|  |
| --- |
| Proef ingediend met het oog op het behalen  van de graad van Master in de Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen, afstudeerrichting: Media-, Cultuur- en Politieke Filosofie |
| **Foucault Versus Spinoza** |
| **Een onderzoek naar de paradoxale en fundamentele relatie tussen waarheid(spreken) en democratie** |
| **Ken Cooreman**  **2019-2020** |

|  |
| --- |
| Promotor: Prof. Dr. Emiliano Acosta |
| Letteren en Wijsbegeerte |
|  |

# Dankwoord

Doorheen het schrijfproces van dit onderzoek werd ik weliswaar door een aantal mensen gesteund en gemotiveerd, ofschoon het mijn promotor, Prof. Dr. E. Acosta, was zonder wiens visie en begeleiding deze thesis nooit tot stand was gekomen. Ik bedank hem aldus in het bijzonder. Tevens worden mijn zorgzame ouders bij deze bedankt voor de kansen die zij me gaven en het blijvend geloof in een goed verloop en afloop van mijn studies in de wijsbegeerte. Tot slot wil ik mijn oprechte dank betogen aan mijn geliefde vriendin, de steun en toeverlaat die aan mijn zijde bleef in goede en in minder goede tijden en wie ik derhalve eindeloos dankbaar.

Noot: Deze masterproef is (ten dele) tot stand gekomen in de periode dat het hoger onderwijs onderhevig was aan een lockdown en beschermende maatregelen ter voorkoming van de verspreiding van het COVID-19 virus. Het proces van opmaak, de verzameling van gegevens, de onderzoeksmethode en/of andere wetenschappelijke werkzaamheden die ermee gepaard gaan, zijn niet altijd op gebruikelijke wijze kunnen verlopen. De lezer dient met deze context rekening te houden bij het lezen van deze masterproef, en eventueel ook indien sommige conclusies zouden worden overgenomen.

# Abstract

De vervolging van Socrates weerspiegelt de erfzonde van de democratie. Ofschoon de democratie de kiemen heeft gezaaid van het principe van de vrijheid om te spreken, belemmert deze vrijheid de mogelijkheid tot waarheidspreken in de democratie. Tussen waarheid en politiek en tussen vrijheid en democratie ontstaat dientengevolge een contradictie. Foucault en Spinoza bieden ons de conceptuele middelen aan om deze contradictie te interpreteren in het licht van de eertijdse en hedendaagse crisis van de democratie. Volgens Foucault is het belangrijk dat er plaats wordt gemaakt voor waarheidspreken in een democratie, beheerst door de norm van de vrijheid. Volgens Spinoza kan de democratie dan weer worden beschadigd door de subversieve effecten van waarheid. De mogelijke omverwerping van de sociaal-politieke orde wordt door deze subversiviteit geïmpliceerd. Echter is het ten zeerste onwenselijk de huidige democratische orde te willen omverwerpen met de hoop dat de daaropvolgende heilzamer zal zijn. Het probleem van de machtsuitoefening door middel van een waarheidsdiscours is de rode draad doorheen dit onderzoek.

Trefwoorden: waarheid; vrijheid; politiek; democratie; Spinoza; Foucault; vrijheid van spreken.

The persecution of Socrates represents the original sin of democracy. Although democracy has sown the seeds of the principle of the freedom of speech, this freedom hinders the possibility of truth-telling in democracy. As a result, a contradiction arises between truth and politics, between freedom and democracy. Foucault and Spinoza offer us the conceptual tools to interpret this contradiction in the light of the past as well as present crisis of democracy. According to Foucault, it is important to make room for truth-telling in a democracy which is guided by the norm of freedom. In turn, according to Spinoza, democracy can be damaged by the potential subversive effects of truth. The possible abolition of the socio-political order is implied by this potential subversion. However, it is highly undesirable to desire the abolition of the current democratic order with the hope that the next will be better. The problem of the exercise of power by means of a discourse of truth is the main concern of this research.

Keywords: truth; democracy; politics; Spinoza; Foucault; freedom of speech.

# Inhoudstafel

[Dankwoord I](#_Toc48308718)

[Abstract III](#_Toc48308719)

[Inhoudstafel IV](#_Toc48308720)

[Inleiding 1](#_Toc48308721)

[Hoofdstuk 1. Foucaults machtige waarheid 12](#_Toc48308722)

[1.1 Inleiding 12](#_Toc48308723)

[1.1.1 De oorsprong van een fundamentele contradictie 12](#_Toc48308724)

[1.1.2 De etymologie van de demokratia 13](#_Toc48308725)

[1.1.3 De eigenschappen van een democratie 13](#_Toc48308726)

[1.1.4 De onmogelijke democratie volgens Plato 15](#_Toc48308727)

[1.2 Waarheid en politiek 18](#_Toc48308728)

[1.2.1 Foucault en waarheid 18](#_Toc48308729)

[1.2.2 Nietzsche en het ‘menselijk, al te menselijk’ verlangen naar waarheid 19](#_Toc48308730)

[1.2.3 De ondergang van Oedipus 21](#_Toc48308731)

[1.2.4 De platonische antinomie tussen kennis en macht 24](#_Toc48308732)

[1.3 Vrijheid en democratie 28](#_Toc48308733)

[1.3.1 Inleidend 28](#_Toc48308734)

[1.3.2 Solon en het begin van de democratie 28](#_Toc48308735)

[1.3.3 ‘eunomia’ versus ‘isonomia’ 31](#_Toc48308736)

[1.3.4 Clisthenes en de ‘demos’ 33](#_Toc48308737)

[1.3.5 De ‘demos’en de ‘demokratia’ 34](#_Toc48308738)

[1.4 Foucault’s ‘fundamentele circulariteit’ van de ‘parrhesia’ 38](#_Toc48308739)

[1.4.1 Inleidend 38](#_Toc48308740)

[1.4.2 De (etymologische) betekenis van de ‘parrhesia’ 39](#_Toc48308741)

[1.4.3 ‘Parrhesia’ *versus* ‘isegoria’ 41](#_Toc48308742)

[1.4.4 ‘Parrhesia’ en ‘dunasteia’ 45](#_Toc48308743)

[Hoofdstuk 2. Spinoza, de angst voor de massa en een anti-revolutionaire politiek 50](#_Toc48308744)

[2.1 Inleiding 50](#_Toc48308745)

[2.2 Een habermasiaanse digressie 53](#_Toc48308746)

[2.2.1 Inleidend 53](#_Toc48308747)

[2.2.2 Kant en de publieke sfeer 55](#_Toc48308748)

[2.2.3 Een fatale contradictie 57](#_Toc48308749)

[2.3 Spinoza’s anti-revolutionaire politiek 60](#_Toc48308750)

[2.3.1 Inleidend 60](#_Toc48308751)

[2.3.2 Spinoza, het natuurlijk recht en het sociaal contract 61](#_Toc48308752)

[2.3.3 Het subversieve karakter van waarheid voor de politieke orde 64](#_Toc48308753)

[2.3.4 Het politieke probleem van de ‘multitudo’ 65](#_Toc48308754)

[2.4 Spinoza’s ‘marxistische interventie’ 69](#_Toc48308755)

[2.4.1 Inleidend 69](#_Toc48308756)

[2.4.2 Matheron’s ‘filosofisch project’ 71](#_Toc48308757)

[Conclusie 76](#_Toc48308758)

[Samenvatting 79](#_Toc48308759)

[Bibliografie 83](#_Toc48308760)

# Inleiding

Vorig jaar was het vijftien jaren geleden dat de regisseur en columnist Theo van Gogh werd vermoord in de Linnaeusstraat te Amsterdam. Het gerucht wil dat zijn film *Submission* (2004) als aanleiding heeft gediend voor de moordaanslag. Van Gogh had weliswaar bekendheid verworven door zijn provocerende uitspraken omtrent politiek-religieuze groepen, voornamelijk moslims en joden. Voor hem was het als het ware een gewoonte geworden om geschreven (moord)dreigingen te ontvangen. Door de mensen die hem niet verafschuwden werd hij opgevat als een toonbeeld van de vrije meningsuiting die, sedert zijn moord, een bijzondere en gevoelige plaats bekleed in de politieke cultuur van onze noorderburen.

In feite moet men niet wachten tot de twintigste eeuw om de gevaarlijke gevolgen van de vrijheid om te spreken waar te kunnen nemen. Een reeds bekend filosofisch-politiek voorbeeld is ongetwijfeld het optreden van Socrates (470-399 v.Ch.). Deze werd ter dood veroordeeld wegens de subversiviteit van zijn uitspraken die de jeugd zouden corrumperen en omdat hij de statelijke religie of *goden*-dienst niet zou hebben erkend.[[1]](#footnote-1) Hierdoor kwamen de door hem aangekondigde *waarheden* in conflict te staan met de traditionele moraliteit en de vigerende publieke opinie van het oude Athene.[[2]](#footnote-2) Evenals het voorbeeld van van Gogh moet een dergelijke gebeurtenis ons verontrusten. Want zowel het Nederland van de laatste eeuwwisseling als het antieke Athene worden, in het algemeen, beschouwd als democratieën waarin de vrijheid om te spreken een cruciale plaats heeft.

Dit onderzoek[[3]](#footnote-3) zal zich bijgevolg concentreren op een vergelijkende analyse van de verhouding tussen de democratie enerzijds en de vrijheid om te spreken of het waarheidspreken anderzijds. Middels een onrechtstreekse vergelijking tussen het politieke denken van Spinoza (†1632-1677) en dat van Foucault (†1926-1984) zullen de verschillende schaduwzijden van deze relatie worden toegelicht en genuanceerd. De opzet van deze thesis bestaat erin de vanzelfsprekendheid van de relatie tussen de democratie enerzijds en de vrijheid en/of waarheid anderzijds te ondergraven en te ontkrachten. De problematiek van de vrijheid om te spreken brengt namelijk het probleem van de politieke rol van waarheid met zich mee. Ongetwijfeld blijft het relevant om de vraag naar de waarheid te stellen, terwijl haar relatie met de politiek heden weliswaar meer in het daglicht wordt geplaatst dan in het verleden. Het in dit onderzoek aangeboden perspectief gericht op de ‘dynamiek’ van de democratie, zal aantonen dat het probleem van de waarheid en de vrijheid tot op heden nog zeer actueel en relevant is.

Aan de beweegreden om de relatie tussen de democratie en de vrijheid en/of waarheid te ontkrachten hangt een specifieke bekommernis vast. Stel dat, zoals bij Spinoza het geval is, wordt aangenomen dat het doel van de (democratische) staat de vrijheid is.[[4]](#footnote-4) Deze vaststelling impliceert volgens mij dat het ideaal van de vrijheid optreedt als een van buiten opgelegde norm op basis waarvan de (politieke) werkelijkheid wordt getoetst. Dit zou op zijn beurt impliceren dat de mens zich buiten de natuur bevindt waardoor diens autonomie wordt bevestigd en eigenlijk wordt geïdealiseerd.[[5]](#footnote-5) Echter vormt de mens louter een klein deel van de werkelijkheid, respectievelijk van de natuur, en worden wij aldus genoodzaakt gebruik te maken van een andere opvatting van waarheid en vrijheid. Deze herwaardeerde definitie moet zich echter niet funderen op een transcendentaal of teleologisch raamwerk, aangezien de gevaren van een dergelijk denkkader reeds duidelijk zichtbaar zijn in en rondom de vervolging van Socrates. Aldus moeten wij als filosofen onszelf uiteindelijk verplichten om de vraag te stellen of de democratie de waarheid wel kan verdragen en waarom ze dat misschien niet kan.[[6]](#footnote-6)

Met behulp van Foucault zal er worden gewezen op hetgeen hij de “fundamentele circulariteit” noemt tussen de democratie en de *parrhesia* (als waarheidspreken of vrijheid om te spreken). Deze relatie zal, enerzijds, fundamenteel zijn omdat de *parrhesia* een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor de democratie en omgekeerd. Anderzijds wordt deze relatie door een aantal paradoxen gekenmerkt die de ambiguïteit van zowel de democratie als de *parrhesia* aankaart. In het aanbieden van een meer concrete definitie van de *parrhesia* zal het duidelijk zijn dat ze niet kan worden herleid tot het formele recht om te spreken gegeven aan alle burgers. Dit formele recht, genaamd de *isegoria*, zal weliswaar noodzakelijk zijn opdat er sprake kan zijn van *parrhesia*. Echter overstijgt de *parrhesia* de *isegoria* omdat ze niet in termen van een juridisch recht moet worden geïnterpreteerd. Daarentegen moet ze, op basis van de ontologische effecten van waarheidsdiscoursen in het kader van de effectieve politieke machtsuitoefening, worden geëvalueerd.

Wanneer een onderzoek betrekking heeft tot het waarheidspreken of de vrijheid om te spreken dan is het onvermijdelijk op te merken dat de geschiedenis rijk is aan voorbeelden waarin deze werd beperkt en onderdrukt. Zo kennen we gevallen waarin bepaalde werken, traktaten of tragediën de kans niet hebben gekregen het daglicht te zien (maar hoe zouden wij hiervan kennis kunnen hebben?). Tevens waren er gebeurtenissen waarbij de vrijheid van spreken als oorzaak fungeerde van verscheidene draconische repercussies en maatregelen, zoals bijvoorbeeld bepaalde vormen van (preventieve) censuur maar eveneens boekenverbrandingen[[7]](#footnote-7) of zelfs dodelijke vervolgingen.

Niemand minder dan Spinoza zelf werd in feite een slachtoffer van censuur nadat zijn *Tractatus theologico-politicus* (hierna *TTP*) werd gerangschikt tot verboden politiek-theologische literatuur in 1674 onder het juk van Willem III in de eertijdse Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden.[[8]](#footnote-8) Op deze wijze kunnen, volgens mij, zowel Spinoza als reeds vermeldde Socrates worden beschouwd als toonbeelden en martelaren van het vrije woord.[[9]](#footnote-9) Beiden riskeerden op een bepaalde wijze hun leven opdat hetgeen waarvan zij meenden dat het de waarheid was, gezegd kon worden.

Wanneer de vraag werd gesteld of de democratie de waarheid wel dan niet kan verdragen, vragen we eigenlijk: hoe was het mogelijk dat een als het ware (schijnbaar) mythisch-utopische politieke maatschappij zoals het eertijdse democratische Athene de politieke situatie van Socrates kon voortbrengen? De noodzaak een dergelijke bekommernis omtrent de ‘contradicties’ van de democratie te benadrukken verliest geen waarde aan actualiteit. In het bijzonder wanneer we de vraag herformuleren en ons afvragen op welke manier het figuur van de zorgwekkende Amerikaanse President Donald Trump kon worden gecreëerd,[[10]](#footnote-10) dan wel middels democratische besluitvorming en burgerlijke participatie (die in het algemeen als democratische waarden worden erkend)[[11]](#footnote-11)? Wordt de democratie, als het schouwtoneel van de vrijheid en de gelijkheid,[[12]](#footnote-12) op deze manier niet reeds ontkracht daar de door haar beloofde idealen niet ingelost kunnen worden?

Bij Spinoza kunnen we terecht om, op basis van een ‘anti-revolutionaire’ interpretatie,[[13]](#footnote-13) een *andere* soort radicale democratie terug te vinden. Deze interpretatie gebruikt de *TTP* als beginsel voor een theoretisch denkkader, in tegenstelling tot Spinoza’s onafgewerkte *Tractatus politicus* (hierna *TP*)[[14]](#footnote-14) zoals Alexandre Matheron bijvoorbeeld voorstelt in *Individu et communauté chez Spinoza* (1969).[[15]](#footnote-15) Matheron verkiest in dit opzicht de *TP* op te vatten in de voetsporen van Antonio Negri,[[16]](#footnote-16) namelijk als een apotheose in het politiek-filosofische denken van Spinoza over de democratie.[[17]](#footnote-17) Onze bekommernissen zullen hieromtrent elders liggen, namelijk in de mogelijkerwijs marxistische verdraaiing van Spinoza’s politieke filosofie (in het bijzonder bij Matheron). De implicaties die af te leiden zijn uit het opvatten van Spinoza’s politieke filosofie als een ‘proto-marxisme’ vormen een tegenstrijdigheid met een aantal door hemzelf gekoesterde principes. Het moet namelijk worden toegegeven dat niemand geloofwaardig klinkt wanneer deze poneert dat Spinoza gunstig zou zijn geweest ten opzichte van het losbarsten van een mogelijkerwijs gewelddadige revolutie, omdat dit de onwenselijke vernietiging impliceert van de huidige politiek-sociale orde.[[18]](#footnote-18) Een dergelijke gebeurtenis is absoluut verboden volgens Spinoza, aangezien de resulterende politiek-sociale orde hoogstwaarschijnlijk hetzelfde institutioneel geweld in zich zal dragen als de vorige.[[19]](#footnote-19)

Het door de *TTP* aangeboden denkkader stoelt op de voorkeur het standpunt van de politiek te hanteren, in tegenstelling tot het standpunt van het individu of van de menigte (*multitudo*)[[20]](#footnote-20). Spinoza kiest bijgevolg voor het plaatsen van de belangen van de staat *boven* de belangen van de individuen, hetgeen te verklaren is door de door hem ervaren irrationaliteit van de massa’s. Hieromtrent luidt de bekende anekdote als volgt: in navolging van de brutale moord op de gebroeders De Witt in 1672 wou Spinoza een bord uithangen in zijn voortuin beklad met de woorden “*ultimi barbarorum*”, ‘jullie zijn de ultieme barbaren’.[[21]](#footnote-21)

Vanuit het standpunt van de politiek worden de ‘hoogste autoriteiten’[[22]](#footnote-22) gerechtvaardigd wanneer deze trachten te beletten dat diens politieke macht aangetast wordt.[[23]](#footnote-23) Zij handelen bijgevolg in haar grootste belang wanneer zij voorkomen dat bepaalde uitspraken of teksten de kans krijgen tot de oppervlakte te komen. Deze uitspraken of teksten zouden immers de legitimiteit of de rationaliteit van de politieke machtsverdeling kunnen contesteren enerzijds en de meerderheidkunnen overhalen zich te verzetten tegen de autoriteiten anderzijds.[[24]](#footnote-24) Dit is in de eerste plaats te wijten aan het feit dat de politieke staat zich, volgens Spinoza, in de natuurtoestand bevindt. Terwijl de mens, als politiek dier *par excellence*, genoodzaakt werd diens natuurlijk recht over te dragen op de gemeenschap opdat er sprake kon zijn van een, weliswaar “partiële”, overgang van de natuurtoestand naar de burgerlijke toestand.[[25]](#footnote-25) E. Acosta zal op basis van Spinoza’s anti-revolutionaire opvatting van de politiek argumenteren dat een bepaald “recht tot censuur” moet worden toegekend aan de hoogste autoriteiten. Op deze manier kunnen dezen in functie van het behoud van de algemene veiligheid en vrede van de openbare orde handelen.[[26]](#footnote-26)

Hoogstwaarschijnlijk krijgt elke politieke filosofie te kampen met een ‘angst voor de massa’,[[27]](#footnote-27) die bijgevolg als cruciale factor optreedt bij het bedenken van een politiek maatschappijbeeld of -model. Later zal worden verduidelijkt op welke wijze het probleem van de *multitudo* bepalend is voor Spinoza’s opvatting van de democratie. In deze context biedt hij een ware grensverleggende herdefiniëring aan van politiek-liberale begrippen zoals het sociaal contract, de vrijwillige overdracht van het individueel natuurlijk recht op een collectiviteit en het voorschrift van de wet.[[28]](#footnote-28) Een cruciale rol zal worden gespeeld door Spinoza’s theorie over het natuurlijk recht dat zowel in zijn tijd als in het heden gekenmerkt wordt door een radicaliteit. Hetgeen te verklaren is door het spinozistische natuurlijk recht niet op te vatten vanuit het perspectief van een juridisch rechtsprincipe, doch op basis van de immanente krachtsrelaties die het impliceert en tewerkstelt. Spinoza’s gebruik van de term ‘recht’ zal zweven boven het onderscheid tussen het recht “in diens transcendentale betekenis”[[29]](#footnote-29) enerzijds en het recht van de natuur dat co-existeert met diens immanente kracht anderzijds.[[30]](#footnote-30)

Zoals Acosta benadrukt moet de door Spinoza ingenomen positie ons wel degelijk verbazen, in het bijzonder wanneer zijn politieke filosofie vergeleken wordt met het politieke denken van andere Verlichtingsdenkers.[[31]](#footnote-31) Het beeld van Spinoza als een subversieve en revolutionaire denker is overigens het beeld waartegen Acosta argumenteert.[[32]](#footnote-32) Dit beeld veronderstelt onder andere een idealisering van de menigte als politieke actor en plaatst daarenboven de politiek van Spinoza in een teleologisch raamwerk.[[33]](#footnote-33) Ten gevolge zal in dit werk worden geopteerd een wantrouwen te beklemtonen ten aanzien van de revolutionaire ideologieën die het een noodzakelijkheid beschouwen dat de huidige politiek-sociale infrastructuur van een maatschappij getransformeerd wordt.[[34]](#footnote-34) Een revolutie is per definitie een gewelddadige handeling middels hetwelk, om de woorden van Mao te gebruiken, ‘een klasse een andere klasse wenst omver te werpen’.[[35]](#footnote-35)

Om de eer en originaliteit van Spinoza’s politieke filosofie te bewaren, zal het door Matheron geschapen beeld van diens denken worden onderzocht. Meer bepaald de mate waarin Matheron mogelijkerwijs genoodzaakt was een “marxistische interventie” in de geschiedenis van de wijsbegeerte uit te voeren.[[36]](#footnote-36) Het zal de lezer hoogstwaarschijnlijk op eerste zicht verrassen om te weten te komen dat Matherons reeds genoemd meesterwerk (*Individu et communauté chez Spinoza*)[[37]](#footnote-37) eindigt met een mijns inziens cruciale verwijzing naar de sovjet-marxistische denker A.M. Deborin. Het is namelijk absurd om Spinoza als een voorganger te beschouwen van het marxisme. Desalniettemin werd zijn politieke filosofie velerlei gehanteerd ter ondersteuning van de marxistische theorie en ideologie[[38]](#footnote-38).

Voor we Matherons opvatting over Spinoza zullen bespreken, zal er verder uitgeweid worden over hetgeen een ‘habermasiaanse digressie’ zou kunnen worden genoemd. Op eerste zicht lijkt een dergelijke digressie onnatuurlijk over te komen ten opzichte van de probleemstelling. Echter wordt deze digressie volgens mij gerechtvaardigd om de eenvoudige reden dat de relatie tussen de democratie en het spreken (of vrijheid om te spreken) zweeft boven de problematiek van de publieke sfeer. Een fundamentele en traditionele these omtrent de publieke sfeer stelt namelijk dat er in deze sfeer enkel sprake mag zijn van rationele ‘woorden’, in tegenstelling tot irrationele ‘handelingen’ (die een bepaald particulier en mogelijkerwijs a-politiek belang vertegenwoordigen). Dit is een noodzaak opdat het rationele en universele karakter van de politieke en publieke consensus wordt gewaarborgd.

Aan de andere kant wordt deze digressie gerechtvaardigd omdat er volgens mij een gedeeltelijke parafrasering in is te vinden van Spinoza’s anti-revolutionaire attitude. W. Montag zal in dit verband een stelling ontlenen aan Habermas omtrent de publieke sfeer (met behulp van zijn werk over de opkomst en ondergang van de burgerlijke publieke sfeer, namelijk *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), waarvan de Engelse editie onder de titel ‘*The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of Bourgeois society’* in 1989 uitgegeven werd) [[39]](#footnote-39). In de eerste plaats zal deze sfeer worden gekarakteriseerd als de sfeer *par excellence* waarin de afwezigheid van kracht en particularisme als norm fungeert. Doch wordt ze bedreigd door conflictueuze belangengroepen die zich in feite opponeren tegenover de staat en aldus beletten dat er een rationele consensus wordt bereikt.

Echter zal er een cruciaal verschil tussen Spinoza en deze habermasiaanse digressie worden benadrukt, hoofdzakelijk te wijten aan Spinoza’s herwaardering van het discours van het (natuurlijk) recht. Want waar zowel Kant als Habermas (volgens de interpretatie van Montag) vatbaar worden voor een “fatale contradictie”, daar zal Spinoza aan kunnen ontsnappen in zijn “wereld zonder transcendentie”[[40]](#footnote-40) waarin de rede niet wordt onderscheid van kracht als zodanig. Kant is met andere woorden genoodzaakt een bepaalde rationaliteit te onderscheiden van een bepaalde irrationaliteit. Spinoza kijkt naar de werkelijkheid, de natuur, niet op basis van diens rationaliteit of irrationaliteit maar in functie van de immanente kracht van de natuur.[[41]](#footnote-41)

Anders geformuleerd: er ontstaan pas ethisch-sociale verschillen tussen individuen nadat het sociaal contract is overeengekomen door allen.[[42]](#footnote-42) Deze overgang naar de burgerlijke toestand gaat gepaard met een verdeling van de macht en het optreden van drie politieke actoren. In tegenstelling tot een marxistisch denkkader wordt het probleem van de politiek niet gereduceerd tot een tegenstelling tussen de staat enerzijds en de individuen (respectievelijk burgers) anderzijds. Acosta poneert dat de onvoorspelbaarheid en onzekerheid van de menigte vereist dat een derde politieke actor zich manifesteert, met name de “profeten en religieuze instituties”.[[43]](#footnote-43) Zonder deze laatsten zou het ondenkbaar zijn om de menigte te identificeren met een politiek revolutionaire instantie (zoals bij Negri en Balibar het geval zou zijn, volgens Acosta, terwijl Matheron, volgens mij, ook tot deze lijst kan worden toegevoegd).

De relatie tussen de manifestatie van een waarheidsdiscours en de ideologische of hegemonische onderwerping die ermee gepaard gaat, wordt bij Foucault aan de andere kant op een specifieke manier uiteengezet. Zonder twijfel betuigt zijn zogenaamde “Grieks-Latijnse *trip* [trip *greco-latin*]”[[44]](#footnote-44) (ongeveer van 1982 tot 1984) van een uitzonderlijke analyse van de *parrhesia* als waarheidspreken, diens politieke oorsprong en politiek-ethische ontwikkeling. Echter kan, volgens mij, het politieke denken van Spinoza worden opgevat als een uitdrukking van hetgeen gedurende Foucault’s lezingen louter in de marge aanwezig bleef en de kans niet kreeg om een stem te verkrijgen. Desalniettemin blijven de stellingen van Foucault belangrijk en relevant om het probleem te begrijpen tussen het spreken van waarheid en het besturen van een maatschappij,[[45]](#footnote-45) respectievelijk tussen de waarheid en de democratie.

Hetgeen onze grootste aandacht zal genieten is de door Foucault nauwkeurig behandelde Atheense crisis van de democratie (gedurende de vierde v.Ch.) en de veranderingen die zowel langs de kant van de democratie zelf als langs de kant van de *parrhesia* tot stand zijn gekomen. Dit zal verduidelijken dat het veld van de politiek wordt doorkruist door een conflict dat zich afspeelt tussen verschillende waarheden afkomstig van verschillende maatschappelijke groepen. Hoewel deze groepen en individuen niet eenzelfde manier gebruiken om hun mening en belang te doen gelden. Daarbij zal de manier waarop waarheidsuitspraken worden behandeld van essentieel belang zijn.

Terwijl het belangrijk is om de onderdrukkingen van de waarheid in een democratie te verantwoorden, is het eveneens belangrijk om de manier waarop de waarheid wordt behandeld niet uit het oog te verliezen. Want, om de redenaar Gorgias (ca. 480-376 v.Ch.) te parafraseren, het woord is veel krachtiger dan de meesten denken.[[46]](#footnote-46) De democratie treedt weliswaar op als het middelpunt van en als het fundament voor de vrijheid om te spreken, doch impliceert de vrijheid van meningsuiting geen vrijkaart tot het ‘alles-zeggen’. Een dergelijke vrijkaart laat immers desastreuze gevolgen toe ten aanzien van het behoud van de democratie. Aldus is er sprake van een dubbelzinnig perspectief op de vrijheid om te spreken, ze heeft met andere woorden een positieve vorm en een negatieve vorm.

Een drijvende zowel maatschappelijke als politieke kracht is ongetwijfeld het individueel verlangen om waarheden naar voren te brengen in de naam van het algemeen belang. Het is de verdienste geweest van Spinoza om een dergelijk verlangen als motor van de (democratische) politiek op te vatten. Reeds Spinoza heeft namelijk vastgesteld dat individuen vastberaden zijn wanneer zij hun opvatting van de waarheid naar voren brengen, aangezien zij wensen dat anderen dezelfde waarheid delen.[[47]](#footnote-47) Foucault zou dit zonder meer beamen en zelfs toevoegen dat het uitspreken van een waarheid als een uiting van kracht moet worden beschouwd met als gevolg dat er wordt gepoogd de huidige machtsconstellaties te wijzigen.[[48]](#footnote-48) Een thema dat door Foucault niet wordt besproken in 1983-1984 is het recht van de ‘hoogste autoriteiten’ om middels de wetgeving censuurmaatregelen in te voeren en op te leggen, zoals bij Spinoza te vinden is. De mogelijke vorm van censuur die daarentegen wel bij Foucault te vinden zou zijn, neemt niet de vorm aan van een extern wettelijk verbod doch blijkt ze essentieel en onvermijdelijk te zijn voor de interne dynamiek van de democratie en politiek zelf.

Wanneer de vraag werd opgeworpen of de democratie de waarheid wel kan verdragen dan moeten we deze vraag niet louter beschouwen als het probleem van het onderdrukkende en dwangmatige optreden van de politieke autoriteiten. Er is een impliciet mechanisme aanwezig in de vrijheid om het woord te nemen en de waarheid te spreken in een democratie, dat zowel het veld van de politiek beïnvloedt als samenvalt met de productie van machtseffecten. De bekommernis van dit onderzoek is er bijgevolg in gelegen de relatie tussen waarheid en politiek te deconstrueren. Toegegeven zullen er geen normatief-bruikbare modellen worden aangeboden om een verbetering van de democratie als zodanig voor de geest te kunnen brengen. Daarentegen zal de door de democratie meest hartstochtelijk gekoesterde waarden (vrijheid/waarheid) worden ontdaan van hun vanzelfsprekendheid. Op basis hiervan zal er vorm kunnen worden gegeven aan een *andere* soort radicale democratie, aangezien het geweld zal worden aangetoond dat ingebakken zit in de netgenoemde democratische waarden. Voorlopig moeten we ons terughoudend opstellen ten aanzien van het innemen van een politieke (ideologische) positie. Terwijl we hierdoor hoogstwaarschijnlijk reeds een politieke houding beamen.

Hoofdstuk 1. Foucaults machtige waarheid

* 1. Inleiding
     1. De oorsprong van een fundamentele contradictie

Het lot van Socrates heeft reeds aangetoond dat de verhouding tussen waarheid en democratie neigt naar een radicale onverdraagzaamheid. Bovendien zijn het de instituties die de democratie typeren, zoals de volksvergadering of de juryrechtbank, die zichzelf tegenspreken. Hier staat de vrijheid en het recht om te spreken namelijk centraal. Er is, anders geformuleerd, sprake van een fundamentele contradictie. De verklaring hiervoor zullen we zoeken in de kiemen van onze westerse politiek en cultuur, te Athene, “waar meer vrijheid van spreken heerst dan waar ook in Griekenland”[[49]](#footnote-49). Als bakermat van de hedendaagse politiek wordt Athene bijgevolg beschouwd als het archetype van deze maatschappelijke contradictie waaraan men, zogezegd, niet kan ontsnappen.

Eerdergenoemde contradictie plaatst aan de ene kant het waarheidsprekende individu dat, in de hoedanigheid van burger, gebruikmaakt van diens recht en vrijheid om het woord te nemen en zichzelf verplicht de waarheid te articuleren. Terwijl zij aan de andere kant het oordeel van de politieke gemeenschap plaats, dat tot stand komt in de volksvergadering (*Ecclesia*). Deze institutie fungeert als het middelpunt waarin ‘waarheid’ functioneert als machtsuitoefening in het vooropstellen van het algemeen belang, d.i. hetgeen goed is voor de *polis*. Een politiek waarheidsdiscours is, volgens Foucault, een noodzakelijke voorwaarde voor het behoud van de democratie. Dit middelpunt, in een publieke sfeer, wordt echter doorkruist door een belangrijk democratisch principe volgens hetwelk de politieke gemeenschap, in een democratie, de hoogste ‘soevereiniteit’ bezit (om een moderner begrip te gebruiken) op haar onderdanen.[[50]](#footnote-50) De hervormingen die door de staatsman Clisthenes van Athene werden uitgevoerd (rond 507 v.Ch.) zorgden er echter voor dat ook “buitenlanders en slaven”[[51]](#footnote-51) het recht bezaten om tijdens de openbare volksvergadering het woord te nemen. Hierdoor verkrijgt het schema insluiting-uitsluiting een meer genuanceerde vorm. Het is niet de bedoeling om de klassieke en oorspronkelijke democratie te vergelijken met de moderne en meer hedendaagse democratie (zoals die bij Spinoza). Desalniettemin kan een blik naar de Atheense democratie (en in feite naar de democratie *tout court*) ons inzicht bieden om de hedendaagse ‘crisis’ van de democratie die wij ervaren beter te vatten.

* + 1. De etymologie van de demokratia

Zoals het concept van de democratie doet veronderstellen, fungeert de combinatie van het begrip *demos* en de -*kratos* suffix als reden om de democratie te herleiden tot de ‘macht’ van het ‘volk’ (d.i. hoofdzakelijk het volwassen en mannelijke deel van de bevolking). Ober biedt een deconstructie aan van deze definitie en benadrukt het feit dat het moderne begrip van de democratie tekortschiet, omdat de respectievelijke ‘macht van het volk’ wordt herleid tot de autoriteit van een stemmingsprocedure bepaald door een meerderheid.[[52]](#footnote-52) Het is, ten aanzien van Obers opvatting van de democratie, waardig en eervol om de democratie te willen omschrijven als actieve “politieke capaciteit” van de *demos* eerder dan als het in handen hebben van het “gouvernementele apparaat” door de *demos*.[[53]](#footnote-53) Een vorst (zoals in een monarchie) of een beperkt aantal individuen die de politieke macht bezitten (zoals in een oligarchie), zijn op zichzelf reeds voldoende krachtig om te regeren en te heersen. Daarom behoort het meer dominerende -*arché* suffix niet tot het begrip van de democratie, in tegenstelling tot de *monarchia* of *oligarchia*. Aan de ene kant wijst deze redenering weliswaar op de capaciteiten die burgers gezamenlijk kunnen bezitten in een democratie, dat wil zeggen het vermogen om rationele beslissingen te nemen door openbare deliberaties. Echter wijst het ook op de fundamentele onmacht van de *demos*, in een democratie, die blijkbaar niet voldoende macht heeft om zonder institutioneel raamwerk en vastgelegde regels (de wet) te regeren. Dientengevolge wordt de *demos* als het ware vervreemdt van de politiek macht omdat een institutionele bemiddeling noodzakelijk is.[[54]](#footnote-54)

* + 1. De eigenschappen van een democratie

Foucault stelt op basis van een tekst van Polybius (200 – 120 v.Ch.) dat de democratie, zoals ze zich had gemanifesteerd bij de Achaeërs, kan worden herleid tot drie essentiële eigenschappen, met name “*dêmokratia*”, “*isêgoria*” en “*parrêsia*”.[[55]](#footnote-55) In deze context wordt de “*dêmokratia*” gedefinieerd als “de participatie, (…) van iedereen die gekwalificeerd kan worden als burger, en bijgevolg als lid van de *dêmos*, aan de macht.” Vervolgens verwijst de “*isegoria”* naar de “gelijkheidsstructuur” of “het gelijk recht van spreken”[[56]](#footnote-56) terwijl de “*parrhesia”* duidt op “de vrijheid voor de burgers om het woord te nemen, en het woord te nemen uiteraard in het veld van de politiek”, aldus Foucault.[[57]](#footnote-57) Deze laatste, de *parrhesia*, wordt door de uitgever van de Franse editie van de lezingen van Foucault omschreven als volgt: “een uitspraak [*parole*], in de volksvergadering, gericht tot het geheel der burgers, door een individu dat zich bekommert omtrent het zegevieren van diens opvatting over het algemeen belang”[[58]](#footnote-58) In feite, wanneer we de tekst van Polybius zelf bekijken, merkt men in de meest toegankelijke edities van zijn *Histories* op, dat er ruimte is voor een bepaalde nuancering. Zo verwijst Foucault tijdens diezelfde reeks lezingen nogmaals naar de eigenschappen van de democratie, hoewel vreemd genoeg, met een andere insteek. Op 12 januari 1983 spreekt hij immers over “drie grote kenmerken” van het Achaeïsche regime, hetgeen mijns inziens een verspreking moet zijn,[[59]](#footnote-59) aangezien hij op 2 februari 1983 het regime doet samenvallen met de democratie terwijl “*isegoria*” en “*parrhesia*” als karakteristieke eigenschappen hiervan worden genoemd.[[60]](#footnote-60) Polybius maakt namelijk geen gebruik van drie expliciete kenmerken om het politieke regime van de Achaeërs te beschrijven. Dit zou de implicatie met zich meebrengen dat de democratie naast de *parrhesia* enerzijds en de *isegoria* anderzijds een specificiteit kent die zich onderscheidt van de twee laatstgenoemde politieke eigenschappen. Het is in feite de democratie zelf die wordt herleid (of beperkt) tot deze twee eigenschappen die bijzonder zijn in de mate dat, zoals Foucault aankaart, beiden betrekking hebben tot het recht dan wel de vrijheid om te spreken in een publieke (en bijgevolg politieke) context.[[61]](#footnote-61) Er bestaat een editie van Polybius’ werk dat vertaald werd door Evelyn S. Shuckburgh en oorspronkelijk in 1889 werd gepubliceerd. Hierin is er sprake van de identificatie van de “democratie” als een “systeem van gelijkheid en absolute vrijheid”.[[62]](#footnote-62) Het lijkt onwaarschijnlijk dat er door Polybius geen verwijzing wordt gemaakt naar het aspect van het ‘spreken’. Een andere vertaling, de *Loeb Classical Library edition* (1922), biedt enige opheldering. Zij formuleert het als volgt: “Men vindt geen politiek systeem en principe terug dat zo gunstig is voor de gelijkheid en de vrijheid om te spreken, in een woord zo oprecht democratisch, als dat van de Achaeïsche Liga.”[[63]](#footnote-63) Foucault gebruikt daarentegen vermoedelijk de Franse vertaling van Pédech gepubliceerd in 1970. Hierin wordt verwezen naar “een regime en een ideaal van gelijkheid, van vrijheid, kortom van democratie”.[[64]](#footnote-64) Overigens is er geen enkele verwijzing naar het probleem van het spreken aanwezig. Ongetwijfeld is zijn interpretatie coherent aangezien de Franse vertaling ons dit doet vermoeden. In de oorspronkelijke Griekse versie worden de termen *isegoria* en *parrhesia* daarentegen expliciet gebruikt en hebben ze beiden betrekking hebben tot het ‘spreken’, zij het in publieke ruimtes of politieke volksvergaderingen. Laten we aldus Foucault volgen in het unieke karakter van deze definiëring waarin de democratie enkel en alleen wordt beschreven door twee op eerste zicht niet zo doorslaggevende kenmerken voor een democratisch politiek systeem. Anderzijds is het een abstractie wanneer men vasthoudt aan een omschrijving van de democratie als zijnde louter de uitverkoren *politeia* waarin zowel de vrijheid als de gelijkheid definitief zijn. Foucault doet ons eraan herinneren dat de geschiedenis van de wijsbegeerte een “morfologische” definitie kan aanbieden van de democratie (met Plato en Aristoteles als de eersterangs buiksprekers ervan).[[65]](#footnote-65)

* + 1. De onmogelijke democratie volgens Plato

Hoewel Polybius louter twee institutionele voorwaarden stipuleert opdat er sprake is van democratie, had Plato reeds lang voor hem een beeld gevormd van deze regeringsvorm. In navolging op het besluit om Socrates van de gifbeker te laten drinken, krijgt de platonische kritiek op de democratie als het ware de vorm van een ‘filosofisch-oligarchische’ aanklacht. Plato wil ons doen geloven dat we moeten kiezen tussen een goed functionerende niet-democratische maatschappij of een democratie met een fundamentele gelijkheidsstructuur. De democratie wordt door Plato in de eerste plaats beschreven als de regeringsvorm die een gemeenschap mogelijk maakt waarin de vrijheid als het ware absoluut heerst (en “de mensen mogen zeggen wat ze willen”, d.i. *parrhesia*),[[66]](#footnote-66) waarin elk individu in een andere richting denkt en waarin er “geen enkele behoefte aan leiding”[[67]](#footnote-67) is.[[68]](#footnote-68) In tegenstelling tot de niet-democratische gemeenschap die beheerst wordt door “de wet en de rede” en het hoogste goed gelijkstelt met “het algemeen belang”, dat wil zeggen hetgeen goed is voor de *polis*.[[69]](#footnote-69) De implicatie die doorheen Plato’s visie schemert, veronderstelt een essentiële antinomie tussen waarheid (of ware kennis) en politiek (of democratie). Volgens mij fungeert deze antinomie als een fundament voor twee premissen van Plato’s politieke filosofie, hoewel hij niet de enige is die soortgelijke politieke voorkeuren heeft gekoesterd. Ten eerste wordt er gealludeerd op de onmacht of onvoorspelbaarheid van de *demos* om in het bezit te zijn van de vereiste politieke kennis. Deze kennis is enkel toegankelijk voor een beperkte klasse, een klasse overigens die bestaat uit *filosofen* en als enigen het onmisbare politieke waarheidsdiscours kunnen articuleren, dat noodzakelijk is voor een juist bestuur van de gemeenschap. Ten tweede wordt een eigenaardig en eenzijdig beeld van de democratie verondersteld. Plato’s beschrijving van de democratie kan weliswaar als een eufemisme worden geïnterpreteerd voor een maatschappij waarin een irrationele anarchie heerst die de meningen verdeelt en de passies tegen elkaar opzet. Een dergelijke maatschappij is echter gedoemd om te imploderen, aangezien er geen onderscheid bestaat tussen regeerder en geregeerde. Foucault verwijst hieromtrent naar Plato’s metafoor van het schip dat geenszins moet worden bestuurd door het discours van de vleierij dat tracht de overtuiging van de menigte of het ‘volk’ in te winnen.[[70]](#footnote-70) Daarentegen moet volgens Plato de wijsheid van de filosoof aan het roer zitten.

Blijkbaar hebben de Grieken één uitvinding te veel gemaakt.[[71]](#footnote-71) Men moet ofwel kiezen voor de exclusieve wijsheid van de filosoof, ofwel voor het brute optreden van de politieke macht. We moeten ons echter niet beperken tot dit ultimatum. De democratie moet in de eerste plaats worden herdacht. Dit impliceert geen maatschappelijk model waarin de interne conflicten binnen de democratie opgeheven worden en afwezig zijn. We gaan eerder concepten aanbieden of herwaarderen waardoor de huidige crisis van de democratie op een *andere* wijze kan worden geïnterpreteerd.

\*\*\*

Bij deze is het denkkader gevormd voor een beter begrip te kunnen vormen van hetgeen in de komende delen zal worden besproken. Het eerstvolgende deel verdiept zich in de bijzondere en ambigue relatie tussen waarheid en politiek. Het daaropvolgende deel kaart het probleem van de vrijheid (onder meer van de *demos*) aan vis-à-vis de ontwikkeling en geboorte van de democratie. Nog even een klein woordje over het volgende hoofdstuk.

In een ander deel van deze scriptie zal een gedeeltelijke uiteenzetting van Matheron’s interpretatie van Spinoza worden voorgesteld. Dit zal aantonen dat het bereiken van het individuele heil afhankelijk is van het bezit van een vorm van waarheid en de wetenschap hieromtrent. Hetzelfde speelt zich af op een collectief of maatschappelijk niveau. Matheron zal in feite spreken over de politieke Spinoza alsof deze louter een tussentijdse fase weerspiegeld van een meer omvattend “filosofisch project”[[72]](#footnote-72). Aan de andere kant kan Plato hoogstwaarschijnlijk de voorvader van een dergelijk project worden genoemd. Omdat de ideale politieke leider, volgens zijn nagelaten werken,[[73]](#footnote-73) in het bezit moet zijn van een specifieke wijsheid—deze laatste komt tot stand door middel van een analogie tussen kennis en het ware ‘Goede’.[[74]](#footnote-74) Het belang van Matheron wordt hier reeds vermeld omdat zijn interpretatie van de politieke filosofie van Spinoza gekenmerkt door een ontwikkeling die uiteindelijk uitmondt in een soort *ideale* maatschappij. Eveneens zal het duidelijk worden dat een specifieke opvatting van de politiek volgens Spinoza niet kan worden gelijkgesteld met het ultimatum dat door Plato wordt voorgesteld.

* 1. Waarheid en politiek
     1. Foucault en waarheid

Hoewel waarheid en kennis heden ten dage in het algemeen worden gekoppeld aan het domein van de religie of de wetenschap, is hun relatie met de politiek eerder dubbelzinnig van aard. Ongetwijfeld zorgde Foucaults denken mede voor een bewustwording omtrent de sociaal-politieke effecten (zoals normalisatie) van een discours dat als ‘waar’ wordt erkend.[[75]](#footnote-75) Eveneens is het middels Foucault duidelijk dat de waarheid van een discours niet louter moet worden beperkt tot de uitkomst van de accumulatie van zekere kennis.[[76]](#footnote-76) Foucault is op een bepaalde manier altijd al een ‘pragmatist’[[77]](#footnote-77) geweest omtrent waarheid. Volgens hem wijzen ‘praktijken’[[78]](#footnote-78) en machtsrelaties zowel op het proces als het resultaat van waarheidsdiscoursen en bijgevolg van waarheid *tout court*.[[79]](#footnote-79) Waarheid impliceert met andere woorden diens dubieuze tegenpool, met name macht, die in de geschiedenis van de politieke filosofie het meest iconisch belichaamd werd door het zwaard en de scepter van Hobbes’s *Leviathan*. Als gevolg werd Foucault vroeger (en misschien nu nog) beschuldigd omwille van het reduceren van de maatschappij (en de geschiedenis) tot een strijdveld waarin macht alom aanwezig is en vigeert. Het beeld van een maatschappij waarin diens leden lijden onder het onderdrukkende en repressieve optreden van ‘de’ macht is echter, voor alle duidelijkheid, een beeld dat men niet kan noch wil aannemen. Indien dit wel wordt gedaan riskeren we te belanden in grote tegenstrijdigheden met Foucaults methodologie. Daarentegen bevestigen de ontelbare gevolgen van zijn academische publicaties (over het gevangeniswezen bijvoorbeeld) of zijn mondeling geleverde discoursen (zoals in de aula’s van het *Collège de France*) ongetwijfeld dat een politiek-ontologische draagwijdte moet worden toegekend aan zowel kennis als waarheid en het uitspreken ervan.[[80]](#footnote-80) Zonder, nogmaals, de implicatie aan te nemen dat er geen ontsnappen is aan ‘de’ macht als zodanig betekent dit evenmin dat ‘de’ macht moet worden overwonnen.[[81]](#footnote-81)

Hoewel sommigen de maatschappelijke of filosofische relevantie van Foucaults nalatenschap betwisten,[[82]](#footnote-82) vertoont onze aangeboden interpretatie van zijn zienswijze een specifieke en subtiele bekommernis. Deze bekommernis richt zich tot de politieke relevantie van waarheid(spreken), zonder waarheid te identificeren als een disruptieve irrationaliteit die de werkelijkheid zou verstoren. De ‘waarheid’ is wel degelijke een menselijk-culturele constructie en verwijst niet naar een werkelijkheid *buiten* de maatschappij en de mens.

* + 1. Nietzsche en het ‘menselijk, al te menselijk’ verlangen naar waarheid

Foucaults specifieke belangstelling voor de politieke functie van waarheid en de onderliggende krachtsverhoudingen die het veronderstelt, zijn ongetwijfeld aangewakkerd door de werken van Nietzsche.[[83]](#footnote-83) We moeten ons niet afvragen ‘wat’ waarheid *is* of waarom dergelijke stellingen ‘waar’ zijn en anderen niet, doch waarom en op welke manier onze maatschappij belichaamd is door dit hartstochtelijk verlangen naar waarheid in plaats van, bijvoorbeeld, *on*-waarheid.[[84]](#footnote-84) De geschiedenis van de waarheid valt samen met de geschiedenis van een concrete werkelijkheid die niet in epistemologische termen moet worden opgevat. Noch moet zij worden gereduceerd tot een singuliere oorsprong (“*Ursprung*”)—dit zou niet fatsoenlijk zijn voor een *genealogist*.[[85]](#footnote-85) In tegenstelling tot de these die poneert dat ‘aangeboren ideeën’ of het cartesiaans Ego optreden als stuwende kracht achter het menselijke bewustzijn, meent Nietzsche bijvoorbeeld, dat “het instinct” een veel grotere rol speelt in het hartstochtelijke verlangen naar waarheid.[[86]](#footnote-86) “Want”, zo stelt Nietzsche, “gesteld dat de mens nu eens niet de ‘maat der dingen’ is…”[[87]](#footnote-87)

Dit bevestigt het welbekende ‘wantrouwen’ dat Paul Ricœur toeschreef aan Nietzsche (naast Marx en Freud). Dit wantrouwen is gericht op de ontologische status van de werkelijkheid opdat de onderliggende effectieve factoren en krachten (van bijvoorbeeld de politiek, cultuur of religie) kunnen worden blootgesteld.[[88]](#footnote-88) Volgens mij is het gepast om Foucault eveneens te rangschikken naast deze wantrouwige denkers. Deze denkers worden weliswaar gekenmerkt door het verlangen een traditionele en vastgeroeste mythologie te willen vernietigen. Foucault onderscheidt zich echter door de (politieke) keuze om geen nieuwe mythologie te willen opstellen.

Indien, zoals Nietzsche stelt, de mens niet als houder of *subject* van waarheid wordt beschouwd, ontstaat er ruimte voor een opvatting van waarheid waarin de mens als het ware afwezig is en beroofd van zijn autonomie ten opzichte van de waarheidsproductie. Een tamelijk anti-humanistische gedachte zou men op eerste zicht denken. Eén waarin de mens aan zijn lot wordt overgelaten in een maatschappij beheerst door de norm van de waarheid en de wetmatigheid van de macht. Echter kan op deze wijze, volgens mij, een raamwerk worden gevormd opdat een alternatieve definitie van waarheid mogelijk wordt, waarin het menselijke bewustzijn niet de hoofdoorzaak is.

De krachten die het verlangen naar waarheid in maatschappijen stimuleren zijn, in navolging van Nietzsche, geen ‘*bewust*e’ krachten maar zijn daarentegen afkomstig van een meer onbewuste werkelijkheid. Wanneer Nietzsche spreekt over het ‘instinct’ wordt er mijns inziens verwezen naar een dergelijke werkelijkheid. De waarheid moet niet worden gezocht in een werkelijkheid die zich baseert op de cumulatieve opbouw en ontwikkeling van betekenisinhouden. Daarentegen moet de werkelijkheid van de waarheid worden gezocht in diens effecten en in de zowel ethische als politieke machtsrelaties die deze effecten mogelijk maken, voeden en stollen.[[89]](#footnote-89) Met andere woorden: de waarheid moet niet worden opgevat als het doek waarachter alle leugens en misvattingen een plaats hebben, noch als een neutrale waarde waar de menselijke geschiedenis zo hard naar verlangt. Het waarheidsdiscours is eerder een ontologische bron van onze werkelijkheid, van onszelf en van het verleden, getekend door haar vele mutaties doorheen de geschiedenis.

Dit drijft ons ertoe de sporen van Nietzsche te volgen (zoals ook Foucault tracht) en de waarheid niet louter te reduceren tot een tak of kenmerk van (wetenschappelijke) kennis. Daartegenover moet waarheid of ware kennis niet worden gezocht buiten de grenzen van een sociale context of een politieke maatschappij, maar bezit ze een specifiek politieke relevantie in tegenstelling tot louter schijn, illusie of ideologische onderdrukking/vervreemding.[[90]](#footnote-90) Hiermee wordt de specificiteit van het probleem aangekaart. Dit is belangrijk in de mate dat er geenszins wordt betwist dat de waarheid voor ons verborgen wordt gehouden. Om Foucaults woorden te hanteren: het is niet de bedoeling om de “waarheid te emanciperen van elk machtssysteem (…) want waarheid is reeds macht”[[91]](#footnote-91). Dientengevolge is het volgens ons standpunt gevaarlijk om politiek (of een ‘machtssysteem’) zonder waarheid te willen denken of, andersom, waarheid zonder politiek te willen voorstellen. Hoogstwaarschijnlijk blijft de mens bestemd om zichzelf te identificeren in het verlangen naar waarheid dat constitutief is voor de rationaliteit en het functioneren van onze maatschappijen. Echter is het een cruciale taak om de status van waarheid en het waarheidsdiscours te ontkoppelen van ideologische of hegemonische onderwerpingen.[[92]](#footnote-92) Niet opdat de waarheid vervolgens eindelijk wordt ‘bevrijd’ en kenbaar wordt doch teneinde dat a-politieke discoursen de feitelijke kracht van waarheid wordt ontzegd. Bijgevolg zijn het niet de inhouden van de waarheidsdiscoursen die onze interesse of verontrusting aanwakkeren, maar de regels die bepalen wat als waarheid moet en kan worden opgevat. Hierin zit de principiële bekommernis wanneer er wordt gevraagd naar de subtiele en dubbelzinnige relatie tussen waarheid en politiek, tussen kennis en macht.

* + 1. De ondergang van Oedipus

Het meest befaamde en omstreden voorbeeld van de relatie tussen ware kennis en politieke macht is in feite reeds te vinden bij Plato. In het bijzonder in het zesde boek van zijn *Politeia*, waar de functie van “edele (…) echte (…) ware kapitein”[[93]](#footnote-93) van de gemeenschap en *polis* wordt toevertrouwd aan diegenen die “weet [hebben] van wat altijd hetzelfde is”[[94]](#footnote-94), met name de ‘filosofen’[[95]](#footnote-95). Bijgevolg wordt een zeer duidelijk en expliciet verband gemaakt tussen een gespecialiseerde vorm van kennis en het bekleden van een machts- of autoriteitspositie.[[96]](#footnote-96)

Foucault parafraseert een meer ruwe vorm van een dergelijk verband tussen waarheid en politiek zoals hij in Sophocles’ tragedie over de ‘koning’ Oedipus kan terugvinden.[[97]](#footnote-97) Enerzijds vertoont de tragedie over de heerschappij en neergang van de tiran Oedipus dat het “genezen van de stad”[[98]](#footnote-98) niet hoofdzakelijk een gevolg is van het bezit van (politieke) macht. Een andere vereiste, die volgens Foucault zowel de macht van de tiran bevestigt als een voorwaarde is voor het genezen van de stad, is het in pacht hebben van “een bepaalde kennis die superieur is betreffende [politieke] efficiëntie ten opzichte van de kennis van anderen.”[[99]](#footnote-99)

Anderzijds heeft, zoals Foucault meent, de tirannieke macht en de ‘superieure’ kennis van Oedipus net gezorgd voor zijn (politieke) ondergang. Een ondergang ten gevolge van de wetenschap omtrent de werkelijke dader van de moord op zijn vader, met name hemzelf en in volkomen onwetendheid was hij ook getrouwd met zijn moeder. Dit kwam hij te weten omdat zijn macht veel te groots was om te beletten dat hij dit kon ontdekken en dit is volgens mij wat Foucault poneert met het volgende:

“Omdat hij [Oedipus] een bepaalde tirannieke en solitaire macht uitoefent, afzijdig ten opzichte van het orakel van de goden—die hij niet wil horen—en hetgeen de mensen zeggen en willen, heeft hij, in zijn begeerte te willen regeren door zichzelf te ontdekken, uiteindelijk, de zekerheid gevonden van dezen die hebben gezien. ”[[100]](#footnote-100)

Het laatste duidt mijns inziens op de waarheid over de moord van zijn vader en de wetenschap hieromtrent bij Oedipus. Uiteindelijk mondt deze wetenschap uit tot het “overbodig” worden van de figuur van Oedipus (als regerende tiran) omdat deze getekend is door een “exces” van zowel kennis als macht, aldus Foucault.[[101]](#footnote-101) Anders geformuleerd: de tragedie van Oedipus wil laten zien wat er gebeurt wanneer een teveel aan kennis wordt samengebracht met een teveel aan macht. Oedipus overschrijdt zowel epistemologische als institutionele of juridische grenzen waardoor hij eveneens de grens van de rationaliteit overschrijdt.

Oedipus schenkt geen aandacht aan de kennis van zowel ‘het orakel’ als ‘de mensen’ en plaatst zich als een tiran boven het gebod van de wet (het is overigens op deze wijze dat de macht van Oedipus als ‘tiranniek’ omschreven moet worden)[[102]](#footnote-102). Het is volgens mij opmerkelijk dat ‘de mensen’ en ‘het orakel’ niet per se een specifieke vorm van kennis worden ontzegd. In tegendeel zelf, aangezien het orakel of de “profeet”[[103]](#footnote-103) de kennis van de goden kan meedelen aan anderen, en de mensen de waarheid van deze kennis kunnen aanschouwen in hun ‘herinnering’ (*anamnêsis*). Desalniettemin plaats Oedipus zijn ‘wijsheid’ (*sophos*) boven de kennis van het orakel en de kennis van de mensen, omdat hij als enige het raadsel van de Sfinx kon oplossen en derhalve de gemeenschap van haar gruwelen kon ‘genezen’.[[104]](#footnote-104) Het is echter dezelfde wijsheid die hem de zekerheid bracht over de moord op zijn vader die heeft geleid tot zijn politieke ondergang.

Dit leent Foucault ertoe de tragedie van Oedipus te vergelijken met de politieke filosofie van Plato, waarin onder meer eenzelfde onderwaardering terug te vinden is van de aardse “kennis van slaven”[[105]](#footnote-105). Dat Oedipus de zekerheid omtrent de moorddaad heeft moeten vergaren van een ‘slaaf’, is dus zeer opmerkelijk.[[106]](#footnote-106) Toch is deze tragedie, volgens Foucault, niet te herleiden tot de fundamentele problematiek van de slaven. Een ander personage, dat ook een actief bestaan had ten tijde van Sophocles en later van Plato, was niemand minder dan de “sofist”.[[107]](#footnote-107) Foucault meent dat de sofisten het eigenlijke doelwit vormen van bovengenoemde tragedie (evenals de *Politeia*) omdat dezen als enige geschoold werden in “politieke macht *en* kennis”.[[108]](#footnote-108)

* + 1. De platonische antinomie tussen kennis en macht

De sofist toont aan dat een “exclusieve” en “geprivilegieerde” vorm van politieke kennis wel degelijk kan samenvallen met politieke macht.[[109]](#footnote-109) Plato als Sophocles kunnen daarentegen worden opgevat als uitingen van het ideaal volgens hetwelk een “antinomie tussen kennis en macht” heerst over het politieke leven. Het is reeds duidelijk dat een teveel aan kennis voor Oedipus als oorzaak optrad van zijn (politieke) ondergang. Plato poneert anderzijds dat de politieke leiders in het bezit moeten zijn van een uitzonderlijke en *ware* kennis, waar enkel filosofen zich op zouden kunnen beroepen. Het lijkt wel alsof de politieke filosofie van Plato ons noodzaakt tot het stellen van een ultimatum tussen oftewel ‘ware kennis’[[110]](#footnote-110) oftewel politieke macht.[[111]](#footnote-111) Er is echter een ander aspect bij Plato dat als bevestiging kan optreden voor de afwijzing van de “unie van macht en kennis.” [[112]](#footnote-112)

Te midden van de verhouding tussen kennis, of waarheid, en politiek, of macht, vindt men een onderscheid terug dat kenmerkend is voor elke politieke filosofie en, hoogstwaarschijnlijk, voor elke politieke maatschappij. Dit onderscheid wordt uitdrukkelijk gemaakt tussen een bepaalde rationele en irrationele vorm van kennis,[[113]](#footnote-113) zoals duidelijk het geval is bij de kennis of wijsheid van de filosofen versus de aardse kennis van de gewone mensen. Indien we Plato willen geloven, is het maken van een dergelijk onderscheid een politieke noodzakelijkheid. Eenzelfde soort politieke noodzakelijkheid heeft aan de andere kant betrekking tot de befaamde uitsluiting van de poëten uit Plato’s ideale of *utopische* staat.[[114]](#footnote-114) Dit heeft echter niets te maken met een persoonlijke afkeur voor poëzie, maar om de woorden van Socrates te gebruiken: “de rede gebood het”[[115]](#footnote-115). Bepaalde vormen van poëzie (met uitsluiting van “hymnen aan de goden en lofzangen op goede mensen”)[[116]](#footnote-116) worden daarom verbannen van de publieke ruimte wegens hun “nabootsend karakter”[[117]](#footnote-117) en de “betovering”[[118]](#footnote-118) die ze met zich meebrengen.[[119]](#footnote-119) Deze uitsluiting van een bepaalde vorm van (literaire) taal geschiedt aldus als een maatregel of *noodzaak* die de rationaliteit van de politieke maatschappij moet garanderen, omdat het fungeert als ‘gebod’ van de ‘rede’. Wanneer we dit doortrekken, kan de ‘betovering’ die deze soort literatuur veroorzaakt, worden gelijkgesteld met een irrationeel en disruptief gevolg van taal, en dus van *spreken*. Vervolgens kan de wijsheid van de filosoof, die enerzijds de ‘gewone mensen’ of menigte kan bedwingen met zijn kennis en anderzijds gekenmerkt wordt door een bovenmenselijke superioriteit, worden geïdentificeerd met een politiek rationeel discours. Aldus vertegenwoordigt de sofist de irrationaliteit van de vereniging tussen politieke kennis en politieke macht, terwijl de filosoof bestemd is het rationeel waarheidsdiscours te leveren dat de maatschappij zou verlossen van het kwaad en uiteindelijk het probleem van de politiek als het ware overbodig zou maken.

Terwijl het voor Plato en de Grieken niet zo betwistbaar was, is het heden ten dage minder vanzelfsprekend om bepaalde vormen van rationaliteit te onderscheiden van vormen van irrationaliteit. De draagwijdte van de implicaties die uit een dergelijk strikt onderscheid af te leiden zijn, bezit het potentieel om het maatschappelijke debat en het probleem van de politiek het zwijgen op te leggen. Mijns inziens kan de hypothese worden voorgesteld volgens dewelke de invloed die taal, en bijgevolg *spreken*, bezit niet moet worden gerangschikt onder de dichotomie die het rationele van het irrationele onderscheidt. Evenmin moeten de effecten van taal en discoursen op deze manier worden geschematiseerd, omdat de specifieke discourseffecten op deze manier worden geloochend. Bijgevolg blijkt Plato (of was het Socrates?) zich tegen te spreken. Omdat niemand minder dan Socrates, die niet louter door Plato maar door de hele geschiedenis die op hem volgt werd en wordt beschouwd als *filosoof*, schuldig is bevonden aan hetgeen door Plato werd verbannen uit zijn ideale staat, met name een ‘betoverend’ discours.

Plato’s *Meno* stelt een dialoog voor tussen Socrates en Meno, die eerstgenoemde de vraag opwerpt of de deugd kan worden onderwezen, hetgeen uiteindelijk het gesprek stuwt in de richting van een zoektocht naar de essentie van de deugd. In feite zal Meno door Socrates onder druk worden gezet opdat de visie van Meno’s leermeester, Gorgias, over de deugd wordt gehoord, die zoals Meno stelt niet meer is dan “het vermogen mensen te leiden”[[120]](#footnote-120). Laten we de specificiteit van de door Socrates uitgevoerde argumentatie aan de kant laten, ofschoon, zoals het de platonische dialogen betaamd, Meno op de vingers wordt getikt wanneer Socrates hem zichzelf laat tegenspreken. Meno laat zich vervolgens als volgt uit:

“Voor ik u ontmoette, Sokrates, hoorde ik dat ge zelf niet weet hoe de dingen in elkaar zitten en dat ge daardoor anderen danig in de war kunt brengen. Door uw *gegoochel en gedraai* ben ik nu zo verward dat ik er zelf ook niets meer van begrijp. Op de keper beschouwd gedraagt ge u als een sidderrog in volle zee; wie bij hem in de buurt komt en hem aanraakt, wordt *verlamd*. Uw manier van praten richt bij mij iets dergelijks aan; want mijn *geest en tong* zijn werkelijk verlamd en ik weet echt niet wat ik u moet antwoorden. Toch heb ik dikwijls mijn mening over deugd uiteengezet en blijkbaar lukte me dat uitstekend. Maar nu sta ik echt met de mond vol tanden. Als ik u een goede raad mag geven: blijf thuis en ga niet op reis. Want als ge dit als vreemdeling in een andere stad zoudt uithalen, werd ge prompt gedoodverfd als een *bedrieger*.”[[121]](#footnote-121)

Indien er blijft vastgehouden aan de analogie tussen de effecten van een (filosofisch) discours en de ‘betovering’ die van haar kan uitgaan, dan kan het niet anders of Plato had hoogstwaarschijnlijk geen oppositie gevormd gedurende het proces van Socrates. Op basis van dit fragment is het duidelijk dat de woorden van Socrates een reële en “fysische” kracht uitoefenen op zijn gesprekspartner die niet enkel zijn zelfvertrouwen heeft verloren maar zich tevens “machteloos” voelt.[[122]](#footnote-122) Meno vervloekt het ‘gegoochel en gedraai’ van Socrates dat zonder meer te identificeren is met het ‘betoverende’ discours van de door Plato uitgestotenen.

Sluiter & Rosen formuleren deze problematiek in feite op een gelijkaardige wijze en stellen vast dat er een even dubieus onderscheid heerst te midden van het probleem van de vrijheid om te spreken. Er is weliswaar geen sprake van een schema dat het rationele van het irrationele onderscheidt doch wordt het *schijnbare* “onderscheid tussen woorden en handelingen [*acts*]” in vraag gesteld.[[123]](#footnote-123) Een kernprincipe in hun algemene inleiding, van een verwonderlijke uitgave, stelt dat de opvatting van taal en hoe deze functioneert van groot belang zijn bij het bestuderen van de vrijheid om te spreken en diens maatschappelijke functies. De auteurs beroepen zich op Gorgias’ perspectief op de werkelijkheid van taal. Gorgias meent dat taal altijd tekortschiet in het accuraat weergeven van de werkelijkheid. Bijgevolg dient taal enkel als een middel (of een *wapen*) om andermans opvattingen te beïnvloeden door hen te overtuigen.[[124]](#footnote-124) De analogie tussen de kunst van het spreken en het voeren van een strijd is overigens niet ver gelegen. De strijd wordt echter, in het bijzonder in een democratische of politieke context, niet beperkt tot de andere sprekers wiens opvattingen van de werkelijkheid en van de maatschappij mogelijkerwijs een grotere voorkeur kennen bij de toehoorders. Het zijn voornamelijk deze laatsten die het allermeest te vrezen zijn, enerzijds, omdat ze altijd het grootst in aantal zijn en, anderzijds, omdat de democratie ook hen de vrijheid verleent om het woord te nemen.

* 1. Vrijheid en democratie
     1. Inleidend

Wanneer men op eerste zicht denkt aan de democratie dan kan het niet anders of men denkt aan diens oorsprongsoord, met name de eertijdse Atheense politieke maatschappij en cultuur. Deze werd in de eerste plaats, rond 595 vóór onze jaartelling, door de bekende wetgever en politicus Solon (630 – 560 v.Ch.) op een democratische en institutionele wijze hervormd. Solon wordt overigens door Foucault gelijkgesteld met Oedipus omdat beiden illustreren op welke wijze een exclusieve ‘wijsheid’ kan optreden als geneesmiddel voor de kwalen van de stadstaat.[[125]](#footnote-125) Deze wijsheid of ware kennis fungeerde, zoals we reeds zagen, als mogelijkheidsvoorwaarde voor politieke machtsuitoefening of het beheren van de *polis*.

In het geval van Solon verkreeg zijn wijsheid vorm in het formuleren en invoeren van “juiste wetten”[[126]](#footnote-126). Oedipus stelde zich weliswaar afzijdig op ten aanzien van de kennis van zowel het orakel als van de gewone mensen die hij niet nodig had om het raadsel van de Sfinx te ontrafelen. Dientengevolge worden deze personages, waar Oedipus geen rekening mee houdt, uitgesloten van de mogelijke deelname aan openbare deliberaties en politieke besluitvormingsprocedures (waar Oedipus zich boven plaatst). De ‘exclusieve’ kennis die door Oedipus wordt belichaamd treedt, met andere woorden, op als uitsluitingsmechanisme dat de bovenmenselijke kennis en wijsheid van de staatsman of van de filosoof onderscheidt van de kennis, of het *bijgeloof*, van de menigte, van de burgers of van de ‘gewone’ mensen. Plato was duidelijk hieromtrent, de menigte of ‘massa’, als grootste politieke ‘actor’, bestaat in feite uit de “grootste sofisten”.[[127]](#footnote-127) In tegenstelling tot Oedipus moet Solon worden opgevat als het icoon van het discours van het “Recht”[[128]](#footnote-128), dat ons als enige kan redden van de brute en irrationele krachten afkomstig van de interne conflicten in de politieke gemeenschap.

* + 1. Solon en het begin van de democratie

Een van Solon’s meest cruciale verwezenlijkingen, naast een herinrichting van de klassieke politieke instellingen,[[129]](#footnote-129) was ongetwijfeld de introductie van een nieuw beslissingsorgaan: “een Raad die vierhonderd leden telt met uitgebreide bevoegdheden”.[[130]](#footnote-130) Enerzijds gaf dit de kans aan politici en redenaars maar ook burgers (hoewel in een beperkte mate) om een stem te krijgen in het politieke veld (zoals bijvoorbeeld de situatie van Perikles illustreert)[[131]](#footnote-131) en “actief” te participeren zonder al te ernstige negatieve repercussies.[[132]](#footnote-132) Anderzijds werd er, met behulp van deze hervormingen, beoogd een “regime” mogelijk te maken dat zowel de eertijds heersende aristocratie (of oligarchie) als een “nieuwe politieke actor”, namelijk het ‘volk’[[133]](#footnote-133), tevreden kon stellen.[[134]](#footnote-134) Er was echter nog geen sprake van een strikte burgerlijke of politieke gelijkheid noch van een algemeen recht, voor de burger, om te spreken tijdens volksvergaderingen. Bijgevolg was er feitelijk nog geen sprake van een authentieke democratie, aangezien de bekende vraag ontbrak die werd gesteld aan het begin van elke volksvergadering en als kenteken van de Atheense democratie wordt bestempeld, namelijk ‘wie wenst het woord te nemen?’[[135]](#footnote-135).[[136]](#footnote-136) Als cruciaal element van een democratische gemeenschap,[[137]](#footnote-137) belet de afwezigheid van deze iconische vraag echter geenszins dat de feitelijke politieke macht uitgevoerd werd door de besluiten van de volksvergadering (*Ecclesia*), die de steun van het ‘volk’ moesten inwinnen.

Ongetwijfeld is het democratische erfgoed dat weerspiegeld wordt door de “juiste wetten”[[138]](#footnote-138) van Solon terecht tot hem toe te schrijven in de naam van een democratische vooruitgang.[[139]](#footnote-139) We kunnen, zoals de heersende opinie het zou wensen, deze hervormingen zonder meer ‘democratisch’ noemen, ofschoon timocratie[[140]](#footnote-140) of oligarchie meer adequate termen zijn om Solon’s constitutie te beschrijven.[[141]](#footnote-141) Echter vraagt men niet naar de democratie om vervolgens een ideale of ideële democratische maatschappijvisie als antwoord te bemachtigen.[[142]](#footnote-142) Zoals reeds gesteld in de inleiding van deze scriptie, heeft een cruciale vraag van dit onderzoek betrekking tot de weerbaarheid van de democratie ten aanzien van de waarheid. Geenszins is het de bedoeling om een theoretisch model aan te bieden op basis van dewelke sommige institutionele hervormingen voor onze hedendaagse maatschappijen wenselijk en mogelijk zouden zijn.[[143]](#footnote-143) Belangrijk is het om na te gaan op welke wijze waarheid functioneert in politieke (democratische) maatschappijen en zien of, waar en hoe ze kan worden losgekoppeld van hegemonische of ideologische machtsrelaties en de ficties die dezen justifiëren en in stand houden. Dit houdt eveneens een navorsing in omtrent de wijze waarop de vrijheid om te spreken als probleem optrad vis-à-vis het politieke bestuur van de, respectievelijk Atheense, democratie.

Solon kan weliswaar als illustratie fungeren van de noodzaak om ‘ware’ kennis met politieke macht te identificeren, hoewel zijn ‘democratische’ hervormingen louter als kiemen optreden voor een meer radicale democratische ontwikkeling. De reden waarom het eerste bijvoeglijke naamwoord, ‘democratisch(e)’, aanhalingsteken heeft, is te wijten aan de aristocratische ambiguïteit van zijn hervormingen. Omdat, onder anderen, het recht om het woord te nemen met betrekking tot politieke beslissingen en discussies nog niet werd gegrondvest voor elke burger *tout court*. Waarom het tweede bijvoeglijke naamwoord, daarentegen, geen aanhalingstekens bevat, heeft te maken met het feit dat desbetreffende ontwikkeling gekenmerkt wordt door een ongezien radicaliteit die veel “democratischer” zou zijn dan de ‘soloniaanse’ constitutie.[[144]](#footnote-144) Athene heeft, anders geformuleerd, moeten wachten tot Clisthenes van Athene (570 – 508 v.Ch.) opdat het “aristocratische ideaal” van de “*eunomie* [*eunomia*][[145]](#footnote-145)”[[146]](#footnote-146) vervangen werd door het meer democratisch geneigde ideaal van de “*isonomie* [*isonomia*][[147]](#footnote-147)”[[148]](#footnote-148).[[149]](#footnote-149)

* + 1. ‘eunomia’ versus ‘isonomia’

Zoals de titel die weleens aan Solon wordt toegeschreven, namelijk “Wetgever”[[150]](#footnote-150), doet vermoeden, heeft het ideaal van de *eunomia* betrekking tot de ‘juiste’ wettelijke ordening van de *polis*. Deze ordening baseert zich op het principe of primaat van de wet (*nomos*) en vormt aldus het fundament waar de gemeenschap op stoelt en een bepaalde politieke of maatschappelijke homogeniteit of eenheid teweegbrengt. Het is, in deze context, hoogstwaarschijnlijk, een specifiek beeld van de Atheense politiek en diens beoefenaars dat als aanleiding fungeerde voor Solon om een overeenkomstig fundament in te voeren en op te leggen. Anders geformuleerd: de door Solon belichaamde *eunomia* plaatst zich in feite recht tegenover de ‘*dysnomia*’ of wetteloosheid die weerspiegeld wordt in de “onverantwoordelijke daden van zelfzuchtige kwaadaardige leden van de gemeenschap.”[[151]](#footnote-151) De ‘genezende’ wijsheid van Solon brengt namelijk de nodige politiek-sociale orde teweeg door een afgedwongen wettelijke gehoorzaamheid op te leggen. Het beeld van een exclusieve wijsheid met een genezende politieke functie wordt in dit geval bevestigt en moet ons in feite verbazen omdat Solon de ware stichter van de democratie (als geneesmiddel) zou zijn geweest.[[152]](#footnote-152) Als men de ironie kan geloven, waren het dezelfde ‘zelfzuchtige en kwaadaardige leden’ die door Solon moesten worden bekoord, in die mate dat Aristoteles Solon, en niet Clisthenes, als ware “eerste leider van de democratische partij”[[153]](#footnote-153) omschrijft.[[154]](#footnote-154)

Desalniettemin bestaat er een reden om aan te nemen dat de ingevoerde wetten of institutionele hervormingen onder Clisthenes “meer democratisch” blijken dan de oorspronkelijke constitutie van Solon.[[155]](#footnote-155) De *eunomia* waar Solon voor staat en de *isonomia*, vertegenwoordigd door Clisthenes zijn weliswaar geboren uit een aristocratische context, op een moment wanneer hun waarde niet meer als vanzelfsprekend werd geacht maar, in tegenstelling, werd geproblematiseerd.[[156]](#footnote-156) Enerzijds kan worden geopperd dat Clisthenes’s optreden, in de naam van de democratie of democratisering, een reactie was tegen de vigerende tirannieke leiders. Anderzijds is er een andere hypothese volgens dewelke het politieke en constitutionele model van Solon, d.i. een politieke gemeenschap beheerst door de norm van de wet, zich niet kon aanpassen ten opzichte van het ontstaan van het herwaardeerde ‘volk’, dat zich als *demos* kon identificeren. Aangezien Solon, als eerste in de geschiedenis van de maatschappijen, de democratie introduceerde, werd op deze wijze weliswaar de voorwaarde gekweekt opdat een politieke gemeenschap of groep een bepaalde identiteit kon creëren en deze kon eisen. Men zou er bijgevolg voor kunnen opperen de democratische identiteit te identificeren in deze ongeziene politieke entiteit die zich in de eerste plaats onderscheid van de andere politieke leiders (zoals de ene in een monarchie en de enkelen in een aristocratie/oligarchie) door hun “aantal”.[[157]](#footnote-157)

Doch impliceert het vormgeven en bevestigen van een individuele dan wel collectieve identiteit een institutioneel vastgelegde sfeer of ruimte, beheerst louter en alleen door de norm van het gesprek en de regels van de discussie. De mogelijkheid een dergelijke politieke identiteit tot stand te brengen moet zich, met andere woorden, funderen op hetgeen door de *isonomia* wordt verwerkelijkt, met name een politieke en burgerlijke gelijkheid.[[158]](#footnote-158) Dit werd pas mogelijk onder het leiderschap van Clisthenes die een cruciaal orgaan of institutie heeft geïntroduceerd in het Atheense politieke leven, met name de “Agora”, “een publieke ruimte voorzien van een duurzaamheid [*consistance*] en van juiste regels [*règles propres*]”.[[159]](#footnote-159) Pas dan werd het mogelijk om de democratische stem van de Atheense gemeenschap vorm te geven, een stem die de autonomie van de burger beklemtoont en het primaat van de politiek bevestigt.[[160]](#footnote-160) De duurzaamheid van deze (pre-)publieke sfeer[[161]](#footnote-161) verwijst hoogstwaarschijnlijk naar de consistentie van de rol om de belangen van de ‘burgerlijke’ bevolking een stem te geven. Omdat de kwalificatie om deel te nemen aan de publieke en politieke debatten enerzijds het bezit van het burgerschap en anderzijds de loutere kunst van het spreken vereist. Dientengevolge valt de ‘uitvinding van de politiek’ pas *dan* samen met de Atheense democratie die voor ons heden een horizon vormt waarachter men niet heen kan kijken.

* + 1. Clisthenes en de ‘demos’

Indien het constitutionele model dat door Solon mogelijk werd gemaakt als oorzaak fungeerde van het optreden van een tamelijke timocratisch gekenmerkt ‘volk’, dan kunnen de hervormingen van Clisthenes, volgens mij, worden beschouwd als de bron en oorzaak van de opkomst van een andere politieke actor, met name de *demos*.[[162]](#footnote-162) Op eerste zicht denkt men weliswaar dat de creatie van een dergelijke collectiviteit een logisch gevolg is op de invoering van de *isonomia*, die verwijst naar de gelijkheid voor de wet van *alle* individuen die zichzelf, volgens de criteria gestipuleerd door de constitutie, burger kunnen noemen. Dan is het niet verbazend dat de *isonomia*,zoals oud-Griekse literatuur verduidelijkt, vaak als “eufemisme” wordt gebruikt voor het meer informele en “afgestompte woord”, de *demokratia*, aldus Sealey.[[163]](#footnote-163)

Echter vertoont het begrip *demos* zelf een aantal ambiguiteiten wegens de dubbelzinnige betekenis ervan. Deze tonen op hun beurt aan dat de weerbaarheid van de democratie moet worden gezocht in de beurt van deze politieke entiteit. Deze entiteit treedt, als actor, op, te midden van de politieke scene te Athene rondom de vijfde en vierde eeuw v.Ch., als de authentieke afspiegeling van de democratische gemeenschap. Aan de andere kant vormt ze, als *grootste* politieke actor, eveneens een gevaar voor de democratie zelf in de mate dat het waarheidspreken van een afzonderlijk individu niet wordt aangehoord of, in het ergste geval, wordt verbannen van de *polis*.[[164]](#footnote-164) Want indien, zoals Plato reeds bevestigt,[[165]](#footnote-165) de massa, menigte of *demos* bestaat uit de ‘grootste sofisten’ dan zijn zij niet te bekoren door het proclameren van de waarheid over de politiek maar wensen zij niets anders dan de vleierij afkomstig, mogelijkerwijs, van de demagogen vermomd als democratische politieke leiders.[[166]](#footnote-166)

* + 1. De ‘demos’en de ‘demokratia’

Foucault biedt tijdens zijn lezingen van 1983 een ‘morfologische’ definitie van de democratie aan, zoals reeds gesteld in de inleiding van dit hoofdstuk. In navolging van het politiek-filosofische nalatenschap van Plato en Aristoteles kan de democratie, volgens hem, in de eerste plaats worden omschreven als de ‘regering door de *demos*’.[[167]](#footnote-167) Foucault geeft toe dat het een andere en moeilijkere kwestie is om de eigenschappen van deze regeringsvorm te duiden maar noemt wel bijvoorbeemd de “*eleutheria* (de vrijheid)”, de “*nomos*” (de wet), de “*isonomia*” en de “*isêgoria*” (of de gelijkheid om te spreken)[[168]](#footnote-168).[[169]](#footnote-169) In dit geval wijst het begrip ‘*demos*’ op het lichaam dat bestaat uit het “geheel der burgers”, die elk afzonderlijk, weliswaar, aan de voorwaarden van het burgerschap moeten voldoen.[[170]](#footnote-170) Hoewel Foucault het concept van de *demos* niet als probleem behandelt, is de betekenis van dit begrip veel minder evident dan men op eerste zicht zou denken. Volgens Sealey kent het begrip een bijzonder evolutie in de geschiedschrijvingen van Thucydides, die zijn werk, *De Peloponnesische oorlog*, hoogstwaarschijnlijk, tijdens desbetreffende Atheense crisis zou hebben geschreven.[[171]](#footnote-171) Een merkwaardigheid omtrent het gebruik van de term *demos* in de klassieke literatuur is dat de term *demokratia* minder werd gebruikt dan ‘*demos*’ om te verwijzen naar de “traditionele constitutie” te Athene gedurende de vijfde eeuw voor onze jaartelling.[[172]](#footnote-172)

Desalniettemin kent het concept *demos* een resem aan verscheidene betekenissen. Kervégan gebruikt de *Realenzyklopädie der klassischen Altertumwissenschaft* om maar liefst vier verschillende definieties aan te bieden, die door “historici” werden gehanteerd.[[173]](#footnote-173) Deze luiden als volgt: “het geheel van de politieke gemeenschap”; de “openbare/publieke volksvergadering”, bekend te Athene als de “*ecclesia*”; “het laag volk” of “*le grand nombre (*oi polloi*)*”, ook wel bekend als “multitude” of “gepeupel [*populace*]”; tenslotte, kan *demos* verwijzen naar de eenvoudige “democratische constitutie”.[[174]](#footnote-174)

Aangezien ons probleem betrekking heeft tot de verdraagzaamheid van de waarheid of het waarheidspreken in de democratie, is het volgens mij minder interessant om de verscheidene expliciet institutionele (censuur)maatregelen op te sommen gericht tegen de vrijheid (om te spreken) van de *demos*. Daarentegen merkt men op dat de diverse betekenissen van ‘*demos*’zowel gekenmerkt worden door een institutioneel raamwerk (zoals ‘constitutie’ en ‘volksvergadering’ doet vermoeden) als door hun *aantal*. Echter meent Ober dat de *demokratia* (in tegenstelling tot de *monarchia* en de *oligarchia*), enerzijds impliceert dat een institutionele mediatie noodzakelijk is, zoals er in de inleiding van dit hoofdstuk reeds op werd gealludeerd. Terwijl, anderzijds, het subject van de democratie, de *demos*, in de eerste plaats niet wordt beschreven op basis van een kwantitatieve dimensie aangezien er geen concreet ‘aantal’ wordt geduid in de algemene definitie van *demos*.[[175]](#footnote-175) Dientengevolge wordt de *demos* door een bepaalde kwaliteit gekenmerkt en niet per se kwantiteit. In tegenstelling tot Ober’s pleidooi om de *demos* in de *demokratia* te herleiden tot de -*kratos* suffix, d.i. “macht”, om de democratie te omschrijven, is het interessant om te kijken naar de specifieke betekenissen die Thucydides toeschrijft aan deze democratische en politieke entitieit genaamd ‘*demos*’.

Sealey merkt reeds op dat Thucydides een vruchtbare keuze is om een beeld te vormen van de Atheense politieke scene omdat niemand minder dan hijzelf de crisis van de democratische instituties in de vijfde eeuw v.Ch. ten lijve heeft ondervonden.[[176]](#footnote-176) Dit zorgt er volgens mij voor dat zijn geschiedschrijving een zeer accuraat beeld naar voren brengt van de interne dynamiek en de interne twisten van de Atheense democratie en politiek.

De term ‘*demos*’ wordt, volgens Sealey, zeer vaak gebruikt door Thucydides, en krijgt een zeer betekenisvolle rol wanneer, te Athene, de “publieke discussie” een zodanige intensiteit kent dat uiteinelijk de meningen worden verdeeld in een *pro*- en *contra*-kant—de *demos* vertegenwoordigt voor Thucydides een van deze kanten.[[177]](#footnote-177) Er zijn echter nog een aantal andere betekenissen die het wordt toebedeeld, zoals: de “publieke [volks]vergadering, waar zaken worden voorgesteld en besloten”; de “mensen die door ambiteuze politici het hof worden gemaakt”; het tegengestelde van de “tirannie”; een “kenmerkende regeringsvorm”; een “partij binnenin de stad”, d.i. de “partijdige [*partisan*] betekenis”; en tenslotte de “mensen die luisteren bij een bijeenkomst van de volksvergadering, in tegenstelling tot diegenen die spreken”, aldus Sealey.[[178]](#footnote-178)

Hoewel Sealey zich buigt over de ‘partijdige’ betekenis van de *demos* (opdat het principe van een ‘klassenstrijd’ kan worden ontkracht in Thucydides’s werk), is het bijzonder opmerkelijk dat Ober’s definitie van de *demokratia* niet rechtsreeks kan worden geplaatst onder één van deze categorieen. Anders geformuleerd: de *demos* is in de eerste plaats geen politieke *actor*. Ober stelt daarentegen voor om de “*kratos*” van de “*demokratia*” op te vatten als een “capaciteit” van de *demos* om te handelen, weliswaar met behulp van noodzakelijke institutionele interventies.[[179]](#footnote-179) Echter impliceert deze instutitionele bemiddeling, volgens mij, de natuurlijke onmacht van de *demos* om zelfstandig te handelen en bijegevolg kan ze geen afstand nemen van haar institutioneel raamwerk zonder zichzelf teniet te doen.[[180]](#footnote-180) Omdat het intstitutionele kader van de democratie niet weg te denken is van de democratie zelf. Dit bevestigt dat de *demos* meer moet worden beschouwd als het object van de politiek en niet als het *subject* van de politiek, in de strenge betekenis van het woord (d.i. als autonoom, handelend en rationeel ‘subject’).[[181]](#footnote-181)

Een van de meest in het oog springende betekenissen die Thucydides gebruikt is ongetwijfeld de *demos* als de individuen die, tijdens de openbare volksvergaderingen, zich reduceren tot de stilte en het gehoor. Echter, zoals in het volgende deel zal worden aangekaart, is de mogelijkheid, het recht en de vrijheid om te *spreken* een fundamenteel aspect van de democratie zonder hetwelk de democratie langzaam maar zeker zou kunnen wegebben in een dictatuur of tirannie. Bijgevolg moet het ons niet verbazen dat, hoogstwaarschijnlijk, louter het “spreken [speech]” een als het ware onvoorwaardelijke “vrijheid” verkreeg in de Atheense politieke ruimte.[[182]](#footnote-182) Greenwood poneert bijvoorbeeld dat de stilte van de *demos* (als toehoorders) word opgelegd “door een politicus zoals Perikles teneinde hun vrijheid om te spreken te beperken”[[183]](#footnote-183) Desalniettemin vertegenwoordigt Perikles, als uitmuntende democratische politieke leider in zijn tijd, “het ultieme model van de vrijheid om te spreken [*freedom of expression*]”.[[184]](#footnote-184) De reden hiervan is te vinden in de door Thucydides overgeleverde redevoeringen die enerzijds duiden op Perikles’ afwijzing van de vleierij, d.i. inspelen op de voorkeuren van de toehoorders, en anderzijds wijzen op het door hem uitgevoerde “rationele oordeel over zijn publiek”.[[185]](#footnote-185) Ongetwijfeld kan Perikles ook als demagoog worden beschouwd, terwijl de literatuur (respectievelijk Thucydides) dit kan weerleggen. Greenwood meent daarentegen dat de onvrijheid van de toehoorders en van de *demos* een “juiste [right]” en rechtvaardige beperking is, omdat Perikles een “rationele” en “juiste” manier van denken ontplooit waardoor een rationele vorm van (democratische) politiek mogelijk wordt gemaakt.[[186]](#footnote-186)

De onderdrukking van de *demos* lijkt op deze manier een noodzakelijkheid te zijn voor het goede, dat wil zeggen, voor de democratie. Dit is reeds een soort van parafrasering van hetgeen door Foucault zal worden geformuleerd over de crisis van de democratie, die volgt op de gouden tijd van de pericleaanse politiek. Een belangrijk aspect van Foucault’s verdieping in de antieke politieke cultuur heeft betrekking tot de these dat de ‘meerderheid’ (de *demos*) per definitie het ‘slechte’ afspiegeld waardoor ruimte wordt gemaakt voor een ‘slechte’ verhouding tussen de democratie en de *parrhesia* (vrijheid van spreken/waarheidspreken). Hoewel, zoals reeds gezegd, sprake is van een contraditie tussen de waarheid of het waarheidspreken en de democratie, moet deze contradictie niet worden verbeeld als een ‘klassenstrijd’ (een feitelijk zeer ‘modern’ begrip) *avant la lettre*. Weliswaar impliceert dit geenszins, zoals Sealey bevestigt, dat de poltieke scene van het Athene tijdens Perikles een afwezigheid kende van interne conflicten. Doch moeten deze conflicten niet worden vertaald naar een fundamentele “strijd” tussen twee groepen die twee verschillende belangen nastreven en bepleiten.[[187]](#footnote-187) Zo vindt Sealey in de werken van Thcudydides een beschrijving van de Atheense politieke scene terug waarin een strijd plaats heeft tussen de *demos* en de “*dunatoi*” (de individuen die werkelijk de politieke macht uitoefenen)[[188]](#footnote-188).

De laatstgenoemde groep die als het ware vanzeflsprekend meer beperkt is in aantal treedt te Athene op als de individuen die werkelijk de politieke macht bezitten. Volgens mij kan Foucault’s uitzonderlijke analyse van de *parrhesia* enige verduidelijking hieromtrent aanbieden. Ofschoon het probleem van de *demos* of massa’s niet behoort tot de kernzaken van zijn onderzoek, blijft deze politieke entitieit een pertinente ambiguiteit af te spiegelen. Het is tenslotte een fundamenteel probleem voor het klassieke poltieke denken, met name hoe de irrationaliteit van de massa’s (de *demos*) en de hegemonie van de demagogen te reconcilieren met rationaliteit van de (democratische) politiek.[[189]](#footnote-189)

* 1. Foucault’s ‘fundamentele circulariteit’ van de ‘parrhesia’
     1. Inleidend

Het komende gedeelte verdiept zich in de door Foucault expliciet gearticuleerde ‘circulariteit’ tussen de democratie en de *parrhesia*. Foucault heeft zich hieromtrent geïnspireerd op basis van een groot aantal teksten, tragediën en traktaten uit de klassieke Griekse cultuur. Op die manier kan een beeld van de politiek en van de democratie worden geschetst zoals ze eertijds werd aanschouwd te Athene. Met de opkomst van de democratie te Athene ontstaat eveneens, en des te sterker, het probleem van de vrijheid om te spreken. Een kritiek op de vrijheid om te spreken wordt ogenschijnlijk weerspiegeld in een kritiek op de democratie. Alsof een andere ‘regeringsvorm’, zoals de anarchistische, een kritiek zou formuleren over het gebrek aan institutionele en gouvernementele staatsapparaten. De belangrijkste bekommernis van Foucault in verband met deze ‘circulariteit’ is enerzijds het noodzakelijke karakter ervan en anderzijds de paradoxen die er noodzakelijkerwijs in schuilen.

Sluiter & Rosen poneren dat het Griekse perspectief of probleem van de vrijheid om te spreken vorm kreeg rondom het concept van de *parrhesia*. Echter is er ook sprake van een Romeinse problematiek die meer aandacht schenkt aan een ethische *parrhesia* als een morele “kwaliteit” of “deugd” in het kader van de ‘zorg voor zichzelf’ (*epimelea heautou*) en de “cultuur van het zelf” [*culture de soi*]”.[[190]](#footnote-190) In een andere context richt het Romeinse probleem van het vrije spreken zich tot “versluierde taal” die kan wijzen op een intellectuele of artistieke begeerte om censuur, en bijgevolg wettelijke vervolging, te vermijden.[[191]](#footnote-191) Een dergelijke ‘ethische’ *parrhesia* zal de omvang van dit onderzoek echter voorbijgaan,[[192]](#footnote-192) terwijl diens exclusief politieke vorm onze grootste aandacht zal genieten. Ofschoon de *parrhesia* in het merendeel van de gevallen, in de klassieke literatuur, niet als politiek concept wordt beschouwd,[[193]](#footnote-193) pleiten wij voor het tegendeel door een gedeeltelijke uiteenzetting van Foucault’s laatste lezingen naar voren te brengen. Voornamelijk omdat de problemen van de politiek of, zoals Foucault stelt, “de problemen van de bestuurlijkheid[*gouvernementalité*]” vorm krijgen rondom de *parrhesia* en “de uitoefening van macht middels een waar discours.”[[194]](#footnote-194)

* + 1. De (etymologische) betekenis van de ‘parrhesia’

Vanuit een etymologisch standpunt kan de *parrhesia* worden opgedeeld in enerzijds ‘*pan*’ (‘alles’) en anderzijds ‘*rema*/*rhêma*’ (‘spreken’)[[195]](#footnote-195). De zuiver etymologische betekenis van ‘*parrhesia*’, het alles-zeggen, weerspiegeld echter een bepaalde dubbelzinnigheid en speelt een rol in functie van de pejoratieve betekenis zoals duidelijk is in een aantal teksten van de Oudheid. Foucault noemt de *parrhesia* daarom niet verwonderlijk een “*notion-araignée*”[[196]](#footnote-196) omdat ze verschillende vormen kan aannemen. Foucault spreekt gedurende zijn lezingen van 1983 weliswaar impliciet over deze betekenis wanneer de crisis van de Atheense democratie wordt behandeld. Een belangrijk onderliggend probleem in deze context is de afwezigheid, bij de Atheense burgers, van enige moderatie of terughoudendheid in de vrijheid om te spreken. Niet enkel Plato, maar eveneens Isocrates en Demosthenes uiten zich omtrent dit probleem, weliswaar zonder terughoudendheid. In mindere mate kaart Pseudo-Xenofon hetzelfde probleem aan, hoewel zijn parodistische kritiek op de democratie minder gericht is tot de vrijheid om te spreken maar eerder de structuur van de democratie zelf aan de kaak stelt.[[197]](#footnote-197) Reeds toen werd er dus een negatieve connotatie toegeschreven zowel aan de vrijheid om te spreken als aan de democratie, die door demagogen en vleiers werd ingepalmd.[[198]](#footnote-198)

Echter heeft een belangrijk deel van onze uiteenzetting betrekking tot de vrijheid om te spreken of *parrhesia* die zich in de eerste plaats definieert in de mate dat ze betrekking heeft tot “praktische politieke aspecten”.[[199]](#footnote-199) Het is bijgevolg niet verrassend dat de Grieken deze vrijheid als een fundamenteel principe van de Atheense democratie hebben beschouwd, waar, naar verluid, ook de uitvinding plaatsvond van de politiek. Dit is althans hetgeen beweerd wordt door ons. Bijgevolg is er een ander motief om onze aandacht te richten tot het Griekse probleem van de vrijheid om te spreken, in tegenstelling tot de Romeinse. Sluiter & Rosen formuleren de Griekse problematiek op een concrete wijze, voornamelijk omdat de implicatie wordt afgeleid dat de vrijheid om te spreken of de *parrhesia* niet beperkt blijft tot haar ‘juridische’ vorm. Het probleem wordt bondig als volgt geformuleerd, namelijk “de status van de *parrhêsia* als een recht of *anders*, en de limieten van de *parrhêsia*”.[[200]](#footnote-200)

Volgens mij is dit een van de belangrijkste problemen waar Foucault ook over spreekt, namelijk dat de vrijheid om het woord te nemen en de waarheid te spreken niet moet worden beperkt tot een probleem geformuleerd in termen van ‘rechten’ en ‘plichten’. Daarentegen moet er een ander denkkader worden aangeboden. Foucault slaagt volgens mij in deze taak en wijst op een cruciaal onderscheid waar elke maatschappelijke of filosofische analyse van de politiek mee rekening moet houden.

Aan de ene kant is er een problematiek van de *politeia*, dat wil zeggen van de “constitutie, de wet en de organisatie van de stadstaat” die ongetwijfeld een blijvende relevantie bezitten.[[201]](#footnote-201) In deze context wordt de *parrhesia*, als de vrijheid om te spreken, onterecht volgens Foucault, beperkt tot een formeel recht dat gegarandeerd wordt door een wettelijk kader (en constitutie). Polybius beklemtoonde reeds in de inleiding van dit hoofdstuk dat de democratie onder de Grieken hoogstwaarschijnlijk gekenmerkt werd door de *parrhesia* en door de *isegoria*. De *isegoria*, als “het gelijke recht [*opportunity*] om te spreken in de volksvergadering”[[202]](#footnote-202), kan volgens mij worden omschreven als de institutionele afspiegeling van de *parrhesia*. Echter wordt Foucault genoodzaakt een andere *modus operandi* te zoeken van de *parrhesia*. Deze vindt hij onder meer bij Perikles, zoals verhaald door Thucydides, die volgens Foucault een exemplarisch toonbeeld is van de “goede” verhouding tussen de democratie en de *parrhesia*.[[203]](#footnote-203) Deze werd reeds weergeven als de moedige politieke leider die durft het woord te nemen vis-à-vis de stemmen en de stilte van de *demos*.

Het andere perspectief waar Foucault zich op beroept heeft minder betrekking tot de institutionele problemen van de democratie. Daarentegen zijn de problemen waar Foucault zich in interesseert problemen die betrekking hebben tot de ‘*dunasteia*’, dat wil zeggen “de problemen van de kracht [*puissance*] (…) van de uitoefening van het politieke spel” door middel van een waarheidsdiscours.[[204]](#footnote-204) In de meest algemene betekenis verwijst de *dunasteia* volgens Foucault naar “de uitoefening van macht, of het spel waardoor de macht effectief wordt uitgeoefend in een democratie.”[[205]](#footnote-205) Volgens hem weerspiegeld de *parrhesia* de spanning aan die plaatsheeft tussen de *politeia* en de *dunasteia*[[206]](#footnote-206)zich tussen deze twee soorten problemen in. Foucault alludeert weliswaar op het feit dat de term ‘*dunasteia*’ in sommige klassieke teksten een aristocratische of oligarchische betekenis bekleedt. We zien bijvoorbeeld bij Thucydides maar eveneens bij Xenofon dat de *dunasteia*, als een “beperkt regime”,vaak wordt geplaatst tegenover de *demos*, als “een klein lichaam van politiek-actieve individuen”.[[207]](#footnote-207)

Praet kan als eerste een definitie aanbieden van de *parrhesia* die volgens hem wordt omschreven als “een moreel-intellectuele habitus: een persoonlijke attitude van waaruit men vrij, in de zin van vrij-uit, durft te spreken.”[[208]](#footnote-208) Dientengevolge is het geen verrassing dat Socrates beschreven wordt door Praet als een “martelaar van de *parrhesia*” in het teken van de “erfzonde van de democratie”.[[209]](#footnote-209) Echter miskent Praet in deze definitie van de *parrhesia* een aspect dat van fundamenteel belang is om de onverschilligheid van de vrijheid om te spreken te onderscheiden van de “effectieve politieke activiteit”[[210]](#footnote-210). Een belangrijke voorwaarde opdat de ‘praktijk’ van de *parrhesia* de gewenste effectiviteit veroorzaakt kan als een ‘rationele’ voorwaarde worden bestempeld. Doch moet de term ‘rationeel’ met een felle lichtzinnigheid worden opgevat. De ‘rationele’ voorwaarde verwijst niet naar een natuurlijke of transcendente orde die de mens en de maatschappij zou overstijgen. Daarentegen moet de ‘effectieve politieke activiteit’ van de *parrhesia* gepaard gaat met “referentie naar een bepaalde waarheidspreken”, dat wil zeggen dat het discours van de *parrhesia*,vooreerst, een “waarheidsdiscours” moet zijn.[[211]](#footnote-211) Het zou echter verkeerd zijn om een analogie te maken met het waarheidsdiscours of, beter, *wijsheid*sdiscours dat wordt aangewezen door Plato om de irrationele grillen van de mensen (respectievelijk *demos*) te bedwingen en de rationaliteit van de politiek in stand te houden. Het platonische discours is een discours dat, in functie van de rationaliteit, een bepaalde superieure positie tracht in te nemen. Aan de andere kant verkrijgt de *parrhesia* niet expliciet de vorm van een imperatief discours gericht tot de politiek,[[212]](#footnote-212) maar het is wel als het ware een formele voorwaarde dat de *parrhesia* wordt gebruikt “tegen een *bepaalde* autoriteit in”[[213]](#footnote-213), zoals de autoriteit van de Atheense publieke opinie ten opzichte van de waarheden van Socrates.

* + 1. ‘Parrhesia’ *versus* ‘isegoria’

Wanneer wordt voorgesteld om Perikles als een symbool op te vatten van een ‘goede’ verhouding tussen de *parrhesia* en de democratie, dan betekent dit geenszins, zoals in het geval van Oedipus, dat Perikles belichaamd wordt door een specifieke wijsheid dat vervolgens optreedt als geneesmiddel voor de kritieke toestand van de *polis*. Aan de andere kant vertoont de politieke situatie van Perikles dat het een cruciale noodzaak is dat iemand de waarheid durft te spreken vis-à-vis de individuen (*demos*) die luisteren. Een fundamentele vraag rijst echter op, met name of de structuur en de ‘dynamiek’ (*dunamis*) van de democratie het mogelijk maakt dat een waarheidspreker wordt aangehoord. Aangezien reeds werd vastgesteld dat het beknotten van de vrijheid om te spreken een permanten dreiging vormt. Ofschoon Perikles bekend staat omtrent zijn exemplarisch staatmanschap werd hij eertijds hoogstwaarschijnlijk het meest bedreigd of bekritiseerd door de onredelijke massa’s. Echter verplaatst Foucault als het ware zijn oogpunt en richt zich niet tot de illegitieme waarheidsuitspraken die de politieke macht, van buiten de institutioneel vastgelegde grenzen, trachten omver te werpen of te veroveren. Dit is een problematiek dat later grondiger aan de hand van Spinoza’s anti-revolutionaire politiek zal worden behandeld.

In de context van de perikleaanse democratie kan de *parrhesia* preliminair als volgt worden omschreven

“Ze is hetgeen aan bepaalde individuen toelaat om bij de eersten [van de stadstaat en van de gemeenschap] te behoren en (…) als zodanig, door het ware te spreken, het volk overtuigen met goede raadgevingen, en als dusdanig de stadstaat besturen en er zorg voor dragen.”[[214]](#footnote-214)

Het is reeds zonder meer duidelijk dat de *parrhesia* niet louter te reduceren is tot het constitutioneel (burgerlijk) recht om te spreken tijdens de politieke vergaderingen. Indien de problemen van de *politeia* en de *isegoria* (die door eerstgenoemde wordt gegarandeerd) kunnen worden beperkt tot het probleem van de ideale constitutie en de ideale wetgeving, dan brengt de *parrhesia*,als politiek discours bestemd om de redelijkheid van de democratie te behouden, een andere reeks problemen met zich mee. Want de formule van Polybius verduidelijkte reeds dat er democratie moet zijn opdat er *parrhesia* kan zijn. Bijgevolg treedt de “egalitaire structuur”[[215]](#footnote-215) van de democratische *politeia* op als zijnde afgespiegeld in de *isegoria* die zich wezenlijk onderscheidt van de *parrhesia* maar waarin de *parrhesia* zich wortelt. Doch indien de *isegoria* wordt gekarakteriseerd als

“(…) het constitutioneel, institutioneel, juridische recht dat toestaat aan elke burger om te spreken, het woord te nemen, onder alle gedaantes dat een dergelijke *prise de parole* kan hebben in een democratie”[[216]](#footnote-216)

dan is het moeilijk om het subtiele verschil met de *parrhesia* op te speuren. Ofschoon het probleem van het vrije spreken zich verplaatst van een institutioneel kader naar een “technisch” en “politiek” kader waarin de vraag cruciaal staat:

“(…) wie zal er [d.i. in de democratie] het woord nemen, wie zal feitelijk diens invloed op de keuze van de anderen kunnen doen gelden, wie zal kunnen overtuigen, en wie, hetgeen uitend dat volgens hem de waarheid is, zal vervolgens als gids voor de anderen kunnen dienen?”[[217]](#footnote-217)

Carter vat de *parrhesia* echter op als een minder politiek relevant concept dan bijvoorbeeld de *isegoria*, die op diens beurt meer nadruk legt op de “gelijkheid” dan op de “vrijheid”.[[218]](#footnote-218) Aangezien Foucault, zoals hijzelf bekend, niet op zoek is naar de meest algemene en canonieke definities van de *parrhesia* of van de *isegoria*, miskent Carter de exclusief politieke oorsprong van de *parrhesia*. In feite is Socrates, die zijn leven durfde op te offeren door zijn verlangen naar rechtvaardigheid te blijven beamen, en de vervolging van Socrates een voorbeeld waarin de *parrhesia* op gespannen voet komt te staan met de “traditionele politiek-juridische eloquentie”[[219]](#footnote-219), aldus Foucault. Er is, anders geformuleerd, sprake van een algemeen conflict waarin het waarheidsprekende individu zich plaatst tegenover de ‘retorische versiersels’ van de individuen die niets liever hebben dan (mis- of) gebruik te maken van de radicale vrijheid om het woord te nemen.

Echter maakt Carter wel een interessant argument dat volgens mij door Foucault zou worden beaamd. Carter stelt namelijk voor om geen modern denkkader te gebruiken om de vrijheid om te spreken of de *parrhesia* te vatten. Omdat de moderne opvatting van de vrijheid om te spreken wezenlijk verschillen van de klassieke opvatting. Wanneer men feitelijk denkt aan de vrijheid om te spreken dan kan het niet anders of men denkt aan het principe van de vrije meningsuiting dat, in onze maatschappijen, als een ‘negatief’ recht (in de berliniaanse betekenis)[[220]](#footnote-220) optreedt.[[221]](#footnote-221) Negatieve rechten impliceren dat een instantie (zoals de overheid) de vrijheid verleent aan individuen, terwijl de vrijheid om te spreken (*parrhesia*) volgens Carter meer moet worden geïdentificeerd als een “karakteristiek” of “attribuut” dat samenvalt met het (respectievelijke Atheense) burgerschap.[[222]](#footnote-222) Aan de ene kant kan de *isegoria* weliswaar als een soort waarborg worden opgevat die de vrijheid garandeert voor alle burgers om tijdens de volksvergadering het woord te nemen.[[223]](#footnote-223) Echter luidt een implicatie van Carter’s redenering dat de *isegoria*, als een meer formeel vastgelegd recht om het woord te nemen, door “legale bescherming” werd beschermd. Dit was niet het geval voor de *parrhesia* die, wil ze verschillende zijn ten aanzien van het juridische recht om te spreken, de nadruk legt op de ‘vrijmoedigheid’[[224]](#footnote-224) van de spreker en diens ambitie om de waarheid te spreken.[[225]](#footnote-225)

In het algemeen kan de *parrhesia*, als het nemen van een gevaarlijk risico bij het uitspreken van waarheid, niet als een ‘recht’ worden beschouwd omdat ze enerzijds niet wettelijk kan worden verzekerd en omdat ze anderzijds niet vatbaar is voor een ‘externe’ of institutionele vorm van censuur. Enkel de *isegoria* is aldus vatbaar voor institutionele beperkingen omdat ze een institutioneel fundament bezit, met name de *politeia* die deze waarborgt. Het wordt in het algemeen aanvaard dat de Atheense volksvergadering gekenmerkt werd door de iconische formule die aan het begin van elke vergadering werd gesteld, met name “wie wil de vergadering [*Assembly*] toespreken?”[[226]](#footnote-226) Dit impliceert echter geenszins dat de vrijheid om het woord te nemen tijdens de volksvergadering zonder repercussies gebeurde. Er is altijd een zeer krachtige stem afkomstig van de toehoorders van de volksvergadering, namelijk de *demos*.

Desalniettemin treedt de formele gelijkheid om te spreken, de *isegoria*, als een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde op voor de *parrhesia*. Want als de *parrhesia* zich onderscheidt van de meer bekende opvatting van de vrijheid van spreken (of zoals we heden zeggen de vrije meningsuiting), dan wil dit niet zeggen dat de *parrhesia* zich niet wortelt in deze formele gelijkheid. Bijgevolg, wanneer wordt gedacht aan Polybius’ beschrijving, kunnen we de circulariteit tussen de democratie en het waarheidspreken reeds waarnemen. Ofschoon de *parrhesia* onherleidbaar is tot het formele recht om te spreken, is het wel noodzakelijk dat de *parrhesia* zich fundeert op een ‘egalitaire structuur’ die door de democratie (*politeia*) en de *isegoria* worden aangeboden. Het volgende deel zal trachten aan te tonen op welke manieren het noodzakelijk en belangrijk is dat de *parrhesia* zich correct verhoudt tot de democratie, hoewel ze desalniettemin een deel vormt van de “interne dimensie” van de democratie.[[227]](#footnote-227) Het is niet enkel noodzakelijk dat er democratie is opdat er *parrhesia* kan zijn, maar er moet ook *parrhesia* zijn opdat de democratie wordt bewaard, aldus Foucault.

* + 1. ‘Parrhesia’ en ‘dunasteia’

Indien we nogmaals de etymologische betekenis van de *parrhesia* aanhalen, namelijk het ‘alles zeggen’, dan lijkt een kritiek op de democratie, zoals onder anderen door Pseudo-Xenofon geformuleerd, terecht. Aan de andere kant poneert Carter dat de kritiek van de vrijheid om te spreken in de Atheense democratie niet uitsluitend gericht werd tot de sprekers die gewoonweg spreken omdat ze, te Athene, de mogelijkheid daartoe hebben. In feite werden toen, met het ‘ontstaan’ van de democratie, de kiemen reeds gezaaid (en gedeeltelijk geoogst) van het ‘populisme’ dat waarschijnlijk niet expliciet als dusdanig werd geïnterpreteerd. Doch blijft het populisme (zelfs tot op heden) een nauwe band hebben met de democratie. Want, en dit is het punt van Pseudo-Xenofon, in een democratie heeft iedereen het recht en de vrijheid om toe te treden tot de volksvergadering en om hun particuliere belangen voorop te plaatsen, ten nadele van de belangen van de *polis*.[[228]](#footnote-228)

Foucault hanteert deze tekst expliciet om een beeld te schetsen van hetgeen hij de ‘crisis van de democratische instituties’ noemt.[[229]](#footnote-229) Foucault verwijst hieromtrent onder meer naar Aristoteles[[230]](#footnote-230) en Pseudo-Xenofon. De redenering gaat als volgt. Een maatschappij of gemeenschap wordt volgens Aristoteles en Pseudo-Xenofon in het meest der gevallen verdeeld in twee groepen. Afhankelijk van bij welke groep de rijkdom en de politieke macht zich bevindt kan een specifiek type constitutie worden afgeleid. Eveneens is het onwaarschijnlijk dat de meerderheid rijker zou zijn dan de minderheid. Volgens Pseudo-Xenofon wordt de politieke macht (of de mogelijkheid tot participatie) in een democratie toevertrouwd aan de hele *demos*. De *demos* is per definitie de grootste groep die zich plaatst tegenover de ‘besten’, de ‘elite’ en de “*chrestoi*”, dat wil zeggen de individuen met “rijkdom”, “verdienste” en van hoge afkomst.[[231]](#footnote-231) Zowel Foucault als Sealey merken op dat het voor de auteur van de *Constitution of the Athenians* als het ware vanzelfsprekend is dat er geen verschil bestaat tussen arm zijn, slecht zijn en ‘gewoon’ zijn.[[232]](#footnote-232) Bijgevolg plaatst Pseudo-Xenofon de meerderheid, de *demos*, in een democratie, namelijk “de slechtste mensen”[[233]](#footnote-233), tegenover de “slimste en beste”[[234]](#footnote-234) individuen. Dit moet deze auteur veronderstellen omdat zijn kritiek is gericht tot het behoud van de democratie te Athene die het mogelijk maakt om ook de ‘slechtste’ mensen aan het woord te laten in de volksvergadering.[[235]](#footnote-235) Indien dit als een algemeen symptoom van de verslechtering van de democratie kan worden beschouwd dan verwijst dit symptoom naar de “structurele onmogelijkheid” om, in een democratie, plaats te maken voor waarheid en voor *parrhesia*.[[236]](#footnote-236) Een impliciet boodschap in deze kritiek wordt door Foucault zelf geformuleerd, namelijk het is niet omdat iedereen de vrijheid en het recht heeft om te spreken dat iedereen feitelijk het woord moet nemen.[[237]](#footnote-237)

Er is, anders geformuleerd, een specifieke eigenschap van de *parrhesia* dat niet moet worden miskent. Want wanneer sprake is van een ‘structurele onmogelijkheid’ dan heeft dit enerzijds betrekking tot het feit dat het ware niet van het foute kan worden onderscheiden omdat iedereen (zowel de ‘besten’ als de ‘slechtsten’) het woord mag nemen en als het ware ‘alles’ gezegd mag worden. Bijgevolg is het niet verrassend dat Plato naast Isocrates en Demosthenes[[238]](#footnote-238) een kritiek op de democratie formuleren, waarin er geen ruimte wordt voorzien om de waarheid te spreken. Echter, en Foucault benadrukt dit voldoende, is de verslechtering van de democratie niet per se te wijten aan de afwijzing of verbanning van het waarheidspreken. Daarentegen wordt er wel plaats gemaakt voor de negatieve “weerspiegeling”[[239]](#footnote-239) van de *parrhesia*, met name de vleierij vermomd in het “demagogisch discours”[[240]](#footnote-240).[[241]](#footnote-241)

Wanneer de vleierij wordt opgevat als de ‘slechte’ *parrhesia* dan is dit hoofdzakelijk te wijten aan het eigenbelang van de spreker dat in zijn/haar discours voorop wordt geplaatst. Aangezien deze spreker niet het risico wenst te nemen door een uitspraak te formuleren waardoor de mening van de meerderheid wordt aangevallen en ondergraven (al dan niet met behulp van de socratische ironie). Volgens mij kan Gorgias, die eerder reeds werd genoemd, in deze vorm van het spreken worden geplaatst, aangezien de vleierij meer affiniteit bezit met de retorica dan met de waarheid. Op deze wijze wordt het (politieke) spreken, met als doel de anderen en de *polis* te leiden, beperkt tot een vorm van spreken die enkel vereist dat de anderen worden overtuigd.[[242]](#footnote-242) Echter kennen de grillen van de *demos* een bepaalde intensiteit, waardoor het noodzakelijk kan worden voor een spreker om de wensen van de *demos* te vertegenwoordigen, in plaats van de irrationaliteit ervan aan te kaarten. In feite wordt dit eveneens bevestigt door de these van Pseudo-Xenofon, aangezien de *demos* per definitie een meerderheid vormt op zichzelf en wordt ze gekenmerkt door armoede en een ‘slecht’ (moreel) karakter, enkel gericht tot het “genot” en blind voor de waarheid.[[243]](#footnote-243)

Indien de democratie een voorwaarde is voor de *parrhesia* dan is de *parrhesia* in feite een voorwaarde voor de (niet-demagogische) democratie. Foucault verduidelijkt dat de *parrhesia* in geen enkel geval dezelfde vorm kan aannemen als de “egalitaire structuur” van de democratie die aan iedereen de vrijheid toelaat om ‘alles’ te zeggen.[[244]](#footnote-244) Aangezien hetgeen “goed, nuttig en heilzaam” is voor de *polis*, dat wil zeggen hetgeen ‘waar’ is voor de *polis*, niet kan worden gemanifesteerd in een democratie in de vorm van “de democratie als het recht voor allen om te spreken.”[[245]](#footnote-245) Daarentegen is een “ethische differentiatie” noodzakelijk opdat de waarheid kan worden getoond in een democratie.[[246]](#footnote-246) Hoewel Foucault weliswaar spreekt over een ‘ethische’ differentiatie (zoals voorgesteld door Pseudo-Xenofon), gebruikt hij deze term reeds om de overgang te markeren (in de chronologie van zijn lezingen) naar de ‘ethische’ *parrhesia*.

Desalniettemin produceert het waarheidsdiscours van de *parrhesia* een effect dat noodzakelijk is voor het behoud van de democratie. Ze introduceert een specifieke “differentie” (*différentiation*) of “*césuur*” dat onherleidbaar is tot de democratie zelf.[[247]](#footnote-247) Deze ‘differentie’ dat door de *parrhesia* wordt geïntroduceerd in de democratie verwijst naar de ‘superioriteit [*ascendance*]’ die wordt opgeëist door de spreker die vrijmoedig de waarheid durft uit te spreken vis-à-vis het irrationele oordeel van de toehoorders. Daarom is het noodzakelijk om de *parrhesia* niet als een probleem te beschouwen van de *politeia* (van de gelijke verdeling van het recht om te spreken). Deze is weliswaar noodzakelijk. Echter moet de *parrhesia* niet in termen van ‘recht’ maar in termen van ‘kracht’ worden begrepen. Dit is volgens mij de impliciete boodschap van Foucault wanneer hij het perspectief van de ‘kracht’ of “dynamiek [*dunamis*]”[[248]](#footnote-248) kiest boven het perspectief van de *politeia*.

De keuze om de problemen van de *dunasteia*, d.i. van de concrete politieke machtsuitoefening, te steunen in plaats van de problemen van de *politeia* is bijgevolg gerechtvaardigd. Foucault besteed weliswaar aandacht om de politieke redevoeringen van Perikles te analyseren, aangezien de *parrhesia* en de democratie in zijn tijd een goede verhouding vertoonde. Echter willen we niet opteren voor eenzelfde soort analyse aangezien Foucault duidelijk aantoont dat de vier voorwaarden van de *parrhesia* bij Perikles vervuld worden.

De voorwaarden van de *parrhesia* luiden als volgt. Ten eerste is er de “formele voorwaarde” of de gelijkheidsstructuur van de democratie.[[249]](#footnote-249) Vervolgens is er een “feitelijke voorwaarde” die verwijst naar “het spel van het overwicht [*l’ascendant*] of de superioriteit” van de spreker ten opzichte van de anderen.[[250]](#footnote-250) Een derde voorwaarde luidt dat het discours van de (politieke) *parrhesia* werkelijk een waarheidsdiscours moet zijn, dat hetgeen de spreker zegt werkelijk zijn of haar overtuiging is.[[251]](#footnote-251) Tenslotte is er een “morele voorwaarde” van de *parrhesia* aangezien de vorm van het waarheidspreken in een democratie betrekking heeft tot de “rivaliteit” en de “confrontatie” met de andere sprekers.[[252]](#footnote-252) Wanneer Foucault spreekt over de verslechtering van de *parrhesia* dan is dit hoofdzakelijk te wijten aan de onmogelijkheid om een bepaald overwicht of een bepaalde superioriteit in te nemen zonder het risico op te lopen dat een publieke veroordeling volgt op het gebruiken van *parrhesia*.

Tot slot kan de fundamentele circulariteit tussen de *parrhesia* en de *politeia*, tussen de waarheid en de democratie worden gereconstrueerd. Hieruit kunnen twee “paradoxen” worden geëxtrapoleerd.[[253]](#footnote-253) Aan de ene kant moet er democratie zijn opdat er *parrhesia* kan zijn, maar de *parrhesia* formuleert hetgeen goed en nuttig voor de *polis* is in de vorm van een ‘differentiatie’ of ‘differentie’. Aan de andere kant moet er *parrhesia* zijn opdat er democratie kan zijn en voorkomen wordt dat de democratie niet wegebt wanneer het leiderschap door demagogen en vleiers wordt toegeëigend. Echter, in de mate dat de *parrhesia* in een democratie zich afspeelt te midden van het “conflict”[[254]](#footnote-254) en de ‘rivaliteit’ wordt de *parrhesia*,dientengevolge, bedreigd door de gelijkheidsstructuur van de democratie enerzijds en de grieven en protesten van de *demos* anderzijds. Ofschoon de *parrhesia* als waarheidsdiscours noodzakelijk is voor het behoud van de democratie, wordt de *parrhesia* door de structuur van de democratie zelf bedreigd met een beknotting van het waarheidspreken.[[255]](#footnote-255)

Hoofdstuk 2. Spinoza, de angst voor de massa en een anti-revolutionaire politiek

* 1. Inleiding

De relatie tussen het waarheidspreken en de democratie toonde zich reeds veel dubbelzinniger van aard dan men op eerste zicht kon denken. De ambiguïteit waar hier sprake van is, herleidt zich tot de twee kanten van de relatie. Met andere woorden, het gevaar voor de democratie is afkomstig zowel van de subversiviteit van waarheid als van de tirannie van de meerderheid of ‘*mob rule*’[[256]](#footnote-256), zo kenmerkend voor de democratie (ook tot op heden). Zoals Latour het formuleert, is ‘waarheid’, in diens bovenmenselijke betekenis (want “rationeel gemaakt”), een noodzakelijk tegengif opdat de “gevaarlijke en weerbarstige” ‘*mob*’ (of *demos*) bedwongen kan worden.[[257]](#footnote-257) Een parafasering van reeds genoemde platonische ‘antinomie’ waarin de wijsheid of waarheid optreedt als ‘geneesmiddel’ dat de problemen met betrekking tot de politiek (contradicties) overbodig maakt. Foucault maakte echter reeds duidelijk dat de democratie niet kan worden beperkt tot het zeggenschap of de waarheid van de meerderheid (*mob*), omdat deze hun eigen belangen willen vervullen ten nadele van het algemene (publieke) belang. De *parrhesia* kenmerkt zich in de eerste plaats door een ongelijkheid omdat het specifieke ‘verschil’ (*césure*) dat zij introduceert in de democratie niet door iedereen kan worden uitgevoerd maar wel noodzakelijk is voor het behoud van de democratie zelf.

Wanneer we overschakelen naar een meer ‘modern’ denkkader, zoals aangeboden door Spinoza, dan kan de vraag worden herformuleerd, namelijk op welke wijze de vrijheid om te spreken gunstig dan wel ongunstig staat ten opzichte van het behoud van de democratische staat. Dit is, bondig geformuleerd, de expliciete doelstelling van het politieke luik van Spinoza’s *TTP*: “hoe ver de denkvrijheid en de vrijheid om te uiten wat men denkt, zich in de beste republiek [staat] uitstrekt.”[[258]](#footnote-258) Weliswaar kunnen we Spinoza terecht omschrijven als een denker die de ‘partij van de vrijheid’[[259]](#footnote-259) steunt. Echter, moeten we niet worden misleid en Spinoza niet als dé revolutionaire denker aanschouwen (zoals Negri en Matheron volgens mij doen)[[260]](#footnote-260). Er is daarentegen bij Spinoza een specifieke afkeur aanwezig ten opzichte van revoluties en opstanden. Doch moet die afkeur niet als een ‘conservatieve’ trek van Spinoza’s politieke intenties worden beschouwd.[[261]](#footnote-261) Daarentegen wordt Spinoza’s ‘anti-revolutionaire’ kijk op de politiek en de maatschappij, onder meer, gestimuleerd door een ontsteltenis over de “paradoxale afhankelijkheid” van de mens ten aanzien van de door hemzelf gecreëerde idealen.[[262]](#footnote-262) Dat wil zeggen dat elke vorm van transcendentie wordt afgekeurd wegens de ideologische onderwerping die eruit voortkomt. Op die manier kan, volgens mij, de cruciale vraag die Deleuze terugvindt in de *TTP*, worden geformuleerd:

“waarom is het volk [*le peuple*] zodanig irrationeel? waarom eren zij hun eigen slavernij? waarom vechten de mensen ≪voor≫ hun verknechting alsof het om hun vrijheid gaat? waarom is het zo moeilijk niet louter de vrijheid te overwinnen maar ze eveneens te verdragen?”[[263]](#footnote-263)

Deze belangrijke vraag had eveneens door Foucault kunnen worden gesteld, en dat doet hij mijns inziens ook in zijn *La volonté du savoir* (1976).[[264]](#footnote-264) Elders wordt reeds een analogie gemaakt tussen Foucault en Spinoza omtrent hun opvatting van ‘macht’ (Foucault), respectievelijk ’kracht’ (Spinoza).[[265]](#footnote-265) Deze opvattingen, die een transcendentaal of ‘natuurlijk’ raamwerk afkeuren, zijn het effect van een politieke filosofie waarin het ‘subject’ onttroond wordt en een “immanente causaliteit” op de voorgrond treedt.[[266]](#footnote-266) Dat wil zeggen dat de werkelijkheid getoetst wordt op basis van de effectieve handelingen en niet op basis van een extern oordeel dat een bovenmenselijke (normatieve) autoriteit zou bezitten. Spinoza is hieromtrent zeer duidelijk, voornamelijk wanneer hij het ‘natuurlijk recht’ van de mens niet identificeert met “de gezonde rede” maar met “zijn begeerte en zijn macht.”[[267]](#footnote-267) Het heeft, anders geformuleerd, geen nut om de menselijke natuur trachten te veranderen, omdat deze bij iedereen “een en dezelfde” is.[[268]](#footnote-268) Dientengevolge is het absurd om zowel aan de mens als aan de door de mens geproduceerde idealen een bovenmenselijke waarde toe te schrijven, die verwijst naar een a-temporele en *a priori* universaliteit. Volgens mij alludeert Foucault hierop, in hetzelfde werk als waarin de expliciete overgang wordt ontwikkeld van een ‘juridische’ opvatting van de macht naar een ‘positieve’ en ‘productieve’ opvatting van de macht, wanneer hij zegt:

“De vraag die ik zou willen stellen, luidt niet: waarom worden we onderdrukt, maar waarom beweren we zo hartstochtelijk, met zoveel wrok jegens ons naaste verleden, ons heden en onszelf, dat we onderdrukt worden?”[[269]](#footnote-269)

Zowel Remaud als Montag formuleren de kernproblematiek van Foucault en Spinoza als de afstand die wordt genomen ten opzichte van een ‘juridisch’ perspectief waardoor ruimte wordt gemaakt voor een “taal van [de] macht”[[270]](#footnote-270) als interpretatieschema. Een kritiek van de ‘juridische’ interpretatie van het/de maatschappelijke gebeuren/dynamiek is een voorwaarde opdat het politieke individu niet meer als een autonoom subject wordt beschouwd dat rechten bezit en zich hierdoor definieert.[[271]](#footnote-271) Pas wanneer gevat wordt op welke manieren individuen zichzelf tot subjecten kunnen transformeren en zodanig worden gekneed, wordt een analyse van de politiek uitgevoerd op basis van de immanente krachtsrelaties die aan de oorsprong liggen van de ‘subjectiveringen’. Dit is des te belangrijker voor Spinoza omdat niemand minder dan hijzelf wou begrijpen op welke wijze individuen zich verenigen en een politieke gemeenschap vormen en de noodzacht achter dit ‘sociaal contract’.[[272]](#footnote-272) Deze gemeenschap komt tot stand op basis van de hypothetische overeenkomst die de mens met zijn medemens heeft moeten sluiten. Op diens beurt fungeert deze overeenkomst als een ‘spanning’ die zich het meest fel laat tonen in de relatie die de onderdanen vormen met de ‘hoogste autoriteiten’.[[273]](#footnote-273)

* 1. Een habermasiaanse digressie
     1. Inleidend

Acosta poneert dat Spinoza’s politieke filosofie, in het bijzonder zijn exclusief politieke denken (*TTP*), moet worden geplaatst tegen de achtergrond van de opkomst van de moderne publieke sfeer, wiens “autonomie” wordt weerspiegeld in het “verlies aan macht” van de politieke autoriteiten.[[274]](#footnote-274) In feite meent Habermas, in navolging van Kant,[[275]](#footnote-275) dat de publieke sfeer een dubbele rol speelt aangezien het zowel optreedt als “principe van de legale orde” als “methode voor verlichting” (van de massa’s).[[276]](#footnote-276) Dat wil zeggen: de publieke sfeer heeft zowel een wettelijke of juridische functie als een functie ten opzichte van de intellectuele bevrijding van de mens,[[277]](#footnote-277) van de individuen verzameld in een maatschappij. Het ‘autonome’ karakter van de publieke sfeer waar Acosta op wijst, heeft daarentegen betrekking tot een specifieke bekommernis. Een bekommernis die Spinoza heeft gestimuleerd om de “belangen van de staat” voorop te plaatsen, in tegenstelling tot de “objectieve, wetenschappelijke en morele waarheid”, die de macht of rationaliteit van de staat tracht te betwisten.[[278]](#footnote-278) Een bekommernis gericht tot de ‘vijanden’ van de staat en de verstoorders van de openbare veiligheid, aldus Spinoza.[[279]](#footnote-279)

Habermas schrijft, als autoriteitsfiguur in het onderzoek over de publieke sfeer, aldus een tweevoudige functie toe aan de publieke sfeer. In tegenstelling tot de ‘subversieve’ rol, zoals Acosta beargumenteert, heeft de publieke sfeer, volgens Habermas, ook een fundamentelere en meer rationele rol. In het formuleren en bediscussiëren van de wetten van een samenleving, zoals een van haar functies bedingt, fungeert de publieke sfeer als mogelijkheidsvoorwaarde voor een ‘convergentie’ tussen politiek en moraliteit.[[280]](#footnote-280) Dit is alleszins hetgeen Habermas bij Kant kan terugvinden die, hoogstwaarschijnlijk als eerste, een “filosofische uitdrukking” heeft gegeven aan de publieke sfeer.[[281]](#footnote-281) Deze sfeer wordt, volgens de interpretatie door Montag van Habermas, echter bedreigd door ‘krachten’ afkomstig van buiten diens zelf-opgelegde grenzen. Hierdoor wordt de ontwikkeling aangetast die zou uitmonden in een “oprechte universaliteit” ten gevolge van een “harmonie der belangen”, aldus Habermas opgezet door Montag.[[282]](#footnote-282) De ‘oprechte universaliteit’ krijgt vorm in een rationele consensus of in de algemene ‘verlichting’ van het publiek, enkel realiseerbaar middels de publieke sfeer. Habermas duidt de these van Kant aan die de verlichting van het publiek hogere slaagkansen geeft dan de verlichting van louter één individu en bijgevolg pleit Kant voor de vrijheid om te spreken die de intellectuele vrijheid enkel zou kunnen bevorderen.[[283]](#footnote-283)

Op een verassende wijze raadpleegt Montag louter een kort fragment (niet meer dan een zin) uit Habermas’ werk om een, als niet dé, fundamentele problematiek aan te kaarten waar niet louter Habermas zelf maar eveneens Spinoza, mijns inziens, mee te kampen hebben. Het fragment luidt als volgt:

“Wetten die onder de ‘druk van de straat’ (*dem Druck der Strasse*) worden aangenomen kunnen nauwelijks begrepen worden als de belichaming van de redelijke [*reasonable*] consensus van publiekelijk debatterende private personen.”[[284]](#footnote-284)

Montag gaat verder en interpreteert het onbegrip waarnaar wordt verwezen als een uitdrukking van een contradictie dat ondersteunt wordt door de vaststelling

“dat als een andere kracht dan louter de kracht van de rede wordt uitgeoefend in de publieke sfeer, het rationeel debat ophoudt, het universele verloren gaat en de noodzakelijk gewelddadige heerschappij van het particuliere tot stand komt, met de zekerheid dat het ene particularisme snel zal worden vervangen door anderen.”[[285]](#footnote-285)

In eerste instantie wordt een helder en afgelijnd onderscheid voorgesteld dat kan worden afgespiegeld als een onderscheid dat het rationele (universele) scheidt van het irrationele (particuliere). Men verwacht volgens mij dat het universele of rationele verwijst naar de belangen van de staat en de welvaart van de maatschappij. Terwijl het particuliere zou verwijzen naar de subversieve waarheidsprekers die hun eigen belangen trachten te verzadigen. Gewoonlijk zou dit moeten worden beaamd. Echter lijken deze categorieën te kort te komen omdat Habermas vergeet dat de rede louter een “kracht onder andere krachten”[[286]](#footnote-286) is dat niet gekenmerkt wordt door een kwalitatieve verhoging ten opzichte van de ‘druk van de straat’. Montag wijst hierop door, zoals in zijn werk over Spinoza,[[287]](#footnote-287) het juridische perspectief om te ruilen voor het “perspectief van de macht” waardoor “*things appear quite differently*”.[[288]](#footnote-288) Want Montag poneert dat de ‘druk van de straat’ niet per se wijst in de richting van een gebrek aan politieke legitimiteit (hoewel dit gebrek niet in vraag wordt gesteld). Daarentegen is er volgens Montag veeleer sprake van een uitoefening van een “[materiële] macht”, die niet afkomstig is van een “alternatieve” publieke sfeer maar van “buiten” elke publieke sfeer.[[289]](#footnote-289)

* + 1. Kant en de publieke sfeer

Het onderscheid tussen een politieke legitimiteit en een a-politieke illegitimiteit dat de interacties van de publieke sfeer beheerst, moet aldus niet worden geformuleerd in termen van het rationele en het irrationele. Dit vormt een impasse voor Spinoza die de “fatale contradictie”[[290]](#footnote-290) aanwezig in Kant’s theorie van de publieke sfeer kan vermijden omdat Spinoza kijkt naar de werkelijkheid in termen van de ‘kracht’ (van de natuur) en niet in termen van een normatief ‘recht’,[[291]](#footnote-291) en niet in termen van het rationele en het irrationele. Kant verondersteld met andere woorden het universele recht van de rede en onderscheidt deze van het privégebruik van de rede. Het onderscheid heeft niet betrekking tot een verschil in domeinen of sferen maar kenmerkt zich door de aan- of afwezigheid van een “gehoorzaamheidsprincipe”.[[292]](#footnote-292) Habermas omschrijft de *Aufklärung* waar Kant over spreekt als het publieke gebruik van de rede oftewel de moed om onafhankelijk te denken—*Sapere aude*, zo schrijft Kant, is het motto van de Verlichting dat volgens Habermas verwijst naar een “vooruitgang in de richting van een volkomen rechtvaardige orde”.[[293]](#footnote-293)

Deze utopische orde is enkel realiseerbaar indien de regels en wetten van de publieke sfeer worden gerespecteerd. Aan de ene kant kunnen deze regels zelfopgelegd zijn, zoals Montag stelt, hoewel deze veronderstelling gepaard gaat met een idealisering van het vermogen van de mens om deel te nemen aan de publieke sfeer. Anderzijds, daarentegen, lijkt Kant zelf te alluderen op de noodzaak een “leger” in te schakelen als een soort toezichthouder opdat de grenzen van de publieke sfeer gerespecteerd worden.[[294]](#footnote-294) Kant omschrijft vervolgens de publieke sfeer als “norm”, beheerst door de afwezigheid van “dwang” en “kracht”, waarin iedereen “alleen in woorden” bereid is “hun oordeel te onderwerpen aan het vonnis van de rede”,[[295]](#footnote-295) dat wil zeggen: “zonder externe begeleiding”[[296]](#footnote-296). Men merkt op dat, volgens Kant, de verlichting of het publieke gebruik van de rede zowel een voorwaarde is als het resultaat van de maatschappelijke functie van de publieke sfeer. In feite is Kant genoodzaakt om criteria voorop te stellen die de mogelijke deelnemers van de publieke sfeer onderscheidt van de niet-deelnemers. Montag duidt erop dat zo goed als iedereen recht heeft tot deelname aan de “marktplaats”, omdat het enige vereiste criterium de mogelijkheid is tot persoonlijk bezit en privé-eigendom. Daarentegen is de voorwaarde opdat kan worden geparticipeerd aan de rationele en kritische debatten in de publieke een specifieke eigenschap dat door Kant betiteld wordt als *sui juris* (‘zelfgerechtigd’).[[297]](#footnote-297)

Het *sui juris*-karakter kan volgens mij worden gedefinieerd als een bepaalde graad aan autonomie en vrijheid waardoor iemand verondersteld wordt redelijk en rationeel te kunnen redeneren.[[298]](#footnote-298) Spinoza gebruikt in feite hetzelfde criterium in zijn *TP*, om de deelnemers van de politiek te onderscheiden van diegene die niet ‘hun eigen meester zijn’[[299]](#footnote-299) (in Spinoza’s geval: voornamelijk vrouwen en ‘bedienden’)[[300]](#footnote-300) en bijgevolg geen politieke invloed bezitten. Volgens Battisti fungeert het scenario waarin specifieke groepen worden uitgesloten als een middenweg tussen, enerzijds, de hypothese waarin alle maatschappelijke leden effectief aanwezig zijn in de volksvergadering en, anderzijds, de “nulsituatie” waarin een institutioneel staatsapparaat afwezig is.[[301]](#footnote-301) De eerste hypothese zal later met Acosta’s interpretatie van Spinoza worden ontkracht wegens een soort idealisering die er aanwezig in is. De ‘nulsituatie’ zal, eveneens later, met behulp van Matheron’s intepretatie van Spinoza, weliswaar, een reële mogelijkheid vormen in de realisatie van een ‘gemeenschap der wijzen’. Echter kan Matheron’s these op een bepaalde wijze worden verward met een ‘marxistische’ neiging die in een spinozistische context absoluut afwezig is en moet zijn.

* + 1. Een fatale contradictie

Volgens mij kunnen we zowel met betrekking tot Spinoza als tot Kant stellen dat het gebrek aan de mogelijkheid om zelfstandig te kunnen denken verbonden is met de economische (on)afhankelijkheid van het individu.[[302]](#footnote-302) Montag geeft bijgevolg een betekenis aan de ‘fatale contradictie’ waar Kant niet aan kan ontsnappen. Dit is hoofdzakelijk te wijten aan Kant’s opvatting van de publieke sfeer als een “natuurlijke orde” die middels de maatschappelijk tegengestelde belangen uiteindelijk moet uitmonden in een “equilibrium”.[[303]](#footnote-303) Habermas verwijst in deze context naar de bekende “formule” van Mandeville: “’privé zondes, publieke voordelen.’”[[304]](#footnote-304) Echter vindt men hier een antagonisme terug dat op zeer gespannen voet staat en op elk gegeven moment kan uitbarsten. Want, het onderscheid tussen de ‘passieve’ burgers en de ‘actieve’ burgers neemt plaats ten aanzien van de publieke sfeer die een intrinsiek doel in zich draagt en tracht een ‘volkomen rechtvaardige orde’ te produceren.

Het passieve deel van de bevolking is, zoals Montag aangeeft, als het ware per definitie de meerderheid van elke maatschappij. Daartegenover zijn er de actieve burgers, die als enige de ware capaciteit bezitten om deel te nemen aan de publieke rationeel-kritische debatten. Deze laatstgenoemde groep bestaat, bij Kant (maar ook bij Spinoza), uit “mannelijke eigenaars van onroerende goederen”,[[305]](#footnote-305) die de mogelijkheid bezitten tot een “ruil van goederen”[[306]](#footnote-306) met elkaar waardoor een band en gemeenschap ontstaat. Terwijl het passieve en grootste deel van de bevolking economisch onderworpen blijft aan de actieve goedereneigenaars en enkel kunnen hopen om op een dag tot het andere deel van de bevolking te behoren. Doch, zo stelt Habermas, worden de “eigendom-lozen” uitgesloten en onderworpen zonder dat het ‘principe van de publiciteit’ (het publieke gebruik van de rede) daarmee wordt geschonden.[[307]](#footnote-307)

Het antagonisme dat in het kantiaanse systeem dreigt los te barsten zweeft boven dit onderscheid dat een redelijke groep scheidt van de onredelijke grillen van de massa’s. Montag is zonder meer duidelijk wanneer de herkomst van de ‘druk van de straat’ wordt geduid en wordt gesitueerd buiten de institutionele grenzen van de publieke sfeer. De publieke sfeer wordt belichaamd door het habermasiaanse ideaal van de ‘communicatieve’ rationaliteit of van het “authentieke discours” waarin gelijken onder elkaar woorden delen met het bereiken van een rationele overkomst als doel.[[308]](#footnote-308) Anders gezegd, wanneer er wordt ‘gesproken’ vanuit de ‘straat’ dan worden deze principes niet gerespecteerd aangezien het ‘spreken’ of de ‘druk’ van de straat niet gebruik maakt van een kritisch discours maar van een materieel discours afkomstig uit “de sfeer van actie voor de kritiek die de limieten heeft overgeschreden die ze, wou ze rationeel zijn, had moeten erkennen”.[[309]](#footnote-309) En wanneer de meerderheid van de bevolking zich tot een materieel en mogelijkerwijs gewelddadig discours begeeft om hun ongenoegen te uiten, wordt het universele verwoest en het particuliere overwint. Volgens mij kan op deze manier Spinoza’s motivatie worden begrepen om bepaalde groepen (die niet *sui juris* zijn) *a priori* uit te sluiten van de politiek in een democratie.[[310]](#footnote-310) Dit impliceert bijgevolg dat Spinoza, met deze controversiële beslissing, niet redeneerde in functie van een transcendent ideaal of subject. Maar stelde hij een expliciete doelstelling voor van de politiek, met name het behoud van de staat, die als enige *werkelijke* vrijheid kan aanbieden aan de mens.[[311]](#footnote-311)

In tegenstelling tot de rationeel-irrationele dichotomie meen ik dat dit onderscheid moet worden herdacht met betrekking tot de politiek. Daarentegen is het volgens mij duidelijker om te spreken over een vorm van legitimiteit die zich onderscheidt van een illegitimiteit, echter geformuleerd in termen van ‘kracht’. In het volgende deel wordt het duidelijker op welke manier het legitieme en het illegitieme worden geduid en, vervolgens, herleidt tot de politieke machtsverdeling. Indien de interpretatie van Montag over Habermas accuraat en betrouwbaar is of alleszins wordt aanvaard dan blijkt het domein van het legitieme gedefinieerd te worden door de ‘kracht van de rede’ die zichzelf als grens opstelt. Spinoza, daarentegen, heeft reeds erkend dat de rede geen bevoordeelde positie geniet ten opzichte van de werkzaamheid van de werkelijkheid, die gelijkstaat met de immanente kracht van de natuur.

Hoewel de hypothese van Habermas over de publieke sfeer niet kan ontsnappen aan een contradictie dat uiteindelijk niet meer houdbaar is, vertoont ze een beduidend verschil met de platonische antinomie tussen kennis en macht. Echter lijkt dit louter schijnbaar het geval te zijn. Alleszins is het niet de rol van de rede om een imperatief discours voor te stellen aan de politiek. Daarentegen is het onvoldoende bescheiden om te poneren dat de rationeel-kritische discussie doorheen de publieke sfeer uiteindelijk moeten uitmonden in een maatschappelijke harmonie (die niet ver weg ligt van een soort ‘utopisme’). Het universele is weliswaar verloren wanneer de intrede van het ‘volk’ of de massa werd aangekondigd in de publieke sfeer. Het fragment dat Montag aanhaalde belichaamt juist deze ‘angst’ van de massa, die dan het passieve (en *grootste*) deel van de bevolking uitmaakt en dan een specifiek gevaar afspiegelt op de rationaliteit van de politiek.

* 1. Spinoza’s anti-revolutionaire politiek
     1. Inleidend

Dit gedeelte stelt een bijzondere en interessante interpretatie voor van Spinoza’s politieke filosofie. Interessant omdat, in deze interpretatie, een politieke entiteit, met name de *multitudo* (of menigte), gemeenschappelijke kenmerken zou bezitten ten aanzien van de ‘druk’ afkomstig van de ‘straat’ waar Habermas over spreekt in de context van de publieke sfeer. De kenmerken zijn volgens mij gelijksoortig tussen de ‘druk’ en de ‘*multitudo*’ in de mate dat hun aantal en aard bepalend is voor de rol die beiden spelen in een politieke context. Bijzonder omdat de motieven die Spinoza’s politieke radicaliteit onderschrijven in deze interpretatie feitelijk gekenmerkt kunnen worden als ‘anti-revolutionair’, omdat de politieke filosofie van Spinoza als a-normatief kan worden omschreven. Acosta’s motivatie om een anti-revolutionaire invulling van Spinoza’s politieke intenties naar voren te brengen richt zich overigens tot een specifieke “idealisering” van de *multitudo* of “het politieke subject in het algemeen” in functie van de (politieke) emancipatie van de mens.[[312]](#footnote-312) Aan de andere kant wordt de functie van de ‘hoogste overheid’ (politieke autoriteiten) weerspiegeld in het bedwingen van de onbeheersbare *multitudo* in naam van de vrede en veiligheid van de openbare orde.

In tegenstelling tot de tijdgenoten van Spinoza, heeft Spinoza zich, volgens Acosta, niet bekommerd omtrent de ontcijfering van “het natuurlijk doel of de transcendente bestemming van de mens en de maatschappij”[[313]](#footnote-313). In feite zijn de politieke implicaties van een dergelijke ontcijfering mogelijkerwijs gevaarlijk in de ogen van de staat, omdat de politiek en de maatschappij onderworpen worden aan een bovenmenselijk ‘doel’ of ‘bestemming’. De afwezigheid van het “teleologische element” in Spinoza’s politiek maakt een pleidooi voor een “revolutie als middel tot emancipatie” ongeloofwaardig.[[314]](#footnote-314) Sterker zelfs, omdat een teleologisch element een bepaalde opvatting van het “‘goede leven’” ondersteunt als “universele maxime”, kan de aanwezigheid van dit element leiden tot “revolutionaire en totalitaire discoursen”, aldus Acosta.[[315]](#footnote-315)

Volgens Acosta is het onderscheid tussen legitieme krachten en illegitieme krachten in Spinoza’s ‘a-teleologische’ politiek even ‘natuurlijk’ als de democratie zelf. Dit onderscheid vormde reeds het onderwerp of axioma van de habermasiaanse publieke sfeer, zoals Montag verduidelijkte. Daarentegen wordt, volgens Acosta, het onderscheid (legitiem-illegitiem) in stand gehouden door het mogelijkerwijs “onderdrukkend” optreden van de politieke autoriteiten, die gerechtvaardigd zijn in het nastreven van het behoud van hun macht en, bijgevolg, in het beteugelen van de *multitudo*.[[316]](#footnote-316) De specificiteit van de dynamiek van Spinoza’s democratische politiek moet echter eerst worden geplaatst tegen de achtergrond van ‘het natuurlijk recht van eenieder’ en de hypothese van de natuurtoestand. Op diens beurt zal dit Spinoza’s keuze om de belangen van de staat hoger te plaatsen dan de belangen van de individuen, rechtvaardigen. Overigens wordt deze keuze en rechtvaardiging niet gestimuleerd op basis van een soort universele of transcendente ‘rechtvaardigheid’. Enerzijds was Spinoza zich meer dan bewust dat de mens de anderen nodig heeft om zelf te overleven, terwijl, anderzijds de individuen of massa’s (*multitudo*) het potentieel in zich dragen om al te ‘subversief’ te zijn wanneer ze geen angst ervaren.[[317]](#footnote-317)

* + 1. Spinoza, het natuurlijk recht en het sociaal contract

Het eerste exclusief politieke luik van Spinoza’s *TTP* concentreert zich op het ‘natuurlijk recht’ van ieder individu. De hypothetische prepolitieke natuurtoestand wordt, volgens Spinoza, gekenmerkt door een “radicaal egalitarisme”, want culturele of morele verschillen hebben pas betekenis binnen een politieke context.[[318]](#footnote-318) In tegenstelling tot Hobbes[[319]](#footnote-319) blijft, bij Spinoza, het natuurlijk recht van het individu bewaard in de maatschappelijke toestand. Het natuurlijk recht moet niet in juridische termen worden begrepen, aangezien ze niet stoelt op een supra-individueel oordeel of normatief raamwerk. Daarentegen wordt ze gekenmerkt door een identificatie tussen recht en kracht,[[320]](#footnote-320) en wordt er bijgevolg geen onderscheid gemaakt tussen de individuen die handelen overeenkomstig de wetten van de rede en de individuen die enkel de werkzaamheid van de passies beleven.[[321]](#footnote-321) Er wordt, met andere woorden, geen onderscheid gemaakt tussen de wijze en de onwetende.

“Zo lang mensen dus in abstracto worden beschouwd als alleen levend onder de heerschappij van hun natuur, heeft degene die de rede nog niet kent of de habitus van de deugd nog niet verworven heeft evenzeer het hoogste recht om volgens de wetten van zijn begeerte alleen te leven als een ander om zijn leven in te richten naar de wetten van de rede. Zoals de wijze het hoogste recht heeft op alles wat de rede voorschrijft, zo heeft de onwetende of zwakke mens het hoogste recht op alles wat zijn begeerte hem aanraadt.”[[322]](#footnote-322)

Acosta geeft terecht weer dat de maatschappelijke overeenkomst, die de overgang naar een burgerlijke maatschappij realiseert, zowel het werk is van de rede als van de natuur (of de ‘passies’ zou Matheron zeggen). Omdat het recht van de natuur of, wat hetzelfde is, de kracht van God zo ver reikt als de macht die ze daartoe bezit. De natuur fungeert als de immanente oorzaak aanwezig in elke individuele en collectieve handeling. Elk individu, en dus elke immanente uiting van de kracht van de natuur, bezit dit recht en tracht bijgevolg te volharden in diens bestaan omdat, zoals Spinoza zegt, ze het recht en bijgevolg de macht daartoe bezit.[[323]](#footnote-323) De afwezigheid van een natuurlijke normativiteit zorgt ervoor dat het natuurlijk recht op barbaarse wijze te identificeren is met Nietzsche’s brute ‘wil tot macht’.[[324]](#footnote-324) Dit impliceert dat iedereen, gerechtvaardigd op basis van de kracht van de natuur, diens eigen belangen voorop zal zetten vis-à-vis de anderen. Ten gevolge wordt de natuurtoestand omschreven als een “zelfdestructieve dynamiek” die als fundament optreedt van de “statelijke autoriteit” en de institutionele verdeling van de macht.[[325]](#footnote-325) Deze ‘zelfdestructieve’ neiging is een teken dat, zoals Acosta poneert, de wetten van de natuur volgens Spinoza niet moeten worden begrepen in “juridische of normatieve termen.”[[326]](#footnote-326) Er is geen transcendent doel of ‘*telos*’ ingeschreven in de werkzaamheid van de natuur. Bijgevolg kan de totstandkoming van de politieke maatschappij worden herleid tot “het zuivere mechanische resultaat van een krachtsverhouding”, aldus Matheron.[[327]](#footnote-327)

Acosta benadrukt dat een vage interpretatieruimte ontstaat omdat het niet meer duidelijk is of er sprake is van een effect van de ‘wetten van de rede’ of van de ‘wetten van de natuur’ of van beiden. Want, ofschoon de natuurtoestand wordt gekenmerkt door een ‘radicaal egalitarisme’ (die in de politieke toestand niet volledig wordt opgeheven), stelt Spinoza meer dan eens dat de rede enkel het ware voordeel en nut van de mens beoogt.[[328]](#footnote-328) Het nut waar hier sprake van is verwijst onder meer naar de medemens, zonder dewelke het niet mogelijk is te overleven. Er is echter sprake van een tegenstelling, die als spanning bewaard blijft in de politieke toestand. Omdat, zo stelt Acosta, de rede voorschrijft om een veilig en vredevolle leven te realiseren, terwijl de natuur stipuleert om zo hard mogelijk te volharden in ons bestaan, ook al gebeurt dit ten koste van anderen. We raken een radicaal aspect van Spinoza’s politieke theorie aangezien “als de rede bijdraagt tot het bereiken van het doel van de natuur, dan is de rede eigenlijk niet tegen de natuur”.[[329]](#footnote-329) Wanneer het belang van de gemeenschap hoger wordt geplaatst dan het individuele belang dan lijkt er sprake te zijn van een tegenstelling tussen het individuele natuurlijke recht en de ‘voorschriften’ van de rede. Spinoza formuleert echter een “wet” die als “universeel” kan worden beschouwd.

“Het is een universele wet van de menselijke natuur, dat niemand iets nalaat te doen dat hij als goed beoordeelt, tenzij in de hoop op een groter goed of uit vrees voor een groter nadeel. Ook verdraagt hij geen kwaad tenzij om een groter kwaad te vermijden of in de hoop op een groter goed. Uit twee waarden kiest iedereen dus wat hij zelf het grootste goed acht, en uit twee kwade dingen za hij kiezen wat hem het minst kwaad lijkt.”[[330]](#footnote-330)

Acosta meent dat deze wet zowel rationeel als natuurlijk moet worden begrepen, hoewel het eerder onduidelijk is wanneer wel of niet sprake is van de rede dan wel van de natuur. Dit is een volkomen terecht punt en kan gedeeltelijk worden verklaard met behulp van Matheron, die een cruciale plaats toeschrijft aan een “spinozistische theorie van de passies” om de dynamiek van het ‘sociaal contract’ te verduidelijken.[[331]](#footnote-331) Zijn perspectief op de overgang van de natuurtoestand naar de politieke toestand (met institutionele bemiddeling) poneert dat het fout zou zijn indien volgens Spinoza de politieke maatschappijen een product of ontwerp zouden zijn van de rede. Want, zo zegt Matheron, “indien de rede haar verlangen ten uitvoer zou kunnen brengen, dan zouden de mensen spontaan met elkaar samenkomen, en zou de staat onnuttig zijn.”[[332]](#footnote-332)

Aan de andere kant meent Matheron dat het stadium van de politiek louter een tussenfase is die zowel noodzakelijk is als tijdelijk want louter een deel van een overkoepeld ‘filosofisch project’. Het is overigens volgens mij niet verwonderlijk dat Matheron een voorkeur heeft voor het perspectief aangeboden in Spinoza’s *TP* in tegenstelling tot zijn *TTP* (die wel af is geraakt). Dit is opmerkelijk omdat volgens Matheron de rol die in de *TTP* wordt toegeschreven aan de rede verwaarloosbaar is.[[333]](#footnote-333) In een ander deel zal dit grondiger worden besproken, in functie van het project dat Matheron als het ware introduceert in Spinoza’s politieke filosofie. Voorlopig is het voldoende te onthouden dat een van de rode draden doorheen het werk over Spinoza van Matheron betrekking heeft tot de ontwikkeling van de rede, en dat de politieke dimensie op basis daarvan wordt getoetst.[[334]](#footnote-334) Daarom kan Matheron zeggen dat de ontwikkeling van de rede niet mogelijk is buiten een maatschappij en dat de totstandkoming van de maatschappij een noodzakelijk (gunstig) feit is, omdat ze anders nooit tot stand was gekomen.[[335]](#footnote-335) Volgens mij schrijft Matheron een instrumentele rol toe aan de politiek en de maatschappij. Ongetwijfeld is dit te wijten aan het perspectief dat Matheron hanteert, een perspectief dat zich onderscheidt van het door Acosta voorgestelde perspectief die de belangen van de staat hoger plaatst dan de belangen van de individuen.[[336]](#footnote-336) Anders geformuleerd: Matheron meent dat een filosofisch systeem, gefundeerd op exclusief spinozistische principes, uiteindelijk uitmondt in de verlichting van het individu en van de gemeenschap.[[337]](#footnote-337)

* + 1. Het subversieve karakter van waarheid voor de politieke orde

Ten gevolge van de door alle individuen gesloten overeenkomst wordt het natuurlijk recht van eenieder weliswaar niet opgeheven maar treden er wel noodzakelijke institutionele bemiddelingen op. Een nieuwe politieke actor, in deze nieuwe orde, is de “democratische staat”, die het natuurlijk recht van eenieder zo veel mogelijk moet “neutraliseren” wegens de mogelijkheid dat individuen met hun macht subversief optreden ten aanzien van de staat.[[338]](#footnote-338) Dit is een zeer belangrijke boodschap waar Acosta uitdrukkelijk op wijst, hoewel hij toegeeft dat Spinoza zich bewust was omtrent de negatieve gevolgen van een onderdrukkend bewind (die houden het immers nooit lang vol)[[339]](#footnote-339).[[340]](#footnote-340)

In een politieke context is weliswaar iedereen gelijk, geenszins ten opzichte van het natuurlijke recht van het individu, maar ten opzichte van het statelijk dominant discours dat zowel een morele als een juridische functie bezit (overigens ook een ideologische)[[341]](#footnote-341).[[342]](#footnote-342) Bijgevolg is er sprake van een wettelijke “gelijkheid” die zowel hetzelfde verbod als hetzelfde gebod oplegt aan alle leden van de gemeenschap en eveneens een expliciet doel vooropstelt, gericht tot alle burgers, met name “het behoud van de staat.”[[343]](#footnote-343) Het moet ons niet verrassen indien Spinoza de (democratische) staat beschouwd als een natuurlijk individu en niet als een juridische entiteit. De staat bevindt zich niet in de ‘burgerlijke’ toestand zoals de burgers van een maatschappij. Omdat de staat niet onderworpen is aan het legale kader dat een gelijkheid tussen de burgers stipuleert. Evenals het individu in de natuurtoestand, bevinden de hoogste autoriteiten (die, formeel beschouwd, de politieke soevereiniteit bezitten) zich in dezelfde toestand en is haar macht bijgevolg gericht tot haar eeuwige behoud, aldus Acosta.[[344]](#footnote-344)

“Deze speciale situatie waarin de nieuwe orde niet volledig de vorige *status quo* opheft, veroorzaakt ongetwijfeld een spanning tussen de staat en de onderdanen, die de dynamiek weerspiegelt van de politiek, begrepen als de technieken en strategieën om de autoriteit te bewaren en, vervolgens, de burgers een *reële* mogelijkheid aan te bieden om hun levens te ontwikkelen.”[[345]](#footnote-345)

Ofschoon de staat de politieke soevereiniteit (d.i. het soevereine recht en bijgevolg de soevereine macht)[[346]](#footnote-346) bezit over al haar leden, is de ‘spanning’, waar in het citaat sprake van is, te wijten aan het “partiele” karakter van de overgang van de natuurlijke naar de ‘burgerlijke’ orde.[[347]](#footnote-347) In feite is er eerder sprake van een *formele* absolute soevereiniteit, omdat de concrete soevereiniteit van de hoogste autoriteiten geenszins absoluut is maar afhankelijk van de onderdanigheid en gehoorzaamheid van de *multitudo* of menigte.

* + 1. Het politieke probleem van de ‘multitudo’

In de traditionele post-marxistische literatuur over Spinoza vindt men een beschrijving terug van de *multitudo* als een middel tot collectieve politieke activiteit, zoals Negri bijvoorbeeld doet.[[348]](#footnote-348) Matheron schijnt dit zonde meer te beamen, wanneer hij bijvoorbeeld de democratie bij Spinoza als “de meest perfecte” want de “meest sterke” regeringsvorm omschrijft met een “standvastig ontologisch fundament”.[[349]](#footnote-349) Dit ‘ontologische’ fundament verwijst ongetwijfeld naar de massa’s, de ‘gewone’ mens, die wegens institutionele grenzen en bepalingen niet rechtstreeks als ‘soeverein’ kunnen worden erkend. We botsen echter op een ongemakkelijk punt, omdat Matheron dubbelzinnig overkomt, aangezien hij de *multitudo*, d.i. het ‘volk’ in elke maatschappij, identificeert met een specifieke functie. De ‘hoogste overheid’ of de ‘soeverein’ zijn in feite onderworpen aan deze functie omdat het “populaire onbehagen” als een vorm van “controle” optreedt gericht tot de beslissingen van de soeverein die op eigen risico het misnoegen aanwakkert van de *multitudo*.[[350]](#footnote-350)

Acosta gaat volgens mij een stap verder. Matheron blijft op een bepaalde manier vastzitten aan een impliciete normativiteit van het natuurlijk recht en de rede waardoor een teleologisch raamwerk verondersteld blijft. Dit is echter onwenselijk en Acosta behoort volgens mij tot een denkbeeldige groep onderzoekers die de voorkeur geven om de politiek te herleiden tot een spanning tussen de individuele belangen en de gemeenschappelijke belangen.[[351]](#footnote-351)

Volgens mij formuleert Acosta de meest concrete betekenis van de ‘*multitudo*’ als een “menigte geregeerd door wetten om hun rechten en macht te beperken en gedeeltelijke te behouden”[[352]](#footnote-352) Want de ‘effectieve’ vrijheid die aan de burgers wordt verleend is pas dan effectief wanneer ze wordt beschermd door een institutioneel raamwerk, zonder hetwelk een anarchie zou volgen voordat de gemeenschap zou eroderen. Spinoza benadrukt dit ook meermaals, hetgeen impliceert en bevestigt dat het de grootste politieke zonde zou zijn indien de vigerende politiek-sociale orde wordt omvergeworpen. Maar de grootste politieke entiteit van elke maatschappij, zij het de *demos* te Athene of de *multitudo* in een spinozistische maatschappij, wordt door diens aantal fundamenteel beperkt hoewel ze tezelfdertijd als een grote bedreiging wordt beschouwd. Volgens Latour werden de Grieken te Athene tenslotte genoodzaakt het beeld uit te vinden van een onbedwingbare ‘*body politic*’ (die Socrates met waarheid en Callicles met kracht wou ‘neutraliseren’ en het zwijgen opleggen).[[353]](#footnote-353)

Bijgevolg wordt het nogmaals bevestigt dat de individuele vrijheid van de leden van een maatschappij of gemeenschap niet per se vorm krijgt in de verzameling van alle leden in de volksvergadering. Acosta raakt een belangrijk punt door de idealisering aan te kaarten tussen een identificatie tussen “de individuele wil met de wil van de hoogste autoriteiten”,[[354]](#footnote-354) hetgeen verondersteld dat er geen onderscheid meer bestaat tussen de plicht en de gehoorzaamheid.[[355]](#footnote-355) Volgens Acosta is dit enkel mogelijk indien we deze identificatie opvatten in termen van “vertegenwoordiging”, aangezien het probleem van de ‘*multitudo*’ niet enkel betrekking heeft tot de vrijheid om te spreken *in* de volksvergadering.[[356]](#footnote-356) De fundamentele bekommernis van Spinoza richt zich daarentegen tot de *a*-politieke actoren die afkomstig zijn van buiten de institutioneel vastgelegde grenzen van de politiek. Dit is noodzakelijk aangezien de *multitudo* zonder hulp van institutionele bemiddeling of van “individuen die een discours articuleren verschillend ten opzichte van het dominante discours”[[357]](#footnote-357) de capaciteiten en de kennis ontbreekt om een “*reële* politieke actor” te worden.[[358]](#footnote-358)

De ‘a-politieke’ individuen (“profeten en religieuze instituties”) formuleren een discours gericht tegen het dominant discours om de *multitudo* te “manipuleren” of om de *multitudo* te ‘verlichten’.[[359]](#footnote-359) Het is in feite de aard van de *multitudo* zelf die belet dat ze op collectieve en zelfstandige wijze kan optreden. Ze heeft een bijkomstige actor nodig om zich “te mobiliseren tegen de geïnstitutionaliseerde macht.”[[360]](#footnote-360) De oorzaak hieromtrent is te wijten aan het irrationele karakter van de *multitudo*, dat wil zeggen haar “inconsistentie”, onzekerheid en “extremistische” uitingen.[[361]](#footnote-361) Aldus bestaat er enkel een kleine kans dat de *multitudo* een volwaardige politieke actor wordt. Acosta merkt overigens op dat het niet een doelstelling van Spinoza is om de manieren en middelen te beschrijven opdat de *multitudo* wel een soort verlichting kan bereiken. Dit is onder meer de reden waarom het probleem van “opvoeding” afwezig is in Spinoza’s *TTP*, aldus Acosta.[[362]](#footnote-362) Echter is dit niet de grootste bekommernis van Spinoza, hetgeen de originaliteit van de politieke opvatting bevestigt. In tegenstelling tot Plato bijvoorbeeld, die een hoog wantrouwen bezit ten opzichte van de ‘massa’s’ of de *hoi polloi*.

Enerzijds heeft de *multitudo* nood aan instituties die het verlangen van de individuen kanaliseert en tracht te volbrengen. Het is niet noodzakelijk dat het institutioneel raamwerk van een maatschappij wordt vernietigd, aangezien het daaropvolgende raamwerk niets nieuws zal en kan aanbieden. Volgens mij is dit, in navolging van Acosta’s interpretatie, de ware bekommernis van Spinoza. Daarom is het noodzakelijk om te spreken over de mogelijke relatie of kloof tussen het politieke denken van Spinoza en een soort traditionele marxisme. Deze keuze is niet toevallig aangezien volgens mij het marxisme zelf als politiek denkkader probeert voorbij de grenzen van de politiek te kijken en de maatschappelijk contradictie tussen de staat (respectievelijk de *bourgeoisie*) en de individuen (respectievelijk het proletariaat) tracht te idealiseren om deze vervolgens op te heffen. Tenslotte is de boodschap die Engels en Marx aankondigen aan het einde van hun ‘communistisch’ pamflet uiterst duidelijk:

“De communisten versmaden het hun overtuiging en hun bedoelingen te verhelen. Zij verklaren openlijk dat hun doel slechts bereikt kan worden door de gewelddadige omverwerping van iedere tot nu toe heersende maatschappelijke orde. Dat de heersende klassen sidderen voor een communistische revolutie! De proletariërs hebben daarbij niets te verliezen dan hun ketenen. Zij hebben een wereld te winnen. Proletariërs aller landen, verenigt u!”[[363]](#footnote-363)

* 1. Spinoza’s ‘marxistische interventie’
     1. Inleidend

Voor het midden van de vorige eeuw werd er nauwelijks aandacht geschonken aan de politieke dimensie van Spinoza’s traktaten. Eén van de werken die deze dimensie bij Spinoza, als een van de eersten, trachtte in verbinding te brengen met zijn overige filosofie is ongetwijfeld het meesterwerk van Matheron, namelijk *Individu et communauté chez Spinoza* (oorspronkelijk uitgegeven in 1969),[[364]](#footnote-364) dat een ware paradigmawisseling zou hebben veroorzaakt.[[365]](#footnote-365) Matheron toont aan dat een theorie van de passies wordt verondersteld door Spinoza als een soort motor achter de politiek en achter de geschiedenis.[[366]](#footnote-366) Gedurende de jaren ’60 en ’70 van de vorige eeuw was er sprake van een kenmerkende ‘wending’[[367]](#footnote-367) tot Spinoza,[[368]](#footnote-368) aangezien velen zich tot hem hebben gericht om de “omleiding” beter te begrijpen die Marx uitvoerde ten opzichte van Hegel.[[369]](#footnote-369) Dit is alleszins de uitleg die Althusser eens toegaf, hoewel alle auteurs en uitgevers van *Lire Le Capital* (een poging tot een herlezing van Marx’ *Das Kapital* (1867))[[370]](#footnote-370) ongetwijfeld een bepaalde band hebben (gehad) met Spinoza’s filosofie. Dit leidt tot de ongemakkelijke relatie die sommigen wel en sommigen niet zien tussen het denken van Spinoza en het marxisme.

Stolze poneert dat het nalatenschap van Matheron moet worden opgevat als een “marxistische interventie in de geschiedenis van de wijsbegeerte”.[[371]](#footnote-371) Matheron heeft weliswaar met de publicatie van zijn werk over Spinoza een mijlpaal geschreven voor het onderzoek over Spinoza. Echter willen wij niet per se nagaan op welke manieren dit werk als een ‘marxistische’ interventie kan worden opgevat. Aangezien Stolze geenszins het marxistische karakter van dit werk in vraag stelt maar, in tegenstelling, een manier aanbiedt om Matheron nuttig en toegankelijk te maken voor de “marxistische theorie”.[[372]](#footnote-372) Daarentegen zal er wel plaats worden gemaakt voor een soort karikaturaal beeld van het marxisme dat, als middel tot de realisatie van het communisme, vooreerst een “theorie van het proletariaat” is.[[373]](#footnote-373) Matheron geeft in een interview toe dat een van de oorspronkelijke motieven omtrent zijn wending tot Spinoza betrekking had tot een zoektocht naar een “voorganger van Marx”.[[374]](#footnote-374) Eveneens behoorde Matheron voor een tijdje tot de communistische partij (PC) waar bijna alle Franse intellectuelen deel aan hebben genomen (ook al was dat soms kortstondig).[[375]](#footnote-375)

Aan de andere kant heeft Matheron in datzelfde interview gesteld dat het “spinozisme” moet worden onderscheiden van het “marxisme”, omdat de ‘contradictie’ voor het marxisme behoort tot de essentie van de dingen.[[376]](#footnote-376) Dit wil echter niet zeggen dat er geen sprake kan zijn van maatschappelijke of individuele contradicties, die louter op “topologische” wijze behoren tot de essentie van een maatschappij of individu.[[377]](#footnote-377) Volgens mij kan het marxistische behoud van de contradictie worden gelijkgesteld met het behoud van een ‘teleologisch element’, zoals in het vorige deel werd aangehaald. Met andere woorden: het behoud van de contradictie identificeert zich als een rechtvaardiging voor het aankondigen en justifiëren van de ‘omverwerping’ (revolutie) van de vigerende (respectievelijk kapitalistische) sociale en politieke orde.[[378]](#footnote-378) Een fragment kan dit zonder meer verduidelijken:

“Het marxisme gaat uit van de reële mens of, beter, vanuit de klassen zoals zij bestaan in de kapitalistische maatschappij en ziet de emancipatie, geenszins als een daad van individuele ontwikkeling, maar als het resultaat van een *collectieve evolutie*, historisch en economisch gedetermineerd, waarin de massa’s – en niet het individu – een zowel passieve en actieve als een lichamelijke en intellectuele rol spelen. (…) Voor het marxisme is het noodzakelijk de sociale, economische en politieke vormen van het kapitalisme te vernietigen evenals, gedurende een lang proces, de ideologische individualistische overblijfselen overgeërfd van de klassenmaatschappijen: de individuen zullen bloeien op basis van de materiele ontwikkeling van de nieuwe maatschappij verkregen door de collectieve inspanningen van de arbeidersklasse eerst, dan van de mensheid. (…) Enkel bij de marxisten verkrijgt het communisme zijn volledige, reële en effectieve betekenis.”[[379]](#footnote-379)

Volgens mij valt het radicale karakter van dit soort marxisme meteen op en wringt bijgevolg met Spinoza’s politieke filosofie waarin het behoud van de staat en de veiligheid van de sociaal-politieke orde als ‘rationele’ imperatieven optreden. Acosta poneert hieromtrent dat het gevaarlijk kan zijn om een politieke daad te willen identificeren met een revolutionaire daad.[[380]](#footnote-380) Dit houdt steek binnen de perken van Spinoza’s filosofie, dat wil zeggen op basis van het natuurlijk recht (of de kracht van de natuur). Daarentegen lijkt het geciteerde fragment een diametraal tegengestelde positie in te nemen ten opzichte van de ‘anti-revolutionaire’ interpretatie van Spinoza’s *TTP*.

* + 1. Matheron’s ‘filosofisch project’

Het ‘anti-revolutionaire’ aspect van de politiek volgens Spinoza stoelt namelijk op de afwezigheid van een *a priori* natuurlijk en teleologisch raamwerk, waarin de emancipatie van de mens wordt geproclameerd vis-à-vis het (onderdrukkende) optreden van de politieke autoriteiten. Daarentegen wordt het optreden van de democratische staat gerechtvaardigd in diens streven naar een openbare orde die het gunstigst staat ten opzichte van het behoud van deze staat. Men krijgt echter het gevoel bij de uiteenzetting van Matheron over Spinoza dat er sprake is van een (artificieel?) “filosofisch project”[[381]](#footnote-381) waarin de ‘politiek’ (begrepen als de relatie tussen de soeverein en diens onderdanen) louter een tijdelijke fase vertegenwoordigt en uiteindelijk overbodig wordt. Dit is alleszins een grote implicatie van Matheron’s interpretatie.

Volgens Stolze kan Matheron’s nalatenschap worden beschouwd als een “revitalisatie van de ethisch-politieke norm van een klasseloze maatschappij” met een “overtuigend exemplaar van de serene militant”.[[382]](#footnote-382) De serene militant wordt overigens afgespiegeld op het meer traditionele symbool of icoon, namelijk de ‘wijze’,[[383]](#footnote-383) die reeds sinds Plato belichaamd wordt door de ‘filosoof’. Matheron beroept zich op het ‘derde kennisgenre’ (*le troisème genre de connaissance*), gerealiseerd door de ‘intellectuele liefde voor God’ (*Amor Dei Intellectualis*), om een ‘andere’ soort politiek uit te zetten. Stolze verwijst naar een “politiek geworteld in het derde kennisgenre”[[384]](#footnote-384) die, volgens Matheron, een richting plaveit naar “een soort verlossing”[[385]](#footnote-385). Stolze meent dat Matheron zich begeeft tot deze specifieke kennisvorm in functie van de mogelijkheid van een “complete en definitieve individuele bevrijding in een gemeenschap zonder restricties” waarin de staatlangzaam maar zeker zou “weg ebben” en er bijgevolg geen behoefte zou bestaan aan juridisch-legale raamwerken.[[386]](#footnote-386) Dit moet ons echter niet verwonderen aangezien Matheron erkent dat het “communisme”, in een spinozistisch perspectief, enkel kan gedijen door middel van het derde kennisgenre (wijsheid).[[387]](#footnote-387)

Niemand minder dan Althusser zelf heeft de weg naar een dergelijke perspectief voor Matheron voorbereid, omdat volgens Althusser “de theorie van de kennisgenres” licht kan schijnen op de spanning tussen politieke hervormingen en de praktijk van de filosofie.[[388]](#footnote-388) Het verband tussen een bepaalde soort kennis en de bevrijding of emancipatie van de mens wordt hier volgens mij impliciet verondersteld.

Delruelle wijst er vervolgens op dat het spinozisme en het marxisme tot en met het eerste kennisgenre (ideologie) niet met elkaar in tegenstelling treden. Met betrekking tot het tweede kennisgenre (wetenschap) heerst er echter nog ambiguïteit over een mogelijke analogie tussen het denken van Spinoza en het denken van Marx. Het is pas met het derde kennisgenre dat een impasse wordt gevormd waardoor het unieke karakter van Spinoza’s filosofie in enigermate wordt bewaard gebleven in tegenstelling tot een marxisme dat de essentie van de dingen reduceert tot een ‘contradictie’. Echter was voornamelijk de Franse academische scene van de jaren ’60 en ’70 gekenmerkt door een spanning omtrent de weg die moet worden gehanteerd opdat het communisme bereikt kan worden. Deze spanning formuleerde twee opties of antwoorden met betrekking tot de belangrijke vraag voor de Franse marxisten, namelijk “welke weg hanteren om het communisme te bereiken?”[[389]](#footnote-389)

Aan de ene kant kan het communisme worden bereikt door de “filosofie”, dat wil zeggen dat we eerst onszelf moeten veranderen opdat de wereld kan worden veranderd. Dit geschiedt door middel van “de ervaring van de broederschap” afgespiegeld in een “*communisme der wijzen* [*un communisme des sages*] verenigd door de onvoorwaardelijke liefde voor de anderen en voor de wereld”.[[390]](#footnote-390) De gelijkenis met de ‘militante rede’ die Stolze kan extrapoleren bij Matheron is verbazend maar niet per se verrassend. De wijze mens, belichaamd door de militante rede, is namelijk volgens Stolze de exemplarische uitbeelding van de ‘intellectuele liefde van God’ die zich wezenlijk onderscheidt van ‘liefde voor God’.[[391]](#footnote-391) Enkel de eerstgenoemde speelt zich af in de sfeer van de eeuwigheid en niet, zoals de liefde voor God, in de sfeer van de eindigheid. De mogelijkheid van een dergelijke liefde *van* God plaatst Stolze in het “emancipatorisch project”[[392]](#footnote-392) dat Spinoza voor ogen zou hebben gehad. Echter steunt de interpretatie van Stolze op de bevrijdingsideologie die kan worden afgeleid uit Spinoza’s *Ethica*. Aangezien dit ‘project’ een “collectief leven” mogelijk maakt waarin de staat (*imperium*) overbodig wordt en dus, uiteindelijk, verdwijnt.[[393]](#footnote-393) Delruelle kan vervolgens het soort ‘communisme’ dat men hieruit kan afleiden interpreteren als volgt, namelijk als “iets volledig anders dan de democratie: ze overstijgt elk interpretatie- en idealenconflict, voorbij elk ideologisch pluralisme”[[394]](#footnote-394).

Aan de andere kant wordt het communisme op een bepaalde manier wel verbonden met de democratie, in de mate dat het communisme *als* “democratie” vereist dat de wereld buiten onszelf moet worden getransformeerd (zonder noodzakelijkerwijs vooreerst onszelf te moeten veranderen). Delruelle meent dat deze positie impliceert dat de “ideologische” interpretatie van de werkelijkheid niet wordt overstegen maar dat haar “logica” en haar “beperkingen” worden aanvaard. Wanneer deze vorm van het communisme wordt beaamd dan vervalt men volgens mij in een traditioneel marxistische interpretatie, aangezien de contradicties (zoals tussen het individuele verlangen en de belangen van de staat) behouden blijven. Het is echter duidelijk dat Althusser zich eerder plaatst aan de kant van het communisme als filosofie en niet als democratie. Een oorzaak is hiervan is ongetwijfeld te wijten aan het feit dat het communisme als democratie (dat wil zeggen het communisme als het verlangen de werkelijkheid buiten onszelf op radicale wijze te willen veranderen in de naam van een of ander ideaal), die volgens Delruelle niet als een (spinozistische) ‘wetenschap’ kan worden bestempeld.[[395]](#footnote-395)

Het is niet de bedoeling om te achterhalen of Matheron’s ‘marxistische interventie’ het ene standpunt of het andere kiest. Een fundamentele implicatie blijft echter aanwezig in beide vormen van communisme en wordt door Matheron volgens mij ook beaamd. Met name dat de werkelijkheid, en dus ook de politiek-sociale infrastructuur van een maatschappij, moet worden gewijzigd of vernietigd opdat de “existentie” van de mens overeenstemt met de “essentie” van de mens.[[396]](#footnote-396) Deze overeenstemming krijgt vorm, eerst in het individu, en pas dan in de gemeenschap (dit is overigens een zeer traditionele these van het marxisme).[[397]](#footnote-397) Bijgevolg is het niet verrassend dat Stolze *Individu et communauté chez Spinoza* omschrijft als een uitdrukkelijk ‘marxistisch’ werk. Deze tot stand gekomen gemeenschap, die overeenstemt met diens ware essentie, wordt door Matheron omschreven als een “*communisme des esprits*”,[[398]](#footnote-398) “waarin iedereen, onder de begeleiding van de rede alleen, spontaan zou handelen in saamhorigheid met allen zonder onderworpen te zijn aan enige autoriteit”[[399]](#footnote-399).

In het vorige deel werd er daarentegen benadrukt dat de aard van de mens noopt tot het sluiten van een maatschappelijke overeenkomst, die stipuleert dat het natuurlijk recht van eenieder onderworpen wordt aan het gezag van de hoogste overheid. Anders geformuleerd, het is noodzakelijk dat een statelijke of institutionele bemiddeling plaatsheeft omdat de prepolitieke toestand van de mens gekenmerkt wordt door een ‘zelfdestructieve dynamiek’ die de meest onwenselijke situatie weergeeft voor de mens zelf. Wanneer Matheron echter spreekt over het ‘filosofische’ project van Spinoza dan wordt de ‘politiek’, en bijgevolg de staat, louter tot een voorbijgaande episode gereduceerd.[[400]](#footnote-400)

Stolze bevestigt dat de ‘communistische’ gemeenschap waar Matheron over spreekt kan worden gedefinieerd als een “non-staat”, terwijl anderzijds ook wordt gezegd dat deze gemeenschap een meer “complexe” politieke infrastructuur kent.[[401]](#footnote-401) Indien wordt aangenomen dat er plaats wordt gemaakt voor een meer geavanceerde soort staat dan bestaat de mogelijkheid dat de oneven relaties tussen soeverein en onderdaan terug worden heringevoerd. Aan de andere kant, wanneer wordt aangenomen dat het concept ‘staat’ of het concept van de politiek *tout court* overbodig worden dan wordt er eveneens (weliswaar impliciet in het geval van Matheron) aanvaard dat er wel degelijke een natuurlijk doel van de mens bestaat die alle politieke maatschappijen overstijgt.

Matheron lijkt volgens mij de tweede hypothese te hebben gekozen, hoewel niet in expliciete termen van een transcendent kader dat de mens en maatschappij zou overstijgen. Daarentegen schrijft Matheron een ‘immanente normativiteit’ toe aan de kracht van de rede.[[402]](#footnote-402) Omdat wanneer het menselijke verlangen naar glorie en overheersing wordt getransformeerd in “het verlangen om de waarheid [aan anderen] bekend te maken”, dan kan het niet anders of, uiteindelijk, wordt iedereen ‘wijs’.[[403]](#footnote-403) Als, of beter wanneer, dit gebeurt verliest het verlangen om te volharden en te domineren aan waarde en verdwijnt, langzaam maar zeker, de functie van het “privé-eigendom” voordat vervolgens *alles* gemeenschappelijk wordt.[[404]](#footnote-404) Het is bijgevolg niet verrassend dat Matheron in de laatste alinea’s van zijn werk, wanneer hij spreekt over een ‘communisme der geesten’, een verwijzing maakt naar de sovjet-marxistische denker Deborin. Omdat, volgens Matheron, een gemeenschap waarin iedereen de wijsheid van het derde kennisgenre heeft vergaard, impliceert dat alles gemeenschappelijk bezit wordt.[[405]](#footnote-405)

Toegegeven wordt er niet expliciet vastgesteld dat Matheron een ‘marxistische’ interpretatie maakt van Spinoza’s politiek en filosofie. Desalniettemin belet dit niet dat Matheron, weliswaar impliciet, gebruikmaakt van marxistische premissen en marxistische concepten.[[406]](#footnote-406) Aangezien Matheron een immanent norm toeschrijft aan de rede, wordt de institutionele infrastructuur en bemiddeling opgevat als een vorm van onderdrukking die de ‘vervreemding’ van de mens teweegbrengt (dit is echter niet willekeurig maar noodzakelijk). Bijgevolg is het een als het ware historische noodzakelijkheid dat, op een dag, de ‘menselijke natuur’ wordt bevrijd van het institutionele geweld dat samenvalt met de ‘politiek’.

Volgens mij had het werk van Matheron, indien ze heden werd uitgegeven, eenzelfde soort schokgolf weten te veroorzaken in het Spinoza-onderzoek. Dit werk had in dit geval volgens ook een meer uitdrukkelijke marxistische stempel gekregen van de lezers en van andere onderzoekers. Weliswaar heeft Matheron geen ‘voorganger’ van Marx willen zoeken of maken van Spinoza’s politieke filosofie. Daarentegen wou Matheron “Marx zelf” als opvolger beschouwen van de problemen en vragen die reeds door Spinoza werden gesteld.[[407]](#footnote-407) Echter blijft er een spanning aanwezig tussen de filosofie van Spinoza als een verlangen naar de bevrijding van de ‘redelijke’ menselijke natuur enerzijds en de democratische politiek van Spinoza als een ‘tegenstrijdige’ dynamiek met het besef dat het ‘conflict’ niet kan worden overstegen.

# Conclusie

Dit onderzoek had als doel een antwoord te formuleren op een vraag omtrent de meerduidige aard van de relatie tussen waarheid en democratie. De vervolging van Socrates fungeerde als toonbeeld van de negatieve gevolgen van het waarheidspreken in een democratie. Eveneens Theo van Gogh werd het slachtoffer van het martelaarschap van het vrije woord. In feite werd de moord op van Gogh hoogstwaarschijnlijk gestimuleerd door (al dan niet islamitische) religieuze fundamentalisten. Volgens mij kan, bij wijze van simplificatie, het wereldbeeld van deze fundamentalisten als een gestalte worden opgevat van hetgeen in dit onderzoek een ‘teleologisch element’ werd genoemd. Dit element veronderstelt immers een teleologisch raamwerk waarin de natuurlijke bestemming van de mens vervat zit. Deze bestemming treedt op als een waarheid die, volgens Spinoza alleszins, zo veel mogelijk moet worden geneutraliseerd ten voordele van de veiligheid van de democratische staat. Spinoza’s anti-revolutionaire opvatting van de politiek speelt hierin een sleutelrol. Echter behoren subversieve waarheden, evenals opstanden en revoluties, tot onze geschiedenis en dit zullen ze hoogstwaarschijnlijk ook blijven.[[408]](#footnote-408)

Het lijkt bijna ijdel van de politieke autoriteiten om deze opstanden, die weliswaar een dreiging vormen voor het behoud van de democratie, zo veel mogelijk te neutraliseren in functie van de ‘idealen van de veiligheid en de vrede’.[[409]](#footnote-409) Echter zijn de hoogste overheden gerechtvaardigd in hun poging om potentiële bedreigingen voor de staat te neutraliseren. Ook voor het behoud van de democratie zelf is het een noodzaak de politieke macht van de hoogste overheden als absoluut te beschouwen. Bijgevolg bezitten zij, als enigen, van rechtswege een “recht tot censuur”[[410]](#footnote-410). Met behulp van deze opvatting kan een hernieuwde radicaliteit bij Spinoza worden gevonden, die ons de concepten aanbiedt om de crisis van de democratie te herdenken.[[411]](#footnote-411)

Het probleem van de vrijheid om te spreken speelt zich echter niet af tussen de democratische staat enerzijds en de *multitudo* anderzijds. Daarentegen zijn de werkelijke vijanden van de staat zij die de macht tot henzelf trachten toe te eigenen en de politiek-sociale orde willen omverwerpen.[[412]](#footnote-412) Een these dat, zoals men heeft gezien, veel affiniteit bezit met het marxisme (dat eveneens een wereldbeeld is met een ‘teleologisch element’). Foucault, met zijn ‘Grieks-Latijnse *trip*’, benadert deze stelling volgens mij vanuit een andere invalshoek, waarin eveneens een ‘teleologische element’ afwezig is. Dat wil zeggen dat zowel Spinoza als Foucault een transcendente filosofie inruilen voor een politieke filosofie waarin de immanente krachtsrelaties, waarop de politiek stoelt, op de voorgrond treden. Eén van de gevolgen hiervan voor het denken van Foucault vindt men in zijn opvatting van kennis *als* macht. Dat wil zeggen dat de waarheid van een handeling of uitspraak wordt getoetst op basis van de ontologische effecten die hij produceert.

Ofschoon, in een spinozistische democratie, de vrijheid om te spreken wordt verward met de potentiële subversiviteit van waarheid, toont Foucault zonder meer dat het belangrijk is om de waarheid te articuleren in een democratische context. Toch kan men een impliciete bekommernis afleiden uit zijn lezingen van het begin van de jaren ’80, al was deze niet specifiek bedoeld om het publiek te ‘verlichten’ of om ‘wijsheid’ te communiceren. Foucault brengt bijvoorbeeld op informele wijze aan zijn publiek over dat het belangrijk is om de waarheidsprekers te onderscheiden van de ‘slechte’ waarheidsprekers. Indien deze ‘slechte’ waarheidsprekers als ‘vijanden’ van de democratie optreden (en dat doen ze), dan heerst er tussen Foucault en Spinoza eerder een schakel, dan een onoverbrugbare kloof.

In tijden als vandaag verliest een dergelijk probleem niet aan actualiteit. Hoogstwaarschijnlijk kunnen of *mogen* wij heden ten dage niet wensen *voorbij* de democratie te kijken. Dit zou een drastische verandering voortbrengen die niet noodzakelijkerwijs leidt tot een ‘betere’ regeringsvorm en samenleving. Echter impliceert dit geenszins dat de democratie die wij heden kennen ‘af’ is en er geen vereiste meer bestaat om haar aard en vorm in vraag te stellen of open te stellen voor kritiek.

Het probleem van de waarheid blijft relevant in een democratische context aangezien de democratie, meer dan alle andere regeringsvormen, vatbaar is voor “het spook van het populisme”[[413]](#footnote-413) dat reeds te Athene vorm kreeg in het discours van de vleierij. Het is dit ‘demagogisch’ discours dat als de ware vijand van de democratie optreedt, aangezien dit discours het werkelijke belang van de *polis* of maatschappij niet voorop plaatst. Daarentegen zorgt zij voor meer conformiteit van de vigerende mening van de meerderheid, die door hun ‘aantal’ en aard de mogelijkheid wordt ontnomen om een werkelijke politieke actor te worden. Het is volgens mij niet verrassend dat er in de geschiedenis van de wijsbegeerte een neiging is om de demos, de massa’s of de multitudo op te vatten als een ‘onzekere’, ‘onvoorspelbare’ en ‘gevaarlijke’ entiteit. Bijgevolg kan er, hoogstwaarschijnlijk, uit elke politieke filosofie een soort ‘angst voor de massa’ worden geëxtrapoleerd. Volgens mij fungeerde deze angst, voor zowel Foucault als Spinoza, als de motivatie om het probleem van de waarheid en van de macht in een democratie aan te kaarten. Moeten wij tot slot niet toegeven dat er in de vraag of de democratie de waarheid kan verdragen en toestaan, geen impliciete (politieke) intentie en bewuste verontrusting aanwezig is?

Uit dit onderzoek is gebleken dat de waarheid wel degelijk moet worden uitgesproken voor het behoud van een democratie, ook al bezit de waarheid een subversief potentieel. De democratie biedt zelf, met behulp van een principe zoals de vrije meningsuiting, de mogelijkheid tot het formuleren van deze waarheden. Echter biedt de democratie eveneens de mogelijkheid tot het onderdrukken van het waarheidspreken ten gevolge van een tirannie van de meerderheid. Alles overwogen weerspiegelt dit onderzoek de crisis van de democratie, tot stand gekomen tijdens de vervolging van Socrates en tot op heden nog steeds voelbaar.

# Samenvatting

*Nederlands*

Dit onderzoek vertrekt vanuit de veronderstelling dat er een fundamentele contradictie heerst tussen waarheid en politiek aan de ene kant en tussen vrijheid en democratie aan de andere kant. Deze stelling zal onderzocht worden middels een onrechtstreekse bestudering van twee befaamde filosofen, Foucault en Spinoza, die beiden een eigen insteek hebben in verband met deze problematiek.

In de eerste plaats onderzoeken we waarom de waarheid en de politiek niet moet worden bekeken vanuit een denkkader waarin de rationele waarheid optreedt om de irrationele politiek te ‘genezen’ van haar kwalen. Hier wordt ook verwezen naar het ‘ontstaan’ van de democratie, ten gevolge van het politieke leiderschap van Solon en van Clisthenes. Een ‘democratische’ politieke actor, de *demos*, speelt een cruciale rol in de ontwikkeling van de democratie, aangezien in een democratie de vrijheid heerst om te doen en te zeggen wat men maar wil. Hoewel de waarheid een fundamentele rol speelt binnen de democratie, treden er een aantal ambiguïteiten op in deze relatie. Met de ‘fundamentele circulariteit’ van Foucault wordt deze relatie vormgegeven. Hieruit blijkt dat het waarheidspreken (*parrhesia*) wel degelijk noodzakelijk is voor het behoud van de democratie. De gelijkheidsstructuur en het primaat van de vrijheid, daarentegen, treden op als obstakels voor het gunstige bestuur van de *polis* dat enkel middels een waarheidsdiscours kan geschieden. Het politieke waarheidsdiscours wordt bedreigd door de democratie omdat de waarheid in een democratie, beheerst door de norm van de vrijheid en de gelijkheid, geen plaats kan maken voor de waarheidsprekers. Hieruit volgt dat de specificiteit van het waarheidspreken niet meer mogelijk is onder het juk van het demagogische (d.i. populistische) discours en de tirannie van de meerderheid. Foucault toont echter aan met zijn ‘Griekse’ analyse van de democratie en de *parrhesia* dat het noodzakelijk is dat de waarheid wordt gesproken. Zij introduceert namelijk een ‘differentie’ die niet herleidbaar is tot het gelijke recht om te spreken. Daarentegen fungeert de *parrhesia* als een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van de democratie en de ‘gezondheid’ van de *polis*.

Het tweede hoofdstuk verdiept zich in de politieke filosofie van Spinoza. De politiek wordt volgens Spinoza gekenmerkt door een spanning tussen het individuele en het algemene verlangen om in een gemeenschap toe te treden. Deze spanning wordt, met behulp van een ‘habermasiaanse digressie’, geplaatst in de context van de publieke sfeer, waarin een onderscheid bestaat tussen een bepaalde rationaliteit (de belangen van de staat/maatschappij) en een bepaalde irrationaliteit (de onredelijke grillen van de massa, menigte of *multitudo*). Daarentegen moet de publieke sfeer, volgens ons, niet worden opgevat op basis van de dichotomie (rationeel-irrationeel). Er moet eerder een bepaalde afstand worden genomen ten aanzien van een dergelijke dichotomie, die daarentegen moet worden geïnterpreteerd in termen van ‘kracht’ en niet in termen van een transcendentaal en normatief raamwerk (dat de rationaliteit onderscheidt van de irrationaliteit). Desalniettemin vormen de massa’s of de *multitudo* een ernstige bedreiging voor de politieke orde. De anti-revolutionaire opvatting van Spinoza’s politiek rechtvaardigt een onderdrukkend optreden van de ‘hoogste autoriteiten’ die, in functie van het natuurlijk recht, pogen hun politieke macht te beschermen. Dit impliceert een ‘recht tot censuur’, toegekend aan de autoriteiten ten opzichte van de diverse subversieve waarheden die de orde van de politiek en de macht van de overheid trachten aan te vallen en te bekritiseren. Een dergelijk recht toont zich bijgevolg noodzakelijk omwille van de ambigue aard van de menigte of *multitudo*, die inconsistent, onzeker en onvoorspelbaar is. Toch heeft de menigte nood aan politieke actoren om zich tegen de geïnstitutionaliseerde macht te verzetten. De *multitudo* (evenals de *demos*) is eveneens gekenmerkt door een groot ‘aantal’ waardoor het onmogelijk is de *multitudo* als een effectieve politieke actor te beschouwen. Daarentegen zijn institutionele bemiddelingen noodzakelijk aangezien volgens Spinoza de *multitudo* nog niet het stadium van de ‘verlichting’ heeft weten te bereiken. De poging om een dergelijke verlichting wel als mogelijk te beschouwen, is weliswaar een respectabele poging. Echter impliceert een dergelijke poging volgens mij een ‘teleologisch element’ dat volgens Spinoza zonder meer onwenselijk is, aangezien het einde van de democratie dan wel van de politieke is ingeschreven in dit element. Matheron probeert aan te tonen dat het politieke project van Spinoza in feite louter een schaduw vormt van een meer omvattend ‘filosofisch’ project. Een dergelijk project treedt echter, volgens ons, op als een gevaar voor de politiek aangezien dit een discours mogelijk maakt waarin de emancipatie van de mens wordt aangekondigd (een aankondigen die ook door het traditionele marxisme wordt beaamd). Een dergelijk ‘project’ wordt door ons als gevaarlijk beschouwd aangezien het mogelijk einde van de democratie (en bijgevolg van de politiek) ingeschreven is in deze belofte.

Tot slot wordt de cruciale vraag beantwoord omtrent de verdraagzaamheid van de democratie ten opzichte van de waarheid (of van een waarheidsdiscours). Toegegeven is het niet mogelijk een eenzijdig antwoord aan te bieden. Echter is de vrijheid om te spreken, en de waarheid te spreken, zowel subversief als noodzakelijk. Het is onzinnig om er enerzijds voor te kiezen alle waarheden tot het gehoor te willen laten brengen, echter toonde de radicale gelijkheidsstructuur van de democratie dat dit niet mogelijk is. Anderzijds is het even onzinnig *a priori* vast te stellen wat wel en wat niet mag of kan worden gezegd in een democratie.

*English*

This research is based on the assumption that there is a fundamental contradiction between truth and politics on the one hand and between freedom and democracy on the other. This statement will be explored through an indirect study of two renowned philosophers, Foucault and Spinoza, who both have their own approach to this problem.

First, we examine why truth and politics should not be viewed from a frame of mind in which rational truth acts to ‘cure’ irrational politics of its ills. In this chapter, a reference is also made to the ‘emergence’ of democracy, as a result of the political leadership of Solon and Clisthenes. A ‘democratic’ political actor, the *demos*, plays a vital role in the development of democracy, since in a democracy there is the freedom to do and say whatever one wants. While truth plays a fundamental role in democracy, there are a number of ambiguities in this relationship. This relationship is shaped with the help of Foucault's ‘fundamental circularity’. This shows that speaking the truth (*parrhesia*) is indeed necessary for the preservation of democracy. The equality structure and the primacy of freedom, on the other hand, act as obstacles to the favorable governance of the *polis*, which can only be achieved through a discourse of truth. This is threatened by democracy because truth in a democracy, governed by the norm of freedom and equality, cannot make room for the truth-tellers. This implies that the specificity of truth-telling is no longer possible under the yoke of demagogic (i.e. populist) discourse and the tyranny of the majority. However, Foucault shows in his ‘Greek’ analysis of democracy and *parrhesia* that it is imperative that the truth should be spoken. This introduces a ‘difference’ that cannot be traced back to the equal right to speak. In contrast, the *parrhesia* functions as a necessary condition of possibility of democracy and the ‘health’ of the *polis*.

The second chapter delves into Spinoza's political philosophy. Politics, according to Spinoza, is characterized by a tension between the individual and the general desire to join a community. With the help of a 'habermasian digression', this tension is placed in the context of the public sphere, in which a distinction exists between a certain rationality (the interests of the state/society) and a certain irrationality (the unreasonable whims of the masses, crowd or *multitudo*). By contrast, the public sphere, in our view, should not be understood on the basis of the dichotomy (rational-irrational). Rather, a certain distance must be taken from such a dichotomy, which, on the contrary, must be interpreted in terms of ‘force’ and not in terms of a transcendental and normative framework (which distinguishes rationality from irrationality). Nevertheless, the masses or the *multitudo* pose a serious threat to political order. The anti-revolutionary view of Spinoza's politics justifies an oppressive action by the ‘supreme authorities’ who, in the function of natural law, seek to protect their political power. This implies a ‘right to censorship’ granted to the authorities against the various subversive truths that seek to attack and criticize the order of politics and the power of government. Such a right therefore proves necessary because of the ambiguous nature of the crowd or *multitudo*, which is inconsistent, uncertain and unpredictable. Still, the crowd needs political actors to oppose the institutionalized power. The *multitudo* (as well as the *demos*) is characterized by a large number, making it impossible to consider the *multitudo* as an effective political actor. Institutional mediation, on the other hand, is necessary since, according to Spinoza, the *multitudo* has not yet reached the stage of ‘enlightenment’. The attempt to view such enlightenment as possible is admittedly a respectable one. However, in my opinion such an attempt implies a ‘teleological element’ which, according to Spinoza, is undesirable, since the end of democracy or of the political is inscribed in this element. Matheron attempts to show that Spinoza's political project is in fact merely a shadow of a more comprehensive ‘philosophical’ project. However, such a project, we believe, presents itself as a danger to politics as it allows for a discourse in which the emancipation of man is announced (an announcement also endorsed by traditional Marxism). Such a ‘project’ is considered dangerous since the possible end of democracy (and therefore of politics) is inscribed in this promise.

Finally, the crucial question is answered about the tolerance of democracy with regard to the truth (or of a truth discourse). Admittedly, it is not possible to offer a one-sided answer. However, the freedom to speak and truth-telling is both subversive and necessary. It is senseless to choose on the one hand to have all truths brought to the audience, but the radical equality structure of democracy showed that this is not possible. On the other hand, it is equally nonsensical to determine *a priori* what may or may not be said in a democracy.

# Bibliografie

Abts, K. & Rummens, S. (2007). ‘Populism versus democracy’ in *Political Studies*, volume 55, issue 2, pp. 405-24.

Acosta, E. (2014). ‘Power, public opinion, right of rebellion and/or revolution in de *Tractatus Theologico-Politicus*. Deconstructing the radicality of Spinoza’s political thought’ in Landenne, Q. & Storme, T. (eds). (2014). *L’actualité du* Tractatus *de Spinoza et la question théologico-politique*. Brussel: Éditions de l’Université de Bruxelles., pp. 247-65.

Althusser, L. (1993). ‘I. Spinoza’ in *Lignes*, volume 1, n°18, pp. 75-97.

Bailly, A. (1935). *Dictionnaire grec-français*. Hachette.

Balibar, E. (2011/1985). *Spinoza et la politique*. Parijs: Presses Universitaires de France.

Battisti, G.S. (1977). ‘Democracy in Spinoza’s Unfinished *Tractatus Politicus*’ in *Journal of the History of Ideas*, volume 38, n°4, pp. 623-34.

Benoit, B. (2006). ‘La réalité selon Nietzsche’ in *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, volume 131, n°4, pp. 403-20.

Bove, L., Matheron, A. & Moreau, P.F. (2000). ‘A propos de Spinoza’ in *Multitudes*, volume 3, Hors-Champ 3, pp. 169-200.

Canovan, M. (1999). ‘Trust the people! Populism and the two faces of democracy’ in *Political Studies*, volume 47, issue 1, pp. 2-16.

Carter, D.M. (2004). ‘Citizen attribute, negative right: a conceptual difference between ancient and modern ideas of freedom of speech’ in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. 197-220.

Castoriadis, C. (1986). ‘La polis grecque et la création de la démocratie’ in *Le Débat*, 1986/1, n° 38, pp. 126-144 (DOI : 10.3917/deba.038.0126).

Chomsky, N. & Foucault, M. (1974). ‘Human Nature: Justice versus Power’ in Davidson, A. (ed.). (1997). *Foucault and his interlocutors*. Chicago: The University of Chicago Press., pp. 107-45.

Cooper, J.E. (2006). ‘Freedom of Speech and Philosophical Citizenship in Spinoza’s *Theologico-Political Treatise*’ in *Law, Culture and the Humanities*, volume 2, pp. 91-114.

Deborin, A.M. (1927). ‘Spinoza’s World-View’ in Kline, G.L. (ed.). (1952). *Spinoza in Soviet Philosophy: A Series of Essays*. London: Routledge and Paul., pp. 90-119.

Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l’expression*. Parijs: Éditions de minuit.

Deleuze, G. (1981). *Spinoza. Philosophie pratique.* Parijs: Éditions de minuit.

Delruelle, E. (2014). ‘≪Nous avons été spinozistes ≫’ in Landenne, Q. & Storme, T. (eds). (2014). *L’actualité du* Tractatus *de Spinoza et la question théologico-politique*. Brussel: Éditions de l’Université de Bruxelles., pp. 235-46.

Duffy, S. (2009). ‘Spinoza Today: the current state of Spinoza scholarship’ in *Intellectual History Review*, volume 19, issue 1, pp. 111-32.

Engels, F. & Marx, K. (1848). *Het communistische manifest* (vertaald door Herman Gorter). Marxists Internet Archive.

Euripides, *Hippolytos* (beschikbaar via <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0106>).

Euripides, *Orestes* (beschikbaar via <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0116>).

Euripides, *Phoenissae* (beschikbaar via <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0118>).

Flyvbjerg, B. (1998). ‘Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?’ in *The British Journal of Sociology*, volume 49, n°2, pp. 210-33.

Foucault, M. (1971a). *L’ordre du discours*. Parijs: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1971b). ‘Nietzsche, la généalogie, l’histoire’ in Davidson, A. & Gros, F. (eds.). (2004). *Michel Foucault: Philosophie (anthologie)*. Parijs: Éditions Gallimard., pp. 393-423.

Foucault, M. (1972). ‘On popular justice: A discussion with Maoists’[*Sur la justice populaire: débat avec les maos* vertaald door John Mepham] in Foucault, M. & Gordon, C. (ed.). (1980). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Vintage Books., pp. 1-36.

Foucault, M. (1974). ‘Truth and Juridical Forms’ in Faubion, J.D. (ed.) & Foucault, M. (2000). *Power. Essential works of Foucault (1954-1984), volume 3*. New York: The New Press., pp. 1-89.

Foucault, M. (1976a). ‘La fonction politique de l’intellectuel’ in Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II. 1976-1988*. Parijs: Éditions Gallimard/Quarto., pp. 109-14.

Foucault, M. (1976b). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Parijs: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1976c). ‘Truth and Power’ in Faubion, J.D. (ed.) & Foucault, M. (2000). *Power. Essential works of Foucault (1954-1984), volume 3*. New York: The New Press., pp. 111-33.

Foucault, M. (1977a). ‘Entretien avec Michel Foucault [*Microfisica del potere: interventi politici*]’ in Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II. 1976-1988*. Parijs: Éditions Gallimard/Quarto., pp. 140-60.

Foucault, M. (1977b) ‘Two Lectures’ in Foucault, M. & Gordon, C. (ed.). (1980). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Vintage Books., pp. 78-108.

Foucault, M. (1978). ‘Governmentality’ in Faubion, J.D. (ed.) & Foucault, M. (2000). *Power. Essential works of Foucault (1954-1984), volume 3*. New York: The New Press., pp. 201-22.

Foucault, M. (1979). ‘Useless to revolt?’ in Faubion, J.D. (ed.) & Foucault, M. (2000). *Power. Essential works of Foucault (1954-1984), volume 3*. New York: The New Press., pp. 449-53.

Foucault, M. (1982). ‘The Subject and Power’ in Faubion, J.D. (ed.) & Foucault, M. (2000). *Power. Essential works of Foucault (1954-1984), volume 3*. New York: The New Press., pp. 326-48.

Foucault, M. (1984). ‘Polémique, politique et problématisation’ in Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II. 1976-1988*. Parijs: Éditions Gallimard/Quarto., pp. 1410-8.

Foucault, M. (2001). *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Parijs: Éditions Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2004). *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid* [zes colleges die Michel Foucault in het najaar van 1983 aan de Universiteit van Californië te Berkeley heeft gegeven als onderdeel van de werkgroep *Discourse and truth*]. Amsterdam: Uitgeverij Parrèsia.

Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Parijs: Éditions Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1983-1984*. Parijs: Éditions Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971. Suivi de Le savoir d’Œdipe*. Parijs: Éditions Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2015). *Qu’est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*. Parijs: Librairie Philosophique J. VRIN.

Frankel, S. (2001). ’The Invention of Liberal Theology: Spinoza’s Theological-Political Analysis of Mozes and Jezus’ in *The Review of Politics*, volume 63, n°2, pp. 287-315.

Freud, S. (1992). *De man Mozes en de monotheïstische religie: drie verhandelingen*. Meppel: Boom.

Gaon, S. (1998). ‘Pluralizing Universal “Man”: The Legacy of Transcendentalism and Teleology in Habermas’s Discourse Ethics’ in *The Review of Politics*, volume 60, issue 4, pp. 685-718.

Goddard, M. (2011). ‘From the Multitudo to the Multitude: The Place of Spinoza in the Political Philosophy of Antonio Negri’ in *Reading Negri: Marxism in the Age of Empire*, volume 3, pp. 171-92.

Greenwood, E. (2004). ‘Making words count: freedom of speech and narrative in Thucydides’ in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. 175-95.

Gros, F. (2008). ‘Situation du cours’ in Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Parijs: Éditions Gallimard/Seuil.,

pp. 347-61.

Gueroult, M. (1968). *Spinoza T.1: Dieu*. Parijs: Aubier-Montaigne.

Gueroult, M. (1974). *Spinoza T.2: L’âme*. Parijs: Aubier-Montaigne.

Habermas, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of Bourgeois society*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Hampshire, S. (1951/2). *Spinoza*. Harmondsworth: Penguin Books.

Havercroft, J. (2010). ‘The Fickle Multitude: Spinoza and the problem of Global Democracy’ in *Constellations*, volume 17, pp. 120-36 (doi:10.1111/j.1467-8675.2009.00560.x).

Heidegger, M. (1947). ‘Letter on “humanism”’ in Heidegger, M. & McNeill, W. (ed. & trans.). (1998). *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press., pp. 239-76.

Hobbes, T. (1971). *Leviathan*. (8ste editie). New York: Collier Books.

Isocrates, *On the peace* (beschikbaar via <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0144%3Aspeech%3D8>)

Jose, J. & Juniper, J. (2008). ‘Foucault and Spinoza: philosophies of immanence and the decentred political subject’ in *History of the Human Sciences*, volume 21, issue 2, pp. 1-20.

Kant, I. (1970/1784). ’An answer to the question: What is Enlightenment?’ in Kant, I. & Reiss, H. (ed.). (1970). *Kant’s Political Writings*. Cambridge: The University Press., pp. 54-60.

Kervégan, J.F. (1996). ‘Démocratie’ in Raynaud, P. & Rials, S. *Dictionnaire de philosophie politique*. Parijs: Presses Universitaires de France., pp. 127-33.

Labbé, C. & Ríos, M.R. (2019). ‘Why Thousands are Protesting in the Streets of Chile’ in Literary Hub, 28/10/2019. Geraadpleegd op 29/10/2019, (<https://lithub.com/why-thousands-are-protesting-in-the-streets-of-chile/?fbclid=IwAR0Dfuc0Kk0yiXIetqMbBlGwbeTX2vgi24TKTDOCDTPBZr9TqeXnoBxV6VA>).

Latour, B. (1997). ‘Socrates’ and Callicles’ Settlement, or the Invention of the Impossible Body Politic’ in *Configurations*, n°2, pp. 189-240.

Liddell, H.G. & Scott, R. (1883). *Greek-English Lexicon*. New York: Harper & Brothers.

Lorenzini, D. (2016). ‘From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much’ in *Foucault Studies*, n°21, pp. 7-21.

Matheron, A. (1977). ‘Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste’ in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, volume 167, n°2, Spinoza (I). Parijs: Presses Universitaires de France., pp. 181-200.

Macherey, P. (1979). *Hegel ou Spinoza*. Parijs: Maspero.

Matheron, A. (1985). ‘La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes’ in Giancotti, E., Matheron, A. & Walther, M. *Studia Spinozana. Volume 1: Spinoza’s Philosophy of Society*. Hannover: Walther & Walther Verlag., pp. 259-73.

Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Parijs: Éditions de minuit.

Matheron, A. (2011). ‘Spinoza et la propriété’ in Matheron, A. (2011). *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*. Lyon: ENS éditions., pp. 254-8.

McComiskey, B. (1992). ‘Disassembling Plato’s Critique of Rhetoric in the Gorgias (447a-466a)’ in *Rhetoric Review*, volume 11, n°1, pp. 79-90.

McInerney, J. (2004). ‘Nereids, colonies and the origins of *isêgoria*’ in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. 21-40.

Montag, W. (1989). ‘Spinoza: Politics in a World without Transcendence’ in *Rethinking Marxism*, volume 2, issue 3, pp. 89-103 (DOI: [10.1080/08935698908657877](https://doi.org/10.1080/08935698908657877)).

Montag, W. (1999). *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*. Londen/New York: Verso.

Montag, W. (2000). ‘The Pressure of the Street: Habermas’s Fear of the Masses’ in Hill, M. & Montag, W. (2000). *Masses, Classes, and the Public Sphere*. London/New York: Verso Books., pp. 132-45.

Negri, A. (1982). *L’anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza* [*L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*]. Parijs: Presses Universitaires de France.

Negri, A. (2018). ‘Starting again from Marx’ (translated by Arianna Bove) in *Radical Philosophy*, issue 2.03.

Nietzsche, F. (1980). *Genealogie der moraal*. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers.

Nietzsche, F. (2011). *Voorbij goed en kwaad*. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers.

Ober, J. (2008). ‘The original meaning of democracy: capacity to do things, not majority rule’ in *Constellations*, volume 15, n°1, pp. 3-9.

Ostwald, M. (2004). ‘Preface’, p. x in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. ix-x.

Pascal, B. (1936). *Pensées*. Parijs: Éditions Gallimard.

Plato, *Gorgias* (beschikbaar via <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DGorg.%3Asection%3D447a>).

Plato, *Meno* (beschikbaar via <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DMeno>).

Plato, *Symposium* (beschikbaar via <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.>).

Plato. (2003). *Politeia*. Amsterdam: Stichting Ars Floreat.

Plato. (2010). *Apologie*. Amsterdam: Stichting Ars Floreat.

Polybius, *Histories* (beschikbaar via <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0234>).

Praet, D. (2009). ‘“Parrhèsia”, “asebeia” en censuur. Het vrije spreken en het beknotten van de vrije meningsuiting in het klassieke Athene en de Late Oudheid’ in *Tetradio*,Universiteit Gent: Griekenlandcentrum, n°18, pp. 61-87.

Préposiet, J. (1967). *Spinoza et la liberté des* hommes. Parijs: Éditions Gallimard.

Pseudo-Xenophon, *Constitution of the Athenians* (beschikbaar via <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0158%3Achapter%3D1)>.

Raaflaub, K.A. (2004). ‘Aristocracy and freedom of speech in the greco-roman world’ in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. 41-61.

Remaud, O. (2003). ‘Éthique et politique: Foucault et Spinoza’ in Da Silva, E. (ed.). *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie* [online]. Lyon: ENS Éditions., pp. 39-58.

Rucker, D. (1966). ‘Plato and the poets’ in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, volume 25, n°2, pp. 167-70.

Schmidt, J. (2011). ‘Misunderstanding the Question: What is Enlightenment? (Venturi, Habermas and Foucault)’ in *History of European Ideas*, volume 37, issue 1, pp. 43-52.

Sealey, R. (1973). ‘The Origins of “Demokratia”’ in *California Studies in Classical Antiquity*, volume 6, pp. 253-95.

Sluiter, I. & Rosen, R. (2004a). ‘General Introduction’ in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. 1-20.

Spinoza, B. (1891). ‘*Tractatus Politicus*’ in Elwes, R. (trans.) & Spinoza, B. (1891). *The Chief Works of Benedict De Spinoza*., pp. 287-387.

Spinoza, B. (1997). *Theologisch-politiek traktaat*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.

Stolze, T. (2009). ‘Spinoza’s Three Modes of Rebellion: Indignant, Glorious, and Serene’ in Stolze, T. (2019). *Becoming Marxist*. Leiden: Brill., pp. 112-38.

Stolze, T. (2014a). ‘An Ethics for Marxism: Spinoza on Fortitude’ in *Rethinking Marxism*, volume 26, n°4, pp. 561-80.

Stolze, T. (2014b). ‘Hegel or Spinoza: Substance, Subject, and Critical Marxism’ in *Crisis & Critique*, volume 1, n°3, pp. 354-69.

Stolze, T. (2015). ‘Revisiting a Marxist Encounter with Spinoza: Alexandre Matheron on Militant Reason and Intellectual Love of God’ in *Crisis & Critique*, volume 2, n°1, pp. 152-69.

Strauss, L. (1959). *What is political philosophy? And other studies*. New York: The Free Press.

Weinrib, J. (2008). ‘Kant on Citizenship and Universal Independence’ in *Australian Journal of Legal Philosophy*, volume 33. (Bereikbaar op SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1585400)>.

Xenophon. (2000). *Herinneringen aan Socrates*. ’s-Hertogenbosch: Cornelis Verhoeven.

Yovel, Y. (1985). ‘Spinoza: the psychology of the multitude and the use of language’ in Giancotti, E., Matheron, A. & Walther, M. *Studia Spinozana. Volume 1: Spinoza’s Philosophy of Society*. Hannover: Walther & Walther Verlag., pp. 305-33.

1. Plato, *Apologie*, 19b en 24c. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ofschoon het geen belangrijk deel vormt van dit onderzoek wordt het desalniettemin nodig geacht te vermelden dat Socrates, als filosoof bij uitstek, een symbool is van de zoektocht naar en bekommernis omtrent het ware of de waarheid (cf. Plato, *Apologie*, 17b). Hetgeen belangrijk is hieromtrent is dat waarheid niet uitsluitend een epistemologische vorm aanneemt. Indien er wel vanuit een epistemologisch standpunt wordt gekeken naar de ‘filosofische zoektocht naar waarheid’ dan wordt men genoodzaakt ware kennis te onderscheiden van (foute) meningen. Normaliter wordt er erkend dat Socrates (zoals vertolkt door Plato) op zoek was naar ‘kennis’, dat fundamenteel te onderscheiden zou zijn van (al dan niet ware) ‘meningen’. Echter is het volgens mij problematisch om vast te houden aan het onderscheid tussen kennis (dat doorgaat als zekerheid, dan wel waarheid) enerzijds en loutere opinies anderzijds (cf. Strauss, L. (1959). *What is political philosophy? And other studies*. New York: The Free Press., p. 11 & p. 32). Het risico bestaat er volgens mij in dat er aan een specifiek type individu of groep individuen (de ‘intellectuelen’ bijvoorbeeld) een taak wordt verstrekt die bestaat in het vormgeven van een emancipatoire horizon voor de ‘leek’ en de onwetende. Dit is een opvatting die minder achterhaald was rondom de periode van mei’ 68 (voornamelijk in Frankrijk). Echter impliceert dit in geen enkel geval dat het heden ten dage niet belangrijk is om ‘ware kennis’ tot een publiek te brengen. Eveneens is de permanente vis-à-vis tussen filosofen en de politiek nooit irrelevant geweest. En blijft het bijgevolg belangrijk om de waarheidsdiscoursen uit de maatschappij te hanteren om de vigerende politieke ideologie en consensus aan te vallen en voor kritiek vatbaar maken (cf. Foucault, M. (1976a). ‘La fonction politique de l’intellectuel’ in Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II. 1976-1988*. Parijs: Éditions Gallimard/Quarto., pp. 109-14). [↑](#footnote-ref-2)
3. Alle geciteerde werken zullen door de auteur van dit onderzoek worden vertaald in het Nederlands, indien nodig, tenzij anders vermeld. Als het enige relevantie zou hebben de oorspronkelijk tekst aan te bieden, zal dat worden gedaan in de desbetreffende voetnoten. [↑](#footnote-ref-3)
4. Spinoza, B. (1891). ‘A theologico-political treatise’, p. 259 in Elwes, R. (trans.) & Spinoza, B. (1891). *The Chief Works of Benedict De Spinoza, Vol. I*. Londen: George Bell and Sons., pp. 1-278. [↑](#footnote-ref-4)
5. Montag, W. (1999). *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*. Londen/New York: Verso., p. xvii. [↑](#footnote-ref-5)
6. Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Parijs: Éditions Gallimard/Seuil., p. 158. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cf. Praet, D. (2009). ‘“Parrhèsia”, “asebeia” en censuur. Het vrije spreken en het beknotten van de vrije meningsuiting in het klassieke Athene en de Late Oudheid’ in *Tetradio*,Universiteit Gent: Griekenlandcentrum, n°18, pp. 61-87. [↑](#footnote-ref-7)
8. Een gerucht zou luiden dat Spinoza dit werk anoniem heeft willen publiceren en het werd bovendien, evenals de rest van zijn werken, in het Latijn geschreven, in tegenstelling tot het inheems Nederlands. Vermoedelijk werd dit gedaan opdat vermeden kon worden dat hijzelf gecensureerd werd, ten gevolge van zijn excommunicatie uit de Joodse gemeenschap in 1656. [↑](#footnote-ref-8)
9. Cf. Praet (2009), pp. 73-4, die Socrates een “martelaar van de *parrhesia*” noemt in het teken van de “erfzonde van de democratie”. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cf. Labbé, C. & Ríos, M.R. (2019). ‘Why Thousands are Protesting in the Streets of Chile’ in *Literary Hub*, 28/10/2019. Dit is een ander, wellicht minder subtiel, voorbeeld, terug te vinden in de hedendaagse toestand van Chili, een democratische republiek (met een meerpartijensysteem en presidentiële verkiezingen) dat onlangs te kampen kreeg met intense protestbewegingen, als reactie op het verhogen van bepaalde transportkosten, waarna President Piñera de noodtoestand invoerde en het militaire apparaat inschakelde om de zogenaamd ‘holle’ idealen van ‘veiligheid’ en ‘orde’ in stand te houden (met weliswaar averechtse effecten). [↑](#footnote-ref-10)
11. De relatie tussen de democratie en het populisme is een delicate problematiek. Terwijl de hedendaagse situatie bevestigt dat deze relatie een bepaalde noodzakelijkheid in zich draagt, moet de identiteit tussen beiden worden genuanceerd. Desalniettemin berusten zowel de democratie als het populisme op het principe dat de wil van het volk respecteert. Wanneer dit principe echter wordt beschouwd in diens meest zuivere vorm kan het populisme als een meer zuivere vorm dan de democratie worden opgevat. Het is echter moeilijk om het populisme en het doorgedreven principe van de wil van het volk te beamen zonder de radicaliteit van de democratie te loochenen (cf. Canovan, M. (1999). ‘Trust the people! Populism and the two faces of democracy’ in *Political Studies*, volume 47, issue 1, pp. 2-16). Voor een interessante analyse van het verschil tussen een ‘populistische logica’ (Schmitt) en een ‘democratische logica’ (Lefort) zie Abts, K. & Rummens, S. (2007). ‘Populism versus democracy’ in *Political Studies*, volume 55, issue 2, pp. 405-24. [↑](#footnote-ref-11)
12. Kervégan, J.F. (1996). ‘Démocratie’, p. 127 in Raynaud, P. & Rials, S. *Dictionnaire de philosophie politique*. Parijs: Presses Universitaires de France., pp. 127-33. [↑](#footnote-ref-12)
13. Acosta, E. (2014). ‘Power, public opinion, right of rebellion and/or revolution in de *Tractatus Theologico-Politicus*. Deconstructing the radicality of Spinoza’s political thought’ in Landenne, Q. & Storme, T. (eds). *L’actualité du* Tractatus *de Spinoza et la question théologico-politique*. Brussel: Éditions de l’Université de Bruxelles, pp. 247-65. [↑](#footnote-ref-13)
14. Spinoza, B. (1891). ‘*Tractatus Politicus*’ in Elwes, R. (trans.) & Spinoza, B. (1891). *The Chief Works of Benedict De* Spinoza., pp. 287-387. [↑](#footnote-ref-14)
15. Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Parijs: Éditions de minuit., pp. 285-300. [↑](#footnote-ref-15)
16. Dit verklaart de bewondering die Matheron weergeeft in zijn voorwoord voor de franse editie van Negri’s *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (1981) die zoals iedereen wel weet tijdens Negri’s gevangenisstraf werd geschreven (cf. Matheron, A. (1982). ‘Preface’ in Negri, A. (1982). *L’Anomalie sauvage*. Parijs: Presses Universitaires de France., pp. 19-25). [↑](#footnote-ref-16)
17. Negri, A. (1985). ‘*Reliqua Desiderantur*: A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza’, p. 220 in Montag, W. & Stolze, T. (eds.). (1997). *The new Spinoza*. Minneapolis: the University of Minnesota Press., pp. 219-48. [↑](#footnote-ref-17)
18. *TTP*, p. 205. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cf. Montag, W. (2000). ‘The Pressure of the Street: Habermas’s Fear of the Masses’ in Hill, M. & Montag, W. (2000). *Masses, Classes, and the Public Sphere*. London/New York: Verso Books., pp. 132-45. [↑](#footnote-ref-19)
20. Deze ‘politieke actor’ krijgt een meer actievere of autonome functie in de *TP*, doch is dit geen volwaardig argument om de geest van de *TTP* achterwege te laten. [↑](#footnote-ref-20)
21. Havercroft, J. (2010). ‘The Fickle Multitude: Spinoza and the problem of Global Democracy’, pp. 120-1 in *Constellations*, volume 17, pp. 120-36 & Montag (1999), p. 84. [↑](#footnote-ref-21)
22. In de *TTP* wordt er gebruik gemaakt van de term ‘*respublica*’ (verwijzend naar de republiek of de staat) en ‘*summarum potestatum*’ (verwijzend naar de ‘hoogste machten’ of ‘hoogste autoriteiten’). Wim Klever merkt op dat de vertaling van deze laatste niet ‘hoogste overheden’ kan zijn omdat ‘overheid’ niet in de meervoudsvorm kan worden gebruikt (Klever, W. (trans., ed.). & Spinoza, B. (2010). *Theologisch-politieke verhandeling*. Delft: Eburon., p. 272. [↑](#footnote-ref-22)
23. Matheron, A. (1985). ‘La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes’, pp. 259-60 inGiancotti, E., Matheron, A. & Walther, M. *Studia Spinozana. Volume 1: Spinoza’s Philosophy of Society*. Hannover: Walther & Walther Verlag., pp. 259-73. [↑](#footnote-ref-23)
24. *TTP*, pp. 258-9. [↑](#footnote-ref-24)
25. Acosta (2014), p. 249 & cf. *TTP*, pp. 203-5. [↑](#footnote-ref-25)
26. Acosta (2014), pp. 258-62. Een ‘recht tot censuur’ impliceert geenszins een vrijkaart tot een tiranniek bewind, doch vindt men bij Spinoza, volgens Acosta, een rechtvaardiging voor het plaatsen van de belangen van de staat (en bijgevolg maatschappij) boven de belangen van de individuen. Enerzijds moet de individuele vrijheid weliswaar worden beperkt opdat ze reëel (d.i. met behoud van de vrede en de veiligheid van de maatschappelijke orde) kan zijn, omdat er anders geen nood zou zijn aan een politieke maatschappij *tout court*. Anderzijds is het zeer duidelijk dat, zoals gestipuleerd door het natuurlijk recht, een staat fungeert als (complex) individu en zichzelf bijgevolg identificeert met het streven naar het behoud van diens macht. [↑](#footnote-ref-26)
27. Dit is volgens mij een van de door Latour aangekaarte kwesties omtrent de hevige discussie die, vermoedelijk, plaatsvond tussen Socrates en Callicles zoals weergegeven door Plato in de *Gorgias* (cf. Latour, B. (1997). ‘Socrates’ and Callicles’ Settlement, or the Invention of the Impossible Body Politic’, p. 13 & pp. 18-20 in *Configurations*, n°2, pp. 189-240.). [↑](#footnote-ref-27)
28. Montag (1999), p. 64. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Id*., p. 63. [↑](#footnote-ref-29)
30. Voor de ‘foucaultianen’ onder de lezers is het onvermijdelijk eenzelfde soort these bij Foucault terug te vinden. Schematisch kan het als volgt worden voorgesteld: enerzijds bestaat er een negatieve en onderdrukkende machtsvorm (principe van de soevereiniteit), anderzijds bestaat er een machtsvorm die positief en productief is (zoals bijvoorbeeld de bio-macht). Zie voor meer Foucault, M. (1976b). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Parijs: Éditions Gallimard., pp. 175-211. [↑](#footnote-ref-30)
31. Acosta (2014), pp. 258-9. [↑](#footnote-ref-31)
32. Cf. Delruelle, E. (2014). ‘≪Nous avons été spinozistes ≫’ in Landenne & Storme (2014), pp. 235-46. Delruelle noemt, op basis van Althusser’s interpretatie van Spinoza, de *TTP* expliciet “un livre de lutte, un livre contre la superstitution et les mécanismes de servitude qu’elle provoque.” [↑](#footnote-ref-32)
33. Cf. Havercroft (2010), *passim*. & Goddard, M. (2011). ‘From the Multitudo to the Multitude: The Place of Spinoza in the Political Philosophy of Antonio Negri’ in *Reading Negri: Marxism in the Age of Empire*, volume 3, pp. 171-92. [↑](#footnote-ref-33)
34. De meest bekende stroming in de geschiedenis van de wijsbegeerte en de politieke filosofie, die een pro-revolutionaire houding het meest hartstochtelijk kon beamen, was/is ongetwijfeld het marxisme. Een karikatuur van deze stroming kan niet verwonderlijk worden teruggevonden in Engels, F. & Marx, K. (1848). *Het communistische manifest* (vertaald door Herman Gorter). Marxists Internet Archive. [↑](#footnote-ref-34)
35. Zedong, M. (1927 "Report on an Investigation of the Peasant Movement in Hunan" (March 1927), Selected Works, Vol. I, p. 28. [↑](#footnote-ref-35)
36. Stolze, T. (2015). ‘Revisiting a Marxist Encounter with Spinoza: Alexandre Matheron on Militant Reason and Intellectual Love of God’ in *Crisis & Critique*, volume 2, n°1, pp. 152-69. [↑](#footnote-ref-36)
37. Matheron (1988). [↑](#footnote-ref-37)
38. Cf. Deborin, A.M. (1927). ‘Spinoza’s World-View’ in Kline, G.L. (ed.). (1952). *Spinoza in Soviet Philosophy: A Series of Essays*. London: Routledge and Paul., pp. 90-119 [↑](#footnote-ref-38)
39. Habermas, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of Bourgeois society*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. [↑](#footnote-ref-39)
40. Montag, W. (1989). ‘Spinoza: Politics in a World without Transcendence’ in *Rethinking Marxism*, volume 2, issue 3, pp. 89-103. [↑](#footnote-ref-40)
41. *TTP*, p. 201. [↑](#footnote-ref-41)
42. Acosta (2014), pp. 250-1. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Id*., p. 254 & *Id.*, p. 256. [↑](#footnote-ref-43)
44. Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1984*. Parijs: Éditions Gallimard/Seuil., p. 3. Deze term verwijst naar de bestudering door Foucault van de klassieke Griekse en Romeinse cultuur op basis van een analyse van teksten afkomstig uit deze perioden. [↑](#footnote-ref-44)
45. Cf. Foucault, M. (2004). *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid* [zes colleges die Michel Foucault in het najaar van 1983 aan de Universiteit van Californië te Berkeley heeft gegeven als onderdeel van de werkgroep *Discourse and truth*]. Amsterdam: Uitgeverij Parrèsia., p 140. Foucault onderscheidt de traditionele westerse filosofie van een “kritische” traditie in de wijsbegeerte. Voor een gedetailleerde parcoursomschrijving van de deze traditie door Foucault zelf zie Foucault, M. (2015). *Qu’est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*. Parijs: Librairie Philosophique J. VRIN. [↑](#footnote-ref-45)
46. Plato, *Gorgias*, 450c-453a & cf. Sluiter, I. & Rosen, R. (2004a). ‘General Introduction’ in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. 1-20. [↑](#footnote-ref-46)
47. *TTP*, p. 257-8. [↑](#footnote-ref-47)
48. Toegegeven impliceert Spinoza’s theorie van het natuurlijke recht eenzelfde gelijkstelling tussen het natuurlijk recht van een individu en de kracht van een individu, die op radicale wijze samenvallen. Voor een rechtstreekse vergelijking tussen Spinoza’s en Foucaults machtopvatting zie Remaud, O. (2003). ‘Éthique et politique: Foucault et Spinoza’ in Da Silva, E. (ed.). *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie* [online]. Lyon: ENS Éditions., pp. 39-58 & Jose, J. & Juniper, J. (2008). ‘Foucault and Spinoza: philosophies of immanence and the decentred political subject’ in *History of the Human Sciences*, volume 21, issue 2, pp. 1-20. [↑](#footnote-ref-48)
49. Plato, *Gorgias*, 461e. [↑](#footnote-ref-49)
50. Matheron (1985) bestudeert deze problematiek over de theoretische functie van de democratie bij Spinoza (en Hobbes) ten aanzien van de politieke soevereiniteit. [↑](#footnote-ref-50)
51. Aristoteles, *Politica*, 3.1275b. [↑](#footnote-ref-51)
52. Ober, J. (2008). ‘The original meaning of democracy: capacity to do things, not majority rule’, p. 3 in *Constellations*, volume 15, n°1, pp. 3-9. [↑](#footnote-ref-52)
53. *Id*., pp. 6-7. [↑](#footnote-ref-53)
54. Cf. Acosta (2014) & Castoriadis, C. (1986). ‘La polis grecque et la création de la démocratie’ in *Le Débat*, 1986/1, n° 38, pp. 126-144. Dit impliceert bijgevolg dat de *demos*, volgens Acosta, in een democratie de politieke macht uitoefent (in de volksvergadering) in termen van ‘vertegenwoordiging’. Castoriadis meent in feite dat het concept van ‘vertegenwoordiging’ vreemd was voor de Grieken. [↑](#footnote-ref-54)
55. Foucault (2008), p. 69. [↑](#footnote-ref-55)
56. Foucault (2004), p. 18. [↑](#footnote-ref-56)
57. Foucault (2008), p. 69. [↑](#footnote-ref-57)
58. Gros, F. (2008). ‘Situation du cours’, p. 352 in Foucault (2008), pp. 347-61. [↑](#footnote-ref-58)
59. Versprekingen worden echter normaliter door de uitgever(s) uiterst precies aangeduid en het is onwaarschijnlijk dat het een fout is langs hun kant aangezien ze toegang hadden tot de manuscripten en notitites van Foucault zelf. [↑](#footnote-ref-59)
60. Foucault (2008), p. 69 & p. 137. [↑](#footnote-ref-60)
61. *Id*., p. 139. [↑](#footnote-ref-61)
62. Polybius, *Histories* (vertaald door Evelyn S. Shuckburgh), 2.38. [↑](#footnote-ref-62)
63. Polybius, *Histories* (Loeb Classical Library edition, (1922), p. 337), 2.38. [↑](#footnote-ref-63)
64. Foucault (2008), p. 69n2: “On ne saurait trouver un régime et un idéal d’égalité, de liberté, en un mot de démocratie plus parfaits que chez les Achéens”. [↑](#footnote-ref-64)
65. *Id*., p. 138. [↑](#footnote-ref-65)
66. Plato, *Politeia*, 557b-c. [↑](#footnote-ref-66)
67. *Id*., 557e-558a. [↑](#footnote-ref-67)
68. Cf. Foucault (2009), p. 36. [↑](#footnote-ref-68)
69. Plato, *Politeia*, 607b. [↑](#footnote-ref-69)
70. Foucault (2009), p. 36 & Plato, *Politeia*, 558c: “Het enige dat een politicus hoeft te doen is te zeggen dat hij een vriend is van het volk: dan draagt men hem op handen.” [↑](#footnote-ref-70)
71. Latour (1997)., p. 3. [↑](#footnote-ref-71)
72. Matheron, A. (1977). ‘Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste’, p. 199 in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, volume 167, n°2, Spinoza (I). Parijs: Presses Universitaires de France., pp. 181-200. [↑](#footnote-ref-72)
73. Dit is volgens mij een essentiele boodschap in Plato’s *Staatsman* (261d & 309d). [↑](#footnote-ref-73)
74. McLoughlin, S. (2012). *The freedom of the good: a study of Plato’s ethical conception of freedom*. New Mexico: University of New Mexico. [↑](#footnote-ref-74)
75. Foucault, M. (1974). ‘Truth and Juridical Forms’, p. 59 & p. 78 in Faubion, J.D. (ed.) & Foucault, M. (2000). *Power. Essential works of Foucault (1954-1984), volume 3*. New York: The New Press., pp. 1-89. [↑](#footnote-ref-75)
76. Chomsky, N. & Foucault, M. (1974). ‘Human Nature: Justice versus Power’ in Davidson, A. (ed.). (1997). *Foucault and his interlocutors*. Chicago: The University of Chicago Press., pp. 107-45. [↑](#footnote-ref-76)
77. Foucault (2008), pp. 65-6. De analyse van de *parrhesia* zal echter door Foucault worden tegengesteld aan de “pragmatiek van het discours”, namelijk “de analyse van hetgeen, in de werkelijke situatie van diegene die spreekt, beïnvloedt en wijzigt de betekenis en de waarde van de uitspraak [*énoncé*].” Terwijl de *parrhesia* een exponent zou zijn van een “dramatiek van het discours” dat rekening houdt met de effecten van hetgeen gezegd wordt op diegene die spreekt. [↑](#footnote-ref-77)
78. Foucault, M. (1980). ‘Table ronde du 20 mai 1978’, p. 841 & p. 846 in Foucault (2001), pp. 839-53. [↑](#footnote-ref-78)
79. Cf. Van Kerckhove, C. (1997). ‘De machtige waarheid van Michel Foucault’ in *Kritiek*, volume 31, pp. 126-55. [↑](#footnote-ref-79)
80. Een gevolg op de publicatie van Foucaults *Surveiller et punir* was dat vele gedetineerden zelf het werk in handen konden krijgen en lezen. Enerzijds kon de wil van alle foutief behandelde gedetineerden zich homogeniseren en een krachtigere draagwijdte bezitten, terwijl anders specifieke verenigingen werden opgestart om zich in te zetten voor de rechten en waarden van de gedetineerden. Aldus kan het discours van Foucault over het gevangeniswezen worden opgevat als een discours met specifieke sociale en politeke effecten. Cf. Eribon, D. (1989). *Michel Foucault 1926-1984*. Parijs: Flammarion. [↑](#footnote-ref-80)
81. Cf. Baudrillard, J. (2004). *Oublier Foucault*. Parijs: Galilée. [↑](#footnote-ref-81)
82. Zonder twijfel is Habermas de meest bekende figuur die de politiek-morele contributie van Foucaults werk in vraag heeft willen stellen. Dit werd uitgevoerd door te wijze op de ‘cryptonormativiteit’ waar Foucault mee te kampen zou hebben gekregen, dat wil zeggen dat er geen mogelijkheid noch aanwezigheid is van enig ‘normatief fundament’ bij Foucault waardoor zijn stellingen ongefundeerd en ‘arbitrair’ (d.i. gevaarlijk) zijn (King, M. (2009). ‘Clarifying the Foucault-Habermas debate’ in *Philosophy and Social Criticism*, volume 35, n°3, pp. 287-314). [↑](#footnote-ref-82)
83. Cf. Foucault, M. (1971b). ‘Nietzsche, la généalogie, l’histoire’ in Davidson, A. & Gros, F. (eds.). (2004). *Michel Foucault: Philosophie (anthologie)*. Parijs: Éditions Gallimard., pp. 393-423. [↑](#footnote-ref-83)
84. Cf. Nietzsche, F. (2011). *Voorbij goed en kwaad*. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers., 1, al. 1 & cf. Pascal (1936). *Pensées*. Parijs: Éditions Gallimard., pp. 132-5. [↑](#footnote-ref-84)
85. Foucault (1971b), pp. 393-400 & cf. Nietzsche, F. (1980). *Genealogie der moraal*. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers. [↑](#footnote-ref-85)
86. Nietzsche (2011), 1, al. 3. [↑](#footnote-ref-86)
87. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-87)
88. Cf. Decloux, S. (1978). ‘Vie religieuse et ≪maîtres du soupçon≫’ in *Vies consacrées*, volume 50, pp. 195-225. [↑](#footnote-ref-88)
89. Dit is een parafrasering van Foucault, M. (1976c). ‘Truth and Power’, p. 116 in Faubion & Foucault (2000), pp. 111-33 (“The history that bears and determines us has the form of a war rather than that of a language—relations of power, not relations of meaning”). [↑](#footnote-ref-89)
90. Foucault, M. (1977a). ‘Entretien avec Michel Foucault [*Microfisica del potere: interventi politici*]’, p. 160 in Foucault (2001), pp. 140-60. [↑](#footnote-ref-90)
91. Foucault (1976c), p. 133. [↑](#footnote-ref-91)
92. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-92)
93. Plato, *Politeia*, 488c-d (“Wie wijsheid liefheeft, moet koning zijn (…)). [↑](#footnote-ref-93)
94. *Id*., 484b. [↑](#footnote-ref-94)
95. Cf. *Id*., 473d-e. [↑](#footnote-ref-95)
96. Heden ten dage heerst er ten aanzien van een aantal belgische politici een diepgeworteld wantrouwen wegens de ongemakkelijke relatie tussen hen en de experten (dit moet in de context worden geplaatst van de tegenwoordige maatschappelijke toestand in België). Experten (voornamelijk met betrekking tot het coronavirus) bedrijven een soort normatieve politiek wanneer hun advies wordt gevraagd en hun kennis wordt gedeeld. Dit zorgt vervolgens voor het vermoeilijken van het maken en uitvoeren van beslissingen en maatregelen (omdat de politiek deze experten niet kan negeren). Het politieke bedrijf wordt echter niet beperkt tot de maatschappelijke behandeling van een bedreigend virus. Hierop formuleert Peter De Roover (Kamerfractieleider N-VA) het volgende in *De Tijd*: “Politici zijn per definitie geen expert, en gelukkig maar. Expert ben je op één terrein en een dergelijke beperking kan een politicus zich niet veroorloven.” (De Roover, P. (2020). ‘Dé politiek faalt, maar het alternatief is erger’ in *De Tijd*, 28 juli 2020, <https://www.tijd.be/opinie/algemeen/de-politiek-faalt-maar-het-alternatief-is-erger/10241277.html)>. Hoewel men kan strijden om in een maatschappij te leven dat niet door experten en technocraten wordt gerund, is dit niet hetzelfde als het ontkennen dat politiek op zichzelf beschouwd ook een bepaalde expertise vereist. [↑](#footnote-ref-96)
97. Sophocles, *Oedipus Tyrannus*. [↑](#footnote-ref-97)
98. Foucault, M. (1974), p. 27. [↑](#footnote-ref-98)
99. *Id*., p. 28. Foucault maakt overigens een analogie tussen Oedipus en Solon, de wetgever die bekendstaat omtrent de ‘democratische hervormingen’ die hij heeft ingevoerd te Athene (595 v.Ch.). Zowel de tragedie van Oedipus als de politieke rol van Solon tonen volgens Foucault aan dat het ‘genezen’ van een stad(staat) een bepaalde vorm van wijsheid (*sophos*) impliceert als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde. [↑](#footnote-ref-99)
100. *Id*., p. 30. [↑](#footnote-ref-100)
101. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-101)
102. Cf. *Id*., p. 27. [↑](#footnote-ref-102)
103. *Id*., p. 29. [↑](#footnote-ref-103)
104. *Id*., pp. 27-8. [↑](#footnote-ref-104)
105. *Id*., p. 30 [↑](#footnote-ref-105)
106. *Id*., p. 29. [↑](#footnote-ref-106)
107. *Id*., p. 31. [↑](#footnote-ref-107)
108. *Id*., p. 31 (mijn cursivering). [↑](#footnote-ref-108)
109. *Id*., p. 30. [↑](#footnote-ref-109)
110. Latour (1997), p. 3 & p. 10 (“the power of geometrical equality” verwijzend naar de superieure kennis van Socrates). [↑](#footnote-ref-110)
111. *Id*. Latour extrapoleert een dergelijk ultimatum uit de dialoog die zich afspeelt in Plato’s *Gorgias* tussen Socrates en Callicles. Het is trouwens dit ultimatum dat niet enkel de geschiedenis van de wijsbegeerte zal teisteren maar eveneens van cruciaal belang is ten aanzien van de “knacks and gimmicks with wich common people mind their daily business” in Athene (p. 15). [↑](#footnote-ref-111)
112. Foucault (1974), p. 32. [↑](#footnote-ref-112)
113. Zoals het befaamd (niet uitsluitend platonische) onderscheid tussen ‘opinie’ of *doxa* enerzijds en ‘kennis’ of *epistèmè* anderzijds (cf. Strauss, L. (1959). *What is political philosophy? And other studies*. New York: The Free Press., p. 11 & p. 32). [↑](#footnote-ref-113)
114. Plato, *Politeia*, 473d-e. [↑](#footnote-ref-114)
115. *Id.*, 607b. [↑](#footnote-ref-115)
116. *Id*., 607a. [↑](#footnote-ref-116)
117. *Id*., 607b. [↑](#footnote-ref-117)
118. *Id*., 607d. [↑](#footnote-ref-118)
119. Cf. Praet (2009) die spreekt over de ‘subrationele beïnvloeding’ van taal, respectievelijk literatuur, bij Plato (p. 79 & *passim*.) [↑](#footnote-ref-119)
120. Plato, *Meno*, 73d & cf. Plato, *Gorgias*, 450c-452d. [↑](#footnote-ref-120)
121. *Id*., 80a-b (mijn cursivering). [↑](#footnote-ref-121)
122. Sluiter, I. & Rosen, R. (2004a). ‘General Introduction’, p. 10 in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. 1-20. Hetzelfde voorbeeld wordt door deze auteurs aangehaald om vervolgens te spreken over de “perlocutionaire” effecten van taal, discours en *speech*. Echter kiezen wij niet voor een dergelijke terminologie aangezien, zoals later duidelijk zal zijn, Foucaults opvatting van discourseffecten, niet volledig strookt met deze beschrijving (cf. Foucault (2008), pp. 59-64). [↑](#footnote-ref-122)
123. Sluiter & Rosen (2004a), p. 2. [↑](#footnote-ref-123)
124. *Id*., p. 9. [↑](#footnote-ref-124)
125. Foucault (1974), pp. 27-8., *op*. *cit*. [↑](#footnote-ref-125)
126. *Id*., p. 28. [↑](#footnote-ref-126)
127. Plato, *Politeia*, 492b-c & cf. *Id*., 605a. [↑](#footnote-ref-127)
128. Latour (1997), p. 2. [↑](#footnote-ref-128)
129. Een van de meest kenmerkende institutionele hervormingen was ongetwijfeld de vermindering van de politieke invloed van de Areopaag, waardoor de ‘menigte’ “moed” kon kweken om zich steeds meer en luidruchtiger te doen horen in het politieke domein. Overigens heeft Perikles er ook voor gezorgd dat brugers die als juryleden zetelden in het gerechtshof/de rechtbank een vergoeding kregen voor hun functie. Althans, dit is onder anderen hetgeen Aristoteles schrijft over deze politicus en zijn regeerschap (Aristoteles, *Constitutions d’Athènes*, XXVII.1). [↑](#footnote-ref-129)
130. Kervégan (1996), p. 127. [↑](#footnote-ref-130)
131. *Infra*. & cf. Aristoteles, *Politica*, 1274a(10) & Aristote, *Constitutions d’Athènes*, 17-18. [↑](#footnote-ref-131)
132. Kervégan (1996), p. 127. & cf. Praet (2009). [↑](#footnote-ref-132)
133. In het meest van de gevallen zal deze term worden vermeden omdat een mogelijk synoniem zoals ‘menigte’, *demos* of gewoon ‘massa’ geen interne kwalificaties bezit, zoals bijvoorbeeld het ‘volk’ gekenmerkt wordt door een nationalisatische of paternalistische inclinatie. In dit gedeelte verwijst ‘het volk’ naar een meer beperkte vorm van de *demos*. [↑](#footnote-ref-133)
134. Kervégan (1996), p. 127. Voor alle duidelijkheid, hoewel er sprake is van een geheel zoals het ‘volk’ hadden de door Solon mogelijk gemaakte politieke rechten enkel betrekking tot “kleine landbouwers” met uitsluiting van “ambachtslieden en arbeiders [*artisans et ouvriers*]”. [↑](#footnote-ref-134)
135. Balot, R.K. (2004). ‘Free speech, courage, and democratic deliberation’ in Sluiter & Rosen (2004b), pp. 233-59 & Raaflaub, K.A. (2004). ‘Aristocracy and freedom of speech in the greco-roman world’, p. 48 in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. 41-61. Volgens Balot zou Aeschylus de eerste zijn die omtrent deze openingszin van de volksvergadering iets heeft geschreven. Raaflaub meent dat, volgen Euripides, de essentie van de democratische vrijheid gefundeerd wordt in desbetreffende openingszin. En omdat de keuze kon worden gemaakt om te spreken of de stilte te bewaren, was dit een van de meest belangrijke uitingen van een radicale politieke gelijkheid—de vrijheid om het woord te nemen, anders geformuleerd, stoelt op het gelijke recht van eenieder om dit te doen of te laten. [↑](#footnote-ref-135)
136. Carter, D.M. (2004). ‘Citizen attribute, negative right: a conceptual difference between ancient and modern ideas of freedom of speech’, p. 200 in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. 197-220. [↑](#footnote-ref-136)
137. McInerney, J. (2004). ‘Nereids, colonies and the origins of *isêgoria*’, p. 21 in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. 21-40. [↑](#footnote-ref-137)
138. Foucault (1974), p. 27. [↑](#footnote-ref-138)
139. Cf. Aristoteles, *Politica*, 1273b(35)-1274a(10) & Aristote, *Constitutions d’Athènes*, 41.2. [↑](#footnote-ref-139)
140. Cf. Plato, *Politeia*, 545c. [↑](#footnote-ref-140)
141. Cf. Aristote, *Constitution d’Athènes*, 5. Er is weliswaar voldoende literatuur en bewijs terug te vinden waarin Solon als een fervente voorstander van de democratie wordt beschreven. De door Aristoteles uitgevoerde bespreking bevestigt zijn politieke inclinaties en dit is tevens het beeld die onze voorkeur zal genieten. Hoewel het een tamelijk ongemakkelijke kwestie is omdat de feitelijke verlening van het recht of de vrijheid om te spreken werd beperkt tot een klasse met een bepaalde economische standvastigheid (d.i. een kleine minderheid). Daarom is het misschien de rijkdom van de individuen die als criteria voor politieke participatie geldt, in tegenstelling tot het loutere burgerschap (zoals in een democratie van toepassing is). Cf. Sealey, R. (1973). ‘The Origins of “Demokratia”’, p. 261 in *California Studies in Classical Antiquity*, volume 6, pp. 253-95. [↑](#footnote-ref-141)
142. Cf. Castoriadis (1986), *passim*., die het Griekenland van aleer beschouwt als de ‘kiem’ van het hedendaagse filosofisch-politieke denken en weigert deze als “model” te beoordelen. [↑](#footnote-ref-142)
143. Cf. *TP*, 1, al. 3 waar Spinoza toegeeft dat de geschiedenis ons reeds alle mogelijke soorten van politieke ordening (*politeia*) heeft getoond. Het is aldus overbodig om een ‘nieuw’ model aan te bieden, zonder te willen impliceren dat het overbodig is om de concepten die worden gebruikt voor het bestuderen van de (democratische) politiek voor verandering vatbaar zijn. [↑](#footnote-ref-143)
144. Aristote, *Constitution d’Athènes*, 22.1. [↑](#footnote-ref-144)
145. Raaflaub, K.A. (2004). ‘Aristocracy and freedom of speech in the greco-roman world’, pp. 50-1 in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. 41-61, waar Raaflaub ook verwijst naar Thucydides die spreekt over de *eunomia* als “aristocratische gelijkheid” & cf. Halberstadt, M. (1955). ‘On Solon’s “Eunomia” (Frg. 3 D)’ in *The Classical Weekly*, volume 48, n°15, pp. 197-203. [↑](#footnote-ref-145)
146. Kervégan (1996), p. 127. [↑](#footnote-ref-146)
147. Praet (2009), p. 74, waar de *isonomia* gedefinieerd wordt als “de gelijkwaardigheid van alle burgers voor de wet” & Ober (2008), p. 6, waar de *isonomia* omschreven wordt als “gelijke verdeling van legale immuniteiten over de relevante bevolking en gelijke toegang tot juridische procedures”. Cf. Sealey (1973), p. 274, waar er wordt bevestigd dat de *isonomia* zich plaatst tegenover de tirannie door het feit dat het optreden van Clisthenes in feite een reactie was tegen een tiranniek bewind. [↑](#footnote-ref-147)
148. Kervégan (1996a), p. 127. [↑](#footnote-ref-148)
149. Cf. Castoriadis (1986), p. 9. [↑](#footnote-ref-149)
150. Foucault (1974), p. 27. [↑](#footnote-ref-150)
151. Halberstadt (1955), p. 199. [↑](#footnote-ref-151)
152. Aristote, *Constitution d’Athènes*, 41.2. [↑](#footnote-ref-152)
153. *Id*., 28.2. [↑](#footnote-ref-153)
154. Beiden worden in het algemeen zeer sterk geassocieerd met de vormgeving van de democratie en het leiden van de democratische partij (Aristote, *Constitution d’Athènes*, 29.3). [↑](#footnote-ref-154)
155. Aristote, *Constitution d’Athènes*, 41.2 & 22.1. Cf. Sealey (1973), p. 275. [↑](#footnote-ref-155)
156. Raaflaub (2004), p. 45. [↑](#footnote-ref-156)
157. Kervégan, J.F. (1996b). ‘Peuple’, p. 461 in Raynaud, P. & Rials, S. *Dictionnaire de philosophie politique*. Parijs: Presses Universitaires de France., pp. 461-3. [↑](#footnote-ref-157)
158. Raaflaub (2004), p. 45. [↑](#footnote-ref-158)
159. Kervégan (1996a), p. 127. [↑](#footnote-ref-159)
160. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-160)
161. Volgens mij is het concept van de ‘publieke sfeer’ een uiterst moderne uitvinding. [↑](#footnote-ref-161)
162. Cf. Sealey (1973), p. 275 & Kervégan (1996b), p. 461. [↑](#footnote-ref-162)
163. Sealey (1973), p. 274 & cf. Raaflaub (2004), p. 47. [↑](#footnote-ref-163)
164. De algemene literatuur is hieromtrent zeer duidelijk en verwijst vaak naar Demosthenes en Isocrates, allereerst als schrijvers, die de vrijheid om te spreken aan de kaak stellen in een democratische politieke maatschappij. Dit zal een belangrijk aspect vormen voor het volgende deel waarin Foucault’s analyse van de (politieke) *parrhesia* centraal staat. [↑](#footnote-ref-164)
165. *Supra*. [↑](#footnote-ref-165)
166. Cf. Foucault (2009), p. 56. [↑](#footnote-ref-166)
167. Foucault (2008), p. 138. [↑](#footnote-ref-167)
168. Carter, D.M. (2004). ‘Citizen attribute, negative right: a conceptual difference between ancient and modern ideas of freedom of speech’, p. 199 in Sluiter & Rosen (2004b), pp. 197-220. [↑](#footnote-ref-168)
169. Foucault (2008), p. 138. [↑](#footnote-ref-169)
170. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-170)
171. Sealey (1973), p. 290. [↑](#footnote-ref-171)
172. *Id*., p. 283. [↑](#footnote-ref-172)
173. Kervégan (1996b), p. 461. [↑](#footnote-ref-173)
174. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-174)
175. Ober (2008), p. 6. Overigens merkt Ober op dat alle regeringsvormen die het -*kratos* suffix bezitten niet verwijzen naar een specifiek aantal (qua regering), zoals de ene in de monarchie en de enkelen in de oligarchie of aristocratie. [↑](#footnote-ref-175)
176. Sealey (1973), p. 290. [↑](#footnote-ref-176)
177. *Id*., p. 284. [↑](#footnote-ref-177)
178. *Id*., pp. 283-4. [↑](#footnote-ref-178)
179. Ober (2008), *op*. *cit*. [↑](#footnote-ref-179)
180. Cf. Foucault, M. (1972). ‘On popular justice: A discussion with Maoists’[*Sur la justice populaire: débat avec les maos* vertaald door John Mepham] in Foucault, M. & Gordon, C. (ed.). (1980). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Vintage Books., pp. 1-36. [↑](#footnote-ref-180)
181. Cf. Acosta (2014), p. 255, waar een gelijksoortige redenering terug te vinden is omtrent Spinoza’s politieke denken (in de context van de *TTP*) als reactie op de idealiseringen van de *multitude* in het hedendaagse Spinoza-onderzoek. [↑](#footnote-ref-181)
182. Greenwood (2004), p. 176. [↑](#footnote-ref-182)
183. *Id*., p. 177. [↑](#footnote-ref-183)
184. *Id*., p. 184. [↑](#footnote-ref-184)
185. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-185)
186. *Id*., p. 185. [↑](#footnote-ref-186)
187. Sealey (1973), p. 259 & cf. *Id*., p. 286. Omwille van het feit dat Thucydides gebruik maakt van “kleurloze” termen en connotaties om de twee tegengestelde groepen te beschrijven, kan er volgens Sealey geen sprake zijn van een ‘klassenstrijd’ die altijd een ideologische connotatie bezit. [↑](#footnote-ref-187)
188. *Id*., p. 284. [↑](#footnote-ref-188)
189. Kervégan (1996b), p. 461. [↑](#footnote-ref-189)
190. Foucault (2008), p. 43. Deze vorm van de *parrhesia* werd echter het meest expliciet bestudeerd gedurende Foucault’s lezingen van 1981-1982 (Foucault, M. (2001). *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Parijs: Éditions Gallimard/Seuil). [↑](#footnote-ref-190)
191. Sluiter, I. & Rosen, R. (2004a). ‘General Introduction’, pp. 12-3 in Sluiter, I. & Rosen, R. (eds.). (2004b). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston/Leiden: Brill., pp. 1-20. [↑](#footnote-ref-191)
192. Cf. Foucault (2009), p. 33: “(…) un autre type de *parrêsia*, qui, lui, sera défini par rapport, non à la cité (la *polis*), mais à la manière de faire, d’être et de se conduire des individus (l’*êthos*), par rapport aussi à leur constitution comme sujet moral.” [↑](#footnote-ref-192)
193. Carter (2004), p. 199. [↑](#footnote-ref-193)
194. Foucault (2008), p. 147. [↑](#footnote-ref-194)
195. Liddell, H.G. & Scott, R. (1883). *Greek-English Lexicon*. New York: Harper & Brothers., p. 1360, waar ‘spreken’ (*rhema*) verwijst naar “hetgeen gezegd of uitgesproken wordt”. [↑](#footnote-ref-195)
196. Foucault (2009), p. 45. De meest accurate Nederlandse vertaling van deze woorden werd beperkt tot ‘spinnenwebachtig begrip’ en er werd bijgevolg voor gekozen de oorspronkelijk vorm en taal te bewaren. [↑](#footnote-ref-196)
197. Pseudo-Xenophon, *Constitution of the Athenians.* [↑](#footnote-ref-197)
198. Foucault (2008), p. 164, Foucault (2009), pp. 11-2 & cf. Foucault (2004), p. 71. [↑](#footnote-ref-198)
199. Sluiter & Rosen (2004a), p. 13. [↑](#footnote-ref-199)
200. *Ibid*., p. 13 (mijn cursivering). [↑](#footnote-ref-200)
201. Foucault (2008), p. 146. [↑](#footnote-ref-201)
202. Carter (2004), p. 200. [↑](#footnote-ref-202)
203. Foucault (2008), p. 158. [↑](#footnote-ref-203)
204. *Id*., p. 146. [↑](#footnote-ref-204)
205. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-205)
206. *Id*., p. 147. [↑](#footnote-ref-206)
207. Sealey (1973), p. 287 & cf. *Id*., p. 275. [↑](#footnote-ref-207)
208. Praet (2009), p. 74. [↑](#footnote-ref-208)
209. *Id*., pp. 73-4. [↑](#footnote-ref-209)
210. Foucault (2008), p. 172. [↑](#footnote-ref-210)
211. *Id*., p. 157. [↑](#footnote-ref-211)
212. *Id*., p. 97. [↑](#footnote-ref-212)
213. Praet (2009), p. 75 (mijn cursivering). [↑](#footnote-ref-213)
214. Foucault (2008), p. 145: “Elle est ce qui permet à certains individus d’être parmi les premiers, et, s’adressant aux autres (…) par là, en disant le vrai, de persuader le peuple par des bons conseils, et ainsi de diriger la cité et de s’en occuper.” [↑](#footnote-ref-214)
215. *Id*., p. 137. [↑](#footnote-ref-215)
216. *Id*., p. 172: “L’*isêgoria*, c’est bien en effet le droit constitutionnel, institutionnel, le droit juridique accordé à tout citoyen de parler, de prendre la parole, sous toutes les formes que peut prendre cette prise de parole dans une démocratie.” [↑](#footnote-ref-216)
217. *Ibid*.: “(…) mais qui va prendre la parole, qui va pouvoir, de fait, exercer son influence sur la décision des autres, qui va être capable de persuader, et qui, proférant ce qu’il estime être la vérité, va pouvoir ainsi servir de guide aux autres?” [↑](#footnote-ref-217)
218. Carter (2004), p. 199. [↑](#footnote-ref-218)
219. Foucault (2008), p. 286. [↑](#footnote-ref-219)
220. Cf. Isaiah Berlin’s *Two Concepts of Liberty* (1958). [↑](#footnote-ref-220)
221. Carter (2004), p. 198. [↑](#footnote-ref-221)
222. *Id*., pp. 198-200 & p. 206. [↑](#footnote-ref-222)
223. Raaflaub (2004), p. 48. [↑](#footnote-ref-223)
224. Cf. Liddell & Scott (1883), 1159, waar de *parrhesia* onde meer als “*freespokenness*” en “*frankness*”. [↑](#footnote-ref-224)
225. Carter (2004), p. 211. [↑](#footnote-ref-225)
226. McInerney (2004), p. 21 & cf. Carter (2004), p. 48. [↑](#footnote-ref-226)
227. Foucault (2008), p. 143. [↑](#footnote-ref-227)
228. Pseudo-Xenophon, *Constitution of the Athenians*. [↑](#footnote-ref-228)
229. Foucault (2004), p. 65. [↑](#footnote-ref-229)
230. Foucault (2009), pp. 46-51. [↑](#footnote-ref-230)
231. Sealey (1973), p. 256. [↑](#footnote-ref-231)
232. *Id*., p. 254. [↑](#footnote-ref-232)
233. Pseudo-Xenofon, *Constitution of the Athenians*, I, 6. [↑](#footnote-ref-233)
234. *Id*., I, 6. [↑](#footnote-ref-234)
235. *Id*., I, 8. [↑](#footnote-ref-235)
236. Foucault (2009), p. 39. [↑](#footnote-ref-236)
237. *Id*., p. 44. [↑](#footnote-ref-237)
238. *Id*., p. 38. [↑](#footnote-ref-238)
239. Foucault (2008), p. 166. [↑](#footnote-ref-239)
240. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-240)
241. *Id*., pp. 183-4. Een analoog onderscheid ten aanzien van het onderscheid tussen de *parrhesia* en de vleierij is het onderscheid tussen de filosofie en de retorica. Dit wordt echter verder niet behandeld, dan wel waar het noodzakelijk is. [↑](#footnote-ref-241)
242. Cf. Plato, *Gorgias*, *op*. *cit*. [↑](#footnote-ref-242)
243. Foucault (2009), p. 39 & cf. Plato, *Politeia*, *op*. *cit*. [↑](#footnote-ref-243)
244. Foucault (2008), p. 166 & cf. Foucault (2009), p. 36. [↑](#footnote-ref-244)
245. Foucault (2009), 44. [↑](#footnote-ref-245)
246. *Id*., p. 35, pp. 49-50 & p. 51. [↑](#footnote-ref-246)
247. Foucault (2008), pp. 166-8 & cf. Foucault, M. (1971a). *L’ordre du discours*. Parijs: Éditions Gallimard., p. 15. [↑](#footnote-ref-247)
248. Foucault (2008), p. 144. [↑](#footnote-ref-248)
249. *Id*., p. 157. [↑](#footnote-ref-249)
250. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-250)
251. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-251)
252. *Id*., pp. 157-8. [↑](#footnote-ref-252)
253. *Id*., p. 167. [↑](#footnote-ref-253)
254. *Id*., p. 168. [↑](#footnote-ref-254)
255. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-255)
256. Cf. Latour (1997), p. 2. [↑](#footnote-ref-256)
257. Latour (1997), p. 10. [↑](#footnote-ref-257)
258. *TTP*, p. 200. [↑](#footnote-ref-258)
259. Balibar, E. (2016). *Spinoza et la politique*. Parijs: Presses Universitaires de France., pp. 11-2.  [↑](#footnote-ref-259)
260. Cf. Acosta (2014) & Montag (1999). [↑](#footnote-ref-260)
261. Matheron (1977) alludeert op enkele ‘*bourgeois*’ trekjes. Waarom is niet zozeer relevant, maar het is wel interessant om te duiden op de specifieke term die hij gebruikt (een term met een marxistische nasmaak). [↑](#footnote-ref-261)
262. Montag (1999), p. xvi & p. 63. [↑](#footnote-ref-262)
263. Deleuze, G. (1981). *Spinoza. Philosophie pratique.* Parijs: Éditions de minuit., p. 18: “pourquoi le peuple est-il si profondément irrationnel? pourquoi se fait-il honneur de son propre esclavage? pourquoi les hommes se battent-ils ≪pour≫ leur esclavage comme si c’était leur liberté? pourquoi est-il si difficile non seulement de conquérir mais de supporter la liberté?” [↑](#footnote-ref-263)
264. Foucault (1976b). [↑](#footnote-ref-264)
265. Cf. Remaud (2003). [↑](#footnote-ref-265)
266. Jose & Juniper (2008), p. 6. [↑](#footnote-ref-266)
267. *TTP*, p. 201. [↑](#footnote-ref-267)
268. *TP*, 2, 5 & 7, 27. [↑](#footnote-ref-268)
269. Foucault, M. (1976b). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Parijs: Éditions Gallimard., p. 16. [↑](#footnote-ref-269)
270. Montag (1999), p. 64. [↑](#footnote-ref-270)
271. Remaud (2003), al. 11. [↑](#footnote-ref-271)
272. *TP*, 1, al. 3 & *TTP*. [↑](#footnote-ref-272)
273. Cf. Acosta (2014), p. 252. [↑](#footnote-ref-273)
274. Acosta (2014), p. 258. [↑](#footnote-ref-274)
275. Kant, I. (1970/1784). ’An answer to the question: What is Enlightenment?’ in Kant, I. & Reiss, H. (ed.). (1970). *Kant’s Political Writings*. Cambridge: The University Press., pp. 54-60 [↑](#footnote-ref-275)
276. Habermas (1989), p. 104. [↑](#footnote-ref-276)
277. Cf. Kant (1970/1784), p. 59. Waar, schijnbaar, een pleidooi wordt gehouden voor de “intellectuele” of ‘geestelijke’ vrijheid en ‘verlichting’ van de mens. [↑](#footnote-ref-277)
278. Acosta (2014), p. 259 & cf. *Id*., p. 254. [↑](#footnote-ref-278)
279. *TTP*, p. 209: “An enemy is one who lives apart from the state, and does not recognize its authority either as a subject or as an ally. It is not hatred which makes a man an enemy, but the rights of the state.” & cf. *Id*., p. 202. [↑](#footnote-ref-279)
280. Habermas (1989), p. 104. [↑](#footnote-ref-280)
281. Montag (2000), *op*. *cit*. [↑](#footnote-ref-281)
282. *Id*., p. 134. [↑](#footnote-ref-282)
283. Habermas (1989), p. 104 & cf. *Id*., p. 112. [↑](#footnote-ref-283)
284. Montag (2000), p. 133 “Laws passed under the ‘pressure of the street’ [*dem Druck der Strasse*] could hardly be understood any longer as embodying the reasonable consensus of publicly debating private persons.”—dit citaat is te vinden in Habermas (1989), p. 132. [↑](#footnote-ref-284)
285. Montag (2000), p. 133: “that if any force other than the mere force of reason is brought to bear in the public sphere, rational debate ceases, the universal is lost and the necessarily violent rule of the particular is established, with the certainty that one particularism will soon be replaced by others” [↑](#footnote-ref-285)
286. Matheron (1988), p. 543. [↑](#footnote-ref-286)
287. Montag (1999), *op*. *cit*. [↑](#footnote-ref-287)
288. Montag (2000), p. 141. [↑](#footnote-ref-288)
289. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-289)
290. *Id*., p. 135. [↑](#footnote-ref-290)
291. Cf. Remaud (2003), al. 9. [↑](#footnote-ref-291)
292. Foucault (2008), p. 36. [↑](#footnote-ref-292)
293. Habermas (1989), p. 104 & p. 106. [↑](#footnote-ref-293)
294. Kant (1970/1784), p. 59. [↑](#footnote-ref-294)
295. Montag (2000), p. 135. [↑](#footnote-ref-295)
296. Kant (1970/1784), p. 58. [↑](#footnote-ref-296)
297. Montag (2000), p. [↑](#footnote-ref-297)
298. Habermas (1989), p. 110 & Montag (2000), p. 136. [↑](#footnote-ref-298)
299. Kant geciteerd door Habermas (1989), p. 110. [↑](#footnote-ref-299)
300. Dit is de befaamde uitsluitingsproblematiek die volgens Spinoza ook van toepassing is in een democratie (zie hoofdstuk 11 van de *TP*). [↑](#footnote-ref-300)
301. Battisti, G.S. (1977). ‘Democracy in Spinoza’s Unfinished *Tractatus Politicus*’, pp. 623-4 in *Journal of the History of Ideas*, volume 38, n°4, pp. 623-34. [↑](#footnote-ref-301)
302. Cf. Matheron (1977), *passim*. [↑](#footnote-ref-302)
303. Montag (2000), p. 135. [↑](#footnote-ref-303)
304. Habermas (1989), p. 109. [↑](#footnote-ref-304)
305. Montag (2000), p. 136. [↑](#footnote-ref-305)
306. Habermas (1989), p. 110. [↑](#footnote-ref-306)
307. Habermas (1989), pp. 105-6. [↑](#footnote-ref-307)
308. Montag (2000), p. 141. [↑](#footnote-ref-308)
309. Montag (2000), p. 141. [↑](#footnote-ref-309)
310. Matheron (1977). Matheron erkent bijvoorbeeld dat Spinoza’s “democratisme” hem noodzaakte om bepaalde individuen uit te sluiten van de politiek. Een uitsluiting gebaseerd op een specifieke context en geenszins op de ‘natuur’ van de vrouw of van de ‘*servos’* (werknemers) die *alterius juris* zijn (cf. *TP*, 2, al. 9). [↑](#footnote-ref-310)
311. Acosta (2014), *passim*. [↑](#footnote-ref-311)
312. *Id*., p. 263. [↑](#footnote-ref-312)
313. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-313)
314. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-314)
315. *Id*., p. 264. [↑](#footnote-ref-315)
316. *Id*., p. 255. [↑](#footnote-ref-316)
317. Montag (1999), pp. 80-1. [↑](#footnote-ref-317)
318. Acosta (2014), p. 250. [↑](#footnote-ref-318)
319. Matheron (1988), p. 307-29. [↑](#footnote-ref-319)
320. Matheron (1985), p. 266. [↑](#footnote-ref-320)
321. Acosta (2014), p. 251. [↑](#footnote-ref-321)
322. *TTP*, p. 201. [↑](#footnote-ref-322)
323. *Id*., voornamelijk hoofdstukken 5 en 16. [↑](#footnote-ref-323)
324. De analogie tussen Spinoza’s natuurtoestand en de manier waarop Hobbes deze omschreef (als een oorlog van allen tegen allen) wordt niet gemaakt omdat het hypothetische karakter van deze artificiele toestand veel zwaarder weegt bij Spinoza dan bij Hobbes (cf. Matheron (1988), pp. 300-6). [↑](#footnote-ref-324)
325. Acosta (2014), p. 251. [↑](#footnote-ref-325)
326. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-326)
327. Matheron (1988), p. 287. [↑](#footnote-ref-327)
328. *TTP*, p. 202. [↑](#footnote-ref-328)
329. Acosta (2014), p. 252. [↑](#footnote-ref-329)
330. *TTP*, p. 203. [↑](#footnote-ref-330)
331. Bove, Matheron & Moreau (2000), p. 171 & cf. Matheron (1988), p. [↑](#footnote-ref-331)
332. Matheron (1988), p. 287 [↑](#footnote-ref-332)
333. Matheron (1988), p. 355. [↑](#footnote-ref-333)
334. Cf. *TTP*, p. 206. [↑](#footnote-ref-334)
335. Matheron (1988), p. 284. [↑](#footnote-ref-335)
336. Acosta (2014), pp. 258-62. [↑](#footnote-ref-336)
337. Dit wordt zeer fel benadrukt aan het einde van *Individu et communauté chez Spinoza* waarover later meer. [↑](#footnote-ref-337)
338. Acosta (2014), p. 252. [↑](#footnote-ref-338)
339. *TTP*, pp. 205-6, waar Spinoza onder meer verwijst naar Seneca. [↑](#footnote-ref-339)
340. Acosta (2014), p. 253. [↑](#footnote-ref-340)
341. Cf. Matheron (1988), p. 187. [↑](#footnote-ref-341)
342. Cf. *TP*, 3, al. 1. [↑](#footnote-ref-342)
343. Acosta (2014), p. 252 & Matheron (1988), p. 326. [↑](#footnote-ref-343)
344. Acosta (2014), p. 253 [↑](#footnote-ref-344)
345. *Ibid*.: “This special situation where the new order has not totally abolished the former *status quo* surely creates a tension between the state and the subjects, which constitutes the dynamics of politics understood as techniques and strategies to conserver the authority and consequently to offer the citizens a *real* condition of possibility for the development of their lives.” [↑](#footnote-ref-345)
346. Cf. Matheron (1988), p. 331. [↑](#footnote-ref-346)
347. Acosta (2014), p. 253. [↑](#footnote-ref-347)
348. Havercroft (2010), *passim*., *op*. *cit*. & cf. Goddard, M. (2011). ‘From the Multitudo to the Multitude: The Place of Spinoza in the Political Philosophy of Antonio Negri’ in *Reading Negri: Marxism in the Age of Empire*, volume 3, pp. 171-92. [↑](#footnote-ref-348)
349. Matheron (1988), p. 293 & Matheron (1985), p. 271. [↑](#footnote-ref-349)
350. Matheron (1988), p. 333. [↑](#footnote-ref-350)
351. Acosta (2014), Havercroft (2010), Montag (1999) & Yovel, Y. (1985). ‘Spinoza: the psychology of the multitude and the use of language’ in Giancotti, E., Matheron, A. & Walther, M. *Studia Spinozana. Volume 1: Spinoza’s Philosophy of Society*. Hannover: Walther & Walther Verlag., pp. 305-33. [↑](#footnote-ref-351)
352. Acosta (2014), p. 254. [↑](#footnote-ref-352)
353. Latour (1997), *passim*. [↑](#footnote-ref-353)
354. Acosta (2014), p. 258. [↑](#footnote-ref-354)
355. Matheron (1985) meent dat het onderscheid tussen de hoogste overheid en de onderdanen geen nut heeft in een democratie en bijgevolg is iedereen tegelijkertijd beiden. [↑](#footnote-ref-355)
356. Acosta (2014), p. 258. [↑](#footnote-ref-356)
357. *Id*., p. 254. [↑](#footnote-ref-357)
358. *Id*., p. 256. [↑](#footnote-ref-358)
359. *Id*., p. 254. [↑](#footnote-ref-359)
360. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-360)
361. *Id*., p. 256 & cf. Yovel (1985), *passim*. [↑](#footnote-ref-361)
362. Acosta (2014), p. 263. [↑](#footnote-ref-362)
363. Engels, F. & Marx, K. (1848). *Het communistische manifest* (vertaald door Herman Gorter). Marxists Internet Archive. [↑](#footnote-ref-363)
364. Matheron (1988). [↑](#footnote-ref-364)
365. Bove, Matheron & Moreau (2000), p. [↑](#footnote-ref-365)
366. Matheron (1988), p. 356. [↑](#footnote-ref-366)
367. Cf. Stolze, T. (2014b). ‘Hegel or Spinoza: Substance, Subject, and Critical Marxism’, p. 355 in *Crisis & Critique*, volume 1, n°3, pp. 354-69. [↑](#footnote-ref-367)
368. Velen overzien dat deze wending mogelijkerwijs reeds een aanvang had genomen twee jaren tevoren met de publicatie van Préposiet, J. (1967). *Spinoza et la liberté des hommes*. Parijs: Éditions Gallimard. Zeer opmerkelijk is het trouwens dat Matheron dit werk helemaal niet citeert noch ernaar refereert en noch wordt opgenomen in zijn zelf opgestelde bibliografie omtrent het onderzoek naar Spinoza. [↑](#footnote-ref-368)
369. Delruelle, E. (2014). ‘≪Nous avons été spinozistes ≫’, p. 236 in Landenne & Storme (2014), pp. 235-46. [↑](#footnote-ref-369)
370. Waaronder voornamelijk Althusser zelf, E. Balibar en P. Macherey. [↑](#footnote-ref-370)
371. Stolze, T. (2015). ‘Revisiting a Marxist Encounter with Spinoza: Alexandre Matheron on Militant Reason and Intellectual Love of God’, p. 153 in *Crisis & Critique*, volume 2, n°1, pp. 152-69. [↑](#footnote-ref-371)
372. Stolze (2015), p. 154. [↑](#footnote-ref-372)
373. Engels, F., Dangeville, R. (ed.) & Marx, K. (1976). *Les utopistes*. Parijs: François Maspero., p. 5. [↑](#footnote-ref-373)
374. Bove, L., Matheron, A. & Moreau, P.F. (2000). ‘A propos de Spinoza’, p. 169 in *Multitudes*, volume 3, Hors-Champ 3, pp. 169-200. [↑](#footnote-ref-374)
375. Deleuze is volgens mij de enige die nooit steunt heeft gezocht bij deze partij. [↑](#footnote-ref-375)
376. *Id*., p. 191 & Delruelle (2014), p. 236. [↑](#footnote-ref-376)
377. Bove, Matheron & Moreau (2000), p. 191. [↑](#footnote-ref-377)
378. Montag (2000), p. 138. [↑](#footnote-ref-378)
379. Engels, Dangeville & Marx (1976), pp. 128-9. [↑](#footnote-ref-379)
380. Acosta (2014), p. 263. [↑](#footnote-ref-380)
381. Matheron (1977), p. 199, *op*. *cit*. [↑](#footnote-ref-381)
382. Stolze (2015), p. 167. [↑](#footnote-ref-382)
383. Bove, L., Matheron, A. & Moreau, P.F. (2000). ‘A propos de Spinoza’, p. 187 in *Multitudes*, volume 3, Hors-Champ 3, pp. 169-200, waar Matheron vastberaden stelt dat er geen sprake kan zijn van een “communistische maatschappij” indien niet iedereen “wijs” (‘*sage*’) is. [↑](#footnote-ref-383)
384. Stolze (2015), p. 165. [↑](#footnote-ref-384)
385. Bove, Matheron & Moreau (2000), p. 175. [↑](#footnote-ref-385)
386. Stolze (2015), p. 166. [↑](#footnote-ref-386)
387. Bove, Matheron & Moreau (2000), p. [↑](#footnote-ref-387)
388. Delruelle (2014), p. 240 [↑](#footnote-ref-388)
389. *Id*., p. 241. [↑](#footnote-ref-389)
390. *Ibid*. (mijn cursivering). [↑](#footnote-ref-390)
391. Stolze (2015), p. 158. [↑](#footnote-ref-391)
392. *Id*., p. 156. [↑](#footnote-ref-392)
393. *Id*., p. 158. [↑](#footnote-ref-393)
394. Delruelle (2014), pp. 241-2. [↑](#footnote-ref-394)
395. *Id*., p. 241 & cf. Foucault, M. (1977b) ‘Two Lectures’, p. 85 in Foucault & Gordon (1980), pp. 78-108. [↑](#footnote-ref-395)
396. Bove, Matheron & Moreau (2000), p. [↑](#footnote-ref-396)
397. Engels, Dangeville & Marx (1976), pp. 125-6. [↑](#footnote-ref-397)
398. Matheron (1988), p. 612. [↑](#footnote-ref-398)
399. Matheron (1977), p. 199. [↑](#footnote-ref-399)
400. *Id*., pp. 199-200 & cf. Matheron (1988), p. 283. [↑](#footnote-ref-400)
401. Stolze (2015), p. 166, n64. [↑](#footnote-ref-401)
402. Matheron (1988), p. 225. [↑](#footnote-ref-402)
403. Matheron (1977), p. 199 & cf. Matheron (1988), p. 610. [↑](#footnote-ref-403)
404. Matheron (1977), p. 199. [↑](#footnote-ref-404)
405. Matheron (1988), p. 612, n95 waar Deborin’s ‘communisme der goederen’ wordt genoemd & cf. Matheron (1988), p. 338. [↑](#footnote-ref-405)
406. Stolze (2015), p. 153 & cf. Matheron (1977), p. 200. [↑](#footnote-ref-406)
407. Bove, Matheron & Moreau (2000), p. 176 & cf. Stolze (2015), p. 155. [↑](#footnote-ref-407)
408. Foucault, M. (1979). ‘Useless to revolt?’ in Faubion & Foucault (2000), pp. 449-53. [↑](#footnote-ref-408)
409. Cf. Labbé, C. & Ríos, M.R. (2019). ‘Why Thousands are Protesting in the Streets of Chile’ in *Literary Hub*, 28/10/2019. [↑](#footnote-ref-409)
410. Acosta (2014), p. 264. [↑](#footnote-ref-410)
411. Acosta (2014), p. 265. [↑](#footnote-ref-411)
412. Cf. Chomsky & Foucault (1974), pp. 136-7. [↑](#footnote-ref-412)
413. Rummens, S. (2016). ‘Minder populisme en meer visie’ in *De Tijd*, 10/12/2016. [↑](#footnote-ref-413)