hoewel zij een overigens rituele voordracht tot doel had, werd deze kennis binnen een welomschreven groep beschermd, verdedigd en bewaard door de noodzakelijke, veelal zeer complexe, geheugen oefeningen die eraan verbonden waren; door de leertijd verwierf men zowel de toegang tot een kring als tot een geheim, dat in de voordracht werd getoond maar niet prijsgegeven. Het toespreken en het toehoren vormden geen verwisselbare rollen.

Natuurlijk zijn er nauwelijks nog zulke 'spreekgemeenschappen' te vinden, met hun dubbelzinnige spel van geheimhouding en verbreiding. Maar laten we ons niet vergissen: zelfs binnen de orde van het ware spreken, zelfs binnen de orde van het gepubliceerde en van elk ritueel ontdane spreken leven nog vormen van toe-eigening van geheimen en rollen die niet verwisselbaar zijn. Het is heel goed mogelijk dat het schrijven, zoals dat tegenwoordig in het boek, het systeem van uitgeven en de persoon van de auteur geïnstitutionaliseerd is, plaatsvindt in een 'spreekgemeenschap' die misschien vaag omljnd is, maar die zeker een dwingend karakter heeft. Door zijn anders-zijn, dat de schrijver voortdurend tegenover de activiteit van ieder ander sprekend of schrijvend individu stelt, door het intransitieve karakter dat hij aan zijn spreken geeft, door de wezenlijk eigen aard die hij sinds lang al aan het 'schrijven' toekent, door de uitgesproken asymmetrie tussen de 'schepping' en elk ander gebruik van het linguïstische systeem, door dit alles (dat er overigens toe neigt zijn weerslag te vinden in de ermee samenhangende praktijken) geven de taaluitingen blijk van het bestaan van een zekere

'spreekgemeenschap'. Maar er bestaan nog meer van dergelijke gemeenschappen, die op een geheel andere wijze functioneren, onder een heel ander regime van buitensluiten en verbreiden. We kunnen denken aan het technische of wetenschappelijke geheim, aan de vormen waarin het medische spreken verspreid wordt en circuleert, aan degenen die zich het economische of politieke spreken hebben toegeëigend.

Op het eerste gezicht vormen de (religieuze, politieke, filosofische) 'doctrines' het tegendeel van een 'spreekgemeenschap': daar werd er naar gestreefd het aantal sprekende individuen, ook al lag daarover niets vast, te beperken; alleen onder hen kon het spreken circuleren en overgedragen worden. De doctrine daarentegen is gericht op verbreiding, en juist in het gemeenschappelijk gebruik van een en hetzelfde stelsel van spreken formuleren individuen, zoveel men maar bedenken wil, hun wederzijdse betrokkenheid. Zo op het oog is de enig vereiste voorwaarde dat men dezelfde waarheden erkent en een zeker - min of meer plooibaar - beginsel van overeenstemming met het geldend verklaarde spreken aanvaardt. Als het om niets anders ging, verschilden de doctrines nauwelijks van de wetenschappelijke disciplines en richtte de controle van het spreken zich uitsluitend op de vorm of de inhoud van de uiting en niet op het sprekende individu. Maar het toebehoren aan een doctrine brengt zowel de uiting als de spreker in het geding, en wel de een via de ander: de spreker komt in het geding via de uiting en op grond van die uiting, zoals blijkt uit de uitsluitingsprocedures en afweermechanismen die in het spel zijn wanneer een spreker een of meer uitspraken heeft gedaan die niet inpasbaar zijn: ketterij en orthodoxie wijzen helemaal niet op een fanatiek overdrijven van doctrinaire mechanismen, zij horen er op fundamentele wijze bij. Maar omgekeerd brengt de doctrine uitgaande van de sprekers de uitspraken in het geding, voor zover de doctrine geldt als het teken, de verschijningsvorm en het instrument van een voorafgaand toebehoren - aan een klasse, een sociale status of een ras, aan een nationaliteit of een belang, aan een strijd, opstand, verzet of berusting. De doctrine bindt de individuen aan bepaalde uitingswijzen en verbiedt hun daarmee alle andere. Maar zij bedient zich anderzijds van bepaalde uitingswijzen om individuen onderling te binden en hen juist daardoor van alle anderen te onderscheiden. De doctrine brengt een dubbele onderwerping tot stand: van de sprekers aan het spreken en van het spreken aan de althans in theorie aanwezige groep van sprekende individuen. Ten slotte moeten wij, op een veel ruimere schaal, de grote tegenstellingen onderkennen in wat men de sociale toe-eigening van het spreken zou kunnen noemen. De scholing mag dan, terecht, het instrument zijn waarmee ieder individu in een samenleving als de onze tot elk type spreken toegang kan krijgen, wij weten wel dat zij in haar verspreiding, in wat zij mogelijk maakt en in wat zij tegenhoudt lijnen volgt die gemarkeerd worden door ongelijkheid, tegenstellingen en sociale strijd. Ieder opvoedingssysteem is een politiek middel om de toe-eigening van het spreken, met de daaraan verbonden kennis en macht, te handhaven ofte wijzigen.

Ik ben me ervan bewust hoe abstract het is om zoals ik nu heb gedaan de rituelen van het woord, de spreekgemeenschappen, de doctrinaire groeperingen en de sociale toe-eigening los van elkaar te bekijken. Meestal grijpen zij in elkaar en vormen een soort imposante bouwwerken, waardoor de verspreiding van sprekende individuen over de verschillende soorten van spreken en de toedeling van vormen van spreken aan bepaalde categorieën individuen verzekerd wordt. Kort gezegd zijn dit de voornaamste procedures waardoor het spreken onderworpen wordt. Wat is een onderwijssysteem per slot van rekening anders dan een ritualisering van het woord, een benoeming en vastlegging van rollen voor de sprekers, de vorming van een op zijn minst vage doctrinaire groepering, een verdeling en toe-eigening van het spreken, met zijn macht en zijn kennis? Wat is 'het schrijven' (dat van 'de schrijvers') anders dan net zo'n systeem om het spreken te onderwerpen; het neemt misschien wat andere vormen aan maar het ritme is in grote lijnen vergelijkbaar. En is het niet zo dat het rechtssysteem en het geïnstitutionaliseerde systeem van de geneeskunde op zijn minst in sommige opzichten soortgelijke systemen vormen waardoor het spreken wordt onderworpen?

Ik vraag mij af of bepaalde thema's in de filosofie dit spel van beperking en uitsluiting niet onderschrijven en misschien ook versterken.

Onderschrijven, ten eerste, door een ideale waarheid voor te stellen als wet van het spreken en een immanente rationaliteit als principe van zijn verloop, hetgeen ook zijn weerslag vindt in een kennisethiek die de waarheid slechts belooft aan het verlangen naar de waarheid en aan de loutere macht haar te denken.

Versterken, vervolgens, door een ontkenning die zich ditmaal richt op de specifieke werkelijkheid van het spreken in het algemeen.

Sinds de spelletjes en de handel van de sofisten werden afgezworen, sinds hun paradoxen min of meer strak zijn genuëld, lijkt het wel of het westerse denken erover gewaakt heeft dat het spreken zo min mogelijk ruimte krijgt tussen de gedachte en het woord; het lijkt alsof het erover gewaakt heeft dat het spreken alleen gezien wordt als een zekere schakel tussen denken en praten; het spreken zou een gedachte zijn, die opgetuigd is met zijn tekens en zichtbaar gemaakt is door de woorden of, andersom, het zouden de taalstructuren zelf zijn die aangewend worden en een zineffect teweegbrengen.

Dit weglaten van de werkelijkheid van het spreken, dat in het filosofische denken al heel lang bestaat, heeft in de loop van de geschiedenis vele vormen aangenomen. Wij vinden dit heel recentelijk terug in verschillende ons vertrouwde thema's.

Wellicht maakt het thema van het genererende subject het mogelijk de werkelijkheid van het spreken weg te laten. Het genererende subject heeft immers als taak de lege vormen van de taal onmiddellijk met zijn oogmerken te bezielen. Hij is het die door het taaie, trage van de lege dingen heen intuïtief weer greep krijgt op de zin die erin is neergelegd. Hij is het ook die, onttrokken aan de tijd, betekenis-horizonten schept die de geschiedenis daarna nog slechts expliciet hoeft te maken en waarin de proposities, de wetenschappen en de deductieve stelsels ten slotte hun fundament vinden. In zijn verhouding tot de zin beschikt het genererend subject over tekens, kenmerken, sporen en letters. Maar om deze te uiten hoeft hij nog niet die eigenaardige instantie van het spreken te doorlopen.

Het thema dat hier tegenover staat, dat van de oorspronkelijke ervaring, speelt een vergelijkbare rol. Hier wordt verondersteld dat nagenoeg gelijk met de ervaring, nog voor deze zich herstelt in de vorm van een *cogito*, voorafgaande betekenissen die in zekere zin al gezegd zijn, de wereld doorkruisen, haar om ons heen schikken en haar van meet af aan openstellen voor een soort primitieve herkenning. Zo zou een eerdere verstandhouding met de wereld voor ons de mogelijkheid openen over haar, binnen haar te praten, haar aan te wijzen en te benoemen, over haar te oordelen en haar uiteindelijk te kennen in de vorm van de waarheid. Als er spreken is, wat kan het dan uiteindelijk anders zijn dan een discreet aflezen? De dingen murmelen al een zin, die onze taal er slechts uit hoeft te lichten; en al in haar meest rudimentaire vorm praat onze taal over een zijn waar het als fijne aders overheen ligt. Ook het thema van de universele bemiddeling is mijns inziens een manier om de werkelijkheid van het spreken weg te laten, en dit ondanks de schijn van het tegendeel. Want op het eerste gezicht lijkt het wel of wij het spreken zelf in het centrum van de bespiegelingen plaatsen wanneer wij in alles de beweging van een *logos* herkennen die de bijzonderheden tot begrip verheft en het onmiddellijke bewustzijn toestaat uiteindelijk de gehele rationaliteit van de wereld te ontvouwen. Maar deze *logos* is eigenlijk niets anders dan een spreken dat al geuit is, of liever: de dingen zelf en de gebeurtenissen worden ongemerkt spreken door het geheim van hun ware natuur te ontvouwen. Het spreken is nauwelijks meer dan de glinstering van een waarheid die voor zijn eigen ogen geboren wordt. En wanneer alles ten slotte de vorm van het spreken kan aannemen, wanneer alles gezegd kan worden ten aanzien van alles, dan is dat omdat alle dingen als zij hun zin hebben geopenbaard en uitgewisseld in de stille inwendigheid van het zelfbewustzijn kunnen terugkeren.

Zo maakt het niet uit of het een filosofie van het genererend subject, een filosofie van de oorspronkelijke ervaring of een filosofie van de universele bemiddeling betreft: het spreken is niet meer dan een spel, van schrijven in het eerste, van aflezen in het tweede, van uitwisseling in het derde geval, en dit spel, van uitwisseling, aflezen, schrijven, heeft nooit meer als inzet dan de tekens. Op deze wijze heft het spreken zichzelf wat zijn realiteit betreft op en onderwerpt zich aan de orde van de betekenaar.

Welke beschaving heeft, zo op het oog, meer achting voor het spreken getoond dan de onze? Waar is het beter en meer geëerd? Waar is het, schijnbaar, radicaler van zijn dwang bevrijd en algemener verbreid? Toch heb ik de indruk dat achter deze opvallende verering van het spreken, deze opvallende logofilie, een soort vrees schuilgaat. Het is net alsof verboden, blokkades, drempels en grenzen zodanig zijn opgesteld dat daarmee de enorme wildgroei van het spreken althans voor een deel wordt beheerst, dat zijn rijkdom van zijn gevaarlijkste kant wordt ontlast en dat zijn ordeloosheid in banen wordt geleid die de ergste chaos vermijden. Het is net alsof men zijn plotselinge binnendringen in het spel van de gedachte en de taal tot in zijn sporen heeft willen uitwissen. Ongetwijfeld bestaat er in onze samenleving - en ik veronderstel in elke andere, maar dan volgens een ander profiel en een ander ritme - een diepgewortelde logofobie, iets als een doffe vrees voor deze gebeurtenissen, deze massale hoeveelheid bewoordingen, voor het opwellen van al die uitingen, voor alles wat er gewelddadig,

discontinu, strijdlustig, wanordelijk ook en hachelijk aan is, voor het grote onophoudelijke en ordeloze gonzen van het spreken.

En wanneer wij deze vrees - ik zeg niet uitbannen - maar willen onderzoeken op haar voorwaarden, werking en effecten, moeten wij geloof ik drie beslissingen nemen waartegen ons denken zich vandaag de dag enigszins verzet, beslissingen die samenhangen met de drie groepen functies die ik daarnet heb besproken: we moeten opnieuw vraagtekens plaatsen bij onze wil tot waarheid, het spreken moet zijn gebeurteniskarakter terugkrijgen en aan de almacht van de betekenaar moet, ten slotte, een eind worden gemaakt.

Dit zijn de taken of, liever, enkele van de thema's die als leidraad dienen bij het werk dat ik hier de komende jaren wil verrichten. Wij kunnen al direct enkele methodische eisen opsporen die deze thema's impliceren.

Ten eerste een principe van *omkering*: waar wij de bron van het spreken en de oorzaak van zijn overdaad en continuïteit traditioneel denken te herkennen in de gedaanten die een positieve rol lijken te spelen, zoals die van de auteur, van de discipline, van de wil tot waarheid, daar moeten we nu de negatieve werking onderkennen waardoor het spreken beknot en uitgedund wordt.

Maar als deze uitdunningsprincipes eenmaal onderkend zijn, als wij ze niet langer als fundamentele en scheppende instanties beschouwen, wat ontdekken we dan daarachter? Moeten wij een wereld van ononderbroken spreken aannemen die in theorie volledig is? Op dit punt moeten wij andere methodische principes inzetten.

Een principe van *discontinuïteit*: dat er uitdunningssystemen zijn wil niet zeggen dat daarachter of daar voorbij een alomvattend, ononderbroken en zwijgend spreken heerst, dat door deze systemen onderdrukt of teruggedrongen wordt, en dat het onze taak zou zijn het te verheffen door het eindelijk het woord terug te geven. Wij moeten ons niet inbeelden dat een niet-gezegd of een niet-gedacht spreken de wereld doorkruist en zich met al haar vormen en gebeurtenissen vervlecht en dat het er om zou gaan dit uiteindelijk te articuleren of te denken. Het spreken moet worden beschouwd in termen van discontinue praktijken die elkaar kruisen, soms in elkaar vallen, maar elkaar evengoed negeren of uitsluiten.

Een principe van *eigenheid*: het spreken niet ontbinden in een serie voorafgaande betekenissen, ons niet verbeelden dat de wereld ons een leesbaar gelaat toont, dat wij nog slechts hoeven te ontcijferen. De wereld is geen medeplichtige van onze kennis; er is geen voortalige voorzienigheid die haar ter wille van ons regelt. Wij moeten het spreken zien als een geweld dat wij de dingen aandoen, of in elk geval als een praktijk waaraan wij hen onderwerpen. En in deze praktijk schuilt het principe waarin de gebeurtenissen van het spreken hun regelmatigheid vinden.

Vierde regel, die van de *uitwendigheid*: vanuit het spreken niet naar de verborgen kern zoeken, naar het diepste van een gedachte of betekenis die zich daarin zou uiten, maar ons vanuit het spreken zelf, vanuit zijn articulatie en zijn regelmatigheid richten op zijn externe mogelijkhedenvoorwaarden, op wat de aanleiding vormt tot de toevallige reeks van zijn gebeurtenissen en op wat de grenzen ervan bepaalt.

Bij onze analyse moeten wij ons dus door vier begrippen laten leiden: de gebeurtenis, de reeks, de regelmatigheid en de mogelijkhedenvoorwaarde. Wij zien dat zij een voor een tegenover vier andere staan: de gebeurtenis staat tegenover de schepping, de reeks tegenover de eenheid, de regelmatigheid tegenover de oorspronkelijkheid en de mogelijkhedenvoorwaarde tegenover de betekenis. Deze laatste vier begrippen (betekenis, oorspronkelijkheid, eenheid, schepping) hebben vrij algemeen de traditionele ideeëngeschiedenis beheerst, waar eenstemmig werd gezocht naar het scheppingsmoment, naar de eenheid van een werkstuk, tijdperk of thema, naar het stempel van individuele originaliteit en naar de oneindige schat aan verhulde betekenissen. Ik zal hier nog twee opmerkingen aan toevoegen. De ene betreft de geschiedenis. Het wordt vaak als een verdienste van de moderne geschiedwetenschap beschouwd dat zij het eertijds aan de afzonderlijke gebeurtenis verleende primaat heeft opgeheven en dat zij de lange termijn structuren heeft blootgelegd. Ongetwijfeld. Maar ik ben er toch niet zeker van of het werk van de historici nu juist deze richting is gegaan. Liever gezegd, ik denk niet dat er zo'n groot verschil bestaat tussen het naspeuren van de gebeurtenis en de lange termijn analyse. Integendeel, het is eerder zo dat wij door de 'korrel' van de gebeurtenissen tot het uiterste te verkleinen, door het oplossend vermogen van het historisch onderzoek op te voeren tot marktberichten, notariële akten, kerk- en havenregisters, die jaar na jaar, week voor week gevolgd worden, voorbij de veldslagen, decreten, dynastieën en volksvergaderingen de contouren van

omvattende verschijnselen van langdurige, eeuwigdurende strekking voor ogen krijgen. Zoals zij tegenwoordig beoefend wordt keert de geschiedenis zich niet van de gebeurtenissen af, zij vergroot dit onderzoeksveld daarentegen voortdurend, zij ontdekt voortdurend nieuwe, oppervlakkige of dieper gelegen, lagen; zij licht er voortdurend nieuwe samenhangen uit, soms van talrijke gebeurtenissen die opeengepakt en uitwisselbaar zijn, dan weer van zeldzame, doorslaggevende gebeurtenissen: van de bijna dagelijkse prijsschommelingen tot eeuw omspannende inflaties. Maar het belangrijkste is dat de geschiedenis geen gebeurtenis beschouwt zonder deze in de reeks te plaatsen waarvan zij deel uitmaakt, zonder de methode van onderzoek ten aanzien van deze reeks te beschrijven, zonder naar inzicht in de regelmatigheid van de verschijnselen en naar de waarschijnlijkheidsgrenzen van hun voorkomen te zoeken, zonder aandacht te schenken aan de variaties, de kromming en de richting van de curve, zonder de omstandigheden te willen vaststellen waar deze van afhangen. De geschiedenis probeert de gebeurtenissen al lang niet meer te begrijpen met behulp van een spel van oorzaken en gevolgen in de vormeloze eenheid van een groot, mistig homogeen of krachtig gerangschikt wordingsproces. En dit niet om voorgaande, aan de gebeurtenis vreemde of vijandige structuren terug te vinden, maar om een verscheidenheid aan vervlochten, vaak uiteenlopende maar nooit autonome reeksen aan te wijzen, waarmee de 'plaats' van de gebeurtenis, de grenzen van haar toevalligheid en de voorwaarden waaronder zij zich voordoet omschreven kunnen worden.

Tegenwoordig gelden bewustzijn en continuïteit niet langer als grondbegrippen (met de daarmee verbonden problemen van vrijheid en causaliteit), en ook niet teken en structuur, maar gebeurtenis en reeks, met de daarmee verbonden begrippen: regelmaat, toeval, discontinuïteit, afhankelijkheid en transformatie. En door een dergelijk samenstel van begrippen is het onderzoek naar het spreken dat mij voor ogen staat juist niet toegespitst op de traditionele thematiek die de filosofen van gisteren nog voor 'levende' geschiedenis houden, maar op het tastbare werk van de historici.

Maar daarmee stelt dit onderzoek ook, vermoedelijk geduchte, filosofische of theoretische problemen aan de orde. Indien de vormen van spreken in de eerste plaats als groepen spreekgebeurtenissen behandeld moeten worden, welke status moeten wij dan aan het begrip 'gebeurtenis' toekennen, dat door de filosofen zo zelden tot onderwerp van beschouwing gemaakt werd? Uiteraard is de gebeurtenis geen substantie of toevalligheid, geen eigenschap of proces; de gebeurtenis behoort niet tot de orde van het stoffelijke. En toch is zij ook niet immaterieel: steeds vindt zij op het niveau van het materiële haar uitwerking, is zij uitwerking. Haar plaats en bestaan liggen in de relatie, de co-existentie, de verstrooiing, de toetsing, de opeenhoping en de selectie van stoffelijke elementen; zij is niet de handeling of de eigenschap van een lichaam, zij ontstaat in en zij ontstaat als effect van een materiële verstrooiing. Laten wij zeggen dat de filosofie van de gebeurtenis in de op het eerste gezicht paradoxale richting van een materialisme van het niet-lichamelijke zal moeten gaan.

Anderzijds, wanneer de spreekgebeurtenissen als homogene maar onderling discontinue reeksen dienen te worden beschouwd, welke status moeten wij deze discontinuïteit dan verlenen? Het gaat hier vanzelfsprekend niet om de opeenvolging van momenten in de tijd, noch om de verscheidenheid aan denkende subjecten; het gaat om de cesuren die het moment verbrijzelen en het subject in een veelheid van mogelijke posities en functies verstrooien. Een dergelijke discontinuïteit treft en ontkracht de kleinste eenheden die traditioneel als zodanig erkend of het moeilijkst betwistbaar zijn: het moment en het subject. En daaronder en onafhankelijk daarvan moeten wij ons tussen deze discontinue reeksen verbanden voorstellen die niet het karakter van opeenvolging (of van gelijktijdigheid) binnen een (of meer dan één) bewustzijn hebben. Los van de filosofieën van subject en van tijd moeten wij een theorie van discontinue systeemvormen uitwerken. Ten slotte: hoewel het klopt dat deze discontinue reeksen van spreken elk binnen bepaalde grenzen hun regelmatigheden hebben, is het uiteraard niet meer mogelijk tussen de elementen waaruit zij zijn opgebouwd mechanisch causale of ideële noodzakelijke verbanden te leggen. Wij moeten de introductie van het toeval als categorie bij het ontstaan van gebeurtenissen accepteren. En ook hier doet zich de afwezigheid voelen van een theorie waarmee de betrekkingen tussen het toeval en het denken gedacht kunnen worden.

Zo'n geringe verschuiving als wij van plan zijn binnen de ideeëngeschiedenis in gang te zetten, die inhoudt dat het spreken - en niet de eventuele voorstellingen achter het spreken - als regelmatige en onderscheiden reeksen gebeurtenissen behandeld worden, zo'n geringe verschuiving, daarin vrees ik toch iets als een onopvallende (en wellicht verfoeilijke) machinerie te moeten onderkennen, waarmee het mogelijk wordt aan de wortel van het denken het *toeval*, het *discontinuüm* en de *materialiteit* te introduceren. Een drievoudig gevaar, dat een bepaalde vorm van geschiedschrijving tracht te bezweren

door de ononderbroken afwikkeling van een ideële noodzakelijkheid te beschrijven. Drie begrippen, waarmee het mogelijk zou moeten zijn de geschiedenis van de denksystemen met de praktijk van de geschiedkundigen te verbinden. Drie richtingen, die het werk aan de theoretische uitbouw zullen moeten volgen.

Deze principes volgend en binnen deze horizon laten de analyses die mij voor ogen staan zich in twee groepen indelen. Enerzijds de groep 'kritische' analyses die volgens het omkeringsprincipe werken: de eerder besproken vormen van uitsluiting, beperking en toe-eigening proberen af te bakenen; laten zien hoe ze ontstaan zijn, om aan welke behoeften te voldoen, hoe ze veranderd en verschoven zijn, welke dwang ze daadwerkelijk uitgeoefend hebben en in welke mate ze ontdoken zijn. Anderzijds de 'genealogische' analyses die de drie andere principes toepassen: hoe zich door middel van, in weerwil van of met behulp van deze dwangsystemen reeksen van spreken hebben kunnen vormen; welke specifieke norm elk ervan heeft gehad en onder welke voorwaarden ze konden opduiken, groeien en veranderen.

Om te beginnen de kritische analyses. Een eerste groep zou zich kunnen richten op hetgeen ik als uitsluitingsfuncties aangeduid heb. Indertijd heb ik er zo een binnen een bepaalde periode bestudeerd: het betrof de scheiding tussen waanzin en rede in de zeventiende en achttiende eeuw. Later zouden wij kunnen proberen een systeem van verboden in het taalgebruik te analyseren, namelijk dat betreffende de seksualiteit in de zestiende tot de negentiende eeuw, waarbij het zeker niet de bedoeling zou zijn de geleidelijke - en gelukkige - verdwijning van dit systeem voor ogen te krijgen, maar de wijze waarop het verschoven en geherformuleerd is, vanaf een biechtpraktijk waar de verboden gedragingen op zeer uitgesproken wijze werden benoemd, ingedeeld en gerangschikt, tot aan de aanvankelijk schuchtere en late intrede van de seksuele thematiek in de geneeskunde en de psychiatrie van de negentiende eeuw. Dit zijn uiteraard nog slechts enigszins symbolische aanduidingen, maar we mogen er nu al op wedden dat de accenten anders liggen dan wij denken en dat de verboden niet altijd daar te vinden zijn waar wij ze verwachten.

Vooralsnog zou ik me aan het derde uitsluitingssysteem willen wijden, en wel op tweeërlei wijze. Enerzijds wil ik proberen te ontdekken hoe de keus voor de waarheid - waarbinnen wij gevangen zitten maar die we steeds weer opnieuw maken - tot stand komt, maar ook hoe zij herhaald, herleid en verschoven wordt. Ik zal mij eerst in de tijd van de sofisten verplaatsen, naar het begin van die keus voor de waarheid bij Socrates of althans in de platoonse filosofie, om te zien hoe het doeltreffende spreken, het rituele spreken, het met macht en gevaar beladen spreken langzaam maar zeker in een scheiding tussen het ware en het onware spreken geordend wordt. Ik zal mij vervolgens verplaatsen naar de overgang tussen de zestiende en de zeventiende eeuw, de tijd dat vooral in Engeland een wetenschap van de waarneming, de observatie, de vaststelling opkwam, een soort natuurlijke filosofie die uiteraard niet los gezien kan worden van de vestiging van nieuwe politieke structuren en ook niet van de religieuze ideologie: ongetwijfeld de wil tot weten in een nieuwe vorm. Het derde aanknopingspunt ten slotte zal het begin van de negentiende eeuw zijn, wanneer de belangrijkste grondslagen van de moderne wetenschap gelegd worden en er een industriële maatschappij ontstaat met de positivistische ideologie die haar vergezelde. Ziedaar drie sneden in de morfologie van onze wil tot weten, drie etappes in onze filisterij.

Dezelfde vraag zou ik ook vanuit een geheel ander hoek willen opnemen door het effect te meten dat een spreken met wetenschappelijke pretentie - het medische, het psychiatrische spreken, ook het sociologische spreken - heeft op het geheel van praktijken en regelgevend spreken dat door het strafrechtstelsel gevormd wordt. Het bestuderen van psychiatrische rapporten en van hun rol bij de strafoplegging zal als uitgangspunt en als basismateriaal van deze analyse dienen.

Ook nog binnen dit kritisch perspectief, maar op een ander niveau, zouden wij onderzoek moeten doen naar de beperkingsprocedures van het spreken, waartoe ik zo-even de principes van de auteur, het commentaar en de discipline gerekend heb. Wij kunnen hier een aantal studies overwegen. Ik denk bijvoorbeeld aan historisch onderzoek dat zich op de geneeskunde in de zestiende tot de negentiende eeuw richt. Het zou daarbij niet zozeer gaan om de opsporing van de ontdekkingen die gedaan werden of de concepten die aangewend werden, maar om weer greep te krijgen op de wijze waarop de principes van de auteur, het commentaar en de discipline zijn ingezet bij de opbouw van het medische spreken en in het hele institutionele bouwwerk waardoor het ondersteund, doorgegeven en versterkt wordt; om te proberen er achter te komen hoe het principe van de grote auteur gewerkt heeft, bij Hippocrates en Galienus uiteraard, maar ook bij Paracelsus, Sydenham of Boerhaave; hoe zelfs nog in

de negentiende eeuw de praktijk van het aforisme en het commentaar van invloed was en hoe langzamerhand de praktijk van het geval, de verzameling gevallen, de op concrete gevallen gebaseerde klinische scholing ervoor in de plaats is gekomen; volgens welk model ten slotte de geneeskunde getracht heeft een discipline te worden, eerst steunend op de natuurlijke historie en later op de anatomie en de biologie.

Wij kunnen ook bezien op welke manier de literaire kritiek en de literatuurgeschiedenis in de achttiende en negentiende eeuw het personage van de auteur en het beeld van zijn werk gestalte hebben gegeven door het gebruiken, het veranderen en het verschuiven van de technieken van de religieuze exegese, de bijbelkritiek, de hagiografie, de historische of legendarische 'levens', de autobiografie en de memoires. We moeten zeker ook een keer de rol bestuderen die Freud in het psychoanalytische weten speelt, beslist een heel andere dan Newtons rol in de fysica (en die van alle grondleggers van een discipline), beslist een heel andere ook dan die welke een auteur op het gebied van het filosofische spreken kan spelen (als hij, zoals Kant, aan de oorsprong van een andere manier van filosoferen staat).

Dit zijn dan enkele plannen voor het kritische deel van onze taak, voor het onderzoek naar de procedures die het spreken controleren. Het genealogische deel vervolgens, richt zich op de daadwerkelijke formatie van het spreken, hetzij binnen de grenzen van de controle, hetzij daarbuiten, hetzij zoals meestal het geval is aan weerskanten van deze grens. De kritiek analyseert de processen waarmee het spreken uitgedund maar ook gehergroepeerd of onder één noemer gebracht wordt; de genealogie bestudeert zijn formatie, die zowel verstrooid als discontinu en regelmatig is. Eigenlijk zijn deze beide taken nooit helemaal te scheiden. Er zijn niet enerzijds de vormen van verstoting, uitsluiting, hergroepering of toeschrijving, en vervolgens anderzijds, op een dieper niveau, het spontaan opwellen van spreken dat zich onmiddellijk voor of na zijn uiting aan selectie en controle onderworpen ziet. De regelmatige formatie van het spreken kan de controleprocedures onder bepaalde omstandigheden en tot op zekere hoogte integreren (hetgeen bijvoorbeeld gebeurt wanneer een discipline de vorm en status van wetenschappelijk spreken krijgt); en omgekeerd kunnen de controle figuren gestalte krijgen binnen een formatie van spreken (zoals bij de literaire kritiek als spreken dat de auteur vormgeeft). Elke kritische taak die vraagtekens plaatst bij de controleprocedures moet derhalve ook de regelmatigheden van spreken waarlangs deze ontstaan bestuderen; en elke genealogische analyse moet ook de beperkingen die een rol spelen bij de eigenlijke formaties bij zijn beschrijving betrekken. Het verschil tussen de kritische en de genealogische onderneming ligt niet zozeer in het object of het domein, maar in de invalshoek, het gezichtspunt en de begrenzing. Eerder sprak ik van een mogelijke studie naar de verboden waardoor het spreken over de seksualiteit getroffen wordt. Deze studie zou hoe dan ook moeizaam en abstract zijn wanneer niet tegelijkertijd een analyse werd gemaakt van het literaire, het religieuze, het ethische, het biologische en het medische en het juridische spreken waarin sprake is van seksualiteit en waar deze genoemd, beschreven, verbeeld, verklaard en beoordeeld wordt. Wij hebben bij lange na geen eenvormig en regelmatig spreken van de seksualiteit ontwikkeld; misschien bereiken we dat nooit, misschien bewegen we ons niet in die richting. Wat doet het ertoe. De verboden hebben niet dezelfde vorm noch spelen zij op dezelfde wijze hun rol in het literaire spreken, in het medische spreken, in het spreken van de psychiatrie of van de geestelijke leiding. En omgekeerd worden de verboden door deze verschillende disciplines van het spreken niet op dezelfde manier versterkt, verdraaid en verschoven. De studie moet zich dus uitstrekken over een veelheid aan reeksen waar verboden spelen die bij elke reeks ten minste deels anders zijn.

We zouden ook reeksen van spreken in de zestiende en de zeventiende eeuw kunnen bekijken die op rijkdom en armoede, geld, productie en handel betrekking hebben. Hier hebben wij met zeer uiteenlopende stelsels van uitingen te maken, geformuleerd door rijken en armen, door geleerden en onwetenden, protestanten of katholieken, hofbeambten, kooplieden en moralisten. Elk kent zijn eigen regelmatigheid, zijn eigen dwangmiddelen ook. Geen ervan is de exacte voorloper van die andere regelmatigheid van spreken die de allure van een discipline krijgt en die 'onderzoek naar de rijkdom' en vervolgens 'politieke economie' zal heten. Toch is uit deze reeksen een nieuwe regelmatigheid gevormd die hun verschillende uitingen opnam of uitsloot, rechtvaardigde of terzijde schoof.

Ook kunnen wij denken aan een studie die zich richt op het spreken met betrekking tot de erfelijkheid, zoals we dit tot aan het begin van de twintigste eeuw verspreid en verstrooid over allerlei disciplines, verslagen, technieken en formules kunnen aantreffen. De bedoeling is dan te laten zien door welk arti-

culatiespel deze reeksen uiteindelijk in de epistemologisch coherente en institutioneel erkende genetica uitgekristalliseerd zijn. Dit is het werk dat onlangs briljant en met niet te evenaren kennis van zaken door Francois Jacob verricht is.

Zo dienen de kritische en de genealogische beschrijvingen elkaar af te wisselen, te ondersteunen en aan te vullen. Het kritische deel van het onderzoek richt zich op de systemen waardoor het spreken omsloten wordt; het probeert deze dirigerende, uitsluitende, verdunnende principes op te sporen en te lokaliseren. Laat ons met een woordspeling zeggen dat het een toegewijde achteloosheid bedrijft. Het genealogische deel van het onderzoek richt zich daarentegen op de reeksen van daadwerkelijk formatie van het spreken: het wil greep krijgen op het spreken in zijn bevestigende macht, waarmee ik niet een macht bedoel die het tegendeel van een ontkennende macht zou zijn, maar de macht om objectgebieden in te stellen ten aanzien waarvan we ware of onware uitspraken kunnen bevestigen of ontkennen. Laten wij deze gebieden positiviteiten noemen, en laten wij, om nogmaals een woordspeling te gebruiken, zeggen dat waar de kritische stijl die van ijverige achteloosheid is, het genealogische temperament als een onbekommerd positivisme te kenschetsen valt.

In elk geval moet ten minste één ding onderstreept worden: een zo opgevatte analyse van het spreken onthult niet de algemene verbreiding van een zin, zij brengt de rol van de opgelegde verdunning en een fundamenteel bevestigende macht aan het licht. Verdunning en bevestiging, verdunning ten slotte van de bevestiging en zeker geen overvloedige ononderbroken stroom van zin, noch almacht van de betekenaar.

En laten nu degenen die last hebben van een gebrekkige woordenschat maar zeggen, als zij het zo *graag* horen, dat dit structuralisme is.

Ik weet wel dat ik deze onderzoeken, waarvan ik getracht heb u het plan te schetsen, niet had kunnen ondernemen zonder de hulp van voorbeelden en zonder steun. Ik meen veel aan Dumézil verschuldigd te zijn omdat hij mij op een leeftijd waarop ik het schrijven nog voor een genoegen hield tot werken heeft aangespoord. Maar ook aan zijn werk heb ik veel te danken. Ik hoop dat hij het mij vergeeft als ik de teksten van zijn hand die ons vandaag de dag in hun ban houden in hun strekking heb aangetast of van hun strengheid heb ontdaan. Van hem heb ik geleerd de interne economie van een vorm van spreken niet met de methoden van de traditionele exegese of van het linguïstisch formalisme, maar op een totaal andere wijze te analyseren. Van hem heb ik geleerd om met behulp van een stelsel van vergelijkingen het systeem van functionele correlaties tussen de ene vorm van spreken en de andere op te sporen. Van hem heb ik geleerd hoe de transformaties van het spreken en zijn institutionele samenhangen beschreven kunnen worden. Waar ik een vergelijkbare methode op volstrekt andere vormen van spreken dan legenden en mythen heb willen toepassen, ben ik ongetwijfeld op die gedachte gekomen door het werk van wetenschapshistorici dat ik onder ogen kreeg, met name dat van Canguilhem; aan hem dank ik het inzicht dat de wetenschapsgeschiedenis niet per se voor de keuze staat: of de kroniek van ontdekkingen te zijn of een beschrijving van ideeën en opvattingen die grenzend aan de wetenschap het aarzelend begin ervan inluiden of er de externe weerslag van vormen; maar dat wij de wetenschapsgeschiedenis kunnen, ja moeten bedrijven als de analyse van een zowel coherent als veranderbaar geheel van theoretische modellen en conceptuele instrumenten. Maar ik denk dat ik het meest aan Jean Hyppolite verplicht ben. Ik weet wel dat zijn werk in de ogen van velen door Hegel beheerst wordt en dat iedereen tegenwoordig aan Hegel probeert te ontsnappen, via de logica of de epistemologie, via Marx of Nietzsche: en ook wat ik in het voorgaande over het spreken heb willen zeggen is zeker ontrouw aan de hegeliaanse *logos*.

Maar daadwerkelijk aan Hegel ontsnappen veronderstelt dat we nauwkeurig taxeren hoeveel het kost om ons van hem los te maken; het veronderstelt dat we weten hoe - misschien verraderlijk - dicht Hegel ons genaderd is; het veronderstelt dat we weten wat er nog hegeliaans is in datgene waarmee wij tegen Hegel in kunnen denken en dat wij afwegen in hoeverre ons ontsnappingsmiddel misschien nog een list is waarmee hij ons pareert en ons uiteindelijk op een andere plaats stil, onwrikbaar opwacht. Wanneer wij dan - en wij niet alleen - bij Jean Hyppolite in het krijt staan, is dat omdat hij onvermoeibaar, als onze gids, de weg heeft afgelegd die ons van Hegel afvoert, waarlangs wij afstand nemen en die ons tot hem terug blijkt te voeren, maar dan op een andere wijze, en die ons vervolgens dwingt hem opnieuw te verlaten.

Ten eerste heeft Jean Hyppolite ervoor gezorgd dat deze grote, wat spookachtige schaduw van Hegel, die sinds de negentiende eeuw rondwaarde en tot schimmige gevechten aanleiding gaf, een aanwezigheid kreeg. Hij gaf deze aanwezigheid aan Hegel door een vertaling, en wel van de *Phano-*

menologie des Geistes; en dat de Duitsers zijn vertaling raadpleegden om beter begrijpen wat, althans voor een ogenblik, daarvan de Duitse versie werd, mag als bewijs gelden voor de aanwezigheid van Hegel zelf in deze Franse tekst.

Van deze tekst nu heeft Jean Hyppolite alle uitwegen doorzocht en doorlopen alsof zijn ongerustheid de vraag betrof of wij nog kunnen filosoferen waar Hegel niet meer mogelijk is. Kan een filosofie nog bestaan en niet meer hegeliaans zijn? Wat in ons denken niet hegeliaans is, is dat per definitie onfilosofisch? En is wat antifilosofisch is per se niet-hegeliaans? Van deze aanwezigheid van Hegel die hij ons geschonken had wilde hij niet slechts een historische en nauwgezette beschrijving geven, hij wilde het tot een ervaringsschema van de moderne tijd maken (is het mogelijk op een hegeliaanse manier de wetenschappen, de geschiedenis, de politiek en het lijden van alledag te overdenken?), en omgekeerd wilde hij de moderne tijd tot toetssteen van het hegelianisme en daarmee van de filosofie maken. Voor hem vormde de verhouding tot Hegel een ervaring, een confrontatie waarbij het nooit zeker was of de filosofie daar als winnaar uit te voorschijn zou komen. Hij bediende zich allerminst van het hegeliaanse systeem alsof het een geruststellend universum was; hij zag er het uiterste risico in dat de filosofie had genomen.

Vandaar naar ik meen de verschuivingen die hij bewerkstelligd heeft, niet binnen, maar vanuit de hegeliaanse filosofie en vanuit de filosofie zoals Hegel die opvatte; vandaar ook een grote omkering van thema's. In plaats van de filosofie te zien als de totaliteit die eindelijk in staat is zich te denken en te begrijpen in de beweging van het begrip, heeft Jean Hyppolite haar tegen de achtergrond van een oneindige horizon tot een taak zonder einde gemaakt: hoewel altijd vroeg op, was zijn filosofie nooit gereed voor een voltooiing. Taak zonder einde en dus een steeds opnieuw opgenomen taak, toegewijd aan de vorm en de paradox van de herhaling: de filosofie als ongenaakbaar totaliteitsdenken behelsde voor Jean Hyppolite wat in de extreme onregelmatigheid van de ervaring nog herhaalbaar was, wat zich in het leven, in de dood, in de herinnering als onophoudelijk herhaalde vraag aandient en terugtrekt: zo transformeerde hij het hegeliaanse thema van de voltooiing in het zelfbewustzijn tot een thema van steeds herhaalde ondervraging. Maar omdat de filosofie herhaling was, vormde zij geen vervolg op het begrip; zij hoefde het grote bouwwerk van abstractie niet voort te zetten; zij moest zich steeds op de achtergrond houden, breken met de verworven generaliseringsen en opnieuw met het niet-filosofische in verbinding treden; zij moest niet wat haar voltooit zo dicht mogelijk naderen, maar wat aan haar voorafgaat, wat nog niet door haar verontrusting gewekt is; zij moest het eigenaardige van de geschiedenis, de plaatselijke rationaliteiten van de wetenschap, de diepte van de herinnering in het bewustzijn weer als onderwerpen opnemen, niet om ze te reduceren, maar om ze te overdenken. Zo verschijnt het thema van een filosofie die rusteloos, beweeglijk langs de hele raaklijn met het niet-filosofische aanwezig is, maar die slechts door dit niet-filosofische bestaat en die de zin die het voor ons heeft onthuld. Welnu, wanneer er een dergelijk herhaald contact met het niet-filosofische is, waar ligt dan het begin van de filosofie? Is zij er al, heimelijk aanwezig in wat zij niet is, al begonnen zich fluisterend uit te drukken in het murmelen der dingen? Maar vanaf dat ogenblik heeft het filosofische spreken misschien geen reden van bestaan meer; of moet zij soms op een tegelijkertijd willekeurig en absoluut fundament beginnen? Wij zien dat op deze wijze het hegeliaanse thema van de beweging die eigen is aan het onmiddellijke vervangen wordt door een thema waarin het fundament van het filosofische spreken en de formele structuur ervan centraal staan.

Ten slotte een laatste verschuiving die Jean Hyppolite in de hegeliaanse filosofie heeft teweeggebracht: indien de filosofie inderdaad als absoluut spreken moet beginnen, hoe staat het dan met de geschiedenis en wat is dat voor een begin, dat aanvangt bij een enkelvoudig individu, in een maatschappij, in een sociale klasse en te midden van strijd?

Deze vijf verschuivingen, die naar de uiterste grens van de hegeliaanse filosofie leiden, die haar zonder twijfel voorbij haar eigen grenzen voeren, roepen een voor een de groten van de moderne filosofie op, met wie Jean Hyppolite Hegel voortdurend geconfronteerd heeft: Marx met het probleem van de geschiedenis; Fichte met het vraagstuk van het absolute begin van de filosofie, Bergson met het thema van het contact met het niet-filosofische, Kierkegaard met het vraagstuk van de herhaling en van de waarheid, Husserl met het thema van de filosofie als oneindige taak die verbonden is met de geschiedenis van onze rationaliteit. En achter deze figuren uit de filosofie ontwaren wij alle kennisgebieden die Jean Hyppolite rond zijn eigen vragen aansprak: de psychoanalyse met haar vreemde logica van het verlangen, de wiskunde en de formalisering van het spreken, de informatietheorie en haar toepassing in de analyse van wat leeft, kortom, alle gebieden van waaruit wij

de vraag naar een logica en een existentie kunnen stellen die onophoudelijk dan weer losser dan weer vaster met elkaar verbonden raken.

Ik denk dat dit werk, dat neergelegd is in enkele hoofdwerken, maar meer nog zijn beslag heeft gekregen in onderzoek, in onderwijs, in een niet aflatende aandacht, in een dagelijkse monitering en gulheid en in een klaarblijkelijk bestuurlijke en pedagogische (dat wil in feite zeggen dubbel politieke) verantwoordelijkheid, de meest fundamentele vraagstukken van onze tijd heeft gekruist en verwoord.

Velen van ons zijn hem oneindig veel verschuldigd.

En omdat ik zonder twijfel aan hem de zin en de mogelijkheid van wat ik doe heb ontleend, omdat hij mij vaak bijlichtte als ik het op de tast probeerde, heb ik mijn werk in zijn teken willen stellen en heb ik de presentatie van mijn plannen willen afsluiten met hem in herinnering te roepen. In zijn richting, in de richting van dit gemis - waarin ik tegelijkertijd zijn afwezigheid en mijn eigen tekort ervaar - komen de vragen die ik mij nu stel samen.

Omdat ik hem zoveel verschuldigd ben, begrijp ik maar al te goed dat de keuze die u gedaan hebt door mij uit te nodigen om hier te komen doceren goeddeels een hulde is die u hem brengt; ik ben u zeer erkentelijk voor de eer die mij te beurt valt, maar niet minder dankbaar ben ik voor wat in die keus hem toevalt. Hoewel ik mij niet opgewassen voel tegen de taak hem op te volgen, weet ik anderzijds dat, als ons het geluk van zijn aanwezigheid geschonken was, ik vanavond door zijn welwillendheid zou zijn aangemoedigd.

En ik begrijp beter waarom ik het daarstraks zo'n opgave vond te beginnen. Nu is me duidelijk van welke stem ik wilde dat ik erdoor werd voorafgegaan, gedragen, tot spreken uitgenodigd, dat zij zich in mijn eigen spreken nestelde. Ik weet nu waarin het angstaanjagende school toen ik het woord moest nemen, want ik deed het op deze plaats, waar ik naar hem heb geluisterd en waar hij niet meer is om mij aan te horen.

Vertaling Thomas Widdershoven

NOOT

i. (Noot vert.) Michel Foucault sprak de in dit boek opgenomen tekst, die hij de titel *L'ordre du discours* gaf, als inaugurale rede uit op 2 december 1970 voor het *College de France*. Bij het voorlezen van de rede waren omwille van de toegestane tijdsduur enkele passages verkort en gewijzigd. Deze zijn hier in hun oorspronkelijke vorm afgedrukt