

Technocratie en onbehagen

In de reeks *Filosofische diagnoses*

PAUL MOYAERT Ethiek en sublimatie. *Over de ethiek van de psychoanalyse van Jacques Lacan*

MAURICE WEYEMBERGH & MARC VAN DEN BOSSCHE (red.)
Het einde van de geschiedenis? *Over Francis Fukuyama en Peter Sloterdijk*

HUB ZWART Technocratie en onbehagen. *De plaats van de ethiek in het werk van Michel Foucault*

Hub Zwart

TECHNOCRATIE EN ONBEHAGEN

De plaats van de ethiek in het werk

van Michel Foucault

SUN

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Zwart, Hub

Technocratie en onbehagen: de plaats van de ethiek in het werk van Michel Foucault / Hub Zwart. – Nijmegen: SUN. – (Filosofische diagnoses). Met lit. opg.

ISBN 90-6168-433-1 NUGI 611

Trefw.: Foucault, Michel / filosofie / ethiek.

Omslagontwerp en boekverzorging: Leo de Bruin, Amsterdam

© SUN, Nijmegen 1995

ISBN 90 6168 433 1

Inhoud

INLEIDING

1. Foucaults wending naar de ethiek 7
2. *Morgenröte* 8
3. Technocratie en onbehagen 14
4. Achtergrond van de studie 16
5. Oogmerk van de studie 17
6. Methode, inzet en verantwoording 20

HOOFDSTUK 1. Autonomie en onbehagen

1. Inleiding 25
2. Foucaults oeuvre: een overzicht 27
3. Foucault en Nietzsche 31
4. Panoptisme 35
5. Het gebruik van de lust 41
6. De zorg voor zichzelf 45
7. De terugkeer van de herenmoraal? 54
8. Foucault en Kant 57

HOOFDSTUK 2. De terugkeer van de ervaring

1. Inleiding 65
2. De morele dimensie van de seksualiteitservaring 66
3. De ethische dimensie van de vroegmoderne waanzinservaring 68
4. Foucaults methodische ideaal 72
5. Rationele ervaring en grenservaring 74
6. Schrijven vanuit een ervaring 75
7. Onbehagen 76
8. De crisis van de technocratische rationaliteit 79

HOOFDSTUK 3. De terugkeer van de ethiek

1. Inleiding 86
2. Een koerswijziging 87
3. Foucaults verborgen normativiteit 91
4. Menswetenschap en technocratie 93
5. De ethische dimensie [1: Visker] 97
6. De ethische dimensie [2: Deleuze] 103
7. Het onbehagen in de cultuur 107
8. Genealogie van de moraal 125
9. De ethische inzet van de filosofie als levensstijl 128

HOOFDSTUK 4. Vitaliteit en ascese

1. Inleiding 133
2. Foucaults ethisch tekort 135
3. Een onmogelijk engagement 142
4. Archeologie en normativiteit: *Les mots et les choses* 147
5. Het buiten en het Zijn: Foucault en Heidegger 160
6. Genealogie en normativiteit [1: *Surveiller et punir*] 170
7. Genealogie en normativiteit [2: *La volonté de savoir*] 179
8. Vitaliteit en ascese 188

HOOFDSTUK 5. Suspicious minds: Foucault, Descartes en het probleem van het begin

1. Inleiding 195
2. Foucault en Descartes 196
3. De orde van het vertoog 197
4. *Discours de la méthode* 201
5. Foucaults strategische leeswijze 203
6. Beknopte genealogie van de Cartesiaanse vrijheidspraktijk 205
7. Slot 213

LITERATUUR 219

Inleiding

Wir werden von Tag zu Tag *griechischer*... dereinst hoffentlich auch mit unserem *Leibe!* FRIEDRICH NIETZSCHE

I. FOUCAULTS WENDING NAAR DE ETHIEK

Het werk van de Franse filosoof Michel Foucault (1926-1984) vormt op het eerste gezicht geen eenheid. Met name rond 1970 en 1980 hebben zich opvallende wendingen voorgedaan.

In de jaren zestig onderzoekt Foucault de historische mogelijkhedenvoorwaarden van het menswetenschappelijke weten. In deze periode schrijft hij *Histoire de la folie* en *Les mots et les choses*. In de jaren zeventig verschuift de aandacht naar de machtheffecten die dit weten sorteert. De kentheoretische inzet maakt plaats voor een politiek-filosofische. Tot deze periode behoren *Surveiller et punir* en *La volonté de savoir* (het eerste deel van Foucaults *Histoire de la sexualité*). In de jaren tachtig ondergaat zijn onderzoek andermaal een opvallende wijziging. De politiek-filosofische inzet wordt vervangen door een ethische. De ethische problematisering, tot dan toe vrijwel afwezig in zijn onderzoek, komt plotseling in het centrum van Foucaults belangstelling te staan. Het onderzoek naar de technologieën waarmee de moderne machtsuitoefening individuen tot subject constitueert, moet wijken voor onderzoek naar de technieken waarmee individuen *zichzelf* tot moreel subject constitueren. Het initiatief gaat niet langer uit van een alomtegenwoordig machtsregime (de 'biomacht'), maar van de individuen zelf, die het als hun plicht ervaren vorm te geven aan hun bestaan. De aandacht verschuift van maatschappelijke regulering naar de wijze waarop individuen zichzelf een regel stellen. In deze periode verschijnen het tweede en het derde deel van *Histoire de la sexualité* (*L'usage des plaisirs* en *Le souci de soi*).

Mijn studie heeft betrekking op deze laatste, beslissende wending in het werk van Foucault, die naar de ethiek. De gedachte is dat deze omslag licht werpt op de normatieve inzet die Foucaults onderzoek

van meet af aan motiveerde. Ik zal proberen de plaats van de ethiek in het werk van Foucault nader te bepalen door diens werk te situeren ten opzichte van de wijsgerige posities van Kant, Nietzsche, Heidegger en Descartes. Foucault zelf is bijzonder zwijgzaam op dit punt. Hoewel het duidelijk is dat genoemde filosofen voor hem van grote betekenis zijn, toont hij zich terughoudend waar het gaat om zijn schatplichtigheid aan deze 'meesterdenkers'. Hij zegt hierover: 'Ik denk dat het belangrijk is, een klein aantal auteurs te hebben met wie je denkt, met wie je werkt, maar over wie je niet schrijft' (1984c, p. 45). Voor een goed begrip van de betekenis van Foucaults wending naar de ethiek is met name zijn affiniteit met het project van Nietzsche van belang. Aan die affiniteit zal in de loop van deze studie de nodige aandacht worden gegeven; zij is echter dermate bepalend en richtinggevend dat ik er in deze inleiding reeds bij stil wil staan.

2. MORGENRÖTE

De situering ten opzichte van Nietzsche is cruciaal. De betekenis van de ethische wending die Foucaults werk in de jaren tachtig ondergaat, moet mijns inziens worden begrepen tegen de achtergrond van een belangrijk thema in Nietzsches werk. Ook elders, maar met name in diens geschrift *Morgenröte* treden twee met elkaar strijdige opvattingen van moraal naar voren die belangrijke ijkpunten vormen voor de ethische dimensie in het werk van Foucault: de joods-christelijke opvatting van moraal als gehoorzaamheid aan een onvoorwaardelijk gebod, en de Grieks-Romeinse opvatting van moraal als oefening in matigheid en zelfbeheersing. Ik zal beide opvattingen kort toelichten, omdat Foucaults verzet tegen de eerste, en zijn uiteindelijke affirmatie van de tweede opvatting de voornaamste lijn vormt aan de hand waarvan de ethische dimensie van diens denken zal worden ontsloten.

8

Volgens de eerstgenoemde opvatting heeft moraal de structuur van een Wet waaraan wij hebben te gehoorzamen, zoals wij gehoorzamen aan een absolute autoriteit. De onderwerping aan de moraal is vergelijkbaar met de onderwerping aan een vorst. Ondanks humanisering en modernisering is de morele ervaring in wezen autoritair gebleven: 'auch zu uns noch redet ein "du sollst", auch wir noch gehorchen einem strengen Gesetze über uns' (Nietzsche 1980, dl. 111,

p. 16). Het geweten wijst ons op een onvoorwaardelijke Wet, dat wil zeggen een Wet die met een hoofdletter wordt geschreven en waaraan wij absolute gehoorzaamheid verschuldigd zijn. Onze morele sensibeleit behelst nog altijd een gevoel van ontzag voor de Wet. Zedelijkheid is niets anders dan gehoorzaamheid. Wij gehoorzamen, niet omdat dit nuttig of redelijk zou zijn, of omdat we op die manier gelukkig zouden kunnen worden, maar eenvoudigweg omdat de Wet gebiedt, dat wil zeggen uit vrees. Respect voor de Wet is in wezen een gevoel van angst. Indien wij moreel leven zonder gelukkig te worden (wat doorgaans het geval is), trekken we daaruit niet de conclusie dat de moraal niet deugt. Integendeel, de morele mens beseft in dat geval dat hij zèlf tekortschiet om het gebod volledig te gehoorzamen, hij beseft dat het geluk voor hem niet is weggelegd. Het morele gevoel is derhalve niet alleen een gevoel van vrees, maar ook van onmacht. We kunnen het waarom van de moraal niet beredeneren: wij hebben eenvoudig te gehoorzamen. Paulus en Luther worden door Nietzsche ten tonele gevoerd als woordvoerders bij uitstek van dit besef van onvervulbaarheid van de Wet waaraan zij zich onvoorwaardelijk willen onderwerpen. De mens blijft schuldig voor de Wet, een wet die hij niet kan vervullen. Wij gehoorzamen, hoewel de Wet uiteindelijk ondoorgrondelijk is. Wij gehoorzamen uit vrees, een vrees die ons ervan weerhoudt vrijmoedig en kritisch over de moraal na te denken. Moraal is autoritair *per se*.

Daartegenover staat een geheel andere opvatting van morele ervaring: de opvatting van moraal als een oefening, een praktijk, een zijnswijze die in het Grieks-Romeinse denken alomtegenwoordig was, maar in de moderne tijd gemarginaliseerd raakt (en voornamelijk nog door kunstenaars als Baudelaire en Byron wordt aangehangen). De mens legt zich erop toe zijn driften te beheersen. Het is een praktische moraal, een 'mannelijke' moraal, een afgewogen levenswijze waarmee het dier in ons beteugeld wordt. Het doel is niet de driften uit te bannen, maar een verstandig en afgemeten beheer over hen te voeren. Ongeluk wordt als toeval of onverstand, maar niet als 'schuld' of 'straf' begrepen. Anders gezegd, het is niet onmogelijk deugdzaam te zijn, en het is evenmin onmogelijk gelukkig te worden. Het gaat niet om gehoorzaamheid aan een Wet, maar om oefening, om het ontwikkelen van methoden om de hevigheid van onze driftnatuur terug te dringen. Men stelt *zichzelf* een wet, door matigheid te betrachten in het streven naar bevrediging. Men wil niet de

slaaf zijn van zijn eigen driften ('Ich will nicht Sklave irgendeines Appetites sein', zo geeft Nietzsche Byron weer, p. 97).

Nietzsche bestrijdt de algemeen aanvaarde gedachte dat de joods-christelijke opvatting van moraal boven de Grieks-Romeinse verheven zou zijn. In beide gevallen gaat het zijns inziens om een morele 'mode', een tijdelijk dominante morele 'Empfindung'.

In de moderne tijd, aldus Nietzsche, lijkt de joods-christelijke moraalconceptie opnieuw aan macht in te boeten, zij is niet langer de 'allein-moralisch-machende-Moral'; er is ruimte voor variatie en experiment, en daartoe worden wij door Nietzsche uitdrukkelijk aangemoedigd: 'es sollen zahlreiche neue Versuche des Lebens und der Gemeinschaft gemacht werden' (p. 147). Wij bevinden ons moreel gezien in een *interregnum* en zijn derhalve in de gelegenheid de wetten van leven en handelen opnieuw te stellen, onze eigen *reges* te zijn en kleine *Versuchstaate* te stichten. Toch blijft de Griekse moraal ons vooralsnog minder vertrouwd dan wij geneigd zijn te denken. Wij beseffen niet hoever wij ons van haar eenvoudige gebod ('houd maat') verwijderd hebben.

Voorlopig, aldus Nietzsche, blijft de joods-christelijke moraalconceptie hardnekkig werkzaam. Dit geldt met name, zo benadrukt hij, voor de Duitsers en hun woordvoerders: Luther en Kant. Zij zijn van nature tot gehoorzaamheid geneigd en schuwen het experiment, en niet zonder reden. Want wanneer voor een Duitser het uur van de ongehoorzaamheid aanbreekt en hij de moraal achter zich laat, wordt hij 'selbst-zerstörerisch', valt hij als een dronkaard ten prooi aan riskante begeestering. Hij handelt dan vanuit een demonische stemming, in strijd met eigen voordeel, eigenbelang en zelfbehoud, geheel in dienst van een begeerte of gedachte, tot sterven bereid. Vandaar dat het morele *interregnum* niet zonder meer een bevrijding, maar vooral ook een risico behelst. Het heidendom, dat door de joods-christelijke hegemonie werd onderworpen, maar aanstonds misschien weer tot leven komt, heeft – zoals Nietzsche al in *Die Geburt der Tragödie* uiteen heeft gezet – niet alleen een apollinisch, maar vooral ook een dionysisch aspect. Het is met name dit dionysische aspect waarvoor de Duitse volksaard in hoge mate ontvankelijk zou zijn gebleven (zoals met name in de Duitse muziek, vooral in die van Wagner, naar voren komt). Vooralsnog wordt dit dionysische gevaar echter beteugeld door de door-en-door Duitse gedachte dat de mens nu eenmaal iets moet hebben waaraan hij kan gehoorzamen.

Nietzsche benadrukt de onverenigbaarheid van de joods-christelijke en de Grieks-Romeinse morele 'Empfindung'. Het schuwen van overmaat is een uiting van een geheel andere morele sensibiliteit dan gehoorzamen uit plichtsbesef. Er is een groot verschil tussen zich oefenen in zelfbeheersing en het wrede, ascetische streven neigingen en driften uit te schakelen.

Nu zullen weinig lezers Nietzsches weergave van de kantiaanse moraal als gehoorzaamheid aan een bevel of aan een autoriteit, zonder meer aanvaarden. Ook Foucault wijst erop dat Kant een woordvoerder bij uitstek is van de moderne weigering op een dergelijke wijze te worden bestuurd (Foucault 1990). De mens moet de moed hebben zelf te denken, mondig te worden. Toch behelst de kantiaanse ethiek geen wezenlijke wijziging van de fundamentele structuur van de morele ervaring zoals die door de joods-christelijke – in wezen pastorale – traditie werd geconstitueerd: zij houdt nog steeds een onvoorwaardelijke gehoorzaamheid in aan een universele Wet. Het gaat er niet zonder meer om dat de mens zijn eigen wetgever wordt. Integendeel, de wetten die individuen zich stellen, de maximen waarnaar zij willen leven en handelen, moeten worden getoetst aan een universele Wet, een onvoorwaardelijk gebod – de categorische imperatief. Vandaar dat vanuit het gezichtspunt van Foucault gezegd kan worden dat er sprake is van een paradoxale, maar toch fundamentele continuïteit tussen de absolute onderworpenheid aan het gebod, die kenmerkend is voor een pastorale moraal, en de 'autonome' moraal van Kant. Tegenover deze opvatting van moraal als gehoorzaamheid aan een Wet, plaatst Foucault een morele ervaring met een fundamenteel andere structuur: moraal als een levenswijze naar een zelfgestelde maat.

Deze onverenigbare ervaringen vormen als het ware het morele kader waarin het latere werk van Foucault tot ontwikkeling komt en zijn wending naar de ethiek zich voltrekt. Ook Foucault ervaart de actuele morele situatie als een *interregnum*. De morele ervaring van de Wet, zoals door Paulus, Luther en Kant verwoord, heeft aan betekenis ingeboet, zodat iets anders mogelijk wordt. Het is er Foucault uitdrukkelijk niet om te doen de antieke moraal nostalgisch te herstellen, maar hij ontwaart in deze moraal wel een aanknopingspunt dat het begin van een eigentijdse morele ervaring zou kunnen vormen, namelijk de opvatting van moraal als zelfverhouding waarbij individuen, in plaats van zich te onderwerpen aan een onvoorwaar-

delijk gebod, *zichzelf* een wet stellen. Dat wil zeggen: moraal niet opgevat als gehoorzaamheid, maar als zelf-vorming en zelf-stilering. Foucault gaat er niet toe over een ethisch programma te schrijven. Hij wil slechts de mogelijkheidsvoorwaarde, het historisch *apriori*, voor een nieuwe moraal beschikbaar stellen. Het is vervolgens aan individuen zelf te ontdekken hoe deze morele aanzet onder de huidige condities gestalte zou kunnen krijgen. Foucaults latere onderzoek is dus niet louter historisch of beschrijvend, zoals in eerste instantie lijkt, maar heeft een normatieve inzet en ambitie. Hij stelt de vraag ‘nach einer möglichen Neubegründung der Ethik in der Aktualität’ (Schmid 1992, p. 10). Deze vraag wordt echter niet direct gesteld, maar via omtrekkende bewegingen. Deze bewegingen, waarmee hij aan de schijnbare almacht van de ethiek van de Wet tracht te ontsnappen, bepalen de structuur van de morele dimensie van zijn werk.

De wending naar de ethiek moet vooral niet als een afwending van het politieke of publieke domein, en een toewending naar het private worden begrepen. Ook de antieke, in hoofdzaak stoïsche ‘cultuur van het Zelf’ uit de eerste twee eeuwen van onze jaartelling wordt vaak als een narcistische vlucht beschouwd. Ten onrechte, meent Foucault. Het gaat er veeleer om een houding, een ethos te ontwikkelen dat maatschappelijke participatie mogelijk maakt, dat het mogelijk maakt in een technocratisch bestel te functioneren zonder zich geheel aan dit bestel te onderwerpen of geheel samen te vallen met de eigen rol. Foucaults weerlegging, in het derde deel van de *Geschiedenis van de seksualiteit*, van de opvatting van de antieke cultuur van het zelf als vlucht, is in feite ook op zijn eigen ethische wending van toepassing.

In de jaren zeventig staat Foucaults werk in het teken van een ethos van distantie. Over zijn gedetailleerde historische beschrijvingen ligt de schaduw van een hardnekkig ‘nee’ tegen de technocratische rationaliteit (de ‘biomacht’) die ons bestuurt. In de jaren tachtig maakt distantie plaats voor affirmatie, al blijft de reserve uiteraard bestaan: hij blijft de technocratische rationaliteit afwijzen, maar ziet op individueel niveau ruimte voor de introductie van een nieuw moreel *apriori*. Deze positieve, affirmerende houding geldt ook zijn eigen rol als filosoof. Lange tijd voelde Foucault zich hoogst onbehaaglijk in zijn rol en zocht hij naar alternatieven. In *Les mots et les choses* werd niet alleen het einde van de mens, maar ook het einde van de filosofie aangekondigd. In de jaren tachtig wordt filosofie echter

opgevat – en positief gewaardeerd – als levenswijze, zijnswijze, als ethos, als praktijk. Dit komt ook tot uitdrukking in zijn stijl: lange reeksen ontkenningen en omslachtige formuleringen maken plaats voor zakelijkheid en positiviteit. Lange tijd gedraagt de auteur Foucault zich niet zoals men van een filosoof zou verwachten, namelijk als iemand die zijn stellingname met argumenten onderbouwt. Karskens merkt hierover op:

‘Er is meestal geen argumentatie waarin op de redenering van een tegenstander wordt ingegaan of een bepaalde stellingname beredeneerd wordt met behulp van een logische afleiding of een begripsanalyse. Standpunten worden geponeerd of als hypothese voorgesteld; in een reeks negatieve omschrijvingen wordt vervolgens aangegeven wat daaronder niet mag worden verstaan en daarbij voltrekt zich eventueel een discussie met meestal ongenoemde tegenstanders. De onderbouwing van de stellingname of hypothese wordt ten slotte in het historische onderzoek zelf geleverd.’ (1986, p. 21)

Foucaults latere werk (dat wil zeggen de delen twee en drie van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit*) is volgens Karskens heel anders van aard:

‘In *Histoire de la sexualité* II en III is Foucaults *stijl* merkbaar veranderd. Hij schrijft minder retorisch, beschrijft zijn onderwerpen positief en niet via eindeloze reeksen ontkenningen; hij argumenteert waarom hij bepaalde interpretaties afwijst en noemt de bronnen waaruit hij ideeën put. Kortom hij gedraagt zich als een academisch auteur.’ (p. 186)

In een interview uit 1984 geeft Foucault overigens een opmerkelijke verklaring voor deze verandering van stijl. In de jaren zeventig onderzocht hij twee ervaringen, namelijk de ervaring van de waarheid en de ervaring van de macht. In de jaren tachtig werd een derde ervaring in het onderzoek betrokken, de ervaring van het individuele gedrag. Daardoor was Foucault in staat de fundamentele inzet van zijn onderzoek te expliciteren, in plaats van haar met retorische middelen uit de weg te gaan. Hij merkt op:

‘Door deze derde ervaring erbij te betrekken kwam er volgens mij zo’n duidelijke rode draad te voorschijn dat het niet meer nodig was om ter rechtvaardiging een beroep te doen op enigszins retorische methoden, waarmee één van de drie fundamentele gebieden van de ervaring ontweken kan worden.’ (1984c, pp. 41-42)

Dat wil zeggen, rond 1980 ondergaat het werk van Foucault een opvallende verandering, zowel wat inhoud als vorm betreft. Door de ethische 'as' of 'dimensie' te thematiseren, vestigt hij de aandacht op de fundamentele continuïteit van zijn project. In deze studie zal ik derhalve benadrukken dat de verschuiving die in de jaren tachtig zichtbaar wordt, weliswaar een grondige bijstelling betekent, maar niet een radicale breuk met zijn eerdere onderzoeksinspanningen. In feite geldt voor zijn gehele werk, dat filosofie niet als een theorie of wetenschappelijke discipline, maar als een kritische activiteit wordt opgevat, die de vraag stelt naar de historische mogelijkhedenvoorwaarden van denken, spreken en handelen (vgl. hoofdstuk 4). In die zin vormen Foucaults latere publikaties een nadere precisering van eerdere inzichten. Hoewel het werk van Foucault dus op het eerste gezicht tal van positiewisselingen lijkt te vertonen, blijkt er desalniettemin sprake te zijn van een fundamentele continuïteit waar het de inzet betreft.

3. TECHNOCRATIE EN ONBEHAGEN

Foucaults wending naar de ethiek, zijn belangstelling voor 'vrijheidspraktijken' waarin individuen zichzelf tot moreel subject constitueren, is opmerkelijk in het licht van zijn eerdere werk. De disciplinerende, 'panoptische' biomacht die Foucault in *Surveiller et punir* en *La volonté de savoir* had beschreven, leek zo alomtegenwoordig en effectief, dat elke poging anders te denken dan door het gevestigde regime was voorgeschreven, haar zin en betekenis dreigde te verliezen. Iedere poging aan subjectiverende onderwerping te ontsnappen leek onverbiddelijk ten prooi te vallen aan de list van de technocratische rede. Met name voor de filosofie leek geen zinvolle, kritische taak meer weggelegd. In zijn *Geschiedenis van de seksualiteit* zoekt Foucault een uitweg uit deze impasse.

14

In feite betreft het een impasse die in zijn gehele oeuvre merkbaar is. In zijn oratie (*L'ordre du discours*) bijvoorbeeld, aarzelt hij het woord te nemen. Iedere poging een nieuw begin te maken lijkt onherroepelijk bezet te worden en gestempeld door de macht van de technocratische rationaliteit die ons bestuurt. In plaats van een nieuw begin te maken, zoals het genre van de oratie voorschrijft, parodieert zijn rede het gebaar van het begin (Macherey 1988). In de

jaren tachtig daarentegen ontdekt hij de mogelijkheidsvoorwaarde voor een nieuwe vrijmoedigheid.

Deze ethische wending in Foucaults latere werk is geen volslagen verrassing. Zij komt voort uit een problematiek die al in het eerdere werk besloten ligt. De plaats van de ethiek was in het denken van Foucault van meet af aan problematisch. In mijn betoog zal ik gaandeweg wijzen op de aporieën die rond 1980 een verdere uitwerking van zijn project belemmerden en pas werden teruggedrongen toen Foucault ertoe overging de ethische dimensie van zijn werk te thematiseren. Volgens Habermas en anderen wordt een ethische stellingname door Foucaults eigen theoretische uitgangspunten geblokkeerd. In plaats van genoemde aporieën terug te dringen, zouden zijn laatste geschriften juist het failliet van zijn machtsgenealogie (zijn onderzoek uit de jaren zeventig) bevestigen. In mijn opvatting valt Foucaults wending naar de ethiek een meer positieve beoordeling ten deel. Ik zal de stelling verdedigen dat Foucaults onderzoek van meet af aan een normatieve inzet had en dat daarop de eenheid en coherentie van zijn werk berusten. Lange tijd deinst Foucault terug voor een ethische problematisering, voor een articulatie van zijn eigen normatieve inzet. Toch is het onmiskenbaar dat zich achter zijn historische en beschrijvende studies een normatief engagement verschuilt. De drijfveer van zijn onderzoek is de ervaring van onbehagen in de technocratische rationaliteit die ons bestuurt. De confrontatie met de antieke moraal stelt Foucault in staat nader uit te diepen wat in deze ervaring van onbehagen, in dit stilzwijgende besef van andere mogelijkheden, besloten ligt.

Het onbehagen in de actualiteit heeft betrekking op een rationaliteitsregime dat in de jaren zeventig als almachtig en alomtegenwoordig wordt ervaren. In de jaren tachtig benadrukt Foucault echter dat mensen vrijer zijn dan zij denken. Dit schept ruimte voor een vrijheidspraktijk, voor een ethiek. Het enthousiasme waarmee hij teksten uit de Griekse en Romeinse oudheid leest – teksten die hem met radicaal andere ervaringsmogelijkheden confronteren – werpt licht op de verborgen normatieve inzet van zijn eerdere werk.

In deze ethische dimensie, die aan het einde van Foucaults project te voorschijn treedt, tekenen zich twee polen af die ik aanduid met de trefwoorden 'ascese' en 'vitaliteit'. Om te beginnen vat Foucault de filosofische activiteit op als een permanente oefening anders te denken dan het gevestigde rationaliteitsregime voorschrijft. Dit streven

naar onthechting van de gevestigde, technocratische rationaliteit, wordt als 'ascese' aangeduid. Het is een poging zich te bevrijden van de subjectiviteitsvorm die door het technocratische regime wordt afgedwongen. Deze ascetische inspanning is gericht op de-subjectivering, op de totstandkoming van een ruimte, een moreel 'interregnum' (Nietzsche), een plooiing (Deleuze) waarin nieuwe mogelijkheden kunnen worden ontwikkeld. Op die manier ontstaat de mogelijkheid tegen de biomacht en vanuit de vitaliteit van het levende lichaam zelf te denken. De vitaliteit van het levende lichaam is datgene wat zich blijft onttrekken aan het streven van de technocratische biomacht het leven volledig te beheersen. In deze vitaliteit vindt het ascetische denken een ankerpunt voor verzet. Vitaliteit en ascese beschouw ik derhalve als de twee ijkpunten van Foucaults ethiek, die ook zijn geestdrift voor de antieke moraal verklaren. Met name in hoofdstuk 4 wordt de betekenis van beide ijkpunten nader belicht.

4. ACHTERGROND VAN DE STUDIE

De afgelopen jaren heb ik mij vanuit verschillende contexten in het werk van Foucault verdiept. Uiteindelijk concentreerde mijn aandacht zich op de ethische thematiek. Deze studie vormt een afronding van diverse pogingen de interne problematiek van dit oeuvre op het spoor te komen. Zij wil meer zijn dan een *beschrijving* van de hierboven aangeduide verschuiving in Foucaults latere teksten. De aanleiding is een persoonlijke ervaring. Het werk van Foucault stelde mij in staat deze ervaring te verwoorden. Want ook al is Foucault van mening dat de auteur in zijn tekst moet verdwijnen, hij wijst er niettemin uitdrukkelijk op dat de boeken die hij schrijft ervaringsboeken zijn, dat wil zeggen: ervaringen waaruit auteur en lezer veranderd te voorschijn komen (Foucault 1985). Vandaar dat ik kort zal verwijzen naar een ervaring waarvan ik vermoed dat zij voor mijn lectuur van Foucault van betekenis is geweest.

In 1976 las ik de inleiding in het denken van Descartes van P. van der Hoeven (1972). In het eerste hoofdstuk besteedt de auteur veel aandacht aan *Discours de la méthode*. In dit geschrift beschrijft Descartes hoe hij, uit onvrede met (om een term van Deleuze te gebruiken) de 'gestolde lagen van het scholastieke weten', het belang ontdekte van de wijze waarop men leiding geeft aan het verstand. Het is niet

genoeg een goed verstand te hebben, aldus Descartes. Het voor- naamste is, de verstandelijke vermogens goed te gebruiken. Vandaar het belang van regels, technieken en voorschriften om onze gedachten, ons innerlijk leven op orde te brengen. Voor Descartes is filosofie niet een hoeveelheid ‘weten’, maar een levenswijze, een ascetische vrijheidspraktijk, een onthechting aan de ‘gestolde lagen’, zodat een nieuwe verhouding tot de waarheid mogelijk wordt. Het is een ethos dat het mogelijk maakt een nieuw begin te maken.

Tegelijk vormt het werk van Descartes de grondslag van een bepaald rationaliteitsregime, van datgene waarin (althans gere- de- neerd vanuit Foucaults standpunt in de jaren zeventig) onze on- macht, ons onvermogen om zelf, dat wil zeggen ‘anders’ te denken en te spreken berust. Hij staat immers aan het begin van een techno- cratische rationaliteit die de mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor de grootschalige transformatieprocessen (‘modernisering’, ‘techno- logisering’) die zich geheel en al buiten individuen om voltrekken en het individuele bestaan volledig penetreren en beheersen. De twee- slachtigheid van mijn waardering van Descartes bestond destijds hierin dat hij zowel de mogelijkheidsvoorwaarde voor een filosofie- sche vrijheidspraktijk articuleerde, als de grondslag legde van de technocratische rationaliteit waarop de persoonlijke ervaring van uitzichtloosheid (‘onbehagen’) betrekking had. Foucaults werk is een uiting van verzet, bedoeld om een andere, eerdere poging het onbehagen te mobiliseren – namelijk het marxisme – te vervangen. Vanuit Foucaults ethiek manifesteert zich in Marx’ geschriften de list van de technocratische rede. Want in feite vormt het marxisme juist een intensivering van de technocratische machtsuitoefening waarvan *Das Kapital* de opkomst zo indringend beschrijft. *Surveiller et punir*, Foucaults beste boek, is een poging *Das Kapital* te vervan- gen. Het beschrijft de ‘onderbouw’ van de moderne morele erva- ring, maar zonder het marxistische causale schema: denken en han- delen zijn gelijkwaardig en worden vanuit hun intrinsieke samenhang gedacht.

5. OOGMERK VAN DE STUDIE

Deze studie vormt geen inleiding in het werk van Foucault en heeft evenmin de ambitie diens gehele werk systematisch te beschrijven.

Ik beperk mij tot de ethische dimensie van het werk en de teksten, c.q. verschuivingen die met het oog daarop van belang zijn. Ook beoogt deze studie geen systematische uiteenzetting met de (reeds zeer omvangrijke) secundaire literatuur. Ik beperk mij tot publicaties die mij in staat stellen mijn eigen hypothese nader te preciseren. Ik richt mij met name op de omslag die zich rond 1980 in het werk van Foucault heeft voltrokken. Zijn vroege werk (tot 1963) komt nauwelijks aan bod. Ook zijn (deels ongepubliceerde) uiteenzettingen met de christelijke seksualiteitservaring (met name het vierde deel van de *Geschiedenis van de seksualiteit*), die een geheel eigen problematiek behelzen, komen slechts zijdelings ter sprake. Niet omdat deze problematiek niet relevant zou zijn voor de ethische vraagstelling van mijn studie (het tegendeel is het geval), maar omdat de uitwerking ervan een studie op zichzelf zou vergen.

De plaats van de ethiek in het werk van Foucault is problematisch. Een 'ethica' in strikte zin heeft hij niet geschreven. Foucaults werk wordt gekenmerkt door de omtrekkende beweging, door een voortdurend terugdeinzen voor een ethische problematisering, uitlopend op een radicale overschrijding van zelfgestelde grenzen. Dit heeft gevolgen voor de opbouw van mijn studie. De vijf hoofdstukken vormen in feite vijf opeenvolgende pogingen inzicht te krijgen in de ethische dimensie van Foucaults denken. Tot op zekere hoogte kunnen ze afzonderlijk worden gelezen. De resultaten van eerdere hoofdstukken worden in latere hoofdstukken hernomen en nader uitgewerkt.

Deze studie vormt ook om een andere reden geen inleiding tot Foucault. Enige bekendheid met diens geschriften wordt verondersteld en dit geldt ook voor de door Foucault gebezigde terminologie. Ondanks zijn onbehagen in het technocratische regime, is zijn taalgebruik niet gevrijwaard van opvallend technische termen en metaforen. Hier wordt aan de eigenheid en eigenaardigheid van Foucaults taalgebruik zoveel mogelijk recht gedaan. Dat wil zeggen, ik heb niet systematisch geprobeerd ongebruikelijke aanduidingen door meer gangbare termen te vervangen. Dergelijke aanpassingen doen vaak onvermijdelijk tekort aan de specificiteit van datgene wat Foucault tot uitdrukking tracht te brengen. Sommige nogal ongebruikelijke en technische aanduidingen worden daarom juist uitdrukkelijk overgenomen. In navolging van Foucault heb ik geprobeerd de teksten zelf te laten spreken. Uiteraard heb ik wel gepoogd

de inhoud en strekking van Foucaults aanduidingen te verhelderen.

Foucault ontleent de sleutelwoorden van zijn denken vaak aan niet-filosofische praktijken, zoals de krijgskunst of het recht. Dit geldt bijvoorbeeld voor aanduidingen als ‘machtsdispositief’ en ‘rationaliteitsregime’, of voor zijn omschrijving van ethiek als ‘de wijze waarop individuen zichzelf tot subject constitueren’. De term ‘dispositief’ is afgeleid van het Franse werkwoord ‘disposer’ dat ‘rangschikken, opstellen, gereedmaken’ betekent. Het is vooral een militaire aanduiding voor de opstelling der troepen door de krijgshoofd. De term ‘machtsdispositief’ heeft derhalve betrekking op de wijze waarop de macht de ruimte (waarin gehandeld en gesproken wordt) heeft ingericht, de elementen heeft gerangschikt, het terrein in gereedheid heeft gebracht voor haar eigen specifieke ‘waarheidsspel’. Het dispositief geeft de kaders aan waarbinnen de strategische en tactische bewegingen zich kunnen voltrekken. Het is de mogelijksvoorwaarde voor het eigenlijke gebeuren: de wetenschappelijke discoursiviteit, de maatschappelijke praktijken. Dat Foucault hiervoor juist een krijgskundige term introduceert, is niet zonder betekenis. Hij huldigt namelijk geen juridische, maar een strategische opvatting van macht, zoals ik nog uitvoerig uiteen zal zetten. Met de term ‘rationaliteitsregime’ brengt Foucault de intrinsieke verbondenheid van macht en weten tot uitdrukking, waaraan in deze studie eveneens de nodige aandacht zal worden geschonken. Ook de politiek-juridische term ‘constitueren’ (vormen, stichten) is met zorg gekozen. De term ‘constituerende vergadering’ verwijst bijvoorbeeld naar een gebeurtenis waarbij een bepaalde legitimiteit, een bepaalde rechtsorde wordt gesticht. Met name de indirecte variant (*zich* constitueren) is voor Foucault van belang. Het Frans kent de zinsnede ‘se constituer comme juge dans sa propre cause’: zich opwerpen als rechter in eigen zaak. De term ‘constitueren’ heeft betrekking op de wijze waarop subjectiviteit wordt gesticht, orde in het leven wordt geschapen, het individu zich opwerpt als actor van het maatschappelijk gebeuren – als ‘subject’. Foucaults gebruik van deze term benadrukt echter, dat dit niet als een eenmalige gebeurtenis moet worden opgevat, maar als een praktijk, een permanente arbeid aan zichzelf.

Foucaults werk wordt aan een specifieke, namelijk hermeneutische leeswijze onderworpen. De opvallende wendingen die in Foucaults oeuvre aan het licht treden, werpen de vraag op naar de grond en herkomst ervan. De hermeneutische leeswijze beschouwt plotselinge koerswijzigingen als indicaties van een fundamentele inzet. Zij vraagt naar de grond, de reden van het optreden, verdwijnen en weer te voorschijn treden van het beroep op morele ervaring bij Foucault.

De belangrijkste wending is Foucaults toewending naar de ethiek in de jaren tachtig. Wat de hermeneutische leeswijze aan het licht brengt is dat Foucaults werk uit de jaren tachtig begrepen moet worden als een *antwoord op een vraag* die door zijn werk uit de jaren zeventig wordt opgeroepen, maar lange tijd niet door Foucault wordt beantwoord. Deze vraag heeft betrekking op de inzet van zijn werk en laat zich als volgt formuleren. Indien een subjectiverende vormgeving van het lichamelijke onvermijdelijk is en indien iedere vormgeving op een bepaalde manier de spontaneïteit van het lichaam geweld aandoet, waarom zouden wij ons dan onbehaaglijk voelen in de vormgeving die onder het moderne regime tot stand is gekomen, waarom zouden wij andere mogelijkheden nastreven, in plaats van ons te nestelen in datgene wat nu eenmaal als resultaat van een lange geschiedenis is gerealiseerd? Foucault wijst er weliswaar op dat in (bijvoorbeeld) de vroegmoderne tijd anders wordt gehandeld en gesproken dan in de moderne periode, maar hij suggereert nergens dat ‘anders’ ook ‘beter’ is. Ook Dreyfus (1994) merkt op dat Foucault ‘keine Auskunft darüber zu geben vermag, warum die Biomacht als bedrängend empfunden werden sollte und warum wir ihr widerstehen sollten’ (p. 118).

20

In dit opzicht lijkt Foucault afstand te nemen van twee auteurs aan wie hij overigens in hoge mate schatplichtig is, namelijk Nietzsche en Heidegger. Nietzsche heeft onmiskenbaar de ambitie voor andere waarden dan die van de slavenmoraal in het krijt te treden. Uit vrijwel elke bladzijde in zijn werk spreekt minachting voor de heersende moraal – en een uitzien naar iets anders wat tegelijkertijd de belofte van iets beters inhoudt. Hij streeft daadwerkelijk een radicale herwaardering van waarden na. Ook Heidegger laat er geen twijfel over bestaan het Griekse zijnsverstaan als eigenlijker en oorspronkelijker te beschouwen dan het zijnsverstaan dat aan de moder-

ne technisch-wetenschappelijke rationaliteit ten grondslag ligt. Foucault is (althans tussen einde jaren zestig en begin jaren tachtig) veel terughoudender op dit punt. Hij confronteert de lezer met andere mogelijkheden, niet omdat ze beter zijn, zo lijkt het, maar louter en alleen omdat ze anders zijn. Op die manier vormen ze een inbreuk op de comfortabele en geruststellende vanzelfsprekendheid van *onze* manier van denken en ervaren. Heideggers optimisme ontbreekt bij Foucault (Dreyfus 1994). Het kan er Foucault niet om gaan eenvoudigweg andere mogelijkheden in het spel te brengen – min of meer de ambitie van Nietzsche – omdat hij, in navolging van Heidegger, benadrukt dat het de mens niet is gegeven op eigen gezag het heersende zijnsverstaan te weerleggen. Wat hem te doen staat is veeleer wachten op een verandering die op handen lijkt.

Met andere woorden, in de jaren zeventig lijkt Foucaults werk uitsluitend een positivistische, beschrijvende inzet te hebben, *geen* normatieve. Maar als dit werkelijk het geval zou zijn, wat is dan nog de zin van zijn genealogische onderneming? Waarom onvrede met de gevestigde normativiteit, als iedere normativiteit gewelddadig is? Dit zijn vragen die door het werk uit de jaren zeventig voortdurend worden opgeroepen, maar pas in de jaren tachtig worden beantwoord. Een wezenlijk andere en betere vormgeving of zelfpraktijk blijkt zich dan af te tekenen: er wordt ook dan door Foucault geen nieuwe universele norm gefundeerd (want dat zou juist een voortzetting van de kantiaanse moraalopvatting betekenen), maar wel een nieuwe ethische mogelijkheid geopend.

In de door mij gehanteerde hermeneutische leeswijze verschijnt het werk uit de jaren tachtig als een antwoord op deze vraag. Wat zij aan het licht brengt is dat Foucaults werk wel degelijk een morele dimensie kent. Al in de jaren zeventig is het negatieve aspect van deze dimensie werkzaam. In de jaren tachtig treedt het positieve aspect ervan naar voren. Termen als ‘normativiteit’, ‘moraal’ en ‘ethiek’ krijgen bij Foucault echter een betekenis die sterk afwijkt van datgene wat daaronder in de heersende, kantiaans-freudiaanse moraalopvatting wordt verstaan – en dat is de oorzaak van veel misverstanden in de secundaire literatuur over de ethische dimensie van Foucaults werk.

In *hoofdstuk 2* zal ik betogen dat de morele onderstroom in Foucaults werk betrekking heeft op de ervaring van gedwongen te worden het grote pact van de technocratische rationaliteit te onder-

schrijven. Het gaat om een keuze vóór of tégen de heersende rationaliteit. Deze keuze mag echter niet in existentialistische of sartrianse (dat wil zeggen individuele) zin worden begrepen, maar moet veeleer worden opgevat als een grondstructuur die aan individuele keuzen vooraf gaat en waarbinnen het spreken en handelen van individuen gestalte krijgt. Deze verplichting vormt de fundamentele morele inzet van het denken van Kant en Freud. Het individu dient zich onvoorwaardelijk te onderwerpen aan de morele Wet die de moderne orde constitueert. Terwijl Kant beargumenteert *waarom* dit moet gebeuren, geeft Freud het *hoe* daarvan aan.

In de jaren tachtig wordt de ethiek een thema in Foucaults studies. Tegenover de schijnbaar vanzelfsprekende kantiaans-freudiane moreaal van de Wet plaatst Foucault een geheel andere moraalopvatting, namelijk de moraal van de Maat. Hij doet dit uitdrukkelijk in de vorm van een genealogische kritiek van de psychoanalyse, met name in haar lacaniaanse vorm. Dit gebeurt in *La volonté de savoir*, Foucaults overgangswerk. Net als de Franse psychoanalyticus Lacan beseft Foucault dat de noodzaak van ethiek voortvloeit uit het gegeven dat de begeerte er uit zichzelf toe neigt excessief te worden (vgl. Van Haute 1993). In tegenstelling tot Lacan, maar vooral ook in tegenstelling tot Kant en Freud, ontkent Foucault echter dat alleen een moraal van de Wet bescherming kan bieden tegen het excessieve karakter van de begeerte. In de antieke moraal van de Maat ontwaart Foucault een andere, *betere* mogelijkheid, een morele praktijk waarin de excessiviteit van de begeerte niet bedwongen wordt door een subjectiverende onderwerping aan de Wet in haar moderne, ‘humanistische’ versie, namelijk als disciplineren en normalisering, waarbij de Wet de vorm aanneemt van observatie en controle, maar waar de moraal het karakter heeft van *zelf-constitutie*. Foucault begrijpt haar als een praktijk van individuen die *zichzelf* een norm, een maat, een regel stellen waarnaar zij willen leven. Zij is een moraal zonder universaliteit. Ze houdt wel een aansporing in, maar geen categorische imperatief en is niet gefundeerd in een metafysica, hetzij van de natuur (zoals in de traditie van de natuurwet), hetzij van de vrijheid (zoals bij Kant). Het is een moraal die door Kants restrictieve ethiekopvatting uitdrukkelijk wordt buitengesloten, zoals ik in *hoofdstuk 1* zal aangeven. Het is de grote verdienste van Foucault geweest dat hij deze opvatting van ethiek als zelfpraktijk, als zelfconstitutie, als leven naar een zelfgestelde norm of maat, opnieuw in het gezichts-

veld heeft gebracht. Daarmee heeft hij de schijnbare evidentie van de door Kant en Freud, in feite door de joods-christelijke traditie geconstitueerde moraalopvatting doorbroken. Sterker nog, Foucault is ervan overtuigd dat haar heerschappij, haar duizendjarig rijk ten einde is, en dat de opvatting van moraal als zelfconstitutie het begin van een nieuwe moraal vormt. De opvatting van macht en moraal in termen van Wet en verbod, die al in de vroege middeleeuwen haar heerschappij wist te vestigen, zal plaatsmaken voor iets anders, wat niet zonder meer de terugkeer van de Griekse moraal behelst, maar in deze moraal wel een cruciaal moment aantreft dat een begin van een nieuwe moraal kan vormen: de opvatting van moraal als ascetische zelfpraktijk, als levenswijze in overeenstemming met een zelfgestelde maat: ‘...het lijkt er veel op ... dat het morele denken in de Griekse of Grieks-Romeinse oudheid veel meer was gericht op de zelfpraktijken en het vraagstuk van de *askesis*, dan op gedragscodificaties en een strikte omschrijving van wat is toegestaan en verboden’ (1984a, p. 33).

Dit betekent echter dat termen als ‘normativiteit’, ‘ethiek’ en ‘moraal’, wanneer zij opduiken in het werk van Foucault, niet langer op kantiaans-freudiaanse wijze mogen worden geïnterpreteerd. Het gaat niet langer om de vraag ‘Wat moet ik doen?’, maar om de vraag ‘Hoe moet ik leven?’. Het nieuwe begin is welbeschouwd geen ‘Neubegründung’ zoals Schmid (1992) suggereert, omdat *fundering* van de moraal nog steeds een kantiaanse ambitie is. Het gaat om een heel andere normativiteit, een andere ethiek dan die van de categorische imperatief, van de universele morele regel of norm die voor allen aangeeft wat geoorloofd en ongeoorloofd is. Foucault heeft laten zien dat de moraal van de Maat radicaal ‘anders’ is. Maar daar blijft het niet bij. Hij *engageert* zich met deze moraalopvatting, wat echter niet wil zeggen dat hij een nieuwe natuurwet, een nieuwe categorische imperatief, een nieuw ethisch programma voor allen wil formuleren. Hij ontzegt niemand het recht zich in de heersende vormgeving van de lichamelijke behaaglijk te voelen, dat wil zeggen hij ontzegt niemand het recht zich tot subject te constitueren door naar deze norm te leven, maar tegelijk wil hij ruimte scheppen voor andere stileringen dan die van het kantiaans-freudiaanse programma. Zowel de critici van Foucault die beweren dat hij een crypto-humanist is gebleven, omdat hij zich bekommert om het leed of het zelfbeschikkingsrecht van krankzinnigen, gevangenen en ande-

ren (zoals Habermas), als zijn epigonen die beweren dat hij een ethische positie blijft blokkeren, aangezien het thematiseren van ethiek in zichzelf niet ethisch is (zoals Scott), miskennen in feite Foucaults beslissende verdienste voor de ethiek. Men zou kunnen opperen dat er in het werk van de late Foucault wel plaats is voor een ‘ethos’, een ‘levensstijl’, of een ‘moraal’, maar niet voor ‘ethiek’. Dan blijft echter het quasi-evidente alleenrecht van één bepaalde interpretatie, namelijk de kantiaans-freudiaanse, op het gebruik van de term ‘ethiek’ onaangetast. En daarmee aanvaardt en bekrachtigt men uiteindelijk de alleenheerschappij van deze interpretatie op het domein van de moraal, en uiteraard ook de uitsluiting van de daarmee onverenigbare, door Foucault teruggewonnen moraal van de Maat. Dit is de stelling die ik zal verdedigen.

Elk onderzoek vormt tot op zekere hoogte een collectief werk en hoewel ik uiteraard zelf verantwoordelijk blijf voor het eindresultaat, ben ik mij bewust van mijn schatplichtigheid aan anderen. Om te beginnen aan prof. dr. Paul-Laurent Assoun wiens doctoraal-colleges Sociale en Politieke Wijsbegeerte het werk van Foucault voor mij ontsloten. Vervolgens aan prof. dr. Paul van Tongeren die mij inspireerde tot een hermeneutische herlezing van Foucault. Tot dan toe beperkte mijn aandacht zich echter tot wat ik in *hoofdstuk 1* zal aanduiden als de ‘eerste’ en de ‘tweede’ Foucault. Het was prof. dr. Henk Manschot die mij ertoe overhaalde de ‘derde’ Foucault te herlezen en die mij daarmee op het spoor bracht van de these die ik in dit boek verdedig. Ook de contacten met andere Foucault-lezers en gesprekspartners waren leerzaam. Een van mijn collega’s, Foucault-kenner drs. Jeroen Linssen, wil ik met name noemen. Zijn grondige en kritische lezing van het manuscript suggereerde mij belangrijke verbeteringen, al weet ik dat hij niet in alle opzichten met de voorliggende tekst zal kunnen instemmen. Van delen uit de hoofdstukken 1, 2 en 5 zijn eerdere versies gepubliceerd (Zwart 1993a, 1993b, 1993c).

Autonomie en onbehagen

I. INLEIDING

Wanneer de psycholoog William James (1890) in zijn *Principles of psychology* onderscheid maakt tussen 'the I' (het kennende Zelf) en 'the Me' (het gekende Zelf), verwijst hij naar datgene waarin de eigenheid van de mens ten opzichte van andere levende wezens berust, namelijk diens vermogen zich met zichzelf bezig te houden, zich tot zichzelf te verhouden, zichzelf tot object van zijn eigen kennen en handelen te maken. Dit vermogen tot zelfverhouding komt niet alleen tot uitdrukking in de befaamde maxime 'Ken Uzelf', maar ook in de aanhef van Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*:

'Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebenden Wesen. Dadurch ist er eine *Person*.' (1980, dl. XI, p. 407)

Het vermogen tot zelfverhouding, de 'dubbelheid' van de mens, het gegeven dat hij zowel subject als object van zijn kennen en handelen is, vormt de grondslag van zowel de ethiek als de menswetenschappen. Dankzij het vermogen tot zelfverhouding is de mens in staat zichzelf te onderzoeken, de factoren die zijn gedrag beïnvloeden te bestuderen. Het stelt hem bovendien in staat op bewuste wijze vorm te geven aan zichzelf, verantwoordelijkheid te nemen voor zijn eigen bestaan, zichzelf tot moreel subject te constitueren. In tegenstelling tot de andere levende wezens is de mens niet gebonden aan vastliggende gedragspatronen. Hij kan afstand nemen van datgene wat zijn gedrag feitelijk bepaalt, zijn handelwijze doelbewust afstemmen op normen en doelstellingen die hij in vrijheid heeft gekozen.

Kant maakt, wanneer hij de dubbelheid van de mens bespreekt, onderscheid tussen het empirische zelf (het object van de menswetenschappen) en de persoon (het morele subject). Terwijl de mens in empirisch opzicht onderworpen blijft aan biologische en psychologische gedragsdeterminanten, heeft hij als persoon, dat wil zeggen als autonoom, rationeel en toerekeningsvatbaar subject, de ethische opdracht zijn eigen doen en laten voortdurend onder kritiek te stel-

len en te toetsen aan de Wet van de rede. Kant beseft uiteraard dat het gedrag van de mens feitelijk door tal van determinanten wordt bepaald, maar de ethiek moet ervan uitgaan dat er voldoende vrijheidsgraden overblijven om het besef van aansprakelijkheid te schragen. De vrijheid van de mens is het postulaat van de ethiek. Indien wij volstrekt gedetermineerd zouden zijn, zou ethiek geen zin hebben. Het vertrekpunt van de ethiek wordt gevormd door het dwingende appel dat de mens ervaart om zijn leven in eigen beheer te nemen.

Wanneer de ‘dubbelheid’ van de mens, zijn vermogen tot zelfverhouding, de mogelijkhedenvoorwaarde vormt voor de ethiek, ligt het voor de hand het aangrijpingspunt voor deze studie te zoeken in de wijze waarop Foucault deze mogelijkhedenvoorwaarde aan de orde stelt. Weldra treedt dan Foucaults ambivalentie op dit punt te voorschijn. Er treden in de loop van zijn werk opmerkelijke verschuivingen op in de wijze waarop hij het vermogen tot zelfverhouding begrijpt. Van belang is vooral dat hij dit vermogen niet opvat als mogelijkhedenvoorwaarde in formele, dat wil zeggen transcendentale zin, zoals bij Kant het geval is, maar als een historisch *apriori*. Hij beschouwt het kantiaanse subject als een recente, tijdelijke gestalte en in de jaren zestig en zeventig kondigt Foucault zelfs het einde van deze subjectiviteitsvorm aan.

26 In *Les mots et les choses* (1966) speelt Kants opvatting van de dubbelheid van de mens een cruciale rol. Foucault beschouwt deze opvatting als de articulatie van het *historisch* apriori dat de moderne menswetenschappen mogelijk maakte. Dat wil zeggen, Foucault historiseert Kants epistemologie: het vermogen tot zelfverhouding is geen wezenskenmerk van de mens zonder meer, maar van de mens zoals die aan het einde van de achttiende eeuw ten tonele verschijnt. Het moment waarop *deze* mens zal verdwijnen om de weg vrij te maken voor andere mogelijkheden, lijkt op handen.

In de jaren zeventig maakt het onderzoek van de historisch-epistemologische grondslagen van de menswetenschappen (met name *Les mots et les choses*) plaats voor een onderzoek naar de machteffecten die het menswetenschappelijke weten sorteert (met name *Surveiller et punir*, 1975). De menswetenschappelijke subjectivering wordt begrepen als subjectiverende *onderwerping*. De door de menswetenschappen geconstitueerde mens vormt het produkt en het doelwit van disciplinerende en normaliserende krachten. Niets lijkt

nog te herinneren aan de kantiaanse opvatting van de mens als een vrij en redelijk wezen dat zijn eigen handelingen en doeleinden aan de toets van de rede onderwerpt. Wat Foucault beschrijft is een totalitair universum waarin individuen zich permanent in het blikveld van een disciplinerende en normaliserende macht bevinden. Van een ethisch vermogen tot zelfverhouding, dat als mogelijkheidsvoorwaarde voor een ethiek geldt, lijkt geen sprake.

Dit blijkt echter niet de eindconclusie van Foucaults onderzoek te zijn. In de jaren tachtig wordt de ethische dimensie, die in de jaren zeventig ogenschijnlijk afwezig is, expliciet aan de orde gesteld. De ethiek, het vermogen tot zelfverhouding, komt nu in het brandpunt van de belangstelling te staan. In deel twee en drie van zijn *Histoire de la sexualité* (1984a en 1984b) onderzoekt hij de wijze waarop individuen zichzelf tot moreel subject constitueren door zich 'om zichzelf' te bekommeren. Tegenover de disciplinerende praktijken waarin individuen tot subject *worden* geconstitueerd, verschijnt nu de mogelijkheid van morele zelfconstituering. In de volgende paragraaf zal ik een beknopt overzicht geven van Foucaults werk en aangeven welke plaats de zojuist aangeduide verschuiving daarin inneemt.

2. FOUCAULTS OEUVRE: EEN OVERZICHT

Afgezien van zijn vroege, 'fenomenologische' periode, die goeddeels samenvalt met de jaren vijftig en waarin hij zich in het grensgebied tussen filosofie en psychiatrie beweegt, kunnen in het werk van Foucault drie perioden worden onderscheiden: [1] een archeologische of epistemologische periode (de jaren zestig), waarin hij de historische mogelijkheidsvoorwaarden voor de menswetenschappelijke discursiviteit wil blootleggen, [2] een genealogische of politiek-filosofische periode (de jaren zeventig), waarin hij de verhouding tussen macht en weten tot onderwerp maakt, en [3] een ethische periode (de jaren tachtig), waarin het onderzoek gericht is op de wijze waarop individuen zichzelf tot moreel subject constitueren. De overgangen tussen de perioden zijn dermate opvallend dat deze periodisering als het ware uit de teksten van Foucault zelf spreekt en in de secundaire literatuur vrij algemeen wordt aangehangen (vgl. bijvoorbeeld Karskens 1986, pp. 13 e.v.). Een dergelijke periodisering wordt overigens ook door Foucault zelf gehanteerd, bijvoorbeeld aan het begin van

deel twee van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit*. (1984a; vgl. hoofdstuk 3). De onderwerpen die achtereenvolgens worden aangesneden zijn weten, macht en Zelf, of beter gezegd: weten, macht en weten, en zelfpraktijk en macht. Want hoewel er in de laatste periode niet langer sprake is van een ‘alles bepalende epistemische of machtsorganisatie’ (Karskens 1986, p. 17), heeft Foucault nog steeds belangstelling voor de machtsdimensie en geeft hij aan hoe de verhouding van Zelf tot macht en weten (of waarheid) moet worden gedacht.

In zijn vroege periode, die in deze studie buiten beschouwing blijft, publiceert Foucault onder meer een omvangrijke inleiding op een tekst van Binswanger over de droom (Foucault 1954). In overeenstemming met zijn fenomenologische oriëntatie speelt het begrip ‘ervaring’ in deze periode een cruciale rol. Later zal hij zich duidelijk van het fenomenologische ervaringsbegrip distantiëren (vgl. hoofdstuk 2). Deze periode laat ik hier buiten beschouwing omdat de eigenlijk foucaultiaanse problematiek zich daarin nog niet aftekent. Misschien is het zelfs gerechtvaardigd, naar analogie met Althussers lectuur van Marx (Althusser 1968), van een ‘epistemologische breuk’ te spreken tussen deze vroege periode, waarin de auteur zijn positie bepaalt ten opzichte van een problematiek van tijdgenoten, en een daaropvolgende periode waarin de eigen, specifieke problematiek wordt geïntroduceerd.

In 1961 verschijnt Foucaults eerste grote werk, *Histoire de la folie*, het eigenlijke begin van zijn oeuvre. Hier tekent de specificiteit van zijn vraagstelling, van zijn benadering zich onmiskenbaar af. Het onderzoek richt zich van nu af op de geschiedenis van de menswetenschappen, met name de psychiatrie, en de methode ervan wordt door Foucault als ‘archeologie’ omschreven. Hij vraagt zich af hoe de menswetenschappelijke rationaliteit, die ons denken en spreken in hoge mate heeft gevormd, tot stand is gekomen en waarop haar aanspraak op wetenschappelijkheid berust. Hoewel het spoedig tot de lezer doordringt dat het onderzoek door een grondige onvrede met het huidige, gevestigde menswetenschappelijke vertoog is gemotiveerd, wordt deze onvrede – en dat is kenmerkend voor Foucault – niet expliciet tot onderwerp gemaakt. De kritische, normatieve en actualiteitsbetrokken inzet van zijn archeologie blijft in hoge mate impliciet.

In de jaren zeventig neemt het onderzoek van de mogelijkheden-voorwaarden van het menswetenschappelijke weten de vorm aan van

een onderzoek van de machtseffecten die dit weten sorteert. Weten en macht in hun intrinsieke samenhang vormen voortaan het object van onderzoek. Er treedt opnieuw een ‘breuk’ op, die rond 1970 kan worden gesitueerd. De problematiek verschuift radicaal. Het ontstaan van het menswetenschappelijke vertoog blijkt nauw verbonden met disciplinerende praktijken, zoals de strafpraktijk waarvan in *Surveiller et punir*, het hoofdwerk uit deze periode, de geschiedenis wordt geschreven. De archeologie van het weten is een ‘genealogie’ van de machtsuitoefening geworden (zie hoofdstuk 4 voor een nadere omschrijving van de verhouding tussen archeologie en genealogie).

Met de term ‘genealogie’ wil Foucault tot uitdrukking brengen dat hij zichzelf als erfgenaam en opvolger beschouwt van Nietzsche, de genealoog van de moraal. *Surveiller et punir* kan in bepaalde opzichten als een voortzetting van Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* worden beschouwd, een verhandeling waarin Nietzsche de stelling verdedigt dat het moderne morele subject de uitkomst is van een eeuwenlange geschiedenis van subjectiverende onderwerping. Ons morele besef, aldus Nietzsche, is ons ingeprent door middel van een eeuwenlange strafpraktijk, met behulp waarvan de ‘slavenmoraal’ (dat wil zeggen de op het christendom gestoelde ethiek van de universele Wet) zich aan alle individuen wil opdringen. Genealogisch onderzoek brengt aan het licht dat onze moraal een milde, afgezwakte vorm van wreedheid is, een wreedheid die zich aanvankelijk in lichamelijke bestraffing uitte. *Surveiller et punir* opent met een uitvoerige beschrijving van een openbare terechtstelling, die Nietzsches uiteenzettingen over de penitentiaire voorgeschiedenis van de huidige moraal aanschouwelijk lijkt te illustreren. Foucault beschrijft de menswetenschappen zoals Nietzsche de ethiek beschreef, namelijk als een wapen in een alomtegenwoordige machtsstrijd. Het zijn machtsgrepen, deel uitmakend van een lange reeks anonieme overweldigingsprocessen, waarin zich een humanisering en een rationalisering lijken af te tekenen die bij nader inzien slechts een voortzetting van de machtsstrijd onder gewijzigde condities zijn. In zijn studies uit deze periode lijkt het vermogen van de mens tot zelfverhouding, dat wil zeggen het vermogen zelf zorg te dragen voor de vormgeving van de eigen levenswijze, volstrekt ontkend te worden. De ethiek vormt een façade waarachter de natuurtoestand, de oorlog van allen tegen allen, eenvoudigweg wordt voortgezet. In plaats van

zichzelf tot moreel subject te constitueren, is de mens het doelwit en het produkt van disciplinerende onderwerping. In plaats van vormgeving van de vrijheid ontwaart Foucault normalisering en disciplineren. In par. 3 zal ik nader ingaan op de verwantschap tussen Nietzsche en Foucault.

Tussen 1976 en 1984 tekent zich nogmaals een breuk af in het werk van Foucault, en deze breuk, die het vermogen tot zelfverhouding betreft, vormt het aangrijpingspunt voor mijn studie. In de jaren tachtig lijkt een geheel andere Foucault het woord te nemen, een Foucault die het vermogen tot zelfverhouding niet langer als een façade van machtsuitoefening beschouwt, maar het juist ernstig neemt en uitdrukkelijk behandelt. Terwijl in de jaren zeventig het individu in zijn werk als geheel en al onderworpen aan grootschalige machtsconstellaties verschijnt, verschijnt in de jaren tachtig, met name in deel twee en drie van *Histoire de la sexualité*, de mens ten tonele als het wezen dat zichzelf als het onderwerp van zijn morele bekommernis beschouwt.

In het vervolg van dit hoofdstuk wil ik Foucault ten opzichte van Kant en Nietzsche situeren. Eerder stelde ik al dat de mogelijkheidsvoorwaarde van de ethiek gezocht moet worden in het vermogen van de mens tot zelfverhouding. De mens is in staat zich aan de natuurlijke wetmatigheden te onttrekken en een rationele, menselijke orde te stichten. De wet van het geweld (het recht van de sterkste) maakt plaats voor de Wet van de rede. Kant geldt als de filosoof die deze opvatting bij uitstek vertegenwoordigt en in wiens werk zij haar meest pregnante verwoording heeft gevonden. Nietzsche kan men in dit opzicht als Kants meest uitgesproken antagonist beschouwen. Hij vat de rationele, menselijke orde op als een façade. Moraal is in zijn ogen een voortzetting van een natuurlijke wetmatigheid, de eeuwige, alomvattende machtsstrijd.

30

Eerst wil ik duidelijk maken waarom het voor de hand ligt Foucaults onderzoek (met name het onderzoek uit zijn tweede periode) als een voortzetting van Nietzsches genealogie van de moraal te beschouwen. Vervolgens sta ik uitvoerig stil bij twee belangrijke ijkpunten in het werk van Foucault – namelijk *Surveiller et punir* (par. 4) en de delen twee en drie van *Histoire de la sexualité* (par. 5 en 6). Ik ga daar tevens in op de betekenis van de omslag die zich tussen beide ijkpunten lijkt af te tekenen. Dit voert onvermijdelijk naar de vraag of de radicale koerswijziging die het onderzoek van Foucault in de

derde periode kenmerkt, gevolgen heeft voor zijn affiniteit met Nietzsche (par. 7). In de slotparagraaf, 8, bespreek ik Foucaults houding ten opzichte van Kant.

3. FOUCAULT EN NIETZSCHE

Ik wees er al op dat Foucaults onderzoek in de tweede periode als een uitwerking van Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* kan worden beschouwd. Foucault betreft in deze periode een positie die zich radicaal van de normatieve inzet van de moderne ethiek lijkt te verwijderen. Het vertrekpunt van de moderne ethiek bestaat er immers in dat de morele orde niet langer in het verlengde van de natuurlijke zijnsorde wordt gedacht. Integendeel, de morele wet staat juist tegenover de natuur. Men ontwaart in de natuur niet langer een redelijke ordening, zoals in de antieke tijd en de middeleeuwen het geval was, maar veeleer geweld, verspilling en blinde onderworpenheid aan determinerende natuurwetten. De redelijke, morele orde begint, dat wil zeggen wordt geconstitueerd, op het moment dat de mens erin slaagt zich van deze natuurtoestand af te wenden. Hoewel ook de mens als empirisch en lichamelijk wezen aan de determinerende wetten en krachten van de natuur blijft onderworpen, wordt hij toch als vrij en redelijk wezen in staat geacht een eigen, menselijke en redelijke, orde te vestigen en in te richten, die niet langer is gegrondvest op een strijd van allen tegen allen, maar op een ethos van wederzijds respect.

In de natuurtoestand is ieder individu erop uit de ander te onderwerpen en voor zijn eigen doeleinden te gebruiken. Er geldt maar één wet: het recht van de sterkste. In tegenstelling tot de andere dieren, die aan deze eindeloze overweldiging onderworpen blijven, beschikt de mens over een bijzonder vermogen, de rede, dat hem doet inzien dat in een dergelijke situatie uiteindelijk iedereen aan het kortste eind zal trekken. Hij sluit een pact met zijn voormalige doodsvijanden en is bereid de restricties die hieruit voortvloeien te aanvaarden door de gerichtheid op onmiddellijke driftbevrediging op te geven. Kant gaat nog aanzienlijk verder wanneer hij vaststelt dat de Wet van de rede niet louter als welbegrepen eigenbelang moet worden opgevat, maar als een categorische imperatief, een onvoorwaardelijk gebod dat zich als 'stem van het geweten' dwingend aan

ons oplegt, of dit nu in ons belang is of niet. De redelijkheid van de mens verplicht hem in overeenstemming met de Wet van de rede te handelen. Uiteraard blijven mensen op elkaar aangewezen om hun doeleinden te realiseren. De moderne ethiek – met Kant als voornaamste woordvoerder – verwoordt dan het moderne ethos door te stellen dat men uiteraard gebruik mag maken van de diensten van anderen, maar dat de betrekking zodanig vorm moet krijgen dat men de ander nooit alléén als middel voor de realisering van eigen doeleinden mag beschouwen, maar altijd ook als doel in zichzelf moet respecteren. Dit doet men door de ander om toestemming te vragen. Wie behoefte heeft aan arbeidskracht maakt zich niet langer meester van een slaaf, maar gaat op de arbeidsmarkt een transactie aan, op basis van wederzijdse instemming. De eeuwige oorlog tussen man en vrouw maakt plaats voor het huwelijk, opgevat als een contract waarin, zoals Kant het uitdrukt, het wederzijds gebruik van elkaars geslachtsorganen wordt geregeld. Behoeftbevrediging is niet langer een kwestie van overweldigen of overweldigd worden, maar van wederzijdse instemming en respect, een ethos dat in het toestemmingsbeginsel tot uitdrukking wordt gebracht. Hoewel huwelijk en staat in Kants restrictieve opvatting niet tot het terrein van de ethiek behoren, blijft de categorische imperatief ook hier de norm van waaruit alle menselijke betrekkingen worden beoordeeld.

Reeds Kant zelf beseftte echter dat de werkelijkheid weerbarstig is. Met name het huwelijk blijft als instelling problematisch. Een contract is een transactie of betrekking van beperkte tijdsduur, het huwelijk daarentegen een levenslange verbintenis. Dit levenslange karakter lijkt een overblijfsel uit de natuurtoestand. Een arbeidsovereenkomst betreft nooit iemands gehele leven. Anders ligt het in het geval van slavernij, die immers wordt gekenmerkt door beslaglegging op het *gehele* leven van de slaaf. Voor een levenslange verbintenis kan eigenlijk geen toestemming worden gegeven. Zij kan alleen dan standhouden wanneer een van beide partijen erin slaagt de ander te onderwerpen. Volgens Kant zal de man zich, omdat hij veel waarde hecht aan huisvrede, uiteindelijk onderschikken aan de vrouw, die niet alleen een permanente conflictbereidheid aan de dag legt, maar bovendien over even subtiele als effectieve middelen beschikt om haar heerschappij te vestigen. Kortom, reeds Kant zelf beseftte dat het huwelijk, als menselijke betrekking op grond van wederzijdse instemming en respect, in feite een façade vormt waarachter de natuurlijke machtsstrijd wordt voortgezet.

Volgens Nietzsche vormt het huwelijk in dit opzicht geen uitzondering, want wat voor de huwelijksbetrekking opgaat, geldt in feite voor de hele morele orde als zodanig. Degenen die in de natuurtoestand de zwakkeren waren (zoals de vrouw, die volgens Kant in de natuurtoestand als 'huisdier' werd gebruikt), weten de morele orde voor eigen doeleinden uit te buiten en de van nature sterkere partij te overmeesteren. In feite is de ethiek zoals wij haar kennen de uitkomst van een geslaagde machtsgreep: de slavenopstand in de moraal. Het zwakkere heeft kans gezien zichzelf tot norm te verheffen, hetgeen het duidelijkst tot uitdrukking komt in de christelijke ethiek, door Nietzsche aangeduid als 'kuddemoraal'. Nietzsche benadrukt echter dat deze ogenschijnlijk vreedzame kuddemoraal haar heerschappij op gewelddadige wijze heeft gevestigd. De autonome persoon die het uitgangspunt vormt van de moderne ethiek, is in feite het resultaat van een eeuwenlange geschiedenis van strijd van de massa van zwakkelingen tegen sterke enkelingen, een strijd die tenslotte in het voordeel van de zwakkelingen werd beslecht. Deze strijd heeft met name de vorm aangenomen van strafpraktijken en *Surveiller et punir* kan zoals gezegd in dit opzicht als een nadere uitwerking van *Zur Genealogie der Moral* worden beschouwd. Hierin wordt uitvoerig beschreven hoe, door middel van strafpraktijken, gewetensvorming tot stand komt en hoe het aangepaste, berekenbare subject wordt geconstitueerd. Hier komt een fundamenteel verschil van inzicht tussen Foucault en Kant naar voren. Voor Kant is de vrije, redelijke, autonome persoon de *mogelijkheidsvoorwaarde* voor de ethiek. Voor Foucault daarentegen is het moderne subject het *produkt* van bepaalde (intrinsiek gewelddadige) maatschappelijke machtspraktijken. Voor Kant is de idee van de autonome persoon boven plaats en tijd verheven. Volgens Foucault daarentegen is deze moderne mens *een bepaald* type mens, een recente subjectiveringsvorm die op het punt staat plaats te maken voor iets geheel anders. In dit opzicht kiest Foucault partij voor Nietzsche en tegen Kant.

Nietzsche schetst de ethiek van het wederzijdse respect van autonome personen als het produkt van een geschiedenis van geweld, wreedheid, onderwerping, onderdrukking en bestraffing met als doel ook de sterkere mensen een 'geweten' te verschaffen, dat wil zeggen hen bruikbaar, aangepast en berekenbaar te maken. De moderne ethiek van het respect is enkel een façade, want in feite bestaat de natuurtoestand nog altijd voort: nog steeds wordt de drijveer van

het denken en handelen van mensen gevormd door de ‘wil tot macht’, de blinde natuurkracht waaraan alles en iedereen is onderworpen. Het verschil met vroeger tijden is alleen, dat geweld en wreedheid thans uitgaan van de zwakkeren (de grote meerderheid) en tegen de sterkeren (een marginale elite) zijn gericht. De categorische imperatief ‘riecht nach Grausamkeit’, zegt Nietzsche (1980, dl. v, p. 300). De dociliteit van de moderne mens en de ogenschijnlijke humaniteit van de moderne samenleving zijn enkel het gevolg van het feit dat de onderwerping zich heeft weten te consolideren. De mens heeft de onderwerping waaraan hij ten prooi viel, verinnerlijkt, zodat hij thans het slachtoffer is van ‘Selbstvergewaltigung’. De geschiedenis laat volgens Nietzsche zien dat, wanneer het strafrecht milder en humaner wordt, dit alleen een teken is dat de greep van de gemeenschap op de individuen zo groot is geworden dat zij zich deze humaniteit kan permitteren. Nietzsche omschrijft de voorgeschiedenis van de moderne persoon als een eeuwenlange ‘Arbeit des Menschen an sich selber’ (p. 293). Deze zelfverhouding wordt echter als zelfdisciplineren en ‘Selbstvergewaltigung’ begrepen, dat wil zeggen als voortzetting en verinnerlijking van de machtsstrijd. Het gaat om machtstechnieken waarmee een vorm van innerlijkheid, een geweten in het leven wordt geroepen. Van een moreel subject dat uit eigen beweging zou beantwoorden aan het dwingende morele appel dat van de Wet van de rede uit zou gaan, is geen sprake. De mens wordt door bestraffingspraktijken en andere vormen van geweldadigheid tot moreel subject geconstitueerd, in plaats van zichzelf tot moreel subject te constitueren. In dit opzicht stemmen *Zur Genealogie der Moral* en *Surveiller et punir* overeen: het geweten is een machteffect. Normbesef is het resultaat van dressuur.

34

Er lijkt dus een duidelijke verwantschap te bestaan tussen Nietzsches genealogie van de moraal en Foucaults tweede, genealogische periode. In de derde periode neemt een geheel andere Foucault het woord. De aandacht verschuift van maatschappelijke machtspraktijken naar individuele *vrijheidspraktijken*, dat wil zeggen naar de wijze waarop individuen *uit eigen beweging* vorm geven aan hun bestaan, *zichzelf* een wet stellen. De vraag die zich dan opdringt luidt, of deze terugkeer van de ethiek in de derde periode een afwending van Nietzsche impliceert, en een breuk met Foucaults uitgangspunten in zijn tweede periode. In par. 7 zal ik aangeven dat dit niet het geval is. De ethiek die Foucault ontdekt is juist de Griekse en hellenistische

(dat wil zeggen voorchristelijke) ‘herenmoraal’ die ook Nietzsche positief waardeerde.

In de volgende paragraaf (4) zal ik uiteenzetten hoe Foucault, met name in *Surveiller et punir*, de disciplinerende machtsuitoefening beschrijft: de harde waarheid die door het ethische denken en spreken wordt verhuld. Vervolgens zal ik aangeven hoe hij een vormgeving aan de vrijheid herontdekt die niet als ‘Selbstvergewaltigung’ kan worden opgevat.

4. PANOPTISME

Het werk uit de jaren zeventig lijkt vrij van enige poging tot ethische problematisering. De uitgangspunten ervan lijken een ethische interpretatie zelfs radicaal te blokkeren. Het ethische verschijnt er hooguit als een legitimerende façade waarachter gewelddadige maatschappelijke onderwerpingsprocessen schuilgaan. In *Surveiller et punir* beweert Foucault bijvoorbeeld dat de vorming van het individuele geweten het gevolg is van opsluiting in een penitentiaire inrichting. De mens laat zich niet eigener beweging met zichzelf in morele zin in. Hij doet dit slechts onder druk van het isolement waarin hij is geplaatst en van het permanente toezicht waaraan hij zich onderworpen weet.

Foucault is geïnteresseerd in de ‘geheime’ samenwerking tussen menswetenschap en disciplineringspraktijk. Disciplinerende en normaliserende praktijken zoals het gevangeniswezen en de psychiatrie zijn gebaseerd op het subjectbegrip dat in de menswetenschappen geformuleerd wordt. Omgekeerd is het rationele en aangepaste subject van de menswetenschappen het produkt van disciplinerende en normalisering. Het onderzoek van Foucault richt zich op de voor- 35 geschiedenis van het huidige, schijnbaar vanzelfsprekende subjectbegrip. Zijn genealogie wil het recente karakter ervan aan het licht brengen en laten zien welke functie dit subjectbegrip in het panoptische machtsdispositief vervult.

In dit verband werd Foucault getroffen door een geschrift van de achttiende eeuwse Britse filosoof Bentham, een tijdgenoot van Kant, die zich tot de Franse, Engelse en Ierse overheid richtte met een plan voor een nieuw type gevangenis, het *Panopticum* (respectievelijk *panopticon*) of *Inspection House*. Het betreft een cirkelvormige structuur

met cellen in de periferie en een toren in het midden. Vanuit de toren kunnen alle cellen worden geobserveerd, terwijl de persoon in de toren niet kan worden gezien. In een dergelijke constructie hebben de gevangenen permanent het gevoel onder toezicht te staan. In andere geschriften, zoals *The management of the poor*, betoogt Bentham dat het *panopticon* ook voor andere doeleinden, zoals tewerkstelling van armen, kan worden gebruikt.

In *Surveiller et punir* gebruikt Foucault het panopticon als beeld van de instrumenten waarover de moderne maatschappij beschikt om individuen te disciplineren en te normaliseren, dat wil zeggen aan te passen aan de eisen die een rationeel bestuurde samenleving stelt. Foucault ontwaart in de moderne maatschappij een alomtegenwoordige, panoptische macht die een totale beheersing van alle aspecten van het bestaan beoogt en aanzet tot permanente inspectie en zelfinspectie. Individualisering en gewetensvorming zijn effecten van het panoptische machtsdispositief, zoals dat in pedagogische, penitentiaire of psychiatrische instituties gestalte krijgt. Doel is een vorm van rationaliteit tot stand te brengen gericht op aanpassing, correctie en beheersing. Foucault beschrijft hoe in de panoptische gevangenis het gedrag van de gevangenen in persoonlijke dossiers nauwgezet wordt gedocumenteerd. Deze techniek vinden we later in andere menswetenschappelijke praktijken terug. Het geweten is een verinnerlijkt *panopticon* waarmee individuen hun eigen levensvoering aan een rigide en permanente zelfcontrole en zelfcorrectie onderwerpen.

36 Het lichaam wordt doelwit van de panoptische machtsuitoefening. Het panoptisme houdt een manier van kijken naar en spreken over het lichaam in, die nieuwe vormen van beheersing en besturing mogelijk maakt. In de samenleving die Foucault beschrijft is het lichaam werkelijk een machine geworden. In inrichtingen zoals scholen, psychiatrische klinieken en gevangenissen worden lichamen gedisciplineerd en genormaliseerd. Het panoptische machtsdispositief produceert een dociel en manipuleerbaar lichaam. Foucault beschrijft hoe men in de tweede helft van de achttiende eeuw ertoe overgaat de lichamen van soldaten tot de machines te dresse- ren waaraan de nieuwe vormen van beheersing en besturing, die op dat moment gestalte krijgen, behoefte hebben. Het lichaam komt zo beschikbaar voor observatie en manipulatie en wordt aangrijpingspunt van een disciplinerende macht. Foucault beschrijft de discipli-

nerende machtsuitoefening als een 'politieke anatomie van het detail' (1975, p. 141). Het lichaam wordt aan een regime van afgemeten bewegingen onderworpen. Vormen van minutieuze observatie worden ontwikkeld en ingezet bij het controleren en benutten van individuen. Op die manier, aldus Foucault, wordt de mens van het moderne humanisme en de moderne menswetenschappen tot stand gebracht (p. 143). De disciplinerende macht gaat ertoe over individuen zodanig in een bepaalde ruimte (bijvoorbeeld die van de fabriek of de kliniek) te situeren, dat al hun bewegingen geobserveerd en gecorrigeerd kunnen worden. De samenleving wordt een ingewikkelde machine die geheel doordringbaar is voor een alomtegenwoordige, controlerende blik.

Dezelfde mate van precisie die in het gebruik van de ruimte aan de dag wordt gelegd, komt ook naar voren in het gebruik van de tijd. De tijd wordt opgedeeld in exacte eenheden waarbinnen bepaalde handelingen zich dienen te voltrekken. Foucault spreekt van een 'schéma anatomo-chronologique du comportement' (p. 154). De handeling valt uiteen in functionele, aan afgemeten tijdseenheden gebonden elementen en aan ieder element wordt een bepaalde duur toegekend. De exacte tijdsopvatting dringt het lichaam binnen, en met haar alle vormen van minutieuze controle waarover de disciplinerende macht beschikt.

Foucault wil laten zien dat het autonome morele subject, de mens van de Kantiaanse ethiek en de moderne menswetenschappen, een effect van deze disciplinerende machtspraktijken is. Het morele subject, uitgerust met een geweten, is een machts effect. Het is het dociele, aangepaste en genormaliseerde individu waaraan het panoptische bestuursregime van de technocratische samenleving behoefte heeft.

Het door Bentham voorgestelde ontwerp van een panopticon behelst in feite een theoretische maximalisering van de disciplinerende maatschappelijke praktijken die op dat moment gestalte krijgen. Het belichaamt een technologie die ook kan worden teruggevonden in de wijze waarop in de medische architectuur van die tijd de medische blik wordt geïnstitutionaliseerd. Dezelfde blauwdruk treffen we ook aan in pogingen de seksualiteit te disciplineren. Foucault merkt bijvoorbeeld op:

'Les contrôles de sexualité s'inscrivent dans l'architecture.

Dans le cas de l'école militaire, la lutte contre l'homosexualité et la masturbation est dit par les murs.' (1977, p. 13)

De technologie van de disciplinerende doortrekt alle menselijke betrekkingen. Iedere vriend is een surveillant, zegt Bentham, en volgens Rousseau is de onderwijzer van Emile vriend en surveillant tegelijk. Het gaat erom dat men de blik van de ander internaliseert, zodat men toezicht gaat houden op zichzelf.

Het panoptisme is een vorm van machtsuitoefening die vanaf de negentiende eeuw verbonden raakt met een liberale bestuurstechnologie. Foucault (1985) heeft er in een interview op gewezen dat de concentratiekampen in het liberale Engeland zijn uitgevonden. De mens die in de ethiek als een autonoom subject verschijnt, is in feite een panoptisch subject, en als zodanig object van de menswetenschappen die zich toeleggen op correctie, aanpassing en normalisering van individuen. Men kan zich niet tegen deze alomtegenwoordige macht verzetten zonder de verdenking op zich te laden onredelijk te zijn.

Toch is er iets dat aan de heerschappij van het panopticum ontsnapt, een ervaring waarop de morele kritiek en de menswetenschappelijke rationaliteit geen greep kunnen krijgen: het onbehagen – een diffuus gevoel van onvrede waar ogenschijnlijk geen reden voor is. Dit onbehagen duidt erop dat het panoptisme ervaringen van gewelddadigheid teweegbrengt die door het heersende rationaliteitsregime niet adequaat kunnen worden verwoord. Foucaults studies uit deze periode worden gedreven door het besef dat de hoogontwikkelde, liberale samenleving van onze tijd doortrokken is van vormen van geweldsuitoefening die door de gangbare ethische en menswetenschappelijke discursiviteit niet worden onthuld, maar juist gelegitimeerd en bekrachtigd. Zijn onderzoek naar de herkomst van de panoptische machtsuitoefening wordt door dit gevoel van onbehagen gemotiveerd.

38

Foucaults boeken bieden meer dan louter historische beschrijvingen, ze kunnen worden beschouwd als indirecte kritiek van de actualiteit. Door de aandacht te vestigen op de gewelddadige wijze waarop het huidige rationaliteitsregime zijn macht heeft gevestigd, worden de schijnbare vanzelfsprekendheid en legitimiteit ervan ondergraven. Met name het ontologisch apriori van de kantiaanse ethiek (het autonome subject) wordt ontmaskerd als een produkt van maatschappelijke machtspraktijken. Tegelijkertijd moeten we vaststellen dat Foucault in bepaalde opzichten trouw blijft aan het project van Kant. Hij blijft zich op Kant beroepen, vaak impliciet

(namelijk door een kantiaanse woordkeuze te hanteren), soms expliciet. Foucault stelt de genealogie in dienst van een kritiek van de actualiteit en verwijst daarvoor uitdrukkelijk naar Kant (1784/1965). Diens beroemde vraag ‘Wat is Verlichting?’ wordt door Foucault opgevat als de filosofische vraag bij uitstek, namelijk de vraag naar de actualiteit. Filosofie is actualiteitsanalyse. In een genealogisch project staat historisch onderzoek in dienst van kritiek van de actuele conditie. Geschiedenis is voor Foucault geschiedenis van het heden. Het onbehagen in de actualiteit vormt het motief om de voorgeschiedenis van het heden te boek te stellen.

De notie onbehagen werd geïntroduceerd door Freud (1948) toen hij de sociale en ethische implicaties van zijn problematische begrip ‘doodsdrift’ doordacht. Terwijl de seksuele driften een zekere mate van sublimering en kanalisering toelaten, zodat de driftenergie met enig succes kan worden ingezet in de strijd om het maatschappelijk bestaan, blijft de agressieve drift (de doodsdrift) onverenigbaar met de eisen van de moderne, rationele cultuur. Naarmate de morele eisen die de moderne burger aan zichzelf moet stellen, worden opgeschroefd, nemen de vooruitzichten op levensgeluk steeds verder af. Omdat de weg naar sublimatie is afgesneden, moet de doodsdrift worden verdrongen. De verdrongen driftenergie wordt in de gewetensfunctie (het Über-Ich) geïnvesteerd en neemt de gestalte aan van een innerlijke instantie die het subject permanent en onverbiddelijk bekritiseert. De agressieve driften keren zich tegen het subject zelf en hun intensiteit neemt toe naarmate het individu er beter in slaagt de weg naar buiten, naar directe bevrediging te blokkeren. Het permanente en onophefbare schuldbesef leidt tot een gevoel van onbehagen. Het is de prijs die wij betalen om in een moderne samenleving te kunnen functioneren. Naarmate de complexiteit van onze technocratische samenleving toeneemt, zal ook het onbehagen, het onbegrepen schuldgevoel verhevigen. In navolging van Freud heeft Max Horkheimer het nationaal-socialisme als de opstand van de natuur tegen de rede gekwalificeerd. De ervaring van onbehagen wordt door Freud derhalve verdacht gemaakt als een uiting van onze agressieve driftnatuur. Foucault daarentegen beschouwt de ervaring van onbehagen juist als een manifestatie van dat aspect van onszelf, met name van onze lichamelijkeheid, dat zich aan disciplineren en normalisering blijft onttrekken. Het is een signaal dat erop wijst dat wij nooit in staat zullen zijn ons geheel en al met

onze maatschappelijke rol in een technocratische samenleving te identificeren, dat ons lichaam zich nooit volledig zal kunnen voegen naar de wijze waarop lichamelijke in onze samenleving vorm heeft gekregen. Het is een uiting van een levenswil die zich niet tot rationele voorstellingen en motieven laat reduceren. In *hoofdstuk 3* zal ik nader uiteenzetten hoezeer Foucaults duiding van het onbehagen afstand neemt van die van Freud.

Foucault mobiliseerde dit onbehagen zowel theoretisch als praktisch. In de jaren zeventig trad hij niet alleen op als auteur, maar ook als activist. Zijn onderzoek vormde een instrument, een hulpmiddel voor zijn politieke optreden. De verhouding tussen theorie en praktijk was echter in hoge mate problematisch. Om te beginnen weigerde Foucault als filosoof aan te geven hoe individuen zich tegen de normaliserende macht van het menswetenschappelijke weten zouden kunnen verzetten. Zijn historisch onderzoek gaf het verzet echter wel een instrument in handen dat het recente, gewelddadige, niet-vanzelfsprekende karakter van het heersende rationaliteitsregime onthulde. Alleen als persoon, dat wil zeggen in interviews was hij bereid na te denken over de mogelijkheden die het de politieke strijd bood. Voor de filosoof achtte hij geen politieke, veeleer een in kantiaanse zin kritische taak weggelegd. Het gaat erom de mogelijkhedenvoorwaarden van kennis bloot te leggen. Hier komt bij dat de theoretische consequenties van zijn onderzoek elk veranderingsperspectief lijken te ondermijnen. Hoewel voor de 'tweede' Foucault de panoptische macht op een schijnbaar onontkoombare, in wetenschappelijke vertogen verwoorde rationaliteit berust, heeft hij telkens weer blijk gegeven van zijn betrokkenheid bij tal van (op zichzelf beschouwd wanhopige) pogingen zich aan het alomtegenwoordige panoptisme te onttrekken. Tegen deze achtergrond moet zijn enthousiasme voor allerlei uitingen van protest, variërend van de Parijse revolte in 1968 tot en met de gebeurtenissen in Iran die Khomeiny aan de macht brachten, worden begrepen. Voor laatstgenoemde had Foucault grote bewondering omdat hij, in tegenstelling tot Westerse politici, *niets* zei, niet argumenteerde, niet over een politiek programma, laat staan over een (liberale of socialistische) politieke technologie beschikte. In het fundamentalisme van de volkswijken ontwaarde Foucault een moment van spontaneïteit. Toen duidelijk werd dat de Iraanse omwenteling in brute terreur, en ten slotte zelfs in totale oorlog ontaardde, herzag hij zijn oordeel (zij

het schoorvoetend en met tegenzin). Sindsdien spreekt hij van mensenrechten. In 1981 bijvoorbeeld stelt hij een verklaring op waarin sprake is van 'een internationaal burgerschap, met rechten en plichten, dat iemand noopt zijn stem te verheffen tegen machtsmisbruik' (Eribon 1990, p. 296).

Dit betekent overigens niet dat Foucault na de schipbreuk van het Iraanse avontuur zijn verzet tegen het heersende rationaliteitsregime heeft opgegeven. Het onderzoek dat hij dan verricht naar de geschiedenis van de seksualiteit voert reeds naar een nieuw denkspoor, uitmondend in de delen twee en drie van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit*. Andermaal worden de bakens resoluut verzet. De negatieve strategie van de jaren zeventig maakt plaats voor een meer positieve denkwijze. Hij tracht een mogelijkheidsvoorwaarde voor ethisch handelen te formuleren, zonder overigens inhoudelijk aan te geven hoe individuen vorm zouden moeten geven aan hun bestaan.

Deel één van de *Geschiedenis van de seksualiteit* was reeds in 1976 verschenen, deel twee liet lang op zich wachten. Het verscheen pas in 1984. Dat de volgorde waarin de verschillende delen verschenen, verschilde van de volgorde waarin ze werden geschreven, vormt al een gedeeltelijke verklaring van de vertraging, maar wijst ook op een inhoudelijk probleem, op een aarzeling die zich van de auteur meester maakte. Foucault zelf benadrukte dat de vertraging aan een inhoudelijke oorzaak te wijten was.

In de nu volgende paragraaf zal ik de inhoud van deel twee, *L'usage des plaisirs* (Het gebruik van de lust) kort samenvatten. Vervolgens komt *Le souci de soi* (De zorg voor zichzelf) aan de orde. Daarna zal ik de vraag opwerpen wat deze koerswijziging betekent voor Foucaults verhouding tot Nietzsche en Kant. Daarmee is de plaats van de ethiek in het werk van Foucault voorlopig gemarkeerd.

5. HET GEBRUIK VAN DE LUST

Wat onmiddellijk opvalt wanneer we *L'usage des plaisirs* ter hand nemen, is dat het onderzoek betrekking heeft op een categorie die in Foucaults tweede periode ontbreekt, namelijk de ervaring. Terwijl het ervaringsbegrip in zijn eerste periode nog een belangrijke rol speelde, wordt het beroep op de ervaring in de jaren zeventig bewust uit de weg gegaan. In *Histoire de la folie* stelde Foucault zich ten doel

de vroegmoderne ervaring van de waanzin aan het licht te brengen. Nu, in de delen twee en drie van zijn geschiedenis van de seksualiteit, richt hij zich op de seksualiteitservaring. Aan de lotgevallen van het ervaringsbegrip in het werk van Foucault is hoofdstuk twee van deze studie gewijd. Hier beperk ik mij tot de vraag of Foucaults herontdekking van de antieke seksualiteitservaring gevolgen heeft voor de mate waarin zijn werk als een voortzetting van het project van Nietzsche kan worden beschouwd.

Foucaults *Geschiedenis van de seksualiteit* is een onderzoek naar de fundamentele transformaties die de seksualiteitservaring in de loop der eeuwen heeft ondergaan. Daarbij komt onder meer aan het licht dat het begrip seksualiteit strikt genomen betrekking heeft op een specifieke, tamelijk recente ervaring. De seksualiteitservaring in de oudheid en de middeleeuwen was ogenschijnlijk op dezelfde gedragsaspecten gericht, maar riep in feite geheel andere problematiseringsvormen op, aldus Foucault. De Griekse literatuur uit de vierde eeuw v. Chr., die hij in het tweede deel van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit* beschrijft, heeft op een heel ander ervaringsgebied betrekking dan door ons begrip seksualiteit wordt gedekt. Het ging om een stilering van lichamelijke, een ethische arbeid aan zichzelf. Het onderscheid tussen ‘normaal’ en ‘abnormaal’ bestond nog niet. De morele problematisering stond in het teken van een ethiek van matigheid en zelfbeheersing en had weinig belangstelling voor het specifieke seksuele object of de specifieke gedraging. De vraag van de Griekse ethiek was niet of een bepaalde handeling of begeerte al dan niet geoorloofd was, maar hoe het individu kon voorkomen dat hij de slaaf van de desbetreffende begeerte werd. De problematisering was op iets geheel anders gericht dan de classificaties van het abnormale en het pathologische die we vele eeuwen later in biechtboeken of seksuologische werken aantreffen. De Griekse ervaring van de lust onderscheidde zich wezenlijk van de christelijke ervaring van het vlees, en nog wezenlijker van de moderne seksualiteitservaring. Feitelijke seksuele gedragingen en hun varianten vonden in de ethische literatuur van de oude Grieken nauwelijks vermelding. De ethische vraag had betrekking op de *intensiteit* van de seksuele praktijk. Een moreel oordeel werd op grond van kwantitatieve gradaties geveld: ‘Wat dat betreft verschilt de morele ervaring van de *aphrodisia* [de werken van Aphrodite] radicaal van de latere ervaring van het vlees’ (1984a, p. 49). De morele problematisering was gericht op een

verstandig gebruik van de lust. De antieke moraal was een praktische filosofie, een diëtetiek, die voorschriften met betrekking tot het dagelijkse leven, het dagelijks dieet behelsde. Het doel was de betrokkene zijn eigen maat of regel, zijn eigen optimum te laten vinden.

Het gebruik van de lust was voor alles een gebruik van de tijd, een kunst van het moment. Dat het daarbij niet om een disciplinerende onderwerping, maar veeleer om een vrijheidspraktijk ging, wordt duidelijk wanneer we het antieke gebruik van de tijd met de latere disciplinerende door toezicht vergelijken. Terwijl *Surveiller et punir* laat zien hoe het individu door middel van machinale arbeid aan een regime van afgemeten tijdseenheden wordt onderworpen, houdt de antieke problematisering een tijdsbesteding in waarin het individu zelf zich de kunst eigen maakt het juiste moment te kiezen. Het gaat er daarbij nadrukkelijk niet om iedereen aan hetzelfde algemene systeem van regels te onderwerpen, het gaat juist om een individuele leefwijze die is afgestemd op de individuele constitutie, omstandigheden en doeleinden. In tegenstelling tot de christelijke problematisering van het vlees behelst het gebruik van de lust geen universele wet die door middel van casuïstiek aan de omstandigheden moest worden aangepast, maar een reeks praktische vaardigheden waarmee het individu zichzelf tot moreel subject tracht te constitueren. Daarmee vergeleken zijn de christelijke ervaring van het vlees en de moderne seksualiteitservaring wezenlijk andere modi van zelfbetrekking.

Resumerend kunnen we stellen dat Foucault de seksualiteitservaring constituerend acht voor de morele zelfbetrekking. Deze zelfbetrekking is echter geen historische constante, geen transcendentiaal ethisch apriori, maar heeft (met name bij de overgang van de antieke naar de christelijke, en van de christelijke naar de moderne seksualiteitservaring) verregaande wijzigingen ondergaan. Wat Foucault bestudeert is niet de geschiedenis van de morele normen, maar de wijze waarop individuen zichzelf tot moreel subject constitueren. De antieke morele subjectiveringsvorm verschilt radicaal van de moderne. De mogelijkheidsvoorwaarden voor een ethiek hebben zich sinds de oudheid dan ook radicaal gewijzigd.

De modus van zelfbetrekking waarop de antieke problematisering is gericht, is zoals gezegd de zelfbeheersing. Het gaat erom een passend gebruik te maken van de lust. Daartoe dient het individu een

strijd met zichzelf te voeren. Deze strijd veronderstelt geen andere, ontologisch vreemde macht tegenover het subject, zoals het vlees of het verlangen, en is niet uit op opheffing of uitbanning, maar op een verstandig beheer. Men dient zijn lichamelijke te beheren zoals men zijn huis bestiert. Dit vereist oefening en zelftoewijding. Zelfbeheersing is een zelfbetrekkingsvorm die vrijheid garandeert. Het is een moraal van de ‘mannelijkheid’ die, in tegenstelling tot onze seksualiteitservaring, weinig belangstelling heeft voor de scheidlijn tussen hetero- en homoseksualiteit. Niet homoseksualiteit, maar onmatigheid is onmannelijk. De vrijheidspraktijk van het matige subject behelst geen verlangenshermeneutiek, geen codificatie van normaal en abnormaal gedrag, maar een bestaansesстетiek. Men gaat niet op zoek naar verborgen, problematische verlangens (‘Nous sommes encore très loin de ce que serait une herméneutique du sujet’, 1989, p. 160).

Het gaat bij de Grieken niet om de toepassing van een universele wetgeving, maar om een vaardigheid, een zijnswijze, een vrijheidspraktijk. Niet om gehoorzaamheid aan een algemene regel, evenmin om gehoorzaamheid aan een bepaalde vorm van morele deskundigheid, maar om een door het individu zelf geïnitieerde levenskunst en zelfpraktijk, die in een verstandig bestuur van het eigen leven resulteerde. Geen codificatie van wat geoorloofd en ongeoorloofd is, maar een levenstechniek, een diëtetiek die het individu in staat stelt zichzelf tot moreel subject te constitueren door het leven in eigen beheer te nemen, de bekwame en behoedzame leidsman van zichzelf te worden, in staat de juiste maat en het juiste moment naar behoren te gissen. Een stilering, een vorm van zelfbestuur die zich radicaal van latere vormen van subjectivering onderscheidt. Matigheid maakt deel uit van de kunst zichzelf te besturen.

44

De dialogen van Plato, zoals *De staat* en *De wetten*, nemen in deze literatuur reeds een aparte plaats in. Hier is immers niet de ontwikkeling van een persoonlijke levensstijl aan de orde, maar juist een autoritair systeem van gedragsregeling in het kader van een ideale stad. Het gaat niet om een vrijwillige moraal van zelfbeperking, maar om een autoritaire reglementering die gedragingen en praktijken beoordeelt op grond van hun nut voor de staat. Deze beoordeling gaat gepaard met een nauwgezet systeem van inspectie, dat weinig gemeen heeft met de destijds meer gangbare soberheidsmoraal die op het vrijwillig streven naar matigheid was gebaseerd. Plato's tijd-

genoten streven een verfijning van de levensstijl na die juist niet de vorm krijgt van een algemene wet of van een onherroepelijke verplichting, maar enkel van een aansporing een mooi en goed leven te leiden.

Zoals het begrip seksualiteit ontoereikend is om de antieke seksualiteitservaring te karakteriseren, zo is ook ons begrip homoseksualiteit volgens Foucault ongeschikt om de Griekse knapenliefde aan te duiden, die door de Grieken immers niet als een bijzondere begeerte met een eigen structuur, maar als *een bepaalde* seksuele praktijk naast andere wordt beschouwd. Het precaire karakter van deze relatie is niet gelegen in een pathologie van de objectkeuze of de geslachtsdaad. Een dergelijke problematisering, aldus Foucault, vooronderstelt een verlangenshermeneutiek die pas in de christelijke ervaring van 'het vlees' gestalte zal krijgen. De antieke ethiek houdt een problematisering van de uitoefening van de vrijheid in. Later zal de problematisering van het gebruik van lust plaats maken voor een hermeneutiek van de begeerte, die ten slotte in een pathologie van het verlangen resulteert.

In *Histoire de la sexualité* brengt Foucault een viertal ijkpunten in de geschiedenis van de morele zelfbetrekking aan: de Griekse moraal van de vierde eeuw v. Chr., de Grieks/Romeinse moraal uit de eerste twee eeuwen van onze jaartelling, de opkomst van de christelijke pastorale zorg in de vroege middeleeuwen, en ten slotte de moderne seksuologie. De eerste twee ijkpunten worden in respectievelijk *L'usage des plaisirs* en *Le souci de soi* belicht. Het derde ijkpunt vormt het onderwerp van het onvoltooide en ongepubliceerde vierde deel. De moderne tijd kwam reeds in het eerste deel aan de orde, maar dit deel behoort nog tot Foucaults tweede periode en blijft binnen de methodische parameters die hij in de derde periode als ontoereikend beschouwt.

6. DE ZORG VOOR ZICHZELF

De stoïsche en epicurische literatuur uit de eerste twee eeuwen van onze jaartelling is ethisch van karakter en gewijd aan een gemeenschappelijk thema: de interesse in en bekommernis om zichzelf. Evenals in andere verkennende studies scheidt Foucault er behagen in zich te hullen in de woorden van anderen. Men kan zich echter

niet aan de indruk onttrekken dat hij zijn antieke bronnen met een zekere geestdrift citeert. Hoe moet dit enthousiasme voor de antieke ethische literatuur worden begrepen?

De filosoof Epictetus definieert de mens als *het wezen dat zijn bestaan wijdt aan de zorg voor zichzelf*. Zeus draagt zorg voor de andere dieren, maar de mens heeft hij aan zichzelf toevertrouwd: hij moet voor zichzelf zorgen. Dat betekent dat hij een levensvoering dient te kiezen die bestaat in een permanente aandacht voor zichzelf, zowel voor het lichaam als voor de ziel. De mens gaat zichzelf als arbeids-terrein beschouwen, gaat aan zichzelf werken, met als inzet het streven naar zelfvervolmaking. Het individu dient zich bewust te worden van de doeleinden die hij in zijn leven wil realiseren, van datgene wat hij werkelijk van belang acht. Hij moet zien te voorkomen dat hij door onbelangrijke beslommingen van zijn eigenlijke taak wordt afgeleid. Hij dient de inspecteur en administrateur van zijn eigen bezigheden te zijn en nauwgezet toezicht te houden op zijn dagelijkse activiteiten. Dat gebeurt bijvoorbeeld in de vorm van een terugblik aan het einde van de dag: wat had ik mij vandaag voorgenomen te doen, wat heb ik daarvan weten te realiseren en hoe verhoudt dit zich tot datgene wat ik uiteindelijk beoog? Dergelijke zelfbeoordelingen werden vaak op schrift gesteld, bijvoorbeeld als rapportages in briefvorm aan leraren en raadgevers. De zelfzorg, de 'intensivering van de zelfverhouding' is in hoge mate een schrijfpraktijk. Op deze wijze tracht het individu datgene te realiseren wat hij werkelijk nastrevenswaardig acht. Volgens Foucault is niet 'Ken uzelf', maar 'Draag zorg voor uzelf' het eerste beginsel van de antieke ethiek.

46 Hoewel de praktijk van de zelfzorg neerkomt op een intensivering van de zelfverhouding, betreft zij volgens Foucault een vorm van zelfbestuur die zich radicaal onderscheidt van moderne subjectiveringsvormen, die immers de uitkomst van panoptische disciplineren zijn. Het oogmerk van zelfzorg is niet aanpassing aan de eisen die de rationeel bestuurd samenleving stelt, maar ontvankelijkheid voor datgene wat wezenlijk van belang is. Men draagt zorg voor zichzelf omdat men een leven zonder zelfonderzoek en zelfbetrachting niet waardevol vindt. In een panoptisch regime *wordt* het individu door disciplinerende praktijken en normaliserende vertogen tot een moreel subject geconstitueerd, in de zelfzorgliteratuur ontwaart Foucault individuen die *zichzelf* tot moreel subject constitueren. Het devies van de zelfzorg richt zich niet tot het normale (dat wil zeggen

het genormaliseerde) individu, maar (zeker in eerste instantie) tot enkelingen. Met name tot degenen die in de toekomst zorg zullen dragen voor het bestuur van de staat. Dit vanuit de gedachte dat, wie het beheer wil voeren over het welzijn van anderen, eerst voor zichzelf moet kunnen zorgen. Later krijgt het devies weliswaar een meer algemene strekking, maar ook dan blijft het een aansporing, een *uitnodiging* aan allen, geen categorische imperatief.

Een ander belangrijk verschil is dat het in de zelfzorg uitdrukkelijk niet gaat om een strijd van de geest tegen het lichaam, zoals bij Plato en later ook bij de christelijke kerkvaders het geval is (dit ontologisch uitgangspunt wordt ook door Descartes overgenomen). Het gaat er veeleer om dat de geest zichzelf verbetert teneinde het lichaam te kunnen besturen volgens een wet *die het lichaam zelf heeft ingesteld*. De zelfzorg resulteert in een elitaire levensstijl of bestaans-esthetiek – met matigheid, soberheid en onverstoorbaarheid als belangrijke ingrediënten – die permanente zelfvervolmaking mogelijk maakt.

Wat Foucault in de ethische literatuur van de eerste twee eeuwen van onze jaartelling aantreft is geen morele code van wat men moet doen en laten, maar een bepaalde ethiek van het subject. Het gaat er niet om bepaalde handelingen als zodanig moreel te veroordelen, maar veeleer om de vraag of de handeling in overeenstemming is met de maatschappelijke positie van de betrokkene (een vrije man mag bijvoorbeeld, indien hij gemeenschap heeft met een slaaf, geen ‘passieve’ rol spelen). Wat Foucault aantreft is geen morele code, maar een beschrijving van de manier waarop het individu zichzelf als subject van zijn seksuele activiteit ervaart. Wat hij aantreft is geen categorische imperatief, maar juist een praktijk, een zijnswijze waarmee enkelingen zich van anderen onderscheiden.

In vergelijking met de vierde eeuw v. Chr. is er in de eerste twee eeuwen van onze jaartelling sprake van een intensivering van de zelfverhouding. De mate waarin men ertoe wordt aangezet zichzelf als arbeidsterrein te beschouwen met als doel zichzelf te verbeteren, is toegenomen. Deze zelfzorg kan niet als een filosofisch thema naast andere worden aangemerkt. Eerder moet de filosofie zelf als een permanente beoefening van de zorg voor zichzelf worden beschouwd. Epictetus acht de zelfbetrekking constituerend voor de zijnswijze van de mens, hij is het wezen dat zowel zichzelf als al het andere tot voorwerp van onderzoek kan nemen. Deze zelfbetrek-

king is tegelijk mogelijkheid en plicht. Het aantal individuen dat gehoor geeft aan deze aansporing, is echter gering. De oorzaak hiervan moet worden gezocht in de implicaties van een filosofische levenswijze. Zelfarbeid neemt de filosoof gedurende het hele leven in beslag. Het filosofische bestaan is een permanente oefening.

Toch is hier sprake van een ambivalentie die Foucault elders als een verwijt aan de Griekse moraal richt. Op de vraag of hij de Grieken bewondert, antwoordt hij:

‘Nee. Ze zijn onmiddellijk gestoten op wat mij de contradictie van de antieke moraal lijkt: aan de ene kant dit niet aflatende zoeken naar een bepaalde levensstijl, en aan de andere kant de poging deze stijl voor allen gemeenschappelijk te maken ... De hele oudheid lijkt me een “grote vergissing” te zijn geweest.’
(1984c, p. 42)

Tegen deze (her)waardering kan, op grond van Foucaults eigen onderzoek, in ieder geval worden ingebracht dat de Grieken niet *onmiddellijk* op deze contradictie zijn gestoten. Wat begint als een elite-moraal krijgt pas later een meer universele pretentie. Zij gaat pas in tweede instantie op zoek naar een ontologische fundering en vindt die in de ontologische eigenheid van de mens: diens dubbelheid, diens vermogen tot zelfverhouding, zodat het morele appel een meer algemene strekking krijgt. Even later zegt Foucault dan ook in hetzelfde interview:

‘Aanvankelijk richtte de antieke moraal zich slechts op een zeer klein aantal individuen; er werd niet geëist dat iedereen zich aan dezelfde gedragsregels zou onderwerpen. Het ging slechts om een zeer kleine minderheid van burgers... Vervolgens heeft deze moraal zich uitgebreid. In de tijd van Seneca, en meer nog in die van Marcus Aurelius gold zij zo mogelijk voor iedereen, al was er nooit sprake van een plicht; elkeen kon zich naar deze moraal voegen.’ (pp. 42-43)

De ambivalentie van de Griekse moraal blijkt dus vooral ook bij Foucault zelf een rol te spelen. Want terwijl hij hier de Griekse moraal, vanwege haar onvermogen algemeen geldigheid te verkrijgen, als een mislukking zegt te beschouwen, geeft hij aan het einde van hetzelfde interview te kennen dat ‘een onderzoek naar een moraal die voor iedereen acceptabel zou zijn – in de zin dat iedereen zich eraan zou moeten onderwerpen’ als een catastrofale onderneming moet worden aangemerkt. In *De zorg voor zichzelf* wordt het antieke uni-

versalisme door Foucault zo begrepen, dat het uiteindelijk wel een appel aan allen richtte, maar dat dit appel niet als een categorische plicht moest worden opgevat, omdat de zelfconstituering als een opdracht werd gezien die, naar men verwachtte, slechts door enkelen ter harte zou worden genomen.

Een belangrijk onderdeel van de zelfbetrekking vormt de meditatie, het zelfonderzoek dat erop is gericht de balans op te maken van de vorderingen die men boekt. Het gaat om het systematisch overdenken van wat men nog moet doen en van wat men heeft gedaan, het zorgvuldig formuleren van voorschriften of regels waarin het beheer over zichzelf gestalte krijgt. Dit is geen vrijblijvende bezigheid. Wanneer Epictetus de school van de filosoof met de behandelkamer van een arts (*iatreion*) vergelijkt, bedoelt hij dat zelfzorg met lijden gepaard moet gaan. Seneca noemt de zelfzorg ‘geen spel, maar een proef’ (*non lusus, sed experimentum*). Men dient de grenzen af te tasten, het minimum vast te stellen betreffende zaken als voeding en nachtrust. De meditatie is echter vooral een geestelijke aangelegenheid. Er wordt een scheiding aangebracht tussen een instantie die beoordeelt en een die beoordeeld wordt. Er wordt een administratief zelftoezicht ingevoerd, de mens beheert zichzelf zoals een inspecteur of een heer des huizes de rekeningen naloopt, waarbij men niets voor zichzelf verborgen mag houden. De zelfbetrekking sticht een vorm van autonomie, het is een machtsuitoefening over zichzelf. Seneca’s zelfadministratie is zelfconstitutie. Zij verschilt radicaal van het hedendaagse ‘time management’, zoals zijn zelfinspectie radicaal verschilt van het toezicht dat tot stand kwam in Bentham’s ‘Inspection house’. De intensivering van de zelfverhouding komt niet tot uitdrukking in een toename of verzwaring van verbodsbepalingen, maar in de wijze waarop individuen zichzelf tot subject constitueren. Het is zonder meer waar dat men gaandeweg gaat verwijzen naar algemene – natuurlijke of redelijke – beginselen, waarnaar allen zich op dezelfde wijze moeten richten. Toch benadrukt Foucault dat we hier nog ver verwijderd zijn van een zelfervaring waarin de constituering tot subject het gevolg is van onderwerping aan een algemene Wet. Wel is het zo dat, in vergelijking met de morele problematisering uit de vierde eeuw v. Chr., een nieuw type problemen ontstaat, bijvoorbeeld met betrekking tot het huwelijk, die te maken hebben met de wijze waarop de man binnen de echtelijke relatie zichzelf tot moreel subject constitueert. Naast de besturende functie van de man

worden nu ook wederzijdse affectie en afhankelijkheid tussen de huwelijkspartners onderwerp van beschouwing. Van de erkenning van alle mensen als gelijkelijk te respecteren personen is echter nog geen sprake.

Een andere vraag die Foucault bezighoudt is, hoe de verhouding moet worden begrepen tussen verschuivingen op het vlak van de morele problematisering enerzijds, en verschuivingen op het vlak van de machtsuitoefening anderzijds, de vraag naar de relatie tussen moraal en macht, ethiek en politiek. Een wijdverbreide opvatting luidt dat de zorg voor zichzelf, de cultivering van de persoonlijke autonomie, destijds een vorm van escapisme was, een gevolg van het feit dat het individu in het Romeinse Rijk werd geconfronteerd met grootschalige, alomvattende politieke structuren waarop hij geen invloed meer kon uitoefenen. De cultuur van het Zelf wordt dan in verband gebracht met het verdwijnen van de stadstaat als politieke eenheid, waarbij de macht door de gecentraliseerde staatsorganen in beslag genomen wordt. De verschuivingen in de moraal zouden dus samenhangen met de verdwijning van de traditioneel heersende klasse. Deze voormalige elite gaat noodgedwongen de aandacht op zichzelf richten. Foucault daarentegen verklaart de verschuivingen in het morele denken niet vanuit de centralisering van het politieke domein, maar brengt deze in verband met veranderingen in de wijze waarop de macht wordt uitgeoefend. Het Romeinse bestuur heeft behoefte aan een bepaald type bestuurlijke functionarissen, en de nieuwe accenten in het morele denken moeten worden uitgelegd als het zoeken naar een nieuwe houding tegenover zijn maatschappelijke functies en verplichtingen. De constituering van het Zelf tot ethisch subject is, in de nieuwe politieke context, problematischer geworden. Het gaat er thans om een volstrekte soevereiniteit over zichzelf te bewerkstelligen door zich zo onafhankelijk mogelijk op te stellen ten opzichte van zijn uiterlijke status. De nieuwe cultuur van het Zelf tracht een zelfbetrekking te ontwikkelen die de voorwaarden schept om in de nieuwe, wisselvallige vormen van machtsuitoefening, die zich afspelen in een complex en veranderlijk netwerk van machtsverhoudingen, te participeren. De ethische literatuur articuleert een ervaring van de politieke macht waarin de kunst om zichzelf te besturen de beslissende factor blijkt te zijn. Deelname aan het nieuwe, risicovolle netwerk van machtsuitoefening vergt een permanente morele arbeid aan zichzelf.

Waar het de zorg voor het lichaam betreft dient men ervoor te waken afhankelijk te worden van het gezag van artsen. Men moet zijn eigen raadgever kunnen zijn, zich als zijn eigen arts opwerpen. Vergeleken met de literatuur uit de vierde eeuw v. Chr. is er weliswaar sprake van een toegenomen bezorgdheid om het lichaam, maar zonder dat dit al een afkeuring impliceert. Waar het beheer over de lusten aan de orde is, benadrukt Foucault dat er vrijwel niets wordt gezegd over het type handelingen dat men mag verrichten, dan wel door de natuur zou worden afgekeurd. Men hecht meer belang aan het juiste moment en de juiste maat. Daarbij schrijft het lichaam zelf als het ware de wet voor aan het lichaam (1984b, p. 136). De geest dient het lichaam een leefregel op te leggen die is afgestemd op zijn natuur. De geest is daartoe alleen in staat indien hij zichzelf eerst zorgvuldig heeft geoefend. Het gaat erom dat de geest zichzelf verbetert, teneinde het lichaam te kunnen besturen volgens de wet die het lichaam zelf heeft ingesteld. Men mag de behoeften van het lichaam niet negeren. Rufus van Ephese formuleert dit als ‘de geest onderwerpen en doen gehoorzamen aan het lichaam’ (Foucault 1984b, p. 138). Deze vrijwillige onderwerping aan het lichaam moet men opvatten als het luisteren naar een rede die aan de natuurlijke zijnsorde ten grondslag ligt. De antieke filosofie is een denken vanuit het lichaam.

Wanneer men een ononderbroken ontwikkeling zou willen zien tussen de stoïsche literatuur uit de eerste eeuwen van onze jaartelling en de latere christelijke moraal, gaat men volgens Foucault voorbij aan ‘de fundamentele verschillen, die samenhangen met het wezen van de zelfbetrekking en dus met de wijze waarop deze voorschriften worden opgenomen in de ervaring die het subject van zichzelf opdoet’ (p. 147). Dat wil zeggen, hoewel de feitelijke voorschriften soms opvallende overeenkomsten vertonen, meent Foucault dat de zelfverhouding als zodanig, de wijze waarop men zichzelf tot moreel subject constitueert, grondig verschilt. Dit komt tot uitdrukking in het feit dat de stoïsche morele problematisering, in tegenstelling tot de christelijke, geen betrekking heeft op de ‘waarheid’ of het ‘verlangen’ van het subject en niet tot afkeuring van bepaalde seksuele handelingen als zodanig leidt. In de morele problematisering van het begin van onze jaartelling tekent zich volgens Foucault geen aanzet af naar een moraal die in de daaropvolgende eeuwen veel dwingender vormen zou aannemen en een meer algemene geldigheid zou

krijgen. Integendeel, zij onderscheidt zich *wezenlijk* van de christelijke problematisering, die een onderwerpingswijze in de vorm van een algemene Wet behelst, een type arbeid aan zichzelf dat de vorm heeft van een hermeneutiek van het verlangen. De christelijke voorschriften komen voort uit 'een volledig omgewerkte ethiek en uit een geheel andere wijze om zichzelf tot moreel subject van zijn seksuele gedragingen te constitueren' (p. 239). Met andere woorden, hoewel de specifieke voorschriften ogenschijnlijk opvallende overeenkomsten kunnen vertonen, is de morele problematisering gebaseerd op een radicaal getransformeerde zelfervaring.

Tot zover mijn weergave van *Le souci de soi*. Het zal duidelijk zijn dat Foucaults denken, vergeleken met *Surveiller et punir*, een radicale perspectiefwisseling heeft ondergaan. De wanhopige poging zich aan disciplineren te onttrekken heeft plaatsgemaakt voor een stilering van het eigen bestaan. Waaruit valt Foucaults enthousiasme voor deze antieke ethiek te verklaren? Waarin bestaat haar betekenis voor de actualiteit? In hoeverre gaat het om een perspectief dat ten behoeve van een kritische analyse van de actualiteit zou kunnen worden gemobiliseerd? Foucault prijst de antieke moraal niet zonder meer aan als een ideaal voor onze tijd. De mogelijkhedenvoorwaarden voor ethische problematisering hebben zich sindsdien immers grondig gewijzigd; de Griekse zelfervaring is niet de onze. Desalniettemin heeft Foucault in deze ethiek iets ontdekt wat ook huidige individuen een aanknopingspunt kan bieden in hun streven zich aan de instituties van de technocratische samenleving te onttrekken en nieuwe vormen van subjectiviteit te ontwikkelen: de opvatting van ethiek als zelfverhouding. Het morele subject constitueert zich niet door zijn verhouding tot een algemene Wet, maar door de verhouding tot zichzelf. Dit vormt de grondslag van de nieuwe ethiek waarnaar Foucault op zoek is (Schmid 1992). De antieke ethiek biedt op zichzelf geen oplossing voor onze tijd, vormt geen alternatief voor de christelijke of de moderne moraal. Wij kunnen ons niet zomaar onttrekken aan de mogelijkhedenvoorwaarde, het historisch *apriori* van de moderne morele problematisering: het verlangende subject. De antieke moraal is dood, benadrukt Veyne (1991), en Foucault is er niet op uit haar opnieuw tot leven te wekken. Maar een bepaald ingrediënt van deze moraal, namelijk de opvatting van moraal als arbeid aan zichzelf, acht hij bruikbaar voor de hedendaagse situatie.

Foucaults toewending naar deze ethische literatuur heeft echter

ook te maken met een andere inschatting van de ruimte die voor de ontwikkeling van een individuele levensstijl beschikbaar is. Ook in onze cultuur is een vorm van zelfstilering, een praktijk van de vrijheid mogelijk die zich radicaal van disciplinerende onderwerping onderscheidt. Er is een vormgeving van de vrijheid mogelijk, waarvan het initiatief niet uitgaat van de menswetenschappelijke rationaliteit die ons bestuurt. De technocratie is niet almachtig, individuen zijn vrijer dan zij denken. In de oudheid werd ethiek opgevat als het bewust en doordacht in praktijk brengen van vrijheid. In een interview zegt Foucault:

‘Wat is ethiek als zij niet de praktijk van de vrijheid, niet het bewust praktiseren van deze vrijheid is? ... Vrijheid is de ontologische voorwaarde voor ethiek, maar ethiek is de bewuste vorm die de vrijheid aanneemt.’ (1984d)

Ook Foucaults genealogie van de seksualiteitservaring staat in dienst van een diagnose van de actualiteit. Evenmin als in *Surveiller et punir* het geval is, wordt in *Le souci de soi* over de actualiteit gesproken. Toch moet ook zijn laatste boek vanuit een op de actualiteit gerichte inzet worden begrepen. De hoop die opdoemt is dat, in de marge van de panoptische samenleving, een levensvoering mogelijk is, een levensstijl of bestaansethiek, die zich aan de disciplinerende en normaliserende weet te onttrekken. In tegenstelling tot de moderne, met name kantiaanse ethiek, die het universaliteitsbeginsel als toetssteen voor de ethiek beschouwt, houdt deze ethiek van de levensstijl geen categorische imperatief voor allen in, maar slechts een aansporing, een keuzemogelijkheid: het leven in eigen beheer nemen. De (soms bijna ‘moderne’) universaliteitspretentie die bij Epictetus duidelijk aanwezig is, wordt door Foucault afgezwakt. In tegenstelling tot Epictetus is Foucault er niet op uit een nieuwe ethiek in een metafysische opvatting van de menselijke natuur te funderen.

In de derde, ‘ethische’ periode verschuift de aandacht van Foucault dus van de manier waarop maatschappelijke machtspraktijken ons beheersen naar de manier waarop wij ons eigen leven beheren. Het onbehagen in de technocratische rationaliteit die ons bestuurt, impliceert in feite reeds een besef van en ontvankelijkheid voor andere mogelijkheden, waarvoor de antieke zelfzorgliteratuur een aanknopingspunt biedt. De zijswijze van de mens, zoals door Foucault in *Surveiller et punir* beschreven, lijkt plaats te maken voor iets anders, een nieuwe subjectiveringsvorm als resultaat van een nieuwe

zelfpraktijk. In de antieke morele zelfconstituering ontwaart Foucault een aanzet tot een ethiek waarin het morele subject zichzelf niet vanuit zijn verhouding tot een algemene wet begrijpt, maar vanuit zijn arbeid aan zichzelf, een zelfconstituering die nieuwe subjectiveringsvormen tot stand kan brengen. In de marge, de 'plooiing' (zie *hoofdstuk 3*) van het systeem kunnen deze nieuwe subjectiveringsvormen gestalte krijgen. Foucaults eigen onderzoek naar de geschiedenis van de seksualiteitservaring was geen louter historische of theoretische aangelegenheid, maar vormde een 'arbeid aan zichzelf', een exercitie, een dagboek, 'le protocol d'une lecture', een meditatie (Veyne 1991).

7. DE TERUGKEER VAN DE HERENMORAAL?

Volgens Nietzsche is de huidige morele situatie van de mens het gevolg van een geslaagde machtsgreep, een slavenopstand in de moraal. Het moderne ethos van wederzijds respect bezegelt de overwinning van de slavenmoraal op de herenmoraal, die zich reeds bij Socrates aankondigt en door het christendom wordt voltrokken. Het huidige ethos is het resultaat van gewelddadige onderwerping, die met name gestalte kreeg in een eeuwenlange geschiedenis van strafpraktijken, uitmondend in een verinnerlijking van het strijdtoneel. We hebben gezien dat *Surveiller et punir* als een nadere uitwerking van deze these kan worden beschouwd. In de voorchristelijke ethiek van de vierde eeuw v. Chr. en de eerste twee eeuwen n. Chr. ontwaart Foucault echter een ethiek, een vrijheidspraktijk, die zich wezenlijk van de moderne zelfdisciplinerende onderscheidt. Er is geen sprake van disciplinerende onderwerping, maar van stilerende, het gaat niet om subjectiverende onderwerping, maar om een praktijk van vrije mannen die zichzelf tot moreel subject constitueren. In de vierde eeuw v. Chr. gebeurt dit vanuit de gedachte dat degene die leiding wil geven aan anderen, leiding moet kunnen geven aan zichzelf. In de eerste twee eeuwen van onze jaartelling gaat het erom, een volstrekte soevereiniteit over zichzelf te bewerkstelligen opdat men, geconfronteerd met grootschalige en wisselvallige machtsconstellaties, het bestuur over zichzelf niet verliest.

Foucault neemt geen afstand van de nietzscheaanse opvatting van moraal als het produkt van een machtswil, maar beaamt juist diens

visie in zoverre de antieke ethiek die hij herontdekt, aan Nietzsches opvatting van een 'herenmoraal' beantwoordt. Foucault blijft zich derhalve binnen het nietzscheaanse kader bewegen, met dien verstande dat de tweede periode in het teken staat van een kritische, negatieve houding ten opzichte van de onderwerpene moraal (de slavenmoraal) en de derde periode in het teken van een positieve, affirmerende houding ten opzichte van de herenmoraal. In de Grieks-Romeinse ethiek die Foucault ten tonele voert herkennen wij Nietzsches opvatting van een herenmoraal, mits we afstand nemen van de 'moderne' connotaties die (met name sinds Hegel) door het woord 'heer' worden opgeroepen. Ons beeld van de 'heer' moet worden bijgesteld.

Foucault omschrijft de ethiek van matigheid en zelfbeheersing waarmee de Grieken in de vierde eeuw v. Chr. zichzelf tot moreel subject constitueerden, uitdrukkelijk als een 'mannenmoraal' (1984a, p. 82). Daarmee bedoelt hij dat het om een ethiek ging, bestemd voor mannen die belast waren met het bestuur van huis en staat. Grondslag van deze ethiek vormde de reeds genoemde gedachte dat, wie leiding wil geven aan anderen, zijn eigen leidsman dient te zijn. Het was een ethiek voor 'heren' aan wie in ieder geval het bestuur over vrouwen en slaven, maar in veel gevallen ook over vrije burgers was toevertrouwd. De nietzscheaanse notie herenmoraal moet worden begrepen als tegengesteld aan slavenmoraal (of kuddemoraal). Typerend voor de slavenmoraal is dat zij betrekking heeft op de relatie tussen het Zelf en de anderen. Zij bepaalt, welke grenzen de mens in zijn betrekkingen met anderen in acht moet nemen, terwijl het kenmerkende van de mannenmoraal is, dat zij de verhouding tot zichzelf betreft. Het gaat niet om respect voor de belangen van anderen, maar om zelfarbeid. Matigheid en ingetogenheid zijn constituerende trekken van de goede bestuurder. Het gaat niet om aanpassing of disciplineren, maar om een bezonnen uitoefening van de vrijheid.

Kenmerkend voor de slavenmoraal is, dat men de norm voor het eigen handelen aan de Ander, de meerderheid of de Wet ontleent. De voorchristelijke mannenmoraal kenmerkt zich door het *zichzelf* opleggen van een norm. De slavenmoraal stelt een universele norm waaraan ieder individu wordt onderworpen. De voorchristelijke mannenmoraal richt zich tot een bestuurlijke elite. Lacan (1986) wijst er reeds op dat ons beeld van de heer, door toedoen van Hegel,

is vertekend. De ethiek van Aristoteles bijvoorbeeld, is bij uitstek een herenethiek. De heer die in de Nicomachische ethiek naar voren treedt, heeft niets gemeen met de heroïsche bruut die Hegel opvoert. Aristoteles' ethiek heeft geen betrekking op de verhouding tussen heer en slaaf, maar op het probleem hoe een gemeenschap van heren kan bestaan. Cruciaal daarin is de vriendschap, een vrijwillige en elitaire relatie, die in nauw verband staat met de zelfbetrekking. Aristoteles noemt de vriend immers een 'tweede Zelf'. Bij Aristoteles laat de heer het bestuur van slaven en landerijen over aan zijn rentmeester, om zich geheel aan contemplatie te kunnen wijden, als deelgenoot van een gemeenschap van bevriende heren. Een herenmoraal, niet van gewelddadigheid, maar van matigheid en ingetogen zelfbestuur.

In *Die Geburt der Tragödie* brengt Nietzsche deze Griekse mannenmoraal met de apollinische levenshouding in verband. Terwijl het dionysische een aanduiding is voor de alomvattende levensstroom waarin elke vorm van individualiteit onherroepelijk ten onder dreigt te gaan, staat het apollinische voor het streven de grenzen van het Zelf te markeren en te bewaren. Het Zelf slaagt daarin door maat te houden. Apollo, de ethische god, eist van zijn volgelingen dat zij maat houden. De praktijk van het maathouden constitueert, tegenover de overmaat van de natuur, een Zelf. Door maat te houden slaagt het Zelf erin zich af te grenzen van de natuur, zijn individualiteit te bewaren. Voortdurend dreigt de ondergang in de dionysische overmaat van de natuur. Als de eigenlijke prestatie van de Griekse herenmoraal wordt door Nietzsche gezien dat zij een Zelf constitueert dat stand weet te houden tegenover het dionysische, zonder de affiniteit met de dionysische levenskrachten te verliezen. Het gevaar dat de Griekse moraal bedreigt is tweeledig: ofwel de individualiteit gaat ten onder in de dionysische levensroes, ofwel het dionysische wordt niet zozeer in toom gehouden als wel verdrongen, met als resultaat de 'theoretische mens', waarvoor Socrates model stond. De heer weet stand te houden in het krachtenveld van beide levensprincipes.

Vandaar dat niet alleen Foucaults tweede, maar ook zijn derde periode als een voortzetting van Nietzsches project kan worden beschouwd. Voor de antieke moraal blijkt Foucault dezelfde fascinatie te koesteren als Nietzsche. Foucaults fascinatie geldt een voorchristelijke mannenmoraal die zich wezenlijk van het moderne ethos

onderscheidt. Net als Nietzsche, die het christendom aanduidde als de slavenopstand in de moraal, is Foucault van mening dat het christendom een fundamentele transformatie van de morele ervaring behelst, een cruciaal omslagpunt in een ontwikkeling die uiteindelijk in de moderne morele ervaring zal uitmonden. De terugkeer van de ethiek in het werk van Foucault betekent geen verzoening met het moderne ethos. Foucault blijft trouw aan Nietzsches diagnose.

8. FOUCAULT EN KANT

Voor Kant is de moderne ethiek van het wederzijds respect niet een bepaalde moraal, maar dé moraal. De Wet van de ethiek is onontkoombaar en niet aan plaats en tijd gebonden. Kants ethiek abstraheert van feitelijke subjectiveringsvormen en spreekt ons aan op onze verantwoordelijkheid als persoon. De ethiek die Foucault uiteindelijk toelaat is niet de (joods-christelijke) ethiek van de Wet, maar de (Griekse) ethiek van de maat. Ondanks het onkantiaanse van Foucaults ethiek, heb ik toch reeds gewezen op Foucaults ambivalente houding waar het Kant betreft.

De verhouding van Foucault tot Kant is inderdaad complex. Enerzijds heeft Foucault de ambitie in Kants voetsporen te treden, zeker wanneer in de eerste periode zijn aandacht uitgaat naar de mogelijkheidsvoorwaarden van het weten: een kantiaanse vraagstelling, tot in de formulering toe. Oosterling (1989) noemt hem 'kantiaan tegen wil en dank'. Anderzijds springen er verschillen in het oog, nog afgezien van het feit dat de vraagstelling van Foucault, in tegenstelling tot die van Kant, op de menswetenschappen, in plaats van op de natuurwetenschappen betrekking heeft. Foucault karakteriseert zijn onderzoek weliswaar als een onderzoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden van het weten, maar bij nader inzien blijkt, dat zijn onderzoek wel een kritische, maar geen kentheoretische inzet in kantiaanse zin heeft. Hij onderzoekt niet de transcendentale, maar de historische mogelijkheidsvoorwaarden van het weten. Bovendien vallen epistemologie en ontologie bij Foucault in zekere zin samen. De plotselinge veranderingen die hij beschrijft, betreffen niet alleen ons weten van en spreken over de dingen, maar veeleer nog de zijnswijze van de dingen zelf, de wijze waarop de werkelijkheid zich constitueert. In dit opzicht is Foucault eerder heideggeriaan dan kantiaan.

aan. En hoewel Foucaults onderzoek telkens weer uitkomt bij het subject, vindt ook hier een omslag plaats: 'Vormt bij Kant het subject de mogelijkheidsvoorwaarde voor de ervaring, in Foucaults visie is het juist de ervaring, die het subject constitueert' (Oosterling 1989, p. 19). Bij Foucault is het subject niet de mogelijkheidsvoorwaarde, maar het produkt van menswetenschappelijk weten. Hij schrijft een geschiedenis van de verschillende wijzen waarop individuen tot subject worden gevormd, daarom is niet de macht maar het subject het eigenlijke onderwerp van zijn onderzoek (Foucault 1982, pp. 208-209). En over zijn studies uit de jaren tachtig zegt hij: '[Het ging erom] het geheel van processen te definiëren waardoor het subject met al zijn verschillende problemen en in zijn steeds wisselende gedaanten bestaat. Het ging er dus om opnieuw het probleem van het subject te introduceren, dat ik in mijn eerste studies min of meer terzijde had gelaten' (1984c, p. 46). De vraag die Foucault zich stelde luidde: hoe wordt het subject in verschillende institutionele contexten tot stand gebracht? (1989, p. 133) Foucault denkt tegen Kant in, maar blijft daarmee schatplichtig aan de door Kant gehanteerde categorieën (subject, ervaring, kritiek, enzovoort). Foucault tracht het historisch apriori van de menswetenschappen op het spoor te komen. Dit apriori is echter niet, zoals in de kentheorie van Kant het geval is, boven tijd en plaats verheven. Hetzelfde geldt voor zijn onderzoek van de ethiek in de jaren tachtig. De Grieken formuleerden hun moraal toen het kantiaanse subject, de persoon als ontologische mogelijkheidsvoorwaarde van de ethiek, nog niet bestond. Pas vanaf het christendom is de moraal 'in beslag genomen door de theorie van het subject' (1984c, p. 47).

58

Dezelfde ambivalentie treffen we in Foucaults filosofieopvatting aan. Enerzijds plaatst Foucault zich onomwonden in de kantiaanse traditie door filosofie op te vatten als kritiek van de actualiteit, zoals ook Kant dat deed in zijn befaamde verhandeling over de Verlichting: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784). En ook Kant stelt in zijn analyse een crisis van de bestuurbaarheid vast: de moderne burger wil niet langer paternalistisch worden bestuurd. De mens moet mondig worden en op zijn eigen verstand vertrouwen. Iets dergelijks vinden wij bij Foucault: wij kunnen ons niet langer vinden in de menswetenschappelijke rationaliteit die ons bestuurt.

Tegelijkertijd beschouwt Foucault deze menswetenschappelijke rationaliteit uitdrukkelijk als het erfgoed van de Verlichting. In

hoofdstuk 4 zal ik er de nadruk op leggen dat Kant door Foucault wordt gezien als degene die het moderne subjectbegrip introduceerde, en zo het moderne menswetenschappelijke denken en spreken mogelijk maakte. Kant is voor Foucault de filosoof van de Verlichting bij uitstek, dat wil zeggen van het rationaliteitsregime dat zich sindsdien van ons denken en spreken meester heeft gemaakt. Foucault volgt Nietzsche wanneer hij discursiviteit opvat in termen van strijd en gewelddadige machtsuitoefening. Kant vertegenwoordigt een machtsgreep in het weten, die de dictatuur van het menswetenschappelijke weten en de technocratische rationaliteit mogelijk maakte.

Toch kan men Foucault niet zonder meer beschouwen als de irrationalist die verraad pleegt aan de Verlichting, zoals Habermas (1985) stelt. Foucault verklaart zich niet ontvankelijk voor wat hij 'intellectuele chantage' noemt, de verplichting namelijk zich voor of tegen de Verlichting uit te spreken. Als wij Kant willen volgen en onszelf uitdrukkelijk als zijn erfgenaam beschouwen, aldus Foucault (1990), moeten wij de Verlichting juist bekritisieren. In feite maakt Foucault onderscheid tussen de humanistische *inhoud* van het moderne denken en de kritische *inzet* ervan. Om trouw te blijven aan de kritische ambitie van de Verlichting, moeten wij ons tegen haar humanisme keren. Cruciaal is niet het gedachtengoed van de Verlichting als zodanig, maar het kritische appel dat ervan uitgaat. Foucault benadrukt dat zijn werk in dit opzicht schatplichtig blijft aan Kants project. Hij beoogt eigenlijk dit project te radicaliseren. De kritische houding, destijds kenmerkend voor de Verlichting, dient zich thans tegen het verlichte rationalisme te keren. Wat Foucault niet moe wordt onder de aandacht te brengen is de verwevenheid van kennis en onderwerping. Wanneer wijzelf het woord willen nemen – en daartoe spoort de Verlichting aan – dienen wij dit te doen in het besef dat een alomtegenwoordige, in de menswetenschappelijke discursiviteit gematerialiseerde macht ook in ons eigen denken en spreken werkzaam is.

In de derde periode is er iets veranderd. Het panoptisch universum leek de mogelijkheidsvoorwaarde voor een ethiek te hebben vernietigd. Oosterling citeert uit *Les mots et les choses* de volgende zinsnede: 'Laten wij hen die ... een moraal willen opstellen maar be- gaan. Voor het moderne denken is geen moraal mogelijk' (1989, p. 20). Bestaat er na Foucault, dat wil zeggen na diens radicale kritiek

van het humanisme en diens these van de alomtegenwoordigheid van de macht, nog verantwoordelijkheid, bestaan er nog fundamentele en onvervreembare rechten voor individuen, vraagt Oosterling zich af. Aan het einde van Foucaults traject zien wij de ethiek terugkeren, maar ze heeft haar kantiaanse, categorische karakter verloren. Moraal wordt opgevat als een praktijk, een lokale, specifieke, niet-totaliserende manier om vorm te geven aan het bestaan.

Vrijheid is volgens Kant het postulaat, de mogelijkheidsvoorwaarde van de ethiek. Hoewel hij onderkent dat het feitelijke gedrag van de mens aan tal van gedragsdeterminanten (en machtsverhoudingen) is onderworpen, veronderstelt het beroep op verantwoordelijkheid toch de vrijheid om zodanig vorm te geven aan het eigen handelen dat aan de Wet van de rede gehoor kan worden gegeven. In het panoptisch universum lijkt deze mogelijkheidsvoorwaarde van de ethiek afwezig. De mens verdwijnt in machtsconstellaties waarop hij geen enkele invloed vermag uit te oefenen. Wanneer Foucault, aan het einde van zijn traject, de vrijheid terugvindt, vindt hij ook de ethiek terug. Ook in dit opzicht is hij kantiaan.

Maar ook bij de 'derde' Foucault overheerst de distantie ten opzichte van Kant over de affiniteit met hem. Het verschil tussen Kant en Foucault kan kortweg als volgt worden gekarakteriseerd. Terwijl Kant vanuit Foucaults gezichtspunt beschouwd moet worden als woordvoerder bij uitstek van de opvatting van ethiek als gehoorzaamheid aan een onvoorwaardelijk gebod, verwoordt Foucault zelf een opvatting van ethiek als oefening in matigheid en zelfbeheersing, als ascetische vrijheidspraktijk. Men kan het verschil echter ook nog anders formuleren. Voor Kant geldt het vrije en rationele subject als de mogelijkheidsvoorwaarde van ethiek. De zedewet is de wet van de rede, de wet van de vrijheid, ze richt zich tot de mens als persoon. Voor Foucault geldt het vrije en rationele subject, de toerekeningsvatbare persoon die verantwoording aflegt voor zijn doen en laten, als een resultaat, als een produkt, hetzij van gewelddadige subjectivering en disciplineren (het onderzoek van de jaren zeventig: 'chercher comment les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets', 1989, p. 85), hetzij van zelfarbeid, van zelfconstitutie (het onderzoek van de jaren tachtig: 'Que faire de soi-même? Comment se gouverner?', 1989, p. 134). Dat wil zeggen, het vrije en rationele subject is de *historische* mogelijkheidsvoorwaarde van *een bepaald* type ethiek: de mens zoals die op een bepaald ogen-

blik in de geschiedenis gestalte heeft gekregen. De aandacht van Foucault gaat uit naar de feitelijke, politieke en historische *vorming* van het subject dat Kants ethiek als transcendentale, boven plaats en tijd verheven categorie postuleert. Aan de hand van een aantal passages uit het werk van Kant zal ik het verschil nader aanduiden.

Kant maakt onderscheid tussen theoretische filosofie (natuurfilosofie) en praktische filosofie (moraalfilosofie), waaronder hij ethiek verstaat. De Griekse opvatting van ethiek als oefening in matigheid en zelfbeheersing, als ascetische levensstijl, wordt door Kant uit het eigenlijke discours van de ethiek verjaagd. Ook Kant geldt als grondvester van moderniteit, ook bij hem gaat het erom orde te scheppen in het ethische vertoog, oneigenlijke elementen te verwijderen. Dat is Kants cruciale gebaar: de opvatting van ethiek als ascetische vrijheidspraktijk wordt buitengesloten, dat wil zeggen niet langer tot het ethische in eigenlijke zin, het 'zuiver ethische' gerekend. Zij wordt ondergeschikt gemaakt aan de opvatting van ethiek als gehoorzaamheid aan een onvoorwaardelijk gebod. In de 'Erste Fassung' van de Inleiding tot *Kritik der Urteilskraft* (1790) schrijft hij:

'Es herrscht ein großer und selbst der Behandlungsart der Wissenschaft sehr nachteiliger Mißverstand in Ansehung dessen, was man für *praktisch*, in einer solchen Bedeutung zu halten habe, daß es darum zu einer *praktische Philosophie* gezogen zu werden verdiente. Man hat Staatsklugheit und Staatswirtschaft, Haushaltungsregeln, imgleichen die des Umgangs, Vorschriften zum Wohlbefinden und Diätik, so wohl der Seele als des Körpers ... zur praktischen Philosophie zählen zu können geglaubt; weil sie doch insgesamt einen Inbegriff praktischer Sätze enthalten.' (1957, x, p. 9)

Dat de voorschriften tot matigheid, die deel uitmaken van een ascetische vrijheidspraktijk (bijvoorbeeld op het terrein van de diëtetiek), onder de ethiek zouden ressorteren is een *misvatting*. Kants gebaar van uitsluiting heeft betrekking op datgene wat Foucault juist aan de vergetelheid wil ontrukken: de opvatting van ethiek als een levenswijze, als een vrijheidspraktijk die bepaalde voorschriften ter bevordering van het geluk behelst, ethiek als zelfverhouding, een ethiek die aangeeft '*was man an seine eigene Person zu tun habe*' (p. 10), een ethiek van de goede maat ('Mittelmaß der Neigungen'), enzovoort. Kant noemt al deze dingen alleen om aan te geven dat ze níet tot het terrein van de praktische filosofie in eigenlijke zin behoren.

Dergelijke voorschriften en aanbevelingen behoren veeleer tot de orde van het technische. Het gaat in feite om de toepassing van theoretische kennis, van kennis omtrent de natuur, bijvoorbeeld omtrent de lichamelijke gesteldheid van de mens. Op grond van deze kennis besluit men tot een bepaald dieet of, meer in het algemeen, een bepaald regime, een bepaalde leefregel. Het gaat om technische voorschriften, niet om een morele Wet. Het gaat om diëtetiek, eventueel uitgebreid tot een algemene 'Glückseligkeitslehre', maar daarmee is zij nog geen ethiek. Voorschriften voor de inrichting van het bestaan zijn niet voldoende voor een ethiek. De zedewet is immers in zichzelf geldig, dat wil zeggen: zij ontleent haar geldigheid niet aan een bepaalde, natuurlijke stand van zaken (bijvoorbeeld de eigenschappen of de toestand van het lichaam). In de definitieve versie van de Inleiding tot *Kritik der Urteilskraft* heet het dat 'nicht die Haus-, Land-, Staatswirtschaft, die Kunst des Umganges, die Vorschriften der Diätik, selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre, sogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affekten zum Behuf der letzteren' (p. 80) tot de praktische filosofie mogen worden gerekend. Foucaults ethiek is een terugkeer van het verdrongene. Bij hem betreft morele problematisering juist datgene wat door Kants restrictieve (Foucault spreekt van 'juridisch-discursieve') ethiekopvatting wordt buitengesloten.

In het voorwoord tot zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) zegt Kant dat het hem om een 'zuivere' ethiek te doen is, om een ethiek die van elke verwijzing naar het empirische en antropologische is gezuiverd. Kenmerkend voor de zedewet is haar absolute noodzakelijkheid. Het absoluut verplichtende karakter van de zedenwet kan niet in de natuur van de mens of in bepaalde feitelijke omstandigheden worden gefundeerd. Waar dit het geval is, kan men weliswaar van een praktische regel spreken, maar niet van een morele Wet.

De onverenigbaarheid van de ethiekopvattingen van Kant en Foucault treedt het duidelijkst naar voren waar het de uitwerking van ethiek als zelfverhouding betreft, een thema dat we uiteraard ook bij Kant aantreffen. Dat er sprake kan zijn van plichten van de mens jegens zichzelf, aldus Kant in *Metaphysik der Sitten*, is slechts schijnbaar een tegenspraak. Een dergelijke plicht berust immers op de ontologische dubbelheid van de mens: de mens is zowel een empirisch (fenomenaal) als een noumenaal wezen, een persoon. Dit

maakt dat hij, in tegenstelling tot de dieren, zichzelf kan verbeteren. Volgens Kant kan men objectief gezien twee plichten van de mens ten opzichte van zichzelf onderscheiden. In de eerste plaats de plicht van moreel zelfbehoud, wat inhoudt dat de mens zijn volkomenheid bewaart (hij mag zichzelf niet beschadigen of, in het ergste geval, doden). In de tweede plaats is er de plicht zichzelf te vervolmaken, een plicht die ‘zur Kultur seiner selbst’ (1980, dl. VIII, p. 552) behoort.

Subjectief gezien kan men onderscheid maken tussen [1] de plicht tot zelfbehoud, dat wil zeggen het verbod op zelfdoding, [2] plichten met betrekking tot het gebruik van de geslachtelijke neigingen, dat wil zeggen het verbod op een ‘onnatuurlijk’ gebruik, en [3] de plichten met betrekking tot het gebruik van het genot, dat wil zeggen de afwijzing van overmatig genot in eten en drinken. In feite hebben deze plichten betrekking op het *verbod* zichzelf van zijn vrijheid, van zijn status als vrije en redelijke persoon te beroven, die immers de ontologische mogelijksvoorwaarde van ethisch handelen is. Plichten met betrekking tot het *gebruik* van bepaalde middelen of vermogens worden door Kant onmiddellijk op een ethiek van het verbod betrokken.

Dit wordt met name duidelijk wanneer we het terrein van de seksualiteit, of zoals Kant het noemt de ‘Liebe zum Geschlecht’ betreden. Volgens Kant gaat het hier om de vraag of het *gebruik* van de geslachtelijke vermogens onderworpen is aan een *wet*, of dat het individu bevoegd is het gebruik ervan in dienst van een dierlijke lust te stellen. Anders gezegd, de vraag is of er hier sprake is van een morele plicht, of het desbetreffende individu zich, in geval van overtreding, schuldig maakt aan (zoals Kant het uitdrukt) schending van de mensheid in zijn eigen persoon. Hoewel de vraag in eerste instantie het ‘gebruik’ van de geslachtelijke vermogens betreft, blijkt hier dus een volstrekt andere ethiekopvatting in het spel te zijn dan in de antieke morele bekommernis om het ‘gebruik van de lust’ naar voren komt; dit wordt bevestigd wanneer Kant vervolgens onderscheid maakt tussen ‘natuurlijk’ en ‘onnatuurlijk’ gebruik, waarbij ‘onnatuurlijk gebruik’ als synoniem voor *misbruik* wordt beschouwd. Er is hier geen sprake van een ethiek van de matigheid, waarbij het individu zichzelf tot moreel subject constitueert, maar van een codificatie, een onderscheid tussen toelaatbare en ontoelaatbare gedragingen. Zoals Socrates de pre-socratici uit het filosofische discours verjaagt

met behulp van het onderscheid waar-onwaar (Foucault 1971), zo bekrachtigt Kant de uitsluiting van de antieke moraal uit het ethische discours met behulp van het onderscheid geoorloofd – ongeoorloofd, een operatie die teruggaat op een oorspronkelijk gebaar: de onderwerping van de antieke vrijheidspraktijk aan een ethiek van het verbod door het christendom.

De terugkeer van de ervaring

I. INLEIDING

De mogelijkheidsvoorwaarde voor de ethiek is het vermogen tot zelfverhouding. Dit geldt met name voor het ethische denken van Kant. Voor Nietzsche daarentegen slaagt de mens er niet in zich aan de alomtegenwoordige natuurlijke machtsstrijd te onttrekken. Het moderne ethos is voor hem een façade waarachter het recht van de sterkste nog altijd de doorslag geeft. Sterker nog, het moderne ethos moet zelf als de uitkomst van een geslaagde machtsgreep – een slavenopstand in de moraal – worden beschouwd. Voor Foucaults studies uit de jaren zeventig geldt eveneens dat de morele dimensie ondergeschikt wordt gemaakt aan een machtsperspectief. De wil tot macht is de beslissende factor, de stuwkracht van ons spreken en handelen, waaraan wij ons niet kunnen onttrekken. In zijn derde periode komt Foucault echter tot het inzicht, dat juist het vermogen tot zelfverhouding een eigentijdse ethiek zou kunnen funderen. Zijn onderzoek krijgt daarmee een ethische inzet. Een dergelijke ethiek zou echter niet het karakter moeten hebben van een categorische imperatief voor allen, zoals bij Kant het geval is, maar van een bestaansethiek, een vrijheidspraktijk, een zelfstilering waaraan individuen op eigen initiatief gestalte zouden moeten geven. In dit hoofdstuk bespreek ik een tweede begrip dat belangrijk is voor de plaatsbepaling van de ethiek in het denken van Foucault: het ervaringsbegrip.

De ethische vraagstelling blijkt bij Foucault steeds in nauw verband te staan met een ervaring. De ethische dimensie manifesteert zich in een ervaring – in het onderzoek van de jaren zestig is dat de ervaring van de waanzin, in de jaren tachtig de seksualiteitservaring. De plaats van het begrip ervaring in het werk van Foucault blijkt echter bijzonder problematisch. Vandaar dat de relatie tussen moraal en ervaring bij Foucault nadere aandacht verdient.

Ik zal de stelling verdedigen dat aan Foucaults werk als geheel de ervaring ten grondslag ligt dat het moderne individu tot een funda-

mentele keuze wordt gedwongen vóór of tegen de technocratische rationaliteit die ons bestuurt. Dit is zowel een ethische als een politieke keuzesituatie. Aan de orde is de vraag of wij bereid zijn het grote maatschappelijke pact te onderschrijven dat voor alle concrete menselijke betrekkingen constituerend is, of wij bereid zijn tot dit fundamentele gebaar van instemming dat alle andere vormen van instemming legitimeert. Foucaults denken wordt gekenmerkt door een chronische ambivalentie op dit punt. Al in zijn onderzoek naar de geschiedenis van de waanzin komt de ervaring van een fundamentele morele keuzesituatie ter sprake. Foucault legt in zijn werk een opvallende aandacht aan de dag voor individuen die weigeren het maatschappelijke pact te onderschrijven. Pas in de jaren tachtig is er sprake van een morele zelfconstituering, van een ethische bereidheid, die echter nog altijd vanuit Foucaults eerdere ethische terughoudendheid moet worden begrepen.

2. DE MORELE DIMENSIE VAN DE SEKSUALITEITSERVARING

In Foucaults geschiedenis van de seksualiteit maakt de genealogie van de panoptische machtsuitoefening plaats voor een ethische vraagstelling. Over zijn onderzoek schrijft hij:

‘Het ging erom te bezien hoe in de moderne westerse maatschappijen een zodanige “ervaring” tot stand was gekomen dat de individuen zich als subjecten van een “seksualiteit” moesten erkennen... De opzet was dus een geschiedenis van de seksualiteit als ervaring...’ (1984a, p. 10)

66 Dat Foucault het woord ‘ervaring’ aanvankelijk tussen aanhalingstekens plaatst, is niet zonder betekenis. Hij gebruikt het begrip aarzelend en voorzichtig. Hij moet weer wennen aan dit woord, dat lange tijd niet meer in zijn werk was voorgekomen. In deel twee van zijn geschiedenis van de seksualiteit besluit Foucault zich niet langer te beperken tot een beschrijving van discursieve gebeurtenissen en de daarmee gepaard gaande disciplinerende praktijken, zoals in zijn tweede periode het geval was. Hij wil nu een *ervaring*, de moderne seksualiteitservaring, analyseren door haar te confronteren met de antieke ervaring van de *apbrodisia* en de christelijke ervaring van het ‘vlees’. Zijn project betreft ‘une histoire du “souci de soi-même”, en-

tendu comme expérience, et ainsi comme technique élaborant et transformant cette expérience', een 'histoire de la subjectivité' (1989, p. 134).

In een interview uit 1984 stelt Foucault zelfs dat het ervaringsbegrip zijn centrale onderzoeksobject is:

'Ik heb [in mijn onderzoek] drie belangrijke problemen proberen af te bakenen, namelijk: het probleem van de waarheid, het probleem van de macht en dat van het individuele gedrag. Deze drie domeinen van de ervaring laten zich niet afzonderlijk, maar slechts in relatie tot elkaar begrijpen. Dat ik in de voorafgaande boeken de eerste twee ervaringen heb onderzocht zonder rekening te houden met de derde vind ik zeer vervelend.' (1984c, p. 41)

Thans heeft hij echter ook de 'derde ervaring' bij het onderzoek betrokken.

Deze belangstelling voor de seksualiteitservaring als *ervaring* is van belang. De seksualiteitservaring die Foucault onderzoekt is immers een *morele* ervaring. Foucault vergelijkt de antieke met de christelijke ervaring en hij stelt vast dat in de antieke ethiek het beheer van de lust niet op afkeer of loochening is gestoeld. Hij schrijft:

'...de seksuele activiteit die zo diep en zo vanzelfsprekend in de natuur verankerd ligt, kan niet ... als slecht worden beschouwd. Wat dat betreft verschilt de morele ervaring van de *aphrodisia* radicaal van de latere ervaring van het vlees.' (1984a, p. 49)

Foucault onderzoekt in zijn geschiedenis van de seksualiteit niet de specifieke codes en normen van een bepaalde periode, maar de 'transformaties van de morele ervaring' (1984a, p. 241). Kortom, de ervaring waar Foucaults belangstelling naar uitgaat, is een *morele* ervaring, een ervaring die te maken heeft met de wijze waarop individuen – doelbewust en met het oog op een zekere normativiteit – vormgeven aan hun bestaan, aan hun vrijheid.

Hetzelfde geldt opvallend genoeg voor de ervaring die Foucault eerder in *Histoire de la folie* (1961) onderzocht: de klassieke ervaring van de waanzin, die ik zo dadelijk nader zal belichten. Kenmerkend voor die ervaring van de waanzin, aldus Foucault, is dat er een scheiding wordt aangebracht tussen rede en onrede, en dat dit onderscheid als een *ethische* keuzesituatie wordt ervaren. Foucault spreekt van een 'perception morale de la folie' (1972, p. 156), waarin de

grondstructuur van de klassieke waanzinservering – de dwingende keuzesituatie – zich openbaart. Hij schrijft:

‘...cette perception morale de la folie, qui est sensible jusque dans les formes de l’internement, trahit sans doute un partage encore mal assuré. Il prouve que la déraison, à l’âge classique, n’est pas repoussée aux confins d’une conscience raisonnable solidement close sur elle-même; mais que son opposition à la raison se maintient toujours dans l’espace ouvert d’une choix et d’une liberté.’ (1972, p. 156)

Foucaults ontegenzeggelijk nog hermeneutische interpretatie van de klassieke waanzinservering ontwaart onder het feitelijke spreken en handelen ‘une région plus profonde’, waar het onderscheid van rede en waanzin tot stand komt als een beslissende keuze die voortkomt uit de wil, de verantwoordelijkheid van het subject (‘la volonté la plus responsable du sujet’).

De ethische dimensie krijgt klaarblijkelijk gestalte in een ervaring, een vrijheidservaring. Na *Geschiedenis van de waanzin* lijkt deze ervaring, en daarmee ook de ethische dimensie, te verdwijnen. Maar er blijft sprake – althans in een hermeneutische lezing – van een morele onderstroom, een ‘région plus profonde’ in Foucaults werk, al zal hij haar pas in de jaren tachtig expliciet hernemen.

3. DE ETHISCHE DIMENSIE VAN DE VROEGMODERNE WAANZINSERVERING

68 In *Histoire de la folie* beschrijft Foucault hoe de waanzin werd ervaren in de renaissance, in de ‘klassieke’ (dat wil zeggen vroegmoderne) tijd en in de moderne tijd. Het Franse woord ‘folie’ kan zowel ‘waanzin’ als ‘dwaasheid’ betekenen en in de renaissance liggen beide betekenissen nog dicht bij elkaar. De renaissance-mens ziet overall waanzin/dwaasheid, zij is alomtegenwoordig. Alles is dwaasheid. Deze dwaasheid kent echter een moment van luciditeit. Zij onthult de futiliteit en ridiculiteit van al datgene wat wij ernstig plegen te nemen. De dwaasheid behelst een vorm van weten, een onthullend perspectief op de werkelijkheid. De dwaas is een wijze die de officiële wijsheid in dwaasheid doet verkeren – een gedachte (of beter gezegd ervaring) die in *Lof der zotheid* van Erasmus subliem wordt verwoord.

Deze ervaring vormt echter geen eenheid. Veeleer is er sprake van een instabiliteit die reeds in de dubbelzinnigheid van het woord ‘folie’ (waanzin/dwaasheid) naar voren komt. Foucault onderscheidt twee ervaringsvormen in de renaissance: de tragische en de kritische. De tragische ervaring komt naar voren in het gewelddadige, duistere en dreigende landschap dat oplicht op de schilderijen van Jeroen Bosch. Hier toont de ‘folie’ zich als waanzin. De kritische ervaring daarentegen komt in *Lof der zotheid* aan het woord. De dwaze, schalkse lach werkt er als een vorm van weten, als een perspectief op de werkelijkheid dat aspecten onthult die in de ernstige vormen van weten onderbelicht blijven. Kenmerkend voor de renaissance is echter dat achter deze lucide (en op een bepaalde manier kritische) lach nog steeds de dreigende grijns van de waanzin schuilgaat. Na de renaissance valt de tweëenheid waanzin-dwaasheid voorgoed uiteen.

De moderne ervaring van de waanzin is volgens Foucault eenzijdig – hij omschrijft haar als ‘figure fragmentaire qui se donne abusivement pour exhaustive’ (1972, p. 40) – omdat de samenhang tussen het kritische en het tragische aspect verloren gaat. De waanzinservaring van de renaissance acht hij onthullender, meer lucide dan de verhullende waanzinservaring van de moderne tijd.

Opvallend is dat Foucault zich dus niet beperkt tot een positivistische taakopvatting, tot een beschrijving van discursieve gebeurtenissen, maar deze gebeurtenissen vanuit een zekere normatieve maatstaf beoordeeld. In de moderne tijd gaat iets verloren dat tijdens de renaissance nog wel werd ervaren. Foucaults analyse herinnert overigens aan Nietzsches *Geburt der Tragödie*, waarin eveneens de strijd tussen het kritische en het tragische wordt beschreven, en waarin de teloorgang van de ervaring van het tragische wordt geweten aan het uiteengaan van twee principes die, in de tragische ervaring van de Grieken, juist samengingen: het apollinische en het dionysische. Ook hier wordt de eenzijdigheid van de moderne kritische positie getoond door haar te confronteren met een meer oorspronkelijke ervaring, de tragische ervaring van de Grieken. Foucault deelt Nietzsches onvrede met de moderne (kritische) ervaring, en zijn fascinatie voor de tragische ervaring in het Griekse heidendom en de renaissance.

Tussen de waanzinservaring van de renaissance en die van de moderne tijd ligt de *vroegmoderne* ervaring van de waanzin. Het bedrei-

gende karakter van de waanzin, het tragische aspect ervan, wordt teruggedrongen en in de plaats van de lof der zotheid treedt de lof der rede. De vroegmoderne rationaliteit tracht de waanzin op afstand te houden. De renaissance ervoer de waanzin als een dreigende nabijheid; de vroegmoderne tijd daarentegen *neemt* de waanzin *waar* en deze waarneming vooronderstelt dat er afstand wordt geschapen, dat er een ruimte wordt afgebakend waarbinnen de waanzin kan worden waargenomen. Zij verontrust en destabiliseert niet langer. De gekken worden opgesloten, de waanzin wordt tot zwijgen gebracht. Het is zaak de waanzin te beheersen in plaats van ze te laten spreken. De opsluiting is een uitvinding van de vroegmoderne tijd, aldus Foucault.

Waar ik echter vooral de aandacht op wil vestigen is, dat deze praktijk van de opsluiting, zoals zij in de vroegmoderne tijd gestalte krijgt, in het teken staat van een bepaald ethisch bewustzijn. De gekken worden onderworpen aan correctieve praktijken, aan gedwongen tewerkstelling, aan een arbeidsplicht die niet wordt ingegeven door economische overwegingen, maar door een ethische intuïtie: wie bereid en in staat is arbeid te verrichten, deel te nemen aan het maatschappelijke verkeer, onderschrijft 'le grande pacte éthique de l'existence humaine' (1972, p. 86). Foucault duidt de tuchthuizen uit de vroegmoderne tijd aan als bolwerken van de morele orde ('fortresses de l'ordre moral', p. 88). De mens is een moreel subject dat de plicht heeft te werken aan zijn eigen welzijn, dat is de ethische intuïtie die de vroegmoderne correctieve ingrepen inspireert. In dit opzicht vormt de vroegmoderne opsluitingspraktijk de voorbereiding voor de moderne waarheidservaring.

70 Kenmerkend voor deze ervaring is de rigide scheiding die tussen rede en onrede wordt aangebracht, en dat dit onderscheid als een *ethische* keuzesituatie wordt ervaren. De vroegmoderne ervaring zegt dat het subject de plicht heeft de waanzin te weigeren. Het subject moet een keuze maken tussen twee mogelijkheden: rede en onrede. Wanneer het, in plaats van voor de rede te kiezen, zich tot onrede laat verleiden, is een correctieve ingreep geïndiceerd.

Foucault ziet dus een verband tussen de vroegmoderne *ervaring* van de waanzin en de *praktijk* van opsluiting zoals die in de vroegmoderne tijd (de zeventiende en achttiende eeuw) gestalte krijgt. Hij benadrukt echter dat dit niet als een *causaal* verband mag worden begrepen. Het is niet zo dat er een ervaring is die aan de opsluitings-

praktijk voorafgaat en er de drijfveer van vormt. Veeleer is het zo dat in de opsluitingspraktijk een bepaalde ervaring tot uitdrukking komt die door het gebaar van de opsluiting zelf wordt geconstitueerd, aldus Foucault. Waanzinservaring en opsluitingspraktijk moeten niet als autonome entiteiten worden gedacht, maar als aspecten van een morele ruimte waarbinnen wordt waargenomen, gesproken en gehandeld.

In het kader van deze analyse doet Foucault een opvallende zet die met name onze aandacht verdient omdat ze duidelijk afwijkt van wat Foucault later, in *L'archéologie du savoir*, als methodisch ideaal voor ogen zal staan. Hij zegt namelijk over de vroegmoderne ervaring van de waanzin het volgende:

‘...il est bien évident qu’on ne la trouve pas énoncée de façon explicite dans les pratiques de l’internement ni dans leur justifications. Mais elle n’est pas restée silencieuse au xii^e siècle.

La réflexion philosophique lui a donné une formulation qui permet de la comprendre.’ (1969, p. 156)

Dat wil zeggen, er is een verzameling taaluitingen – de filosofie, en dan met name het werk van Descartes – die de vroegmoderne ervaring van de waanzin adequaat onder woorden brengt. Deze verwoording stelt ons in staat om datgene wat in de opsluitingspraktijk gebeurt, en datgene wat in de vertogen die deze praktijk vergezellen en legitimeren wordt gezegd, beter te begrijpen. Wat we in het gangbare spreken over de waanzin in de vroegmoderne tijd aantreffen, is een gebrekkige verwoording van een alomtegenwoordige ervaring waaraan in het filosofische spreken van Descartes op lucide wijze stem wordt gegeven. Descartes brengt een ervaring ter sprake die in de praktijk en het vertoog van de opsluiting werkzaam is, zonder dat die praktijk of dat vertoog zelf in staat zijn deze ervaring volledig te verwoorden. In de filosofische tekst ontwaart Foucault dus een ervaringsaspect dat in het gangbare vertoog weliswaar aanwezig is, maar onuitgesproken blijft.

Als document dat er bij uitstek in is geslaagd de vroegmoderne ervaring van de waanzin te verwoorden, wijst Foucault op de *Méditations métaphysiques* van Descartes. Hierin wordt de waanzinservaring expliciet als een ethische keuzesituatie voorgesteld. In de confrontatie met de waanzin als mogelijkheid – verpersoonlijkt door de figuur van de kwade genius – dient de mens wakker te blijven (Foucault spreekt in dit verband over een ‘volonté d’éveil’). Deze tekst brengt

tot uitdrukking dat het vroegmoderne denken rede en onrede als ethische keuzemogelijkheden ziet. Deze ethische intuïtie is in de vroegmoderne ervaring van de waanzin van meet af aan aanwezig. Ethiek gaat aan rationaliteit vooraf. De rede komt tot ontwikkeling in een morele ruimte die door een ethische keuze, een fundamenteel engagement met de rede werd gesticht.

De morele dimensie van de waanzin wordt door Foucault ook in de moderne tijd teruggevonden. De psychiater speelt een morele rol. Bovendien vormt de morele dimensie doorgaans het aangrijpingspunt voor een kritiek op de psychiatrische praktijk. Deze kritiek richt zich dan op het feit dat de zieke een rechteloos burger is geworden, overgeleverd aan de willekeurige machtsuitoefening door de arts. Ook de anti-psychiatrie kan volgens Foucault worden begrepen als een strategie die aangrijpt op het institutionele machts spel en uit is op een meer evenwichtige machtsverhouding tussen arts en patiënt, op het herstel van een ‘contract duel et librement consenti’ (Foucault 1989, p. 66), dat in de plaats zou moeten komen van subjectiverende onderwerping.

Zowel in Foucaults onderzoek als in zijn praktisch-politieke activisme komt een besef van lotsverbondenheid tot uiting met degenen (gekken, gevangenen, enzovoort) die geweigerd hebben dit pact met de rede te onderschrijven. De rationaliteit is een macht die ons chanteert, die ons tot een engagement wil dwingen op straffe van uitsluiting – een gedachte die in tal van varianten in Foucaults werk tot uitdrukking komt. In 1969 verklaart Foucault echter af te willen zien van elk beroep op de ervaring. Zijn onderzoek richt zich nu niet langer op bepaalde ervaringen, maar neemt een positivistische wending. Daarmee lijken ook zijn eigen ervaring, zijn intellectuele engagement, zijn normatieve inzet uit het zicht te raken.

4. FOUCAULTS METHODISCHE IDEEAL

Ik wil nu laten zien dat Foucaults gedachtengang in *Histoire de la folie* volstrekt in strijd is met de methodische werkwijze die hij een aantal jaren later in *L'archéologie du savoir* (1969) heeft geschetst. In feite gaat het in dat boek om de beschrijving van een methodisch ideaal, dat wil zeggen om een maximalisering, en waar nodig correctie, van de methodische aanzetten die hij in eerdere, historische studies heeft

gedaan. In *Histoire de la folie* wordt nog onderscheid gemaakt tussen de feitelijke taaluitingen en de morele ruimte waarin die taaluitingen opduiken, tussen de feitelijke taaluitingen en de ervaring die erin tot uitdrukking komt. De methodische positie die Foucault in *L'archéologie du savoir* betreft, kenmerkt zich daarentegen door een rigide positivisme. Foucault wil uitsluitend de discursieve fenomenen zelf beschrijven, hun opdoemen en weer verdwijnen, hun gelijktijdigheid, hun onderlinge relaties: de mate waarin ze elkaar versterken of belemmeren, zonder een ervaring buiten deze positiviteit te hypostasieren. Er wordt niet langer gezocht naar onverwoorde ervaringsresten, noch naar geprivilegieerde verwoordingen die deze ervaring op bijzonder lucide en adequate wijze articuleren. Iedere ervaring is aan discursiviteit gebonden. Los van het weten kan er geen ervaring bestaan. Slechts het vertoog laat de dingen spreken, de rest is oorverdovende stilte. In feite denkt Foucault hier binnen het kantiaanse schema in die zin dat de discursiviteit als mogelijksvoorwaarde van ervaring fungeert. De dingen zelf kunnen wij niet onmiddellijk ervaren (vgl. Oosterling 1989, p. 23).

Met dit methodische ideaal zet Foucault zich af tegen de Franse traditie van de ervaringsfilosofieën (zoals hermeneutiek, existentialisme en fenomenologie). Wat bij Foucault verdwijnt is het beroep op de innerlijke ervaring. Er is geen sprake meer van een subject dat ervaringen verwoordt die zich aan hem opdringen. Het subject wordt gesproken door, en is geheel opgenomen in, de discursiviteit: 'ik spreek' maakt plaats voor 'er wordt gesproken'. Daarmee verdwijnt ook de ervaring van een ethische keuze waartoe de rationaliteit ons dwingt, uit het gezichtsveld.

Tegelijkertijd ontwaren wij in Foucaults werk een ander spoor. Parallel aan zijn analyse van discursieve formaties, waarin subjectiviteit gaandeweg geheel verdwijnt, legt Foucault een opvallende aandacht voor een klein aantal eigenzinnige auteurs aan de dag, zoals Nietzsche, Bataille en Artaud. In de marge van de gangbare discursiviteit, waaraan gedisciplineerde en genormaliseerde subjecten participeren, doemen stemmen op die 'anders spreken' dan de gangbare discursiviteit voorschrijft, auteurs die schrijven vanuit een andere ervaring dan de ervaring die door de gangbare discursiviteit wordt voortgebracht. Hoe verhoudt zich Foucaults fascinatie voor het werk van dergelijke auteurs, en voor de ervaring die daarin ter sprake wordt gebracht, tot zijn rigide afwijzing van de ervaringsfilosofie?

Deze methodische ambivalentie zal pas in *Ervaring en waarheid* (1985), een bundel met gesprekken uit 1978, worden verhelderd.

5. RATIONELE ERVARING EN GRENSERVARING

De ervaringen die Nietzsche, Bataille en Artaud verwoorden, zijn tragische ervaringen. In de marge van de moderne, genormaliseerde discursiviteit wordt de ervaring van datgene wat in de renaissance nog op dreigende wijze alomtegenwoordig was, opnieuw ter sprake gebracht. Het gaat om een ervaring – door Foucault aangeduid als ‘grenservaring’ – die de normale, rationele ervaring radicaal overschrijdt en ter discussie stelt.

Het begrip grenservaring stelt ons in staat de kritische houding van Foucault ten opzichte van de ervaringsfilosofieën (hermeneutiek, fenomenologie en existentialisme) te preciseren. Deze ervaringsfilosofieën zijn volgens Foucault niet in staat grenservaringen te verwoorden. Dat komt doordat zij hun vertrekpunt vinden in het postulaat van het subject. Ervaring is steeds een ervaring van een subject dat deze ervaring ondergaat en verwoordt. Steeds gaat het om een individu in wiens bewustzijn zich een ervaring manifesteert. Een grenservaring daarentegen is een de-subjectiverende ervaring, een ervaring die deze opvatting van het subject radicaal ter discussie stelt. De ervaringen die Nietzsche, Bataille en Artaud verwoorden, zijn ervaringen van de-subjectivering, waarin het subject wordt gede-centreerd en zelfs ten onder gaat.

Volgens Foucault moeten we derhalve twee ervaringsvormen onderscheiden. Enerzijds de ervaring die het subject bevestigt, anderzijds de ervaring die het subject ondermijnt. In het eerste geval gaat het om een collectieve, rationele ervaring die in een bepaald rationaliteitsregime tot stand wordt gebracht. In dit regime wordt een kennend subject geconstitueerd dat deel heeft aan de collectieve, rationele en gevestigde ervaringen. De ondermijnende ervaring daarentegen is een grenservaring die het gevestigde rationaliteitsregime bedreigt en het subject, dat door dit regime wordt geconstitueerd, ter discussie stelt. In het gangbare denken en spreken zoals zich dat op een bepaald moment in de geschiedenis manifesteert, komen rationele ervaringen tot uitdrukking. In de teksten van Nietzsche, Bataille en Artaud worden echter grenservaringen ver-

woord. De traditionele ervaringsfilosofieën postuleren het rationele subject, dat de waanzin wil waarnemen, analyseren en begrijpen, terwijl Nietzsche, Bataille en Artaud uit zijn op een confrontatie met een bedreigende, tragische ervaring van de waanzin (waartegen het rationele regime ons nu juist wil beschermen omdat daarin het rationele subject ten onder zal gaan). In dit licht moet ook de ervaring worden begrepen die voor Foucaults eigen werk constituerend en motiverend is, en die in zijn gesprekken met Trombadori (Foucault 1985) ter sprake komt: het onbehagen.

6. SCHRIJVEN VANUIT EEN ERVARING

In 1978 voerde de Italiaanse journalist Duccio Trombadori een reeks gesprekken met Foucault. De Nederlandse vertaling, die in 1985 verscheen, draagt de titel *Ervaring en waarheid*. In deze gesprekken gaat Foucault in op de basale inspiratie, de fundamentele inzet van zijn werk: zijn intellectueel engagement. Een opmerkelijke stap, aangezien Foucault lange tijd verkondigde van iedere verwijzing naar de subjectieve ervaring van de auteur af te willen zien.

Het eerste gesprek is getiteld *Schrijven vanuit een ervaring*. Foucault noemt daarin de namen van auteurs door wie hij zich liet vormen en inspireren, met name dus Nietzsche, Artaud en Bataille. Wat hem in hen trof en fascineerde was, dat zij geen filosofische systemen bouwden, maar probeerden recht te doen aan ‘directe persoonlijke ervaringen’ (p. 9). Dat is ook wat Foucault zelf in zijn onderzoek beoogt. Door middel van historisch onderzoek wil hij ervaren – en zijn lezers laten ervaren – wie wij vandaag de dag zijn. Hoewel het historisch onderzoek betreft, gaat het om een ervaring met betrekking tot het heden. Geschiedenis is geschiedenis van het heden.

De impetus van Foucaults onderzoek is dus een ervaring van getroffenheid, van gegrepen-zijn. Hij stelt ‘dat geen enkel boek door mij is geschreven zonder dat daaraan ... een directe persoonlijke ervaring ten grondslag lag’ (p. 1). In zijn boeken tracht Foucault deze persoonlijke ervaring voor anderen toegankelijk te maken. Zijn boeken vormen een uitnodiging, ze zijn erop uit ‘de lezer in dit soort ervaring binnen te voeren’ (p. 15). Het zijn ervaringsboeken, niet alleen omdat er een directe persoonlijke ervaring aan ten grondslag ligt, maar ook omdat het boek zelf een ervaring is waaruit schrijver

en lezer veranderd te voorschijn komen. Het is een ervaring die de verhouding tot zichzelf en tot de actualiteit transformeert.

Dit beroep op een persoonlijke ervaring wekt verwondering wanneer we ons andere passages uit Foucaults werk herinneren, met name de passages waarnaar ik in par. 4 verwees. Daarin neemt hij immers afstand van een hermeneutische benadering die op zoek is naar de oorspronkelijke ervaring die in taaluitingen naar voren komt. In het boek uit 1969 en het interview uit 1978 komen twee volstrekt verschillende houdingen ten opzichte van de ervaring naar voren. In 1978 wil Foucault recht doen aan een 'directe persoonlijke ervaring'. In 1969 wordt een beroep op een ervaring, waaraan de discursiviteit recht zou moeten doen en een stem zou moeten geven, uitdrukkelijk vermeden. Klaarblijkelijk is er sprake van een methodische verschuiving. Dit roept de vraag op naar de lotgevallen van het beroep op de ervaring in Foucaults oeuvre.

Deze vraag wordt tevens door een andere overweging ingegeven. Men kan zich inderdaad moeilijk aan de indruk onttrekken dat een 'directe persoonlijke ervaring', een persoonlijk engagement, de fundamentele drijfveer van Foucaults studies vormt. Zijn positivisme wordt gemotiveerd door een onderstroom van betrokkenheid. Het gaat, zo lijkt het, om een *morele* ervaring. Het vraaggesprek uit 1978 stelt ons in staat het precieze karakter van deze ervaring nader te bepalen. Foucault gaat tijdens dat interview onder meer in op een aantal biografische ervaringen die de richting van zijn onderzoek bepalen.

7. ONBEHAGEN

76 In een van de gesprekken uit 1978 vertelt Foucault dat *Histoire de la folie* de weerklank was van zijn directe ervaringen in de jaren die hij in Zweden doorbracht (p. 34). Hij maakte er kennis met een overgemedicaliseerde samenleving 'waarin alle sociale gevaren in zekere zin zijn gedempt' door subtiele rationele mechanismen, maar waarin tegelijkertijd sprake was van allerlei uitingen van 'ernstig onbehagen' (p. 73). Foucault schreef dit onbehagen toe aan de manier waarop de staat en andere instellingen, in naam van de rede en de normaliteit, een permanente controle en toezicht op het dagelijkse leven uitoefenden. Tegelijkertijd werd hij getroffen door het besef dat het vocabulaire ontbrak om deze ervaring een stem te geven.

Vanaf dat moment volgde Foucault twee sporen. Als activist legde hij zijn oor te luisteren bij de protesten van psychiatrische patiënten, gevangenen en andere slachtoffers van het heersende rationaliteitsregime. Als filosoof werd hij de ‘archeoloog’ van de moderne tijd: hij nam zich voor haar verborgen geschiedenis aan het licht te brengen, om langs deze weg inzicht te krijgen in de actualiteit. Foucaults analyses van vertogen en praktijken staan derhalve in dienst van een poging tot analyse van het heden. Foucault wil een antwoord vinden op de vraag hoe de wetenschappelijke rationaliteit die ons bestuurt, erin is geslaagd een zodanige invloed op het denken en spreken van mensen uit te oefenen. Het onbehagen richt zich tegen een rationaliteit waartegen men zich niet langer kan verzetten zonder onredelijk te lijken.

Dit betekent dat aan het werk van Foucault een persoonlijke ervaring ten grondslag ligt, de ervaring van onbehagen in het technocratische rationaliteitsregime dat ons bestuurt. Aan deze ervaring ontleent Foucault bovendien een besef van lotsverbondenheid met diegenen die hij als slachtoffers van dit regime beschouwt en wier geschiedenis hij in zijn historische studies heeft opgetekend. Hij sympathiseert met uitingen van verzet tegen ‘het systeem dat onze planeet beheerst’ (Eribon 1990, p. 305) en ontleent aan teksten van Nietzsche, Bataille en Artaud het besef dat de ervaring van onbehagen voortkomt uit de eenzijdigheid van het heersende rationaliteitsregime, dat een ervaring verdonkeremaande die door genoemde auteurs levend wordt gehouden, namelijk de tragische ervaring van de waanzin als een alomtegenwoordige dreiging, waarin het rationale subject ten onder zal gaan om plaats te maken voor andere vormen van subjectiviteit.

De morele grondervaring van Foucaults denken is dus tweeledig. Enerzijds is er een ervaring van *onbehagen in de actualiteit*. Dit onbehagen heeft betrekking op de wetenschappelijke rationaliteit. Foucaults oeuvre behelst een poging deze ervaring van onbehagen serieus te nemen door op zoek te gaan naar datgene wat in de actualiteit zelf aan het zicht onttrokken is, maar in de geschiedenis van het huidige weten, waarnemen en spreken aan het licht komt. Vandaar Foucaults ambitie de archeoloog van het heden te worden. Anderzijds gaat het om een ervaring van *lotsverbondenheid* met de slachtoffers van de wetenschappelijke rationaliteit, met hen die op- en uitgesloten worden.

De ervaring van onbehagen die Foucaults onderzoek motiveert, deze ‘directe persoonlijke ervaring’, moet als een morele ervaring worden opgevat. Na *Histoire de la folie* ebt het beroep op het begrip ervaring echter weg. Het komt in strijd met Foucaults methodische voornemen een vertooganalyse te ontwikkelen waarin wordt afgezien van elk beroep op een ‘oorspronkelijke’ ervaring buiten de discursiviteit. Hiervan is *L'archéologie du savoir* de meest rigide verwoording. In 1978 grijpt Foucault echter terug op het ervaringsbegrip. En de delen twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit* behelzen nadrukkelijk een onderzoek naar de seksualiteitservaring (opgevat als een *morele* ervaring) in de vierde eeuw v. Chr. en de eerste twee eeuwen van onze jaartelling. Ondanks de wijzigingen die het begrip ervaring in het werk van Foucault heeft ondergaan, bevestigt dit begrip de fundamentele continuïteit van dat werk: ‘Er is misschien van perspectief veranderd en er is om het probleem gecirkeld, dat altijd hetzelfde is, dat wil zeggen de verhouding tussen subject, waarheid en constituering van de ervaring’ (Oosterling 1989, p. 25).

Net als Nietzsche in *Morgenröte* stelt Foucault dat de antieke seksualiteitservaring een morele ervaring betreft die zich radicaal van *onze* morele ervaring onderscheidt. Tussen de Griekse en de moderne seksualiteitservaring staat de christelijke ervaring van het ‘vlees’; tussen de Griekse en de moderne moraal staat de christelijke moraal van het verbod. Er is een radicaal verschil tussen de opvatting van ethiek als oefening in zelfbeheersing en ethiek als gehoorzaamheid aan een onvoorwaardelijke Wet. Foucaults onbehagen geldt de morele ervaring die in het teken staat van onderworpenheid aan deze Wet. In de antieke moraal van de zelfbeheersing ontwaart Foucault de mogelijkheid van een ‘ochtendgloren’, een aanknopingspunt voor een nieuwe moraal die zich onttrekt aan het denken in termen van wet en verbod. Het gaat daarbij niet langer om individuen die zich onderwerpen aan een onvoorwaardelijk verbod, maar om individuen die *zichzelf* een wet stellen. Kortom, de gehoorzaamheid aan een onverbiddelijke Wet vormde eeuwenlang de grondstructuur, het *apriori* van morele ervaring. Foucaults belangstelling voor de antieke morele *ervaring* moet worden begrepen in het licht van de gedachte dat het in de actuele situatie mogelijk is buiten deze grondstructuur te treden, zodat een heel andere morele ervaring gestalte krijgt. Ondanks de opvallende verschuiving van ‘macht’ naar ‘zelf’ die rond 1980 optreedt in Foucaults werk, vormt het onderzoek van de jaren

tachtig toch een voortzetting van het onderzoek van de jaren zeventig. Foucaults ethische wending komt niet voort uit zijn onvrede met het thema van de macht als zodanig (want de relatie tussen zelf, weten en macht blijft hem ook in de jaren tachtig intrigeren), maar uit onvrede met wat hij omschrijft als het juridische model van macht, de opvatting van macht als gehoorzaamheid aan een wet of aan een autoriteit. Het onderzoek van de jaren tachtig vormt een poging de relatie tussen subject, weten en macht, dat wil zeggen de genealogie van het subject, op het niveau van het individu zelf te behandelen. Het morele 'interregnum' dat een verschuiving van een ethiek van gehoorzaamheid naar een ethiek van zelfbeheersing mogelijk maakt, komt op het politieke niveau tot uitdrukking in wat Foucault aanduidt als een 'crisis van de bestuurbaarheid', een crisis van de technocratische, bestuurlijke rationaliteit. Individuen willen niet langer gedwongen worden 'ja' of 'nee' te zeggen tegen het pact dat de technocratische rationaliteit constitueert. De ervaring van onbehagen komt dus tot uitdrukking op twee niveaus: het individuele en het politieke. Op het individuele niveau heeft het onbehagen betrekking op het morele apriori van de onvoorwaardelijke Wet, op het politieke niveau op de schijnbare vanzelfsprekendheid en legitimiteit van de technocratische rationaliteit. In de jaren tachtig maakt de transparante duisternis van de panoptische biomacht plaats voor een ochtendgloren: op het individuele niveau is er sprake van een moreel interregnum, dat een ander moreel apriori mogelijk maakt; op het politieke niveau is er sprake van een crisis van de bestuurbaarheid die de legitimiteit van de technocratische rationaliteit radicaal problematiseert. In de volgende hoofdstukken zal ik vooral aandacht besteden aan het individuele niveau, aan het *morele* apriori. In de nu volgende paragraaf zal ik Foucaults notie van de crisis van de bestuurbaarheid nader toelichten.

8. DE CRISIS VAN DE TECHNOCRATISCHE RATIONALITEIT

In de gesprekken uit 1978 stelt Foucault dat wij heden ten dage worden bestuurd door een alomtegenwoordige rationaliteit, een oppermachtig, rationeel regime waartegen men zich niet kan verzetten zonder onredelijk te lijken. Door te spreken van 'een' rationaliteit suggereert Foucault dat dit regime niet samenvalt met 'de' rede als

zodanig, maar dat het één bepaalde vorm van denken en spreken betreft die zich ten koste van andere mogelijkheden heeft doorgezet. Het is een dwingende rationaliteit waarnaar wij ons te voegen hebben. Het onbehagen dat wij daarbij ervaren lijkt stilzwijgend op andere mogelijkheden te wijzen en de gewelddadigheid van het heersende regime te openbaren; zo roept dit onbehagen het vergeten 'weten van een strijd' in herinnering. Het heersende rationaliteitsregime heeft zich op gewelddadige wijze aan ons denken en spreken opgelegd, maar deze gewelddadigheid wordt door de schijnbare vanzelfsprekendheid en legitimiteit ervan grondig verhuld. Het gaat met andere woorden om een ervaring van gewelddadigheid of onrechtvaardigheid waaraan binnen dit regime geen stem kan worden gegeven. Volgens Foucault komt het algemene onbehagen tot uitdrukking in een crisis van de bestuurbaarheid: wij willen niet langer op deze wijze worden bestuurd. Hij zegt:

'Wat betekende ... dat ernstige onbehagen in de Zweedse samenleving, waarvan ik de uitingen zelf had ervaren? En waarop duidde het analoge onbehagen van de Polen waarvan zij meermalen blijk hebben gegeven, hoewel, zoals mij van verschillende kanten werd verzekerd, de materiële bestaansvoorwaarden niet slechter waren dan vroeger? En tenslotte, wat betekende die uitbarsting van radicale revolutie bij de Tunesische studenten? Wat was er overal in het geding? Ik meen te kunnen antwoorden dat het onbehagen voortkwam uit de manier waarop door de staat of door andere dwanginstanties en -instellingen een soort permanente onderdrukking in het dagelijkse leven werd uitgeoefend. Wat slecht werd verdragen, voortdurend werd aangevochten en dat soort onbehagen creëerde, was de macht. En niet alleen de staatsmacht, maar de macht die in het maatschappelijke lichaam langs verschillende kanalen, vormen en instellingen werd uitgeoefend. Men accepteerde niet langer op een bepaalde wijze te worden bestuurd. Besturen versta ik dan in brede zin, ik denk daarbij niet alleen aan het staatsbestuur en de personen die dit vertegenwoordigen...' (1985, p. 73)

Foucaults genealogie van macht en weten (van een macht die weten is, en een weten dat macht is) is er dan ook op gericht te achterhalen 'hoe een aantal instellingen in naam van de rede en de normaliteit het hebben klaargespeeld hun macht uit te oefenen op groepen individuen' (p. 73). In de jaren zeventig is Foucault echter nog niet

bereid de ethische dimensie van deze vraagstelling expliciet te onderkennen. Zijn analyse beperkt zich tot de machtsdimensie: 'In mijn ervaringen in de hedendaagse samenleving, en de onderzoeken die ik heb verricht naar de geschiedenis van het weten, stuit ik telkens weer op het vraagstuk van de macht' (p. 75). Het gaat om een bepaald type weten dat aanspraak maakt op wetenschappelijkheid, en dat op deze manier macht uitoefent over individuen. Het is de macht van de deskundige. Een specifieke vorm van weten, verankerd in specifieke mechanismen, procedures en technieken. Het betreft niet een macht die zich van een wetenschap bedient, maar de macht van de wetenschap en de wetenschap van de macht. De belofte van de *Aufklärung* dat de aanwending van de rede tot vrijheid zou leiden, is in haar tegendeel verkeerd, namelijk een heerschappij van de rede waaraan wij ons niet kunnen onttrekken zonder onredelijk te lijken. Hoe komt het dat deze rationaliteit als de rede zonder meer geldt? Vanwaar de ogenschijnlijk vanzelfsprekende hegemonie van de rationaliteit van de grote theoretisch-politieke apparaten die onze maatschappij organiseren en de criteria van consensus definiëren? Dat zijn de vragen die Foucault aan het einde van de jaren zeventig opwerpt. Vandaar ook dat Foucault (1984e, 1990) benadrukt dat wie de Verlichting ernstig neemt, oog moet hebben voor de mate waarin haar kritische inzet plaats heeft gemaakt voor de dwang die uitgaat van het humanistische programma dat zij initieerde. Hij pleit er dan ook voor Verlichting en humanisme te onderscheiden:

'[The] permanent critique of ourselves [waartoe de Verlichting oproept] has to avoid the always too facile confusions between humanism and Enlightenment ... I am to see Enlightenment and humanism in a state of tension rather than identity.'

(1984e, pp. 43-44)

De dwang om voor of tegen de Verlichting te kiezen ervaart hij als een vorm van intellectuele chantage, want wie zich met haar kritische inzet wil blijven engageren, moet zich in de huidige situatie van haar humanistische programma distantiëren. Wie de Verlichting ernstig neemt, moet dus haar vraag onder gewijzigde omstandigheden opnieuw stellen, en daarbij ook haar eigen programma niet verschonen.

Foucault wil echter 'absoluut niet behoren tot degenen die oplossingen voorschrijven' of voorstellen, omdat hij daarmee slechts zou bijdragen tot het beter functioneren van een bepaalde machtsitu-

atie. Hij wil werken aan de basis, met de direct betrokkenen, om hun het recht van spreken terug te geven. Het is de taak van de filosoof de problemen in al hun complexiteit te laten zien. Foucault wil werken aan concrete problemen, zonder de verantwoordelijkheid te delegeren aan de een of andere deskundige, of zelf een deskundige te worden. Hij wil twijfel en onzekerheid zaaien, zonder het probleem te willen 'regelen'. Hij wil de mechanismen onderzoeken die de heerschappij uitoefenen. Het liberalisme wordt door Foucault niet met vrijheid, maar juist met dwang geassocieerd. De macht van het menswetenschappelijke weten blijkt paradoxalerwijze nauw verbonden met de opkomst van het liberale, democratische bestuursregime. Het liberalisme dat opkwam in de negentiende eeuw, heeft zich van dwangtechnieken bediend en ze vervolmaakt. Thans kondigt zich echter een crisis aan die de bestuurbaarheid van individuen zelf raakt:

'Onder bestuur versta ik het geheel van instellingen en praktijken waardoor mensen worden geleid: vanaf het administratief apparaat tot aan het onderwijs, enzovoort. Dit geheel van procedures en technieken die het bestuur over mensen garanderen, lijkt me zich heden in een crisis te bevinden. Zowel in de westerse als in de socialistische wereld: want mij lijkt dat ook daar de mensen zich steeds onbehaaglijker voelen, steeds meer moeite hebben met en lijden onder de wijze waarop zij worden geleid. Dit verschijnsel doortrekt het dagelijkse leven en uit zich in specifieke en verspreide vormen van verzet, soms van opstand, inzake alledaagse problemen, maar ook inzake meer algemene opties.' (1985, p. 91)

82 Foucault zoekt de oplossing hierin, dat het aantal gesprekspartners moet worden vergroot: weg met de deskundigen. Vandaar ook dat hij zich tijdelijk in de journalistiek begeeft. Hij wil de betrokkenen aan het woord laten, onderzoek ter plaatse doen.

Voor de Italiaanse krant *Corriere della Sera* schrijft hij reportages over Iran (vgl. Eribon 1990). Hij wil fysiek aanwezig zijn op de plaatsen waar ideeën ontstaan, verdwijnen en weer opduiken. Er zijn meer ideeën op aarde dan de intellectuelen zich kunnen voorstellen, aldus Foucault. En die ideeën zijn werkzamer dan de politiek denkt. Foucaults journalistieke teksten demonstreren andermaal zijn vermogen tot enthousiasme en engagement. In de Iraanse revolutie ziet hij een opstand tegen de poging een islamitisch land op Europese

wijze te moderniseren door de invloed van de religie terug te dringen en industrialisatie te bevorderen. Wanneer Foucault hoort hoe angstaanjagend de door luidsprekers versterkte stemmen van de Iraanse mollahs klinken, realiseert hij zich dat zo de stemmen van Savonarola en Thomas Münster moeten hebben geklonken. Komeiny beschouwt hij als de leider die niets zegt en toch miljoenen weet te mobiliseren, die elk compromis met het moderniseringsstreven afwijst. Een leider die geen politicus is. Foucault ontwaart een mysterieuze band tussen de leider en zijn volk. Hij is getuige van een revolutie die spontaan een heel volk op de been brengt, ondanks de problemen van afstand en communicatie. Een revolutie, kortom, die zich aan de Westerse politieke categorieën onttrekt. Hij ziet in de Iraanse revolutie een eigen en oorspronkelijk moment dat buiten de bestaande machtsmechanismen om ontstaat, het uitvloeisel van een echte collectieve wil en een eigen islamitische spiritualiteit (Karskens 1986, p. 185). Foucault geeft de voorkeur aan journalistiek boven filosofie, en bepleit een journalistiek die bereid is zich nooit volkomen gerust te voelen met haar eigen vanzelfsprekendheden, die gedreven wordt door een moraal van het ongemak.

Dit voor velen verbazingwekkende enthousiasme voor de gebeurtenissen in Iran moet worden begrepen vanuit Foucaults analyse van het onbehagen in het Westerse bestuursstelsel. In *Technologies of the self* (1988a) beschrijft Foucault de technieken waarover een technocratische politieke rationaliteit beschikt om individuen te besturen. De overheid legt een toenemende bemoeienis met het welzijn en de gezondheid van haar burgers aan de dag. De moderne staat beschouwt het als zijn plicht zorg te dragen voor de individuen door middel van omvangrijke programma's op het gebied van de welzijnszorg en volksgezondheid. Foucault spreekt in dit verband over 'politieke rekenkunde'. Met een reeks technieken worden individuen in hoogontwikkelde samenlevingen geïntegreerd, maar deze integratie is uiteindelijk gebaseerd op uitsluiting van datgene wat zich aan disciplineren en invoeging onttrekt. Foucault lijkt Marx te parafaseren wanneer hij zegt dat wat zich aanvankelijk aandienende als utilistische utopie (de voorstellen van Bentham), gaandeweg de vorm heeft aangenomen van een menswetenschappelijke discipline (de *Polizeiwissenschaft* die zich bezighoudt met het uitoefenen van maatschappelijke controle en regulering). In Iran ziet Foucault de opstand tegen dit systeem. De betrokkenen weigeren het grote pact

met de Westerse rationaliteit te onderschrijven, zij weigeren de chantage die van deze keuzesituatie uitgaat (instemming op straffe van uitsluiting) te accepteren.

Wat Foucault in de Iraanse revolutie fascineerde was, dat het geen politieke opstand betrof in de westerse zin van het woord, geen poging tot hervorming of rationalisering maar (zoals Lambrechts [1982] benadrukt) een uiting van 'politieke spiritualiteit'. Het was een gebeurtenis die verder ging dan een wijziging van de machtsverhoudingen. Het was het onverwachte, dat zich niet in westerse politieke categorieën liet onderbrengen en daarom als 'fanatisme' of 'regressie' werd afgedaan. In Iran werd wat vanuit een westerse optiek als een louter theoretische constructie werd beschouwd, realiteit: de collectieve wil (Foucault 1988b). Het belangrijkste van de revolutie was niet dat men het economische of politieke regime wilde veranderen, maar dat men 'zichzelf wilde veranderen' (Lambrechts 1982, p. 266). Het ging volgens Foucault om iets anders dan de wil de Wet van de Islam nog trouwer te gehoorzamen, men wilde het hele bestaan vernieuwen door aan te sluiten bij een spirituele ervaring die men in de Islam meende te vinden. Voor Foucault ging het in Iran uiteindelijk om de vraag of het nog de moeite loont, in opstand te komen.

De afloop is bekend. De Iraanse revolutie verkeert spoedig in terreur, en uiteindelijk zelfs in een totale oorlog. Foucault ziet zich gedwongen zijn oordeel te herzien. Hij probeert haar authentieke inspiratie nog te redden door ze te bestempelen als 'een zuiver element dat door de politiek geusurpeerd dreigt te worden' (Karskens 1986, p. 185). De ervaring leidt tot een nog sterkere nadruk op verzet als wezenlijk in elke machtsverhouding, maar er wordt ook iets toegevoegd: verzet wordt opgevat als een onvervreemdbaar moment van de individuele vrijheid. Wanneer korte tijd later de Franse socialistische regering de staatsgreep in Polen als een 'interne aangelegenheid' beschouwt, wijst Foucault met klem op de verplichtingen die de internationale moraal van mensenrechten met zich meebrengt. Hij spreekt van een internationale ethiek die rechten en plichten toekent aan individuen. Deze plotselinge herontdekking van het vrije individu is zonder meer opvallend. Betekent het bijvoorbeeld dat Foucault, na zijn problematische engagement met de revolutie in Iran, alsnog bereid is het grote maatschappelijke verdrag met de rationaliteit die ons bestuurt te onderschrijven, of althans zijn

denken in overeenstemming te brengen met de politieke theorie waarvan de vrije rechtspersoon het morele apriori vormt?

Deze vraag moet mijns inziens ontkennend worden beantwoord. Na het Iraanse debâcle heeft Foucault zijn intellectuele leven niet ‘gebeterd’, integendeel hij blijft zich tegen het morele apriori van de technocratische rationaliteit verzetten. Het gevolg is wel dat hij de vraag naar het morele apriori van zijn eigen politieke theorie niet langer kan ontwijken. Wat is de achtergrond van het onbehagen? Vormt Foucaults engagement niet een bevestiging van het suspecte morele gehalte van deze ‘cultuurvijandige’ ervaring? De gebeurtenis in Iran was wel degelijk een van de factoren die hebben bijgedragen aan de verschuiving die optreedt tussen deel een en twee van *Geschiedenis van de seksualiteit*. Foucault heeft de ethische dimensie van zijn project herontdekt. Deel twee en drie van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit* vormen zijn *Ethica*. In het volgende hoofdstuk zal ik betogen dat deze studies meer behelzen dan een geschiedenis van de antieke moraal, omdat daarin een mogelijksvoorwaarde, een apriori van een ethiek naar voren komt die zich wezenlijk blijft onderscheiden van het grote ethische pact waartoe het heersende, technocratische rationaliteitsregime dwingt.

De terugkeer van de ethiek

I. INLEIDING

In hoofdstuk 1 bracht ik een periodisering in het werk van Foucault aan. Achter de naam 'Foucault' lijken zich verschillende auteurs schuil te houden wier uitgangspunten onverenigbaar zijn. Terwijl Foucaults benadering in de jaren zeventig een ethische problematisering in de weg staat, stelt hij zich in de jaren tachtig juist ten doel de morele zelfverhouding tot onderwerp van reflectie te maken. In deze studie wil ik niettemin wijzen op de continuïteit in het oeuvre die voortkomt uit Foucaults eigen morele ervaring en inzet. Dit derde hoofdstuk is gewijd aan de omslag in het werk van Foucault die, met het oog op de ethiek, de meest opmerkelijke is: de omslag tussen de tweede en de derde periode.

In de jaren zeventig wordt Foucault in beslag genomen door de technieken waarover een technocratische rationaliteit beschikt om individuen te besturen. Om de deelname van individuen aan het maatschappelijk verkeer te intensiveren legt zij een toenemende bemoeienis met het welzijn van haar burgers aan de dag. Foucault ervaart de huidige verzorgingsstaat als het reëel bestaande utilisme. Het is een samenleving die zich van een technocratische rationaliteit, een 'politieke rekenkunde' bedient om het welbevinden van burgers te optimaliseren. De instrumenten voor beheersing en besturing die de overheid hanteert, bewerken een integratie die uiteindelijk is gebaseerd op uitsluiting van datgene wat zich aan disciplinerende onttrekt. Foucault beschrijft de lotgevallen van de technocratische rationaliteit van utopie (de voorstellen van Bentham) tot wetenschap (de normaliserende menswetenschappelijke vertogen die aanspraak maken op wetenschappelijkheid). Foucaults onderzoek is gericht op de relatie tussen macht en weten, op de vraag hoe disciplinerende praktijken kennis tot stand brengen en hoe het menswetenschappelijke vertoog een normaliserend en discipline-rend effect sorteert. De menswetenschappelijke rationaliteit vormt een legitimering van een technocratische bestuurspraktijk.

In de jaren tachtig lijkt een geheel andere Foucault het woord te nemen, geïnteresseerd in de technieken die individuen *zelf* gebruiken om vorm te geven aan hun eigen lichamelijkeheid. Hij begeeft zich nu ook veel verder weg in de geschiedenis dan wij van hem gewend zijn. Hij leest Griekse en Latijnse teksten. Het gaat nu niet langer om de staat die het als zijn plicht ervaart zorg te dragen voor het welzijn van individuen, het zijn de individuen die het als hun plicht ervaren zorg te dragen voor zichzelf. Daarmee verlaten we het terrein van de politieke filosofie en betreden we dat van de ethiek. Foucault heeft de ethiek herontdekt, dat wil zeggen de wijze waarop individuen zichzelf tot moreel subject constitueren. Hij formuleert de ethische thematiek als ‘intensivering van de zelfverhouding’. Wat bracht Foucault ertoe dit ethische moment, deze ‘derde as’ zoals hij het zelf noemt, te introduceren? Waarom zag hij zich uiteindelijk gedwongen de ethische vraag naar de mogelijkheden voor zelf-constituering te stellen? Waarom was de terugkeer van de ethiek in het werk van Foucault onontkoombaar geworden?

2. EEN KOERSWIJZIGING

Deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit* (1984a en 1984b) verschijnen aanzienlijk later dan beoogd. In zijn inleiding bij deel twee gaat Foucault op deze vertraging in. Hij schrijft dat hij zich gedwongen zag zijn onderzoeksprogramma grondig te herzien, de inzet ervan opnieuw te articuleren.

De eerste paragraaf van deze inleiding draagt de titel *Wijzigingen*. De aanhef luidt: ‘Deze reeks onderzoeken verschijnt later en in een heel andere vorm dan ik had voorzien’ (p. 9). Foucault wil de vraag beantwoorden hoe in de moderne westerse maatschappijen een zodanige ervaring tot stand gekomen is, dat individuen zich als subjecten van seksualiteit zijn gaan erkennen. Waar het de instrumenten betreft om deze ervaring te beschrijven, onderscheidt hij drie assen die de seksualiteitservaring structureren, namelijk: [1] de vorming van het *weten* dat op haar betrekking heeft, [2] de *machtssystemen* die haar praktisch regelen en [3] de vormen waarin individuen zich als subjecten van seksualiteit kunnen en moeten erkennen (p. 10). De eerste twee assen (weten en macht) hebben reeds gestalte gekregen in Foucaults eerdere studies op het gebied van de geneeskunde, de

psychiatrie en de tuchtpraktijk. Hier had het onderzoek zich dus kunnen voltrekken op een wijze die een voortzetting van eerdere onderzoeksinspanningen zou hebben betekend – en in deel een van *Geschiedenis van de seksualiteit* is dit ook het geval. De transformatie die Foucaults onderzoek heeft ondergaan, heeft betrekking op de derde as: de verschillende wijzen waarop individuen ertoe worden gebracht zich als seksuele subjecten te constitueren.

Foucault was tot de conclusie gekomen dat hij afstand moest nemen van een algemeen aanvaard en vanzelfsprekend theoretisch schema: dat van het verlangende subject. Hij wilde laten zien dat de opvatting van de mens als verlangend subject één bepaalde zelfinterpretatie vormt, die op een gegeven ogenblik, namelijk in de christelijke pastorale traditie, tot stand is gekomen. Om te begrijpen hoe het moderne individu zichzelf als subject van ‘seksualiteit’ kon gaan ervaren, moest Foucault eerst duidelijk maken hoe de westerse mens er eeuwenlang toe werd gebracht zich als verlangend subject te erkennen. Dit bracht met zich mee dat aan de twee werkelijkheidsdomeinen waarin Foucaults werk zich tot dusver had bewogen (het weten en de macht), een derde werkelijkheidsdomein werd toegevoegd: de morele zelfverhouding, de zorg om zichzelf. Naast het onderzoek van de praktische vertogen die het *weten* en van de relaties, strategieën en rationele technieken die de *machtsuitoefening* articuleren, treedt nu het onderzoek naar ‘de vormen en modaliteiten van de verhouding tot zichzelf waardoor het individu zich als subject constitueert en erkent’ (p. 11).

Met andere woorden, na een ‘eerste’ en een ‘tweede’ neemt nu een ‘derde’ Foucault het woord. De eerste Foucault is degene die, in de jaren zestig, de aanspraken van de menswetenschappen op wetenschappelijkheid tussen aanhalingstekens plaatst. De tweede Foucault is degene die, in de jaren zeventig, tot de conclusie komt dat de waarheidseffecten die deze wetenschappen sorteren machts effecten zijn, dat het menswetenschappelijke weten in disciplinerende machtspraktijken verankerd is. De derde Foucault is degene die, in de jaren tachtig, een ethische problematiek ter sprake brengt: de morele zelfverhouding van individuen, de technieken waarmee zij vorm geven aan hun lichamelijke en aan hun levensvoering. De geschiedenis van de seksualiteit behelst een geschiedenis van de ethiek, opgevat als ‘intensivering van de zelfverhouding’. De Foucault die, in genoemde inleiding, ingaat op de verlate verschijning

van deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit*, heeft de ethiek ontdekt.

Deze ontdekking resulteert in een lange, historische omweg via antieke teksten. Foucault verontschuldigt zich hiervoor door erop te wijzen dat er momenten in het leven zijn waarop de vraag of men anders kan denken dan men denkt en anders kan waarnemen dan men doet, essentieel is om te blijven kijken en nadenken. Filosofie, aldus Foucault, is de kritische zelfwerkzaamheid van het denken ('le travail critique de la pensée sur elle-même', 1984a, p. 14). Het denken onderzoekt of het mogelijk is anders te denken, door de oefening die het opdoet met een denken dat het vreemd is. Beide delen vormen het 'protocol' van een oefening in anders denken. Is het mogelijk het denken te bevrijden van al datgene wat het stilzwijgend denkt, het de gelegenheid te bieden anders te denken? Het resultaat van deze oefening is, dat de bakens grondig worden verzet. Foucault ontdekt dat in de teksten van Griekse en Romeinse auteurs de morele bekommernis om seksualiteit verbonden wordt met praktijken die als 'bestaanskunst' kunnen worden aangemerkt en met behulp waarvan mensen proberen zichzelf te veranderen. Een ethiek, een vormgeving van lichamelijkeid die zich radicaal van de onze onderscheidt.

In het vierde deel van *Geschiedenis van de seksualiteit* had Foucault willen laten zien hoe een pastorale vorm van machtsuitoefening vanaf de vierde eeuw n. Chr. deze bestaanskunst, deze intensieve bemoeienis met zichzelf zou confisceren en herdefiniëren en voor nieuwe doeleinden gebruiken. Technieken die in het kader van zelfzorgpraktijken waren ontwikkeld, werden ingelijfd in nieuwe vormen van machtsuitoefening, die uiteindelijk in de moderne educatieve, geneeskundige, bestraffende en psychologische praktijken zouden overgaan die Foucault in eerdere studies had beschreven. Subjectivering maakt vanaf dat moment plaats voor subjectiverende onderwerping. Dit deel is echter niet gereed gekomen.

Hoewel de ethische wending en de terugkeer van het vrije subject in eerste instantie een radicale breuk suggereren, vormt deze wending toch een uitwerking van een problematiek die al in eerdere publikaties besloten lag. Hoezeer de plotselinge terugkeer van het vrije subject ook in strijd lijkt met Foucaults beschrijving van een alomtegenwoordige panoptische machtsuitoefening, toch heeft Foucault de mogelijkheid van filosofie als kritische activiteit en zelf-

praktijk nooit geheel losgelaten. Er bestaat uiteindelijk geen principiële onverenigbaarheid van grootschalige disciplineringsprocessen en individueel zelfbeheer. Integendeel, de disciplineringsprocessen zullen zich juist van zelfpraktijken trachten te bedienen. Terecht benadrukt Karskens in dit verband dat ook voor de latere Foucault het subject een ‘produkt’, een resultaat is gebleven, hetzij van onderwerpende subjectivering, hetzij – en dat is de toevoeging – van morele zelfactiviteit (1986, p. 213). In die zin maken zowel *Surveiller et punir* als deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit* deel uit van Foucaults grote project: de genealogie van het subject. Karskens’ opvatting dat de Griekse en Romeinse subjectopvattingen in Foucaults werk als ‘voorlopers’ van latere subjectiveringsvormen (namelijk het verlangende subject) zouden gelden, lijkt mij echter onjuist omdat daarmee hun kritische functie wordt veronachtzaamd. De Griekse en Romeinse vormen van zelfbeheer zijn weliswaar het *begin* van subjectivering, maar dan een begin dat geheel andere mogelijkheden bevat dan wat het zich later zal realiseren. Anders gezegd, de pastorale macht bedient zich weliswaar van antieke zelf-technieken, maar het oogmerk is wezenlijk veranderd van zelf-subjectivering in subjectiverende onderwerping.

Om te beginnen zal ik, voortbouwend op wat ik daarover in de eerste twee hoofdstukken reeds naar voren bracht, ingaan op drie noties die Foucaults aandacht opeisten op het moment dat de ethische dimensie nog ‘ontdekt’ moest worden, namelijk het panoptisme (par. 2), de plaats van de menswetenschappen (met name psychologie en psychotherapie) in het panoptische regime (par. 3 en 4) en de ervaring van onbehagen die ermee verbonden is (par. 5). Deze noties vormen als het ware de achtergrond waartegen de ethische problematiek van de morele zelfverhouding bij Foucault verschijnt. Vervolgens zal ik de herkomst van deze ethische thematiek nader belichten aan de hand van een tweetal studies (van Visker en Deleuze) die aan dit thema zijn gewijd (par. 6 en 7).

Ten slotte zal ik – in de belangrijkste paragraaf van dit hoofdstuk – een poging doen mijn interpretatie van Foucaults ethiek te preciseren aan de hand van een confrontatie met Freud. De psychoanalyse wordt door Foucault als de ultieme vorm van normalisering opgevat. De ethische conclusies die Freud en Foucault aan hun analyse van het onbehagen verbinden, zijn onverenigbaar. In de slotparagraaf (par. 9) komt de vraag aan de orde wat Foucaults zienswijze teweeg-

brengt met betrekking tot de zelf- en taakopvatting van de wijsgerige ethiek.

3. FOUCAULTS VERBORGEN NORMATIVITEIT

In Foucaults leven kunnen twee lijnen worden onderscheiden die uit een en dezelfde inspiratie voortkomen, elkaar wederzijds versterken en stimuleren, maar die alleen incidenteel, met name in interviews, expliciet op elkaar worden betrokken. De eerste lijn is die van de praktische interventies. Hier staat de actualiteit, het heden op de voorgrond; de tweede is die van het onderzoek. Daarin gaat het om de voorgeschiedenis van de actualiteit. Foucaults onderzoek lijkt op het eerste gezicht historisch, maar blijkt in dienst te staan van actualiteitsbetrokkenheid. Als wetenschapper schrijft Foucault een indrukwekkende reeks 'archeologische' studies, zonder ze expliciet met de problematiek van de actualiteit in verband te brengen. Daarnaast is er Foucaults bestaan als activist en journalist, zijn praktisch engagement, zijn interventies in de actualiteit.

Het probleem is echter dat Foucaults theoretische inzichten in praktisch opzicht onvermijdelijk tot een impasse lijken te voeren. Wanneer panoptisme en biomacht alomtegenwoordig zijn, lijkt het onbehagen een volstrekt futiele en nutteloze ervaring. De mogelijksvoorwaarde voor verzet – namelijk vrijheid om kritiek te leveren of zich in ieder geval aan disciplinerende te onttrekken – schijnt te ontbreken. Dit probleem wordt bijvoorbeeld ook door Oosterling (1989) verwoord. Van Foucaults studies in de jaren zestig en zeventig gaat in feite een verlamme werking uit. Foucault lijkt 'het meest dierbare goed van de moderne, westerse mens: de vrijheid om de wereld naar eigen goeddunken in te richten' op het spel te zetten (p. 9). De implicatie lijkt dat elk verzet tegen de macht ijdel is. Tegelijkertijd wijst Oosterling erop dat Foucault voortdurend over vrijheid en verzet is blijven spreken, en dat hij de mogelijkheid van verzet en kritiek steeds is blijven veronderstellen. Blijkbaar gaat het bij Foucault om een 'andere vrijheid' dan de vrijheid die besloten ligt in de vrijheidsconceptie, de subjectopvatting die het apriori vormt van de moderne, humanistische antropologie. De notie verzet heeft betrekking op het lichaam, de subversieve pool in Foucaults project. Kritisch zijn, 'anders' denken betekent: vanuit het lichaam denken.

Juist op het niveau van de lichamelijkheid wordt het gewelddadige karakter van de technocratische machtsuitoefening ervaren. De 'biomacht' zal er echter nooit in slagen de vitale krachten van het levende lichaam *volledig* te beheersen. Hoewel de mogelijkheid van verzet dus niet principieel wordt uitgesloten, blijft het in hoge mate problematisch hoe vormen van verzet of kritiek feitelijk gestalte kunnen krijgen, zonder ten prooi te vallen aan de list van de technocratische rede, dat wil zeggen zonder door de technocratische rationaliteit te worden bezet en gebruikt als instrument voor machtsuitoefening. Dit wordt nog eens onderstreept wanneer Foucault sympathiseert met de Iraanse revolutie, 'de eerste grote opstand tegen het systeem dat de planeet beheerst' (Eribon 1990, p. 305).

In zekere zin bieden deel twee en drie van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit*, die kort voor zijn dood verschijnen, een uitweg uit deze impasse. Op het eerste gezicht vertonen deze boeken veel overeenkomsten met zijn eerdere historische studies. In plaats van zelf het woord te nemen, schept Foucault er behagen in zich te hullen in het spreken van anderen. Hij laat de antieke teksten voor zichzelf spreken. De betekenis van deze studies voor een kritiek van de actualiteit wordt nergens uitdrukkelijk gethematiseerd. Foucault zwijgt over zijn motieven om zich tot deze teksten te wenden. Hoewel hij ze met instemming citeert, is niet direct duidelijk waarop deze berust. Tegelijk is het onmiskenbaar dat de aanleiding voor dit onderzoek van de voorgeschiedenis van het heden juist in de actualiteit moet worden gezocht. Er is kennelijk sprake van een normatieve inzet, die constituerend is voor Foucaults werk, maar tegelijk verborgen blijft. Ik wil de stelling verdedigen dat Foucaults enthousiasme voor de antieke stoïcijnen (dat in de plaats zal komen van zijn kortstondige geestdrift voor de ayatollahs van Iran), inderdaad verklaard moet worden uit de verborgen normatieve inzet van zijn eerdere studies naar de samenhang tussen macht en weten. Lange tijd luidt zijn vraag hoe in een bepaalde rationele ordening individuen tot bestuurbare subjecten worden geconstitueerd. In deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit* treedt de subjectiveringsproblematiek op een volstrekt andere wijze, namelijk als zelfconstitutie te voorschijn. In de nu volgende paragraaf wil ik Foucaults visie op de machtheffecten van het menswetenschappelijke weten toelichten aan de hand van een befaamde discussie tussen de twee vooraanstaande Amerikaanse psychologen, Skinner en Rogers, die de actualiteitsdiagnose van de

‘tweede’ Foucault lijkt te bevestigen. Vervolgens zal ik aangeven wat voor Foucault het aanknopingspunt is om zich aan menswetenschappelijke disciplinerende te onttrekken.

4. MENSWETENSCHAP EN TECHNOCRATIE

In 1956 verschijnt in het tijdschrift *Science* een discussie tussen twee vooraanstaande psychologen, de behaviorist Skinner en de psychotherapeut Rogers. Skinner is niet alleen een vooraanstaand pleitbezorger van ‘behavioral engineering’, maar ook de auteur van de utopische roman *Walden two*, die een programma bevat voor de inrichting van een efficiënte en produktieve samenleving waarin wetenschappelijke gedragsmanipulaties welzijnsmaximalisatie garanderen. Hij verwoordt een opvatting van de menswetenschap die op een aantal punten perfect aan Foucaults beschrijving van het panoptisch-disciplinerende dispositief lijkt te beantwoorden. Alleen al de openingszin van zijn bijdrage laat aan duidelijkheid niets te wensen over: ‘Science is steadily increasing our power to influence, change, mold – in a word, control – human behavior’ (Rogers & Skinner p. 1057). Menswetenschappen zoals de psychologie zijn in Skinners optiek technieken die de variabelen opsporen waarmee menselijk gedrag beheersbaar, manipuleerbaar en voorspelbaar kan worden gemaakt. Hun effectiviteit neemt volgens Skinner snel toe, zodat het toekomstbeeld van een totale beheersing van menselijk gedrag veel dichterbij is genaderd dan velen beseffen. De gedachte dat wij bloot zouden staan aan controle en manipulatie roept doorgaans sterke emotionele reacties op. Toch wordt onze samenleving ook nu reeds bestuurd met behulp van een bijzonder efficiënt instrument voor gedragscontrole: de ethiek. Zij regelt de positieve en negatieve bekrachtiging waarmee gewenste gedragspatronen worden bevorderd en ongewenste teruggedrongen. Ethiek is in feite een verfijning van oeroude, in oorsprong zeer primitieve bestraffingsmechanismen. De hoogdravende terminologie waarvan de ethiek zich pleegt te bedienen, verhuult dat het in wezen om betrekkelijk eenvoudige controletechnieken gaat.

Skinner is zich bewust van de gevaren die inherent zijn aan gedragsmanipulatie. Wetenschappelijke kennis kan verkeerd worden gebruikt. Misbruik dient uiteraard te worden tegengegaan,

maar ook dat moet gebeuren door gebruikmaking van technieken voor gedragscontrole. Deze technieken dienen dus als het ware ook op zichzelf, of beter gezegd op hun gebruikers, te worden toegepast. Ook de controlerende en manipulerende instantie zelf dient aan permanente controle te worden onderworpen. Naarmate de mogelijkheden voor gedragsmanipulatie toenemen, worden de technieken in kwestie ethischer en humaner. Een verfijning van manipulerende technieken maakt brute vormen van onderwerping overbodig. Skinners adagium luidt: *All men control and are controlled*. De vraag waar het om gaat is niet, hoe vrijheid kan worden gewaarborgd, maar welke controletechnieken moeten worden ingezet, op welke wijze en tot welk doel.

Rogers daarentegen vertegenwoordigt de humanistische stroming in de psychologie. Hij beaamt dat wij er altijd naar hebben gestreefd menselijk gedrag te voorspellen en te beheersen en dat de wetenschappelijke mogelijkheden voor gedragsbeheersing toenemen. Psychologen dienen zich van de consequenties van hun snel toenemende mogelijkheden voor gedragsmanipulatie bewust te zijn. Hij plaatst een aantal vraagtekens bij Skinners opvatting. Indien het mogelijk is menselijk gedrag te beheersen, voor welke *doeleinden* dienen de desbetreffende technieken dan te worden aangewend? Skinner omschrijft het oogmerk van zijn programma van *behavior technology* als volgt: 'Let men be happy, informed, skill-full, well-behaved and productive' (p. 1061). Ook de *client-centered therapy* die Rogers voorstaat is gericht op beïnvloeding of zelfs beheersing van gedrag. Zij wil eveneens bepaalde attitudes bewerkstelligen, de patiënt in een bepaalde conditie brengen. Toch is de eindterm van deze vorm van therapie een volstrekt andere dan bij gedragsmanipulatie. 'Client-centered therapy' is gericht op zelfrealisatie. Het doel is 'that the client will become self-directing, less rigid, more open to evidence of the senses, better organized and integrated, more similar to the ideal which he had chosen for himself' (p. 1063). Dat wil zeggen, het doel is de condities te scheppen waarvan kan worden verwacht dat ze de cliënt tot een grotere mate van zelfbeheersing zullen aanzetten. Het oogmerk van psychotherapeutische interventie is dus niet gedragsmanipulatie, maar autonomie, dat wil zeggen zelfcorrectie. Van wetenschappelijke vooruitgang mag worden verwacht dat ze meer inzicht zal verschaffen in de condities die zelfbeheersing, integratie, volwassenheid en flexibiliteit bevorderen. Het is dus zaak

de cliënt tot op zekere hoogte te manipuleren opdat hij weer zelf verantwoordelijkheid gaat nemen voor zijn eigen gedrag. Wetenschappelijk onderzoek moet meer inzicht verschaffen in de methoden die kunnen worden aangewend om mensen 'self-responsible' te maken, beter aangepast aan hun omgeving. We moeten de gedragswetenschappen zo gebruiken dat zij mensen zullen bevrijden in plaats van beheersen, dat zij mensen zullen aanzetten tot zelf-bestuur in plaats van aanpassing en conformisme.

Bij Skinner is de menswetenschappelijke interventie erop gericht zoveel mogelijk welbevinden voor zoveel mogelijk mensen te realiseren. Bij Rogers is zij erop gericht zelfbestuur te bevorderen. Rogers pleit ervoor de toegenomen mogelijkheden voor gedragsbeheersing zodanig in te zetten dat de samenleving mensen voortbrengt die niet langer behoefte zullen hebben aan beheersing door een of andere instantie. Skinner wijst erop, dat beide idealen elkaar uiteindelijk niet ver ontlopen. Hij houdt staande dat ook zelfbestuur een vorm van conformisme is. Autonomie is het resultaat van een eeuwenlang leerproces van positieve en negatieve bekrachtiging. Vanuit Skinners perspectief is de cliënt nooit werkelijk 'self-directing'. De doelstellingen en gedragspatronen die de cliënt voor zichzelf gaat kiezen op het moment dat hij 'self-directing' wordt, zijn uiteindelijk toch het produkt van oefening en conditionering, dat wil zeggen van dressuur:

'If we value the achievements and goals of democracy we must not refuse to apply science to the design and construction of cultural patterns... Fear of control ... has led to a misinterpretation of valid practices and the blind rejection of intelligent planning for a better way of life.' (p. 1065)

Uiteraard is deze discussie in een aantal opzichten verouderd. Wij hechten minder geloof aan de maakbaarheid van mens en samenleving dan men in de jaren vijftig deed, en wij zijn bijgevolg ook minder bang voor de maatschappelijke consequenties van wetenschappelijke gedragsmanipulatie. Vanuit het gezichtspunt van de 'tweede' Foucault is deze discussie echter zeer ter zake. Foucault zal namelijk de stelling van Skinner onderschrijven dat het autonome, zelf-directieve individu juist het type subject is dat een panoptisch bestuursregime beoogt te produceren. Het panopticum is erop ingericht nuttige individuen met verantwoordelijkheidsbesef voort te brengen. De posities van Skinner en Rogers vallen vanuit een foucaultiaanse op-

tiek uiteindelijk samen. 'Self-mastery' is een meer efficiënte, technisch meer ontwikkelde en meer humane vorm van 'mastery'. Daarmee lijkt het panoptisch universum onontkoombaar: autonomie is in feite een geperfectioneerde vorm van disciplineren. Humanisering van de methoden voor gedragsmanipulatie is slechts een aanwijzing dat de disciplineren in vergaande mate is geslaagd. De discussie lijkt de impliciete ethische conclusie van *Surveiller et punir* en andere teksten uit deze periode te onderschrijven.

En tegelijk is het evident dat de posities van Skinner en Foucault niet samenvallen. Skinner voelt zich behaaglijk in een technocratisch bestuurde samenleving; hij is niet ontevreden met de wijze waarop de 'machine van ons lichaam' is gedresseerd, vorm heeft gekregen. Foucaults onderzoek daarentegen wordt gemotiveerd door onbehagen, een in eerste instantie lichamelijke ervaring die erop wijst dat de lichamelijke, de vitale krachten van het levende lichaam niet samenvallen met de vormgeving van de lichamelijke die door panoptische disciplineren en subjectiverende onderwerping tot stand is gebracht. Het is een ervaring die aan de technocratische, menswetenschappelijke rationaliteit ontsnapt en naar andere mogelijkheden, een open ruimte, naar een 'buiten' verwijst. Onbehagen houdt reeds een vermoeden in van datgene wat door archeologisch onderzoek aan het licht wordt gebracht, namelijk het recente en gewelddadige karakter van de rationaliteit die ons bestuurt. Desalniettemin voert het beroep op onbehagen in een impasse. De archeologie kan wel aan het licht brengen dat een bepaald rationaliteitsregime zich ten onrechte uitgeeft voor de rede als zodanig, en het onbehagen kan wel gepaard gaan met het vermoeden dat andere vormen van denken, spreken en bewegen mogelijk zijn, maar dit biedt nog geen uitzicht op een vrijheidspraktijk waarin deze andere mogelijkheden daadwerkelijk worden gerealiseerd. Dit wordt pas mogelijk wanneer de ethische as als een zelfstandige dimensie in het werk van Foucault verschijnt. De panoptische macht verschijnt dan niet langer als allesdoordringend en alomtegenwoordig, er wordt ruimte geschapen voor innovativiteit. Wij zijn weliswaar onderworpen aan het genormaliseerde spreken en ervaren van de menswetenschappelijke rationaliteit, maar staan er in bepaalde opzichten toch ook buiten. Wij doen ervaringen op, die zich aan verwoording door het menswetenschappelijke discours onttrekken. Onbehagen is een stemming die ontvankelijk maakt voor datgene wat van 'buiten'

komt. Indien individuen zich tot op zekere hoogte aan de dwang tot invoeging kunnen onttrekken, duikt de ethische vraag op hoe zij de vrijheidsgraden dienen te benutten die hun ter beschikking staan om vorm te geven aan hun eigen leven. De vraag is, waar een niet-disciplinerende vormgeving van lichamelijke en levensvoering zou kunnen aangrijpen. In de antieke moraal vindt Foucault een aangrijpingspunt voor een eigen levensstijl, een andere vormgeving aan lichamelijke. In de plaats van de dressuur, treedt de bereidheid *zichzelf* te oefenen, en op die manier ontvankelijk te worden voor andere mogelijkheden, voor datgene wat ‘van buiten’ komt. De antieke moraal stelt Foucault in staat zijn impliciete normativiteit, die reeds in de eerste twee perioden werkzaam is, nader te expliciteren. In de volgende twee paragrafen wil ik deze stelling nader uitwerken aan de hand van een tweetal studies over Foucault die aan deze thematiek zijn gewijd, namelijk *Genealogie als kritiek* (1990) van Rudi Visker en *Foucault* (1986) van Gilles Deleuze.

5. DE ETHISCHE DIMENSIE [I: Visker]

De problematiek van Foucaults impliciete normativiteit komt in de studie van Visker uitdrukkelijk ter sprake. Foucault, aldus Visker, plaatst de aanspraken van de menswetenschappen op wetenschappelijkheid tussen aanhalingstekens. Hij wil laten zien dat hun waarheidseffecten machtseffecten zijn. De wetenschappelijkheid van de psychiater heeft tot doel het spreken van de patiënt te diskwalificeren. Vanuit het gezichtspunt van de menswetenschappen gaat de toenemende wetenschappelijkheid van het menswetenschappelijke weten gepaard met een toenemende humanisering van de straf-, zorg- en opvoedingspraktijk. Voor Foucault daarentegen is de mens waarover de menswetenschappen spreken het produkt van subjectiverende onderwerping (*assujettissement*). De disciplinerende van het lichaam produceert mensen met een ziel. Foucault keert het beroemde Socratische adagium om en noemt de ziel de gevangenis van het lichaam. In *Surveiller et punir* beschrijft Foucault hoe het lichaam wordt onderworpen aan een nieuw gebruik van ruimte en tijd, aan een regime van tijdschema's, opgelegde en afgemeten bewegingen, regelmatige werkzaamheden, notatietechnieken, registratieprocedures enzovoort: disciplinerende technieken die nuttige mensen pro-

duceren, individuen met een geweten. Zodra het lichaam bedwongen is, verschijnt de mens (dat wil zeggen de mens zoals hij door de menswetenschappen wordt geconceptualiseerd). ‘In het ongedifferentieerde kluwen van lichamelijke gedragingen en genietingen “snijdt” de macht bepaalde segmenten uit en geeft hun een naam zoals “homoseksualiteit”.’ (Visker 1990, p. 95) Zoals de term uitsnijding aangeeft, doen de menswetenschappen de lichamen en hun lusten geweld aan, ze verhouden zich op gewelddadige wijze tot het lichaam.

Volgens Visker roept Foucaults analyse de vraag op waarom wij ons eigenlijk zouden moeten verzetten tegen het seksualiteitsdispositief zoals de menswetenschappen dat articuleren. Wat is er verkeerd aan wat door het disciplinerende regime, in samenwerking met de daarin verankerde menswetenschappen, tot stand wordt gebracht? Wat is er mis met deze vormgeving van het lichaam? Iedere vormgeving doet het lichaam immers op een of andere manier geweld aan. Foucault weigert een norm te formuleren aan de hand waarvan bepaalde vormgevingen van het lichaam positiever beoordeeld zouden kunnen worden dan andere.

Naar mijn overtuiging heeft Foucault deze vraag beantwoord, zij het op de voor hem kenmerkende, terughoudende, indirecte wijze. Het antwoord moet worden gezocht in de reeds beschreven wending die zijn *Geschiedenis van de seksualiteit* heeft ondergaan. Foucault wil de alomtegenwoordigheid en vanzelfsprekendheid van de disciplinerende vormgeving van het lichaam ondermijnen. In de eerste plaats door nauwkeurig te beschrijven hoe deze vormgeving tot stand is gekomen, hoe recent en regionaal zij eigenlijk is. In de tweede plaats door te laten zien dat een andere, niet-disciplinerende vormgeving van het lichaam mogelijk is. In de antieke tijd heerste een andere omgang met het lichaam en zijn lusten, een die niet op onderwerping was gericht. Foucault wil de antieke stiling uitdrukkelijk niet idealiseren of aanprijzen als ideaal voor onze tijd. Hij spreekt slechts de hoop uit dat ook in onze tijd een andere verhouding tot het lichaam mogelijk is, dat een dergelijke transformatie ieder ogenblik zou kunnen worden gerealiseerd, zij het ongetwijfeld heel anders dan in de antieke periode het geval was. Want – en dat is de boodschap waarmee de latere Foucault duidelijk afstand neemt van de conceptie van een alomtegenwoordige macht uit zijn eerdere periode – mensen zijn vrijer dan zij denken.

De Griekse subjectconstituering verschilt, zoals opgemerkt, radicaal van de christelijke en de moderne. Foucault ziet in de geschiedenis van de subjectconstituering een genealogisch omslagpunt, dat samenvalt met de opkomst van het christendom. De zelfsubjectivering die Foucault in Griekse vormen van zelfzorg aantreft, maakt in de loop van de geschiedenis plaats voor subjectiverende onderwerping. In het eerste deel van *Geschiedenis van de seksualiteit* beschrijft Foucault hoe, in de moderne tijd, individuen *worden* gesubjectiveerd door een alomtegenwoordige 'biomacht'. In het tweede en derde deel daarentegen beschrijft hij hoe individuen *zichzelf* tot moreel subject constitueren. De *Geschiedenis van de seksualiteit* krijgt daarmee een morele inzet. Zij wordt een geschiedenis van de ethiek of, zoals Foucault dat noemt, van de morele zelfverhouding. Zijn studie beoogt geen beschrijving te geven van de morele voorschriften als zodanig, maar van de wijze waarop het seksuele gedrag voor problematisering in aanmerking komt: als disciplinerende onderwerping van het lichaam (zoals in de moderne epoche het geval is) dan wel als permanente arbeid aan zichzelf (de Grieks-Romeinse moraal). In de zelfzorgliteratuur uit de vierde eeuw v. Chr. en de eerste twee eeuwen van onze jaartelling bespeurt Foucault niet-disciplinerende subjectiveringsvormen, die het recente en regionale karakter van de disciplinerende subjectivering onthullen, en daarmee verwijzen naar de mogelijkheid van een andere vormgeving van het lichaam, door middel van zelftechnieken die de vorm hebben van een bestaans-esthetica.

Het vierde deel van *Geschiedenis van de seksualiteit* had de overgang moeten beschrijven van zelfsubjectivering naar onderwerping. Deze overgang voltrekt zich in de christelijke monastieke traditie en komt tot uitdrukking in een hermeneutiek van het verlangen: zij is het begin van een voortschrijdende codificatie van de morele ervaring. Menswetenschappelijke praktijken, met als hoogtepunt de psychoanalyse, houden in Foucaults optiek een perfectionering van de zelfhermeneutiek in zoals die oorspronkelijk in een monastiek regime tot stand werd gebracht. Het monastieke regime is dus het begin van een lange traditie, opgebouwd rond praktijken zoals de biechtpraktijk, die een plicht tot permanente zelfobservatie inhouden en tot permanente verwoording van het verlangen, van het geheime geestelijke leven ('la verbalisation permanente de tous les mouvements de la pensée', Foucault 1989, p. 128), een plicht die gepaard gaat met

een onvoorwaardelijke onderwerping aan de biechtvader of begeleider en met een chronisch wantrouwen jegens het eigen lichaam. Via de verhoorpraktijken van de inquisitie zal deze lijn volgens Foucault uiteindelijk naar menswetenschappelijke interventies worden doorgetrokken. Door de mens tot subject van begeerte te maken, vormt het monastieke regime de voorbereiding van het menswetenschappelijke weten, dat de mens tot het subject van seksualiteit zou constitueren. Het seksuele subject is in feite een recente variant van het verlangende subject. Om zichzelf als subject van seksualiteit te herkennen dient de mens eerst tot subject van verlangen te zijn geconstitueerd. De christelijke subjectivering vormt de voorbereiding op de moderne, subjectiverende onderwerping. Daarmee is de eenheid van Foucaults *Geschiedenis van de seksualiteit*, die door zijn koerswijziging in gevaar was gebracht, gered. Wat hij beschrijft is een intensivering van de zelfverhouding, die zich transformeert van zelfsubjectivering naar subjectiverende onderwerping. De christelijke theorie van het subject neemt afstand van de esthetica van het bestaan en verwijst reeds naar moderne vormen van disciplineren.

Volgens Visker blijft het onduidelijk waarom men zich, in naam van een esthetica van het bestaan, tegen disciplinerende vormen van subjectivering, tegen disciplinerende ordeningen van het lichaam zou moeten verzetten. Wat is het normatieve criterium op grond waarvan de disciplinerende ordening van het lichaam kan worden bekritiseerd? Foucault lijkt zich te beroepen op de spontaneïteit van het ongevormde lichaam en zijn lusten, maar tegelijk lijkt hij toe te geven dat er altijd van een bepaalde mate van ordening sprake zal zijn. En elke ordening zal bepaalde mogelijkheden realiseren en andere mogelijkheden uitsluiten. Op grond waarvan kunnen we stellen dat de ene ordening beter is dan de andere?

100

Ik houd staande dat deze vraag door Foucault beantwoord wordt; zo schrijft hij in *De zorg voor zichzelf*:

‘Het gaat er [in de antieke zelfzorgliteratuur] dus niet om een strijd te ontketenen van de geest tegen het lichaam, en zelfs niet om de middelen aan te geven waarmee de een zich tegen de ander kan verdedigen. Het gaat er eerder om dat de geest zichzelf verbetert, teneinde het lichaam te kunnen besturen volgens een wet die het lichaam zelf heeft ingesteld.’

(1984b, p. 137)

In de zelfzorgliteratuur komt een niet-disciplinerende, niet-onderwerpende omgang met het lichaam naar voren. 'Het lichaam schrijft als het ware de wet voor aan het lichaam' (p. 136). 'De redelijke geest dient ... het lichaam een leefregel op te leggen, die ten volle is afgestemd op de natuur van het lichaam' (p. 136). Een vormgeving die beantwoordt aan een gerichtheid, een norm die in het lichaam zelf reeds aanwezig is. De antieke bestaansethetica staat een lichaamsordering voor die met de eigen vitaliteit van het lichaam correspondeert, die de krachten en lusten van het lichaam stileert, maar niet onderwerpt. Foucault acht het vervolgens mogelijk ook in onze tijd een andere, niet-disciplinerende vormgeving te realiseren, een levensstijl of bestaansethetiek tot ontwikkeling te brengen die zich aan disciplinerende weet te onttrekken. Foucault beschrijft niet langer een situatie van volstreekte onderworpenheid aan panoptisme en biomacht.

De kwestie is niet dat Foucault zou weigeren de verborgen normativiteit, het verzwegen engagement van zijn project te articuleren, zoals hem door Visker, in navolging van Habermas wordt verweten. Waar het om gaat is dat hij weigert aan te geven hoe een niet-disciplinerende vormgeving van het lichaam, een moderne esthetica van het bestaan, feitelijk gestalte dient te krijgen. Hij weigert vooruit te lopen op de inventiviteit van individuen, door voor anderen uit te maken hoe zij zouden moeten leven, hij weigert een nieuwe wet van de natuur te introduceren op grond waarvan men de levensstijl van individuen zou kunnen beoordelen. Veeleer gaat zijn belangstelling uit naar de levensvormen die individuen zullen voortbrengen wanneer creativiteit en inventiviteit een kans krijgen. Het is onmiskenbaar dat Foucault zich verbonden voelt met degenen die andere mogelijkheden tot ontwikkeling brengen, mogelijkheden die door het heersende regime worden ontmoedigd of belemmerd. Hij wil geen nieuwe codificatie introduceren, maar veeleer ruimte scheppen voor inventiviteit. Uit het feit dat bepaalde evidenties recenter zijn dan wij denken, put hij de hoop dat het mogelijk moet zijn eraan te ontkomen.

Waarom zouden wij onze zielen en lichamen, zoals zij door een disciplinerend regime nu eenmaal gevormd zijn, geweld aandoen om iets anders te worden, iets anders mogelijk te maken, vraagt Visker zich af. De wijze waarop de vraag wordt gesteld geeft al aan dat Visker, in navolging van Habermas, een andere ethiekopvatting hul-

digd dan Foucault. Evenals de Grieks-Romeinse zelfzorgliteratuur vat Foucault de realisering van andere mogelijkheden niet op als een imperatief voor allen (dat is 'modern'), maar als een uitnodiging aan de enkelingen die, vanuit hun onbehagen met datgene wat thans is gerealiseerd, op andere mogelijkheden zinnen. Hij ontzegt niemand het recht zich in de hedendaagse vormgeving van het lichaam behaaglijk te voelen, of om met Visker te concluderen dat het geen zin heeft terug te komen op datgene wat nu eenmaal in de loop van een lange geschiedenis tot stand gekomen is. Wat Foucault tot uitdrukking brengt is een aansporing, geen imperatief; hij richt zich tot enkelingen, niet tot allen; want de opvatting die zegt dat ethiek universele imperatieven voor subjectconstitutie introduceert, is niet Grieks, maar recent en modern.

Maar, vraagt Visker zich dan af, wat is er zo verkeerd aan om van individuen mensen met verantwoordelijkheidsbesef te maken, wat tenslotte het oogmerk van disciplineren is? Op grond van welke impliciete normativiteit wil Foucault deze ontwikkeling – die nuttige, maar tegelijkertijd verantwoordelijke individuen heeft voortgebracht – ondermijnen? Dit is, denk ik, inderdaad de vraag waar het om draait. Is Foucault nu wel of niet bereid het grote maatschappelijke verdrag te onderschrijven, en daarmee ook het humanistische programma dat van individuen verantwoordelijke burgers maakt? In plaats van deze vraag met 'Ja' of 'Nee' te beantwoorden, richt Foucaults reactie zich op de retorische structuur van deze vraag. Hij ervaart een dergelijke vraagstelling namelijk als een vorm van 'inquisitie' of 'chantage', en beantwoordt haar enkel indirect.

De ervaring van onbehagen, die niet door de menswetenschappelijke rationaliteit kan worden geconfisceerd, wijst erop dat individuen weigeren zich te vereenzelvigen met de mens zoals die door subjectiverende onderwerping tot stand is gekomen. Deze ervaring is de 'directe persoonlijke ervaring' die Foucaults eigen onderzoek motiveert. Zij verwijst uiteindelijk naar de weigering het grote sociale pact met de ons besturende rationaliteit te onderschrijven. Met andere woorden, de vraag die Visker opwerpt, wordt door Foucault al in zijn tweede periode, zij het indirect, beantwoord. In zijn derde periode wordt er een positieve dimensie aan dit antwoord toegevoegd. Foucaults studies beschrijven omtrekkende bewegingen. Een directe confrontatie met de door Visker opgeworpen vraag gaat hij uit de weg, omdat hij deze vraag als een vorm van dwang ervaart. De

boeken die hij schrijft, zijn niet 'voor allen'. Wanneer hij verantwoording aflegt, dan is dat niet 'ten overstaan van allen'. Wie Foucaults grondervaring deelt, zal zich in zijn werk herkennen. Hij weigert echter zijn normatieve inzet voor het universele forum van de Rede te verdedigen. De legitimiteit van een universalistische ethiekopvatting is niet vanzelfsprekend. Zij is immers recent, modern. Foucault verwerpt de idee van een universeel auditorium waaraan men zich onvoorwaardelijk onderwerpt en waaraan men rekenschap zou moeten afleggen. Genealogisch gezien is dit een ethiek die, via de inquisitie en haar ondervragingstechnieken, uiteindelijk teruggaat op de monastieke, onderwerpende hermeneutiek van het verlangen, waaraan Foucault nu juist wil ontsnappen; een ethiek, verankerd in een bepaalde morele zelfverhouding, gericht op permanente zelfobservatie, op verwoording van verborgen motieven, een zelfverhouding die in de moderne situatie dwingend aan allen wordt opgelegd. Foucault daarentegen richt zich enkel tot degenen die zijn 'niet-rationele' grondervaring delen. Hij weigert te bekennen wat zijn uiteindelijke inzet of 'hechting' is. Hij wil laten zien dat het niet vanzelfsprekend is dat er wordt gezegd wat er wordt gezegd, of dat wij ons gedragen zoals wij ons gedragen, maar hij wil geen nieuwe normativiteit stichten die de ruimte voor individuele innovatie opnieuw zou inperken en vastleggen.

6. DE ETHISCHE DIMENSIE [2: Deleuze]

Vertrekpunt van Deleuzes studie is *L'archéologie du savoir*. Foucaults archeologie beschrijft discursieve formaties, opgebouwd uit taaluitingen die zich verspreiden over een discursieve ruimte. Buiten deze discursieve transformaties bevindt zich niets, behalve het Buiten ('le Dehors') zelf: het ongevormde element waaruit krachten opwellen die binnendringen in en inwerken op het geheel van praktijken en vertogen dat zich op een gegeven ogenblik heeft gevormd. Deze formaties worden opgevat als lagen. Het geheel van krachtsverhoudingen die deze lagen bij elkaar houden, wordt aangeduid als 'diagram'. Er is niets buiten het diagram, behalve het Buiten zelf, en toch zijn de krachten die erin werkzaam zijn afkomstig uit een ongevormd, niet-gestratificeerd element, een 'buiten'. De krachten die op het diagram inwerken, bevinden zich niet buiten het diagram en toch

komen ze van buiten. Uit dit Buiten wellen steeds weer nieuwe krachten op die binnendringen in het diagram, die datgene wat tot stand gekomen is, blootstellen aan verandering. Dat is het beeld dat in de jaren zestig en zeventig uit het oeuvre van Foucault naar voren komt: gestolde discursieve lagen (het weten), samengehouden door krachtsverhoudingen, opgevat als diagram (de macht). En dan volgt een lange adempauze tussen deel een en twee van *Geschiedenis van de seksualiteit*.

Wat is er gebeurd gedurende de lange stilte die inviel na de verschijning van het eerste deel, *La volonté de savoir*? Ook Deleuze wijst erop dat Foucault aangeslagen was door een aantal politieke fiasco's (het mislukken van de gevangenisopstanden en de noodlottige wending die de Iraanse revolutie had genomen). Daarnaast lijkt *La volonté de savoir* inhoudelijk naar een impasse te voeren. Wanneer macht waarheid constitueert, hoe kan het denken dan worden gedacht als verzet, als een denken dat van buiten komt? Foucault raakt pas uit deze impasse wanneer, naast het weten en de macht, een derde as verschijnt. Volgens Deleuze was deze derde as van meet af aan in Foucaults werk aanwezig, zoals de macht reeds in de jaren zestig stilzwijgend aanwezig was voordat Foucault haar uitdrukkelijk tot thema maakte. Foucault heeft de noodzaak ingezien van een algehele omwerking, die in de inleiding van *L'usage des plaisirs* wordt aangeduid.

De vraag die zich opdringt is, op welke wijze deze derde as van meet af aan aanwezig is. In de eerste twee perioden is er sprake van twee dimensies: de discursieve formaties (de gestolde lagen, het weten) en de machtsverhoudingen (het diagram). Een derde moment dat ook van meet af aan in het denken van Foucault aanwezig is, is volgens Deleuze de relatie met het buiten. De dimensie van de subjectiviteit, van de innerlijkheid, lijkt door het diagram te worden uitgesloten. Of het zou, paradoxalerwijze, een dimensie moeten zijn die verband houdt met het buiten. Er is niets buiten het diagram, behalve het buiten zelf. Maar wat is dit buiten? Het is niet 'iets', en iedere poging tot hypostasering, dat wil zeggen tot het toekennen van een bepaalde ontologische status, is uit den boze. Alles wat over het buiten wordt gezegd, maakt al deel uit van het diagram, wordt opgenomen in de gestolde lagen. Het buiten moet worden gedacht als een lijn, een grens, maar geen vaste grens. Integendeel, de lijn die het diagram van het buiten scheidt is voortdurend in beweging.

Doordat deze lijn beweegt vormt zij plooiingen, en deze plooiingen vormen een binnen, een innerlijkheid, een ruimte die moet worden begrepen als een plooiing van het buiten.

Volgens Deleuze waart deze thematiek van het binnen als plooiing van het buiten van het begin af aan door heel het oeuvre van Foucault, maar wordt zij pas vrij laat expliciet voorwerp van reflectie, omdat dit de introductie van een nieuwe, derde dimensie vereist. En dat gebeurt wanneer Foucault de Griekse moraal herontdekt. De Grieken plooden de grens met het buiten door middel van praktische levensoefeningen, een bestaansaesthetica. Ze bogen de machtsverhouding om tot zelfverhouding. Zo ontstond een nieuwe dimensie, die van de subjectiviteit. Door zorg te dragen voor zichzelf, werd een binnen geconstitueerd als plooiing van het buiten. Op een gegeven ogenblik echter, raakte de subjectiviteit gecodeerd, werd de plooiing teruggevouwen, verkeerde subjectivering in subjectiverende onderwerping. De nieuwe dimensie, de holte die door de Grieken werd uitgegraven, verdween weer in het diagram. Zij zonk andermaal weg in de dimensies van weten en macht. Het pastorale, morele en menswetenschappelijke subject (het verlangende subject) vulde de vrijgekomen plaats. Foucaults hernieuwde kennismaking met de Grieken bracht de derde dimensie andermaal in zicht.

Toch is deze terugkeer naar de Grieken niet zonder meer nodig, aldus Deleuze. Ook later zien we vormen van zelfverhouding die verzet inhouden tegen weten en macht. Men kan het christendom niet afdoen als louter pastoraal regime, omdat het steeds weer subjectiveringsvormen heeft voortgebracht (Deleuze denkt daarbij aan bepaalde spirituele en ascetische bewegingen) die aan de subjectiverende onderwerping trachtten te ontsnappen en die als een inwerking van het buiten op het pastorale diagram moeten worden opgevat. De zelfverhouding ontstaat telkens weer opnieuw. Dit neemt niet weg dat de Grieken de zelfverhouding, opgevat als geplooid kracht, hebben uitgevonden. De subjectivering komt tot stand door plooiing. Als plooiing van het buiten krijgt de subjectiviteit voortaan een eigen dimensie toebedeeld in het denken van Foucault. Zo ontstaan er drie dimensies, door Deleuze aangeduid als weten, macht en Zelf. De subjectiviteit is het leven in de plooiing van de lijn die de grens vormt tussen het diagram, de gestratificeerde lagen en het buiten. Het binnen, de subjectiviteit, wordt opgevat als openheid naar een buiten dat aan het diagram van krachtverhoudingen, aan de

gestolde discursieve formaties ontsnapt. Het wordt gekenmerkt door een directe vatbaarheid voor de krachten die op het diagram inwerken en de gestolde formaties in beweging brengen. Subjectiviteit impliceert een openheid naar nieuwe mogelijkheden. Zelfzorg is het doelbewust tot stand brengen van een plooiing, het doelbewust constitueren van een binnen.

Deleuzes studie maakt het mogelijk mijn eerdere formuleringen met betrekking tot de terugkeer van de ethiek in het werk van Foucault te preciseren. De ethische dimensie is geen gegeven, maar wordt geconstitueerd door plooiing van het buiten, door oefening, waardoor een morele ruimte tot stand wordt gebracht waarin het individu afstand neemt van gevestigde subjectiveringsvormen. Deze morele ruimte maakt dat het individu, in plaats van geheel in massieve disciplineringsprocessen op te gaan, bekommernis om de eigen levensvoering aan de dag legt. Invoeging maakt plaats voor inventiviteit, voor het uitproberen van andere mogelijkheden. Het is een ruimte die door plooiing van het buiten wordt gewonnen op het menswetenschappelijke spreken dat normale en rationele ervaringen constitueert. De blootlegging van de ethische dimensie stelt het individu in staat zich te onttrekken aan menswetenschappelijke disciplineringsvormen. Voor zover deze morele ruimte het individu in staat stelt een zekere mate van 'autonomie' ten opzichte van de menswetenschappelijke disciplineringsvormen te verwerven, is dat een andere 'autonomie' dan de gewenste, rationele en normale eindtoestand waarover in verband met psychotherapeutische interventies wordt gesproken. Deze ethische autonomie houdt een andere omgang met zichzelf in dan het ervarings- en handelingspatroon waarin het menswetenschappelijke vertoog het individu tracht in te voegen. Zij behelst openheid naar een buiten. De *bestaansethiek* die deze morele ruimte tot stand brengt, dient uitdrukkelijk te worden onderscheiden van de manier waarop het menswetenschappelijke vertoog en de psychotherapeutische praktijk individuen wil toerusten voor de strijd om het maatschappelijke bestaan. Het model van deze esthetica is eerder de kunstenaar dan de technocraat. Hier ligt het principiële onderscheid tussen het ethos dat in *Geschiedenis van de seksualiteit* wordt teruggewonnen, en de morele inzet die aan het menswetenschappelijke spreken en ingrijpen ten grondslag ligt. De psychoanalyse wordt door Foucault als de meest subtiele en verfijnde vorm van menswetenschappelijk spreken en handelen opgevat. In de nu vol-

gende paragraaf wil ik duidelijk maken dat Freuds duiding van het onbehagen tot geheel andere ethische implicaties leidt dan die van Foucault. Een confrontatie tussen beide duidingen kan verduidelijken hoe de thematisering van de ethische dimensie bij Foucault verband houdt met diens poging een weerwoord tegen de menswetenschappelijke normalisering te formuleren.

7. HET ONBEHAGEN IN DE CULTUUR

In *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) gaat Freud in op een ‘bijzonder gevoel’ dat zijn vriend Romain Rolland in een brief ter sprake bracht, het gevoel van iets wat onbegrensd en als het ware ‘oceanisch’ is. Freud probeert dit ‘oceanische gevoel’, dat hemzelf klaarblijkelijk volkomen vreemd is, te duiden door het in verband te brengen met een primair Ik-gevoel. Daaronder verstaat hij de wijze waarop het Ik zichzelf ervaart voordat de scheiding tussen Ik-instantie en buitenwereld tot stand is gekomen. Het volwassen en normale Ik-gevoel vormt in feite de ineengeschrompelde rest van wat ooit een alomvattende ervaring van verbondenheid met het universum was. Voor degenen die zich door dit oceanische gevoel, deze herinnering aan een primaire Ik-ervaring aangesproken weten, betekent het wellicht een vorm van troost. Freud wijst het echter als een kinderlijke illusie van de hand. Het is een loochening van de gevaren die vanuit de buitenwereld het Ik bedreigen, een tijdelijke poging te ontsnappen aan de alledaagse individualiteitservaring en het daarmee corresponderende, individuele bestaan met al zijn moeilijkheden en schier ondoenlijke opgaven.

Deze kritische reactie op de suggestie van Romain Rolland, maakt reeds duidelijk waar het Freud in zijn verhandeling om te doen is. Hij wil de ethiek, of beter gezegd het fundamentele ethos van de psychoanalyse verwoorden. Het vertrekpunt van dit ethos kan als volgt worden omschreven: hoewel de moderne, technocratische samenleving niet bij machte is de primaire doelstelling van de mens (namelijk gelukkig worden) te realiseren, dient het individu zich niettemin principieel aan de technocratische ordening te committeren. Dat de technocratische ordening er niet in slaagt ons gelukkig te maken, komt tot uiting in de hardnekkige ervaring van onbehagen, door Freud als latente cultuurvijandigheid geduid. In

Das Unbehagen in der Kultur is het Freud erom te doen een welbepaalde optie te blokkeren, de optie namelijk het onbehagen te mobiliseren in de hoop dat iets totaal anders mogelijk zal zijn. Om duidelijk te maken welke gevaren aan een dergelijke mobilisatie van het onbehagen verbonden zijn, wijst hij met name op het fascisme in Centraal Europa, dat op dat moment in opkomst is. Foucault daartegen blijft hardnekkig weigeren datgene wat door de moderne, technocratische ordening is gerealiseerd, te aanvaarden. Zijn hoop blijft gevestigd op de mogelijkheden die besloten liggen in het onbehagen. De eis van Habermas en anderen om voor of tegen de rationaliteit te kiezen (waarbij zij net als Freud op het fascisme wijzen om de urgentie van een dergelijk engagement te onderstrepen), wordt door Foucault als een vorm van intellectuele chantage van de hand gewezen. Hij blijft hardnekkig zoeken naar een derde optie tussen technocratie en morele afgrond.

De toon die Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* kiest, is er een van resignatie. De mens streeft immers naar iets dat hij in dit leven nooit zal weten te realiseren: het geluk. Het Ik heeft al vrij vroeg moeten inzien dat het programma dat het lustprincipe oplegt (namelijk gelukkig worden), onuitvoerbaar is. Iedere gelukservaring wordt onherroepelijk door allerlei vormen van lijden (afkomstig uit het eigen lichaam, de buitenwereld en de omgang met andere mensen) teniet gedaan. Het realiteitsprincipe legt het individu dan ook al gauw een meer bescheiden programma op, waarbij het doel niet het bewerkstelligen en maximaliseren van lust is, maar veeleer het terugdringen van onlust.

In de loop van de geschiedenis hebben tal van 'scholen voor levenswijsheid' getracht de mens te leren hoe hij zich tot de natuur (zowel de uitwendige als de eigen natuur) en tot andere mensen diende te verhouden. Elk van deze scholen stippelde een eigen 'Art der Lebensführung' (Freud 1948, p. 435) uit. In de moderne tijd is de situatie echter radicaal veranderd. Tegenwoordig probeert de mens de natuur door middel van de techniek te onderwerpen. Gezamenlijk wordt er gewerkt aan het geluk van allen. De ervaring van onbehagen in de moderne cultuur wijst er echter op dat, hoewel de mens over de techniek beschikt, hij er toch niet in slaagt zijn uiteindelijke doel, gelukkig worden, te realiseren. De oorzaak hiervan moet worden gezocht in het feit dat de complexe, technocratische samenleving niet alleen lusten en gemakken produceert, maar tegelijkertijd

eisen aan de psychische uitrusting van individuen stelt, waartegen zij niet zijn opgewassen. Of, om het in een foucaultiaans jargon te zeggen, de mogelijkheidsvoorwaarde van technocratische geluksmaximalisatie is disciplineren en normalisering.

Wanneer de techniek het geluk niet onmiddellijk dichterbij brengt, zoals het vooruitgangsoptimisme ons wilde doen geloven, staat de mens een aantal mogelijkheden (door Freud aangeduid als 'levenstechnieken') ter beschikking om het eigen organisme kunstmatig te beïnvloeden, zodanig dat het Ik alsnog vrede kan hebben met zijn situatie en overeind kan blijven in een cultuur die weliswaar in technisch opzicht hoog ontwikkeld is, maar toch niet in staat blijkt onze driften te bevredigen en onze onlustgevoelens weg te nemen. In de eerste plaats denkt Freud daarbij aan het brede scala aan verdovende middelen. Zij zijn er echter de oorzaak van dat grote hoeveelheden energie, die voor de maximalisering van het algemeen welbevinden zouden kunnen worden ingezet, verloren gaan. Een andere mogelijkheid is dat het individu leert zijn driften te beheersen. Het onvermijdelijke gevolg is echter dat het aantal mogelijkheden voor lustbevrediging, alsmede de intensiteit van de lustervaringen zelf, sterk zal afnemen. Het individu zal in ieder geval moeten afzien van de bevrediging van agressieve driften en van de perverse wensen waarin deze driften werkzaam zijn. De meest gunstige optie is sublimatie. Driftenergie wordt dan voor algemeen gewenste en gewaardeerde doeleinden ingezet. Het probleem is echter dat niet alle driften zich hiervoor lenen.

Het programma dat het lustprincipe de mens oplegt, gelukkig worden, blijkt ook in een technocratische samenleving onuitvoerbaar. De perfecte levenstechniek die door iedereen overal zou kunnen worden aangewend, bestaat niet. Wij zullen de natuur, met inbegrip van onze eigen natuur, nooit helemaal beheersen. De technologische vooruitgang – 'diese neu gewonnene Verfügung über Raum und Zeit, die Unterwerfung der Naturkräfte' (p. 446) – pakt voor onze *Glücksökonomie* vaak zelfs ongunstig uit. Het valt niet te ontkennen dat bij veel individuen sprake is van cultuurvijandigheid: een (historisch gesproken diep gewortelde) ontevredenheid. Wij schijnen ons niet prettig te voelen in onze cultuur. Deze cultuurvijandigheid uit zich in een hardnekkig onbehagen.

Laten we ons, vervolgt Freud, nader bezinnen op de aard van die cultuur waarvan het vermogen om geluk te produceren alom in twij-

fel wordt getrokken. Onder 'cultuur' moet worden verstaan 'die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen' (p. 448) waarmee de mens zich tegen de natuur beschermt en de intermenselijke betrekkingen reguleert. Het cultuurniveau van een bepaalde natie wordt bepaald door de mate van doelmatige ordening. Deze ordening wordt begrepen als de optimale benutting van ruimte en tijd. Enerzijds is het onmiskenbaar dat het streven naar doelmatige ordening het algemeen welbevinden bevordert. De technologie stelt immers op grote schaal goederen en diensten beschikbaar, die voorheen ondenkbaar en onbereikbaar waren. Anderzijds hebben we te maken met het al even onmiskenbare gegeven dat technocratische geluksmaximalisatie disciplinerend veronderstelt, en dat de mens van nature niet op de vereiste mate van regelmaat en betrouwbaarheid is ingesteld. De mens schikt zich maar moeizaam in een systeem dat ten behoeve van zijn eigen welbevinden is ingericht, en de winst aan lust dreigt door een toename aan onlust teniet te worden gedaan. De cultuur vereist dat individuen offers brengen. Naarmate de cultuur erin slaagt steeds grotere groepen mensen samen te brengen in een sociaal verband, groeit ook het beroep op het individu om van lustbevrediging af te zien. Deze afgedwongen normalisering leidt tot latente cultuurvijandigheid: het onbehagen. Met andere woorden, de actualiteitsdiagnose van Freud is in bepaalde opzichten identiek aan die van Foucault. Voor veel individuen geldt, dat zij het pact met de technocratische cultuur niet werkelijk hebben onderschreven. Onbehagen is het chronische verlangen naar een situatie die zich radicaal van de technocratische samenleving onderscheidt. En de ethische vraag die zich aan ons opdringt luidt, hoe wij ons tot deze latente cultuurvijandigheid moeten verhouden. Moeten wij het onbehagen, hoewel het uiteindelijk niet valt op te heffen, toch zoveel mogelijk terugdringen en neutraliseren (Freud), of juist mobiliseren in de hoop dat iets anders mogelijk is (Foucault)? Terwijl Freud en Foucault dezelfde morele vraag opwerpen, wordt spoedig duidelijk dat hun antwoorden onverenigbaar zijn.

110

Wanneer individuen bezwaar aantekenen tegen de maatschappelijke ontwikkeling, aldus Freud, kan dat op twee manieren worden uitgelegd. In het ene geval als kritiek op bepaalde vormen van onrechtvaardigheid, als opbouwende kritiek die de culturele ontwikkeling ten goede komt. Deze kritiek onderschrijft in feite het oogmerk van de technologische ontwikkeling en richt zich enkel op de manier

waarop men dit oogmerk tracht te realiseren. In het andere geval komt de kritiek direct voort uit een cultuurvijandigheid die niet tegen *bepaalde aspecten* van de culturele ontwikkeling in verzet komt, maar tegen het vooruitgangsprogramma als zodanig. Het verzet komt dan voort uit wat ik in hoofdstuk 2 aanduidde als de weigering het grote pact dat aan dit programma ten grondslag ligt, te onderschrijven.

De technocratische cultuur is erop uit menselijke en natuurlijke hulpbronnen steeds effectiever en op een steeds grotere schaal te mobiliseren. Het gaat om een proces dat erop is gericht steeds meer mensen in steeds grotere arbeidsverbanden op te nemen. Individuen zien zich voor de opgave gesteld zich aan deze ontwikkeling aan te passen. Dit betekent dat zij de strijd moeten aanbinden met hun driftnatuur. Waar het de erotische driften betreft wordt het individu gedwongen tot normalisering: men dient zich te schikken naar een betrekkelijk uniforme vormgeving van de seksualiteit (p. 464), waardoor de weg naar bevrediging al voor talloze individuen wordt afgesneden (al heeft de cultuur zich steeds genoodzaakt gezien allerlei overschrijdingen van de seksuele norm stilzwijgend en oogluikend te gedogen). Ten aanzien van de seksuele drift is er nog enige reden tot optimisme: er bestaan tal van mogelijkheden om seksuele drift-energie op doelmatige wijze om te vormen en in te zetten voor de maatschappelijke strijd om het bestaan.

Heel anders is het gesteld met de agressieve drift. Het individu ziet zich in het alledaagse bestaan gedwongen af te zien van bevrediging. Het wordt door de cultuur niet aanvaard dat wij anderen zonder hun toestemming voor economische of seksuele doeleinden gebruiken (zoals in de natuurtoestand gebeurde). De overheid eigent zich het recht toe geweld te gebruiken, aan individuen wordt dit recht onzegd. De noodzaak om af te zien van bevrediging van de agressieve drift, zonder dat daar afdoende compensatie tegenover staat, vormt een belangrijke oorzaak voor het diffuse en hardnekkige gevoel van ontevredenheid dat Freud 'onbehagen' noemt. De natuurmens kende het onbehagen niet, maar daar stond tegenover dat de lust die de directe bevrediging met zich meebracht, onzeker en kortstondig was. De agressieve drift laat zich niet sublimeren, de oorlog tussen driftnatuur en technocratische rede dient eindeloos te worden voortgezet en volgehouden.

De voornaamste (misschien wel de enige) methode waarover

individuen beschikken om de agressieve drift cultureel gezien onschadelijk te maken is een even onvermijdelijke als problematische optie, namelijk introjectie, verinnerlijking. De agressieve drift keert zich dan tegen het individu zelf, en neemt de gedaante aan van het geweten. Het individu wordt onder permanente observatie geplaatst van een instantie in diens innerlijk, die haar energie aan de agressieve drift ontleent en waarvoor niets verborgen blijft. Het feit dat de agressieve drift die aan het Ik wordt onttrokken, in deze toezicht houdende instantie wordt geïnvesteerd, heeft een merkwaardig effect. Naarmate het individu meegaander (dat wil zegen moreler) wordt, neemt ook de agressiviteit van de kritische instantie toe. Hoe moreler wij zijn, hoe schuldiger wij ons voelen en hoe ongelukkiger wij worden. Freud zegt: 'das gefügige und enthaltsame Ich genießt nicht das Vertrauen seines Mentors' (p. 485). Vanuit een foucaultiaans perspectief manifesteert zich hier een onmiskenbare continuïteit tussen de vroeg-christelijke (pastoraal-monastieke) en de moderne (menswetenschappelijke) hermeneutiek van de begeerte. De moderne gewetensfunctie heeft de plaats ingenomen van de Ander, maar manifesteert dezelfde onverzoenlijke en achterdochtige vijandigheid jegens onze driftnatuur (door de pastoraal-monastieke traditie als het 'vlees', door de psychoanalyse als het 'verlangen' gethematischeerd). De psychoanalyse zet niet aan tot zelfstilering, maar tot een strijd tegen de driftnatuur, gericht op subjectiverende onderwerping. 'Wo Es war soll Ich werden', daar waar de driftnatuur gedisciplineerd en genormaliseerd is, vestigt zich het morele subject.

112

De gewetensfunctie is volgens Freud inderdaad een vorm van kritische achterdocht die het individu permanent begeleidt. Economisch gesproken pakt dit voor het Ik ongunstig uit. Afzien van driftbevreddiging betekent nog niet het einde van het schuldgevoel. Integendeel, doordat de onbevredigde drift in de eigen gewetensfunctie wordt geïnvesteerd, neemt het schuldbewustzijn toe naarmate het individu er beter in slaagt zijn agressieve driften te bedwingen. Dit brengt het Ik economisch gesproken in een lastig parket. Het schuldgevoel vormt dan ook het grootste probleem van de cultuurontwikkeling. Freud stelt 'daß der Preis für den Kulturfortschritt in der Glückseinbuße durch die Erhöhung des Schuldgefühls bezahlt wird' (p. 494). Het ingevoegde individu wordt gekweld door onbehagen, een soort van angst, aldus Freud, een onbewust en onbe-

noembaar schuldgevoel. In zijn innerlijk bevindt zich een instantie die al zijn handelingen en bedoelingen bewaakt en beoordeelt. Deze instantie bindt de strijd aan met onze driftnatuur en onze latente, hardnekkige cultuurvijandigheid. Het schuldgevoel is het onbewuste besef van de eigen kwade bedoelingen. Dit schuldgevoel manifesteert zich als onbehagen. Daarnaast heeft het onbehagen betrekking op 'die dem Ich zugeteilte Wahrnehmung, daß es in solcher Weise überwacht wird' (p. 496). Met andere woorden, terwijl Foucault in *Surveiller et punir* vaststelt dat het morele subject het resultaat is van een disciplinerende en observerende bestraffingspraktijk, wijst Freud erop dat in het gedisciplineerde individu, deze praktijk van toezicht en straf innerlijk wordt voortgezet.

Freud komt tot de conclusie dat het project van een technocratische cultuur vasthoudt aan het doel van het lustprincipe, gelukkig worden, maar dat invoeging in en aanpassing aan de technocratische samenleving als voornaamste voorwaarden voor de realisering ervan worden begrepen. Gevolg is dat individuen ertoe gedwongen worden af te zien van lustbevrediging, zij het met de verzekering dat, indien zij instemmen met het grote pact, dit in economisch opzicht uiteindelijk toch de meest optimale optie is. Uiteindelijk zal de technocratische samenleving haar belofte gestand doen om zoveel mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen te realiseren. Probleem is wel dat op individueel niveau, op het niveau van de lusteconomie van individuen, de balans tussen lust en onlust lang niet altijd gunstig uitpakt. Freud wijst er echter op dat de technocratische rationaliteit een argument in de strijd kan werpen dat de meeste mensen uiteindelijk toch zal overtuigen, een argument dat enige gelijkenis vertoont met 'Je geld of je leven'. Het enige alternatief voor invoeging in de technocratische samenleving is volgens Freud een terugval in de natuurtoestand, een situatie die zich in de opkomst van het fascisme reeds lijkt af te tekenen en waarvan de uiteindelijke balans toch aanzienlijk minder gunstig zal uitpakken dan de balans die de technocratische maatschappij, althans voor de meeste individuen, in het vooruitzicht stelt. Freud onderschrijft de gedachte van Nietzsche dat de moderne morele ordening als een machtsgreep van de grote meerderheid van zwakke individuen moet worden opgevat. De meeste individuen hebben er belang bij het grote sociale pact, waarin deze machtsgreep telkens opnieuw bevestigd en bekrachtigd wordt, te onderschrijven. Van nature ziet de mens zijn medemens immers

niet zozeer als professionele of seksuele partner, maar vooral als een gelegenheid zijn agressiviteit te uiten, diens arbeidskracht zonder vergoeding uit te buiten, hem zonder toestemming seksueel te gebruiken, enzovoort: *Homo homini lupus* (p. 470). Deze primaire vijandigheid vormt een voortdurende bedreiging voor intermenselijke betrekkingen. De cultuur moet al haar middelen inzetten om de agressiviteit van mensen te beperken, zonder deze dreiging voor-
goed te kunnen afwenden.

Foucault blijft zich echter tegen een dergelijke conclusie verzetten. Dat de oorlog van allen tegen allen – zoals door Hobbes gecon-
cipieerd, waarbij iedereen erop uit is de ander voor zijn eigen econo-
mische en seksuele doeleinden te gebruiken – als het enige alterna-
tief voor de technocratische ordening wordt voorgesteld, wordt
door hem als een vorm van intellectuele chantage ('Je geld of je
leven') van de hand gewezen. De dreiging die uitgaat van de mense-
lijke driftnatuur, de dreigende terugval in een natuurtoestand, kan
deze gewelddadige 'uitsnijding' (Visker) niet legitimeren. Het zal
duidelijk zijn dat Freuds weergave van het proces van invoeging (van
in eerste instantie onwillige individuen) in een complexe, technocra-
tische cultuur, een aantal thema's bestrijkt die ook in Foucaults ana-
lyse van panoptische disciplineren en biomacht naar voren komen.
Waar het in mijn studie om gaat, is dat beide auteurs in *ethisch* op-
zicht echter volstrekt tegengestelde conclusies trekken. Een recapitu-
latie kan dit aan het licht brengen.

Cultuur wordt door Freud opgevat als een doelmatig gebruik van
ruimte en tijd. Hij beschrijft cultuur als een proces dat zich onver-
biddelijk aan individuen voltrekt, als een vorm van disciplineren die
individen dwingt om bepaalde, min of meer geslaagde levenstech-
nieken te ontwikkelen. Met behulp van deze levenstechnieken tracht
het Ik stand te houden in een technocratische cultuur. De bedoeling
is, een zo groot mogelijk deel van de beschikbare driftenergie in te
zetten voor de strijd om het maatschappelijk bestaan. Op die manier
raakt het individu betrokken bij het programma van geluksmaxima-
lisatie: iedereen werkt aan het welzijn van allen. De neurose ver-
schijnt in Freuds weergave als een minder geslaagde levenstechniek,
in feite is het een manier om zich aan deelname aan dit programma te
onttrekken. De neuroticus heeft het grote pact nog niet op ondub-
belzinnige wijze onderschreven. Maar ook beter ingevoegde indi-
viduen zullen zich nooit geheel kunnen vinden in hun rol. Onze

natuurlijke aanleg zal zich altijd tot op zekere hoogte blijven verzetten tegen de eis die de cultuur aan individuen stelt. Het gevolg daarvan is onbehagen.

In Freuds optiek ziet het Ik zich voor de opgave geplaatst een zo gunstig mogelijke uitkomst te bewerkstelligen in termen van de individuele drifteconomie. Invoeging is niet zozeer een ethische, als wel een economische eis. Om zich aan te passen aan, en in te voegen in, de maatschappelijke ordening dient het Ik zijn eigen organisme te beïnvloeden. Het dient zijn driften te bemeesteren en de drift-energie die daarbij vrijkomt in te zetten voor technieken die invoeging bevorderen. Dergelijke 'levenstechnieken' stellen het individu in staat zich aan te passen aan en in te voegen in het proces van culturele disciplineren. Door driftbeheersing af te dwingen beoogt de cultuur werkzame en nuttige individuen te produceren.

Freud vat cultuur op als een bepaalde 'Verfügung über Raum und Zeit', als een doelmatige ordening: 'die beste Ausnützung von Raum und Zeit' (p. 452). Doelmatigheid wordt door Freud begrepen als 'Eine Art Wiederholungszwang, die durch einmalige Einrichtung entscheidet, wann, wo und wie etwas getan werden soll' (p. 452). Dit herinnert uiteraard aan Foucaults analyse in *Surveiller et punir*, waar disciplineren als een optimaal gebruik van ruimte en tijd wordt aangemerkt, als een regime dat aan individuen bepaalde afgemeten handelingen oplegt, die eindeloos worden herhaald. Deze disciplineren tekent zich af in de manier waarop arbeiders, militairen en anderen zich bewegen. Cultuur bestaat voor Freud in het bewerkstelligen van orde, netheid, hygiëne en doelmatigheid: doeleinden die in Foucaults optiek door de zogeheten *Polizeiwissenschaften* worden nagestreefd. Tegelijkertijd signaleert Freud 'daß wir uns in unserer heutigen Kultur nicht wohlfühlen' (p. 447). De mens heeft een natuurlijke hang naar onregelmatigheid, onbetrouwbaarheid en slordigheid (Unregelmäßigkeit, Unzuverlässigkeit, Nachlässigkeit) zodat de culturele ontwikkeling een disciplineringsoffensief vereist, waartegen individuen zich bewust of onbewust zullen blijven verzetten. De mens zal zich nooit helemaal thuis voelen in de gedaante die hem door de cultuur wordt opgelegd: het arbeidzame, verantwoordelijke, berekenbare, heteroseksuele en monogame subject.

Freuds opvatting van de moderne, technocratische cultuur als een doelmatig gebruik van ruimte en tijd, gericht op welzijnsmaximalisatie, herinnert dus aan Foucaults beschrijving van de opkomst

van moderne, technocratische bestuurspraktijken in *Surveiller et punir*. Hierin worden de nieuwe disciplinerings technieken ook als een bepaald gebruik van ruimte en tijd beschreven (zie hoofdstuk 1). Toch is er onmiskenbaar sprake van een fundamenteel onderscheid tussen beide voorstellingen van zaken. Dit onderscheid heeft betrekking op de ethische conclusie die uit de feitelijke beschrijving van de moderne, technocratische transformaties wordt getrokken. Hoewel hij wel degelijk oog heeft voor de negatieve neveneffecten, onderkent Freud uiteindelijk de onvermijdelijkheid en noodzakelijkheid van dit proces. Het theoretische alternatief voor de technocratische samenleving is immers de natuurtoestand, het actuele alternatief het nationaal-socialisme. Voor Foucault daarentegen blijft het onbehagen het motief dat zijn onderzoek voortstuwt, de stemming die richtinggevend is voor zijn intellectuele werkzaamheid. Deze fundamentele en ultieme onverenigbaarheid van de posities van Freud en Foucault, is van ethische aard.

Freud benadrukt in *Das Unbehagen in der Kultur* overigens, dat hij zichzelf als 'onpartijdig' beschouwt. Zijn analyse is 'economisch', niet ethisch. Hij spreekt geen waardeoordeel uit over de cultuur. Met de aanduiding 'economisch' bedoelt Freud, dat zijn analyse uitsluitend betrekking heeft op de lust/onlust-balans van culturele transformaties, niet op de ethische geldigheid van hun richtinggevende idealen. Hij beoordeelt het moderne 'humaniteitsideaal' op zijn economische consequenties, niet op zijn ethische gehalte. Maar is zijn optiek in ethisch opzicht wel zo neutraal als hij voorwendt? Freud verwoordt in *Das Unbehagen in der Kultur* immers onmiskenbaar een utilistische visie op de mens. De drijfveer van alle menselijke activiteit is gericht op de realisering van twee doelen: geluk en doelmatigheid (p. 454). De menselijke ervaring wordt tot een lust/onlust-economie ('Glücksökonomie') teruggebracht. De cultuur beoogt de realisering van een optimale participatie van individuen aan het maatschappelijk verkeer, van een samenleving waaraan 'alle Gemeinschaftsfähigen durch ihre Triebopfer beigetragen haben' (p. 455). De cultuur eist dat de mens zich schikt in de vormgeving van lichamelijke en intermenselijke relaties die dankzij disciplinerende stand is gekomen. Vrijheidsdrang kan weliswaar een progressieve factor zijn (hervorming en kritiek kunnen de culturele ontwikkeling verder helpen), maar kan zich gemakkelijk tegen het project van de culturele ontwikkeling keren. Ook Foucault beschrijft de bestaande

samenleving als het reëel bestaande utilisme, waarbij een doelmatige en rationele ordening geluksmaximalisatie moet garanderen. Net als de 'tweede Foucault' ziet Freud er ogenschijnlijk van af de menselijke situatie in ethische termen te beoordelen. Hij schetst in feite een reeks van economische opgaven waarvoor het individu zich ziet geplaatst. De psychoanalytische interventie helpt het individu een zo gunstig mogelijke uitkomst in termen van lusthuishouding te bewerkstelligen. Het individu dient af te zien van driftbevrediging, maar tracht dit vervolgens economisch te compenseren.

Het programma van het lustprincipe blijft volgens Freud de voornaamste drijfveer voor menselijk handelen. Het subject ziet echter in dat 'die Einreihung in oder Anpassung an eine menschliche Gemeinschaft' (p. 500) een absolute voorwaarde voor de (gedeeltelijke) uitvoering van dit programma is. Freud schrikt ervoor terug, dit als een ethisch programma te formuleren. De ethiek stelt te hoge eisen aan de mens en geeft zich te weinig rekenschap van diens gebrekkige constitutie. Evenmin deelt hij het enthousiasme dat de culturele en technologische vooruitgang bij sommigen wekt. Hij weigert een ethisch oordeel te vellen over het humaniteitsideaal dat zich met geweld wil opdringen aan onze driftnatuur. Hij beperkt zich tot de economische en in ethisch opzicht neutrale vraag in hoeverre de cultuur erin slaagt de moeilijkheden die zich voor individuen bij de driftbeheersing voordoen, op te lossen. In dit verband verdient het huidige tijdsgewricht onze bijzondere belangstelling, aldus Freud, nu de beheersing van het leven door de cultuur totaal is geworden.

Deze weigering van Freud zijn economische inzichten ook ethisch te thematiseren, werd door sommige van zijn volgelingen, zoals de Amerikaanse psychoanalyticus Putnam, gekritiseerd. Volgens Putnam heeft de psychoanalyse wel een ethische inzet. Neurotici, die zich in conflict met de cultuur bevinden, dienen tot verantwoordelijke en in moreel opzicht betrouwbare individuen te worden opgevoed. Men kan de menselijke situatie niet volledig in termen van lust- en realiteitsprincipe beschrijven, aldus Putnam, omdat de mens lid is van een gemeenschap waarmee hij door ethische verplichtingen is verbonden. Freuds reactie op Putnams interventie luidde, dat men geen ethische eisen aan de psychoanalyse dient te stellen. Zij bekent zich niet tot ethische idealen. Hoewel bepaalde idealen de invoeging van individuen zullen bevorderen, dient hun

werkzaamheid uitsluitend in economische termen te worden beoordeeld, op hun vermogen de lustoffers die zij van individuen vergen te compenseren.

Dat Freud 'onpartijdig' blijft, is in zoverre juist dat zijn engagement met de cultuur gepaard gaat met de nodige reserves (wij worden er niet gelukkig van) en in feite enkel door negatieve overwegingen wordt ingegeven: er zijn geen redelijke alternatieven. Toch heeft zijn ogenschijnlijk louter 'economische' analyse wel degelijk een ethische implicatie. Door de technocratische ordening als onvermijdelijk voor te stellen, is hij minder onpartijdig dan hij wil doen voorkomen. Het is onmiskenbaar dat hij, ondanks zijn reserve, het grote pact van de technocratische cultuur uiteindelijk onderschrijft. Het is een ethische keuze die zich dwingend aan alle individuen oplegt. Hoe groot onze reserves jegens tal van aspecten van de technocratische ordening ook zijn, de ethische mogelijksvoorwaarde, het ethisch apriori van deze ordening mogen wij (ook volgens Freud) niet opgeven. Freud onderschrijft het grote pact dat de technocratische ordening legitimeert door een vernietigend oordeel te vellen over diegenen die weigeren hun instemming te verlenen. Hun negatieve opvattingen over de cultuur, aldus Freud in de slotalinea van *Das Unbehagen in der Kultur*, zijn ingegeven door een volstrekt onrealistisch geluksverlangen, door een illusie die zich tevergeefs met argumenten tracht te omkleden. Dat het moderne humaniteitsideaal zich dwingend oplegt aan onze driftnatuur, is onvermijdelijk. De vraag is alleen of we in staat zullen zijn de agressiviteit te bemeesteren die naar nieuwe uitingsmogelijkheden zoekt.

118 Deze ethische dimensie markeert precies het punt waar de perspectieven van Freud en Foucault incommensurabel worden. Bij Foucault verschijnt de ethische dimensie als een morele ruimte waarbinnen het individu, in plaats van ingevoegd te worden in het programma van de culturele disciplinerende vormgeving van het lichaam tracht te realiseren. De levenspraktijken waarin dit streven gestalte krijgt, worden door Foucault onder de noemer 'levensstijl' gevat. Daarbij grijpt hij terug op de 'Art der Lebensführung' zoals die door Griekse en Romeinse auteurs werd uitgewerkt. Dat wil zeggen, hij vestigt zijn hoop niet op het moderne, technocratische programma dat erop gericht is geluk te realiseren door de natuur te onderwerpen en te exploiteren, maar zoekt zijn inspiratie bij voormoderne technieken om in overeen-

stemming met de vitaliteit van het levende lichaam te leven. Wat hij wil reactiveren is niet de antieke morele traditie als zodanig, maar wel haar uitgangspunt, de morele zelfverhouding. Foucault beseft dat de mens niet zonder meer op de spontaneïteit van het lichaam en zijn lusten kan vertrouwen, dat een zekere ordening en vormgeving noodzakelijk is. Deze ordening dient echter de vorm te hebben van een stilering in plaats van een disciplinerend. De natuurtoestand staat in Foucaults optiek voor volstreekte spontaneïteit, technocratie daarentegen voor disciplinerend.

Aan de antieke zelfzorgliteratuur ontleent Foucault de hoop dat een derde optie mogelijk is: een vormgeving van lichamelijke die geen terugval in de natuurtoestand is, maar zich toch fundamenteel van de disciplinerende onderwerping onderscheidt. Op die manier tracht Foucault de ultieme ethische keuze die Freud naar voren brengt (geheel in overeenstemming met de moderne morele traditie van Hobbes tot en met Kant, waarop ook een auteur als Habermas uitdrukkelijk voortbouwt) als een vorm van intellectuele chantage te ontmaskeren.

De incommensurabiliteit tussen de perspectieven van Freud en Foucault volgt eigenlijk reeds uit Freuds verwijzing naar het 'oceanische gevoel'. Dit gevoel behelst immers een confrontatie van de normale, rationele Ik-ervaring met een ongevormd en onbenoembaar 'buiten'. Ontvankelijkheid voor deze ervaring wordt door Freud als een illusie, als een vorm van onvolwassenheid van de hand gewezen. De invoering mag door een dergelijke ontvankelijkheid niet in gevaar worden gebracht. Het normale en volwassen Ik is weliswaar ongelukkig en onbevredigd, maar 'mehrtausendjährige Erfahrung' laat zien dat dergelijke onlustervaringen nooit helemaal door welke cultuur dan ook zijn weggenomen. Het heeft dan ook geen zin om uit te zien naar andere mogelijkheden, naar een andere vormgeving van het lichaam dan de specifiek moderne, zoals die tot op heden tot stand is gekomen. Het staat individuen uiteraard vrij de cultuur te kritiseren en te hervormen, mits hun daarbij maar niet de volledige opheffing van het onbehagen voor ogen staat, want dat zou hen in conflict brengen met de eis van culturele disciplinerend. Aan disciplinerend valt niet te ontkomen, evenmin als aan de implicatie ervan, het onbehagen. Het verlangen naar een ordening die niet op disciplinerend, niet op een gewelddadige inperking van de driftnatuur zou berusten, is gevaarlijk en illusoir.

Dit neemt niet weg dat ook Freud niet geheel tevreden is met wat tot nu toe is gerealiseerd. Wat hem de meeste zorgen baart, is dat veel individuen ertoe overgaan een ongunstige levenstechniek tot ontwikkeling te brengen: de neurose. Het individu wordt neurotisch ‘weil er das Maß von Versagung nicht ertragen kann, das ihm die Gesellschaft im Dienste ihrer kulturellen Ideale auferlegt’ (p. 446). Elders schrijft Freud (1908/1941) dat de neuroticus onbewust gedreven wordt door dezelfde perverse verlangens die de Romeinse keizers eertijds in hun seksuele praktijken realiseerden. De moderne culturele ordening staat de realisering van dergelijke verlangens echter niet meer toe. De vraag is alleen of het individu inderdaad in staat zal zijn in zo verre gaande mate de strijd aan te binden met zijn eigen, persisterende driftnatuur als de technocratische samenleving vereist.

Das Unbehagen in der Kultur maakt duidelijk dat Freud een ethos verwoordt dat met de morele inzet van Foucaults onderzoek onverenigbaar is. In tegenstelling tot andere auteurs, zoals Lacan, ontwaart Foucault geen fundamenteel verschil tussen de psychoanalyse en andere vormen van menswetenschappelijk spreken en handelen. Uiteindelijk formuleert Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* de ethische eindterm van menswetenschappelijke interventies als zodanig. Anderzijds kunnen we vaststellen dat de ervaring die Foucault beschrijft inderdaad beantwoordt aan het onbehagen in de cultuur zoals door Freud geschetst: een latente, diepgewortelde cultuurvijandigheid die wacht op een gelegenheid om zich te uiten, om in opstand te komen tegen ‘het systeem dat de planeet beheerst’.

Volgens Freud moet een dergelijke uiting van onbehagen gewantwoord worden. In plaats van een mogelijke bijdrage te leveren aan het programma van geluksmaximalisatie, vormt zij een bedreiging voor dit programma. Wij dienen deze ervaring tegemoet te treden vanuit het perspectief van een ‘hermeneutiek van het verlangen’. Dat wil zeggen, wij dienen de achterdochtige vraag te stellen naar de herkomst van deze ervaring in termen van onze driftnatuur. Onbehagen, aldus Freud, komt voort uit een onbewust geluksverlangen dat als onrealiseerbaar en illusoir moet worden afgewezen en dat nooit de grondslag mag vormen van politieke interventies. Wie daar toch toe overgaat, beseft niet dat dit verlangen uiteindelijk teruggaat op onze agressieve driftnatuur die de medemens tegemoet treedt als een gelegenheid om agressieve wensen bot te vieren. Indien Freud

zijn tekst vijftig jaar later had geschreven, zou hij de revolte in Iran wellicht als illustratie hebben kunnen gebruiken. Dat deze revolte in terreur ontaarde is vanuit Freuds gezichtspunt niet verbazingwekkend. Het verloop van de revolte onderstreept slechts, dat het van meet af aan om een poging van de agressieve driftnatuur ging zichzelf een schijnbare legitimiteit te verschaffen ('opstand tegen modernisering'). In feite betrof het slechts een voorwendsel voor geweld. Terreur is het onvermijdelijke resultaat van iedere politieke beweging die erop uit is het onbehagen te mobiliseren. Freud ervaart het onbehagen als een permanente subversieve bedreiging van culturele verworvenheden. Hoewel hij 'onpartijdig' blijft en zich van een waardeoordeel met betrekking tot culturele vooruitgang wenst te onthouden, is hij doordrongen van het besef dat de fundamentele ethische keuze die aan het technocratische bestel ten grondslag ligt, onvermijdelijk is. De ervaring van een ethische keuze, die volgens Foucault eigen was aan de vroegmoderne ervaring van de waanzin, de dwang namelijk om voor of tegen de rede te kiezen, dringt zich nog steeds aan alle individuen op. Het alternatief voor redelijkheid is waanzin. De optiek van Freud benadrukt de noodzaak voor het individu zich te schikken in die vormgeving van het lichaam en zijn driften die in de loop van een lange fylogenetische ontwikkeling tot stand is gekomen.

Dit neemt niet weg dat Freud aandacht heeft voor de diepe cultuurvijandigheid die hij alom bespeurt. Hij beschouwt haar niet als een recent verschijnsel, maar spreekt over 'eine tiefe, lang bestehende Unzufriedenheit mit dem jeweiligen Kulturzustand'. Deze ontevredenheid 'stellte den Boden her, auf dem sich dann bei bestimmten historischen Anlässen eine Verurteilung erhob' (p. 445). Het onbehagen loert op een gelegenheid zichzelf een politiek programma aan te meten. Freud is doordrongen van de verschrikkelijke dreiging die achter deze ervaring schuilgaat. De grondslag van de cultuur wordt bedreigd wanneer wij, zoals bijvoorbeeld de nationaal-socialisten deden, het onbehagen voor een politiek programma zouden willen mobiliseren. Deze waarschuwing is in zoverre niet op Foucault van toepassing, dat hij er nooit toe is overgegaan een politiek programma te formuleren. Veeleer legt hij een permanente bereidheid aan de dag om op concrete vormen van onrecht te reageren. Ook hij voelt een grondig wantrouwen tegenover pogingen om het onbehagen politiek te vertalen, zij het om andere redenen dan

Freud. Foucault beschouwt elke poging tot politieke vertaling als een list van de technocratische rede om haar mogelijkheden voor machtsuitoefening uit te breiden en te verfijnen. Foucaults engagement heeft het karakter van een 'Entschlossenheit', een zich bereid houden zonder voorgegeven politiek ideaal. Een van de redenen waarom Foucault met de Iraanse revolutie sympathiseerde, was dat het strikt genomen niet om een politieke beweging ging. Hij zag in deze revolutie een spontane opstand, zonder politiek programma. Zij leek hem een vorm van 'politieke spiritualiteit'. Haar leiders waren geen politici.

Safranski (1994) constateert bij Heidegger in het begin van de jaren dertig eenzelfde verlangen naar opstand tegen de moderniteit als systeem, die geen *politieke* opstand is. De gevestigde subjectiveringsvorm, en de daarmee gepaard gaande bestuurlijke technologie, blijken niet de enig mogelijke. Vandaar het verlangen, niet naar een politieke, maar naar een 'metafysische' revolutie, naar een volledige omwenteling van het bestaan. Heideggers reactie op de machtsovername in 1933 laat een zekere vergelijking met Foucaults geestdrift voor de gebeurtenissen in Iran toe. Heidegger ziet er een collectieve uitbraak uit de gevestigde subjectiveringsvorm in. De geschiedenis lijkt aan zijn filosofische verlangen tegemoet te komen. Later zal hij zijn oordeel herzien en het nationaal-socialisme aanwijzen als een van de drie demonische machten (naast amerikanisme en communisme) die op algehele mobilisatie aansturen en de mens tot grondstof reduceren. 'Entschlossenheit' maakt plaats voor 'Gelassenheit', zoals bij Foucault de aandacht verschuift van macht naar zelfarbeid.

In bepaalde opzichten tekent zich in de ontwikkeling van Foucault een verloop af dat we ook bij iemand als Luther aantreffen. Na zich vanuit een spirituele grondervaring te hebben gericht op het bewerkstelligen van veranderingen in de werkelijkheid, keert het denkende individu uiteindelijk bij zichzelf terug. Toen Luther beseftte dat hij zowel theoretisch als praktisch zijn greep op de politieke werkelijkheid had verloren, concentreerde zijn aandacht zich op het individuele bestaan, op de dwang die van de werkelijkheid uitgaat en waartegen degene die zich om zichzelf bekommert zich moet verzetten, wil hij zich aan datgene kunnen wijden waar het hem eigenlijk om te doen is. Hij eiste 'die beständig erneuerte Überwindung des Zwanges, den das Dasein in der Welt ausübt, eines Zwanges, welcher den Menschen an das Unwesentliche bindet und das Wesent-

liche vergessen läßt. In Luthers Sprache handelt es sich darum, daß der Christ ... fähig sein müsse, *in* der Welt immun *gegen* der Welt zu sein' (Diwald 1982, p. 372).

Freud benadrukt dat het onbehaben geen recent verschijnsel is, maar het onvermijdelijke gevolg van iedere poging individuen in grotere maatschappelijke verbanden samen te brengen. Hij neemt in de geschiedenis een ontwikkeling waar in de richting van een steeds complexere en grootschaligere samenleving. Het humaniteitsideaal waarvan het streven naar vooruitgang zich bedient, zet aan tot een permanente gerichtheid op schaalvergroting. Uiteindelijk brengt hij het onbehaben in de cultuur met de 'Sieg des Christentums über die heidnischen Religionen' (p. 445; vgl. hoofdstuk 4) in verband. De cultuur dwingt het individu ertoe, de oude, lokale, natuurlijke machten af te zweren en zich tot een universele, theologisch doordachte religie te bekennen, die belangrijke politieke transformaties mogelijk maakt. Al degenen die thans nog weigeren het grote pact van de technocratische samenleving te onderschrijven, zijn in feite 'heidenen' gebleven. De massale kerstening die zij noodgedwongen ondergingen, omdat deze door een grootschalig machtsdispositief werd afgedwongen ('Je ziel of je leven'), heeft hen niet werkelijk bekeerd. Ook Foucault ziet in de kerstening een belangrijk omslagpunt. De biechtpraktijk van het pastoraal-monastieke regime wordt als het paradigma van een hermeneutiek van het verlangen aangemerkt, als het begin van subjectiverende onderwerping. *Surveiller et punir* maakt duidelijk dat de kerstening geen definitieve overwinning heeft betekend, maar dat de gewelddadige strijd tegen het 'heidendom', tegen al datgene wat zich aan invoeging onttrekt, wordt voortgezet, zij het in steeds wisselende gedaanten. Dit heidendom bevat geen alternatieve theologie (later: geen alternatief politiek programma), maar impliceert verzet tegen het streven naar theologische (later: politieke) articulatie als zodanig.

Zowel Freud als Foucault vestigen derhalve de aandacht op een diepgeworteld verzet tegen de invoeging in grootschalige, moderniserende transformaties. Het paradigmatische voorbeeld van deze grootschalige transformaties, met als centrale oogmerk de (intrinsic gewelddadige) invoeging van voorheen onafhankelijke groepen mensen in complexere verbanden, is inderdaad de kerstening. In zijn klassieke studie benadrukt De Vries (1930) dat de kerstening van heidens Europa aanvankelijk een tamelijk uitwendige gebeurtenis

was, die nauwelijks invloed had op het dagelijkse leven en de dagelijkse levenservaring van individuen. Pas gaandeweg slaagde de pastorale macht erin greep te krijgen op de heidense ziel, met name door middel van een speciale techniek, die de kern vormt van de pastorale verlangenshermeneutiek: de biecht. Dit verliep niet zonder hardnekkig verzet. De Vries schrijft: 'Het binnendringen in het gedachtenleven van een ander, om daar te heersen en te gebieden, staat den Germaan tegen; de biecht was een instelling waartegen hij zich lang verzette' (p. 102). In dit verband is het uiteraard niet zonder belang dat de reformatie die zich een kleine duizend jaar later in Noord- en Midden-Europa voltrok, zich met name tegen de biechtpraktijk keerde, en tegen de functionarissen die deze praktijk belichaamden en beoefenden. Luther mobiliseerde een diepgeworteld onbehagen in de ziel van de Duitsers tegen 'Rome'. Hij was de belichaming, schrijft Diwald, 'eines allgemeinen Unmuts, eines Jahrzehntenlang aufgestaunten Zorns und deshalb unmittelbar die verkörperte Stimmung ... des deutschen Volkes' (1982, p. 181), een volk dat 'doch ohnehin schon seit alten Zeiten fast naturgemäß von der grimmigen Feindschaft gegen den Klerus erfüllt gewesen [war]' (p. 180). Wat *Surveiller et punir* beschrijft is de strijd, in opeenvolgende gedaanten, tegen hardnekkig heidendom, met de bedoeling dociele en nuttige lichamen te produceren, die zich in grootschalige, moderniserende en humaniserende transformaties laten invoegen. Nogmaals, hoewel de analyses van Freud en Foucault belangrijke overeenkomsten vertonen, blijven de ethische conclusies die zij aan deze analyses verbinden onverenigbaar. Terwijl Freud wijst op de gevaren die de mobilisatie van heidense overblijfselen met zich mee zou brengen, lijkt Foucault er een op het eerste gezicht verborgen, maar toch onmiskenbare sympathie voor aan de dag te leggen. De gedachte van het maatschappelijk verdrag dat alle concrete vormen van instemming legitimeert, is een moderne, politiek-filosofische herformulering van een in oorsprong religieuze geste: het afzweren (vaak afgedwongen) van de oude lokale natuurmachten, c.q. -goden.

124

Freud verwoordt een moderne visie op de technocratische cultuur, gebaseerd op doelmatigheid en wederzijds respect. Behalve voor de economische, c.q. utilistische aspecten heeft Freud ook oog voor het deontologische begin van de cultuur, voor de ethiek van het respect als ordeningsprincipe van de menselijke betrekkingen. Het verbod de ander zonder diens toestemming ('ohne Einwilligung')

voor eigen doeleinden te gebruiken – het deontologisch apriori van onze cultuur – blokkeert resoluut een directe, ongeremde bevrediging van (met name de agressieve) drift. De cultuur is een arbeids- en seksualiteitsregime dat individuen dwingt zich onvoorwaardelijk in bepaalde sjablonen te schikken. De gewetensfunctie wordt door Freud beschreven als een innerlijke, observerende en beoordelende instantie, een innerlijk panopticon. Het onbehagen komt voort uit het besef permanent onder toezicht te staan van een instantie waarvoor niets verborgen blijft. Het probleem waarvoor het gewillige subject zich geplaatst ziet, is dat de gewetensfunctie niet ophoudt hem te kritiseren nadat hij zich heeft ingevoegd. Vandaar dat Freud het schuldgevoel aanwijst als het grootste probleem van de moderne cultuur. Want ook wanneer het Ik afziet van driftbevrediging, kan het zijn heimelijke wensen en verlangens niet verborgen houden, zodat hij zich toch schuldig voelt. Dit brengt hem in een uitzichtloze economische situatie. De prijs voor de culturele vooruitgang, voor het bij elkaar brengen in een sociaal verband van steeds grotere groepen mensen, is toename van schuldgevoel. Dit gevoel van schuld zonder dat er een duidelijk aanwijsbare aanleiding voor bestaat, voedt het onbehagen, opgevat als een diffuus gevoel van angst voor de innerlijke autoriteit, het besef dat men niet aan de blik van de Ander kan ontsnappen. Men staat onder toezicht van een instantie die de kwade impulsen, die in het onbewuste werkzaam blijven, onverbiddeijk ontmaskert. De vraag die Freud zich stelt, is of dit voor individuen draaglijk is. Wat hij vreest is dat individuen zullen blijven wachten op een gelegenheid zich van dit schuldgevoel te bevrijden door tegen de cultuur in opstand te komen.

8. GENEALOGIE VAN DE MORAAAL

125

Freud en Foucault verbinden onverenigbare ethische consequenties aan hun doordenking van het onbehagen. Hoewel Freud voorgeeft zich te beperken tot een ‘onpartijdige’ beschouwing over de ‘economische’ problemen die het moderniseringsprogramma ondervindt, impliceert zijn analyse uiteindelijk toch een ethische keuze: tegen de afgrond van de waanzin, voor de rede. Foucault daarentegen blijft zich engageren met het hardnekkige verzet tegen modernisering dat in de ervaring van onbehagen tot uiting komt. Door biomacht en

panoptisme als een alomtegenwoordig machtsregime te thematiseren, was zijn onderzoek echter in een impasse geraakt. Hoe zou het denken zich nog aan een dergelijk regime kunnen onttrekken? De herontdekking van de antieke ethiek maakte het mogelijk aan deze impasse te ontsnappen. In hoofdstuk 1 heb ik er al op gewezen dat deze wending in zijn onderzoek de ethische strekking ervan niet wezenlijk verandert. Foucault blijft de moraalkritiek onderschrijven zoals die door Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* naar voren was gebracht. In deze paragraaf wil ik dan ook de fundamentele verwantschap tussen Foucault en Nietzsche, die al in hoofdstuk 1 werd geschetst, nader uitdiepen. Freuds economische duiding van het onbehagen onderstreept de verwantschap tussen Foucault en Nietzsche.

Nietzsche beschrijft de genealogie van de moraal als een eeuwenlang, gewelddadig disciplineringsproces dat erop gericht is een type mens, een moreel subject voort te brengen dat regelmatig, betrouwbaar en voorspelbaar is. De eeuwenlange, voorhistorische arbeid van de mens aan zichzelf heeft, ondanks de stompzinnige hardheid en wrede idiotie ervan, een redelijk doel: de mens wordt berekenbaar gemaakt. Om verantwoordelijk en berekenbaar te worden dient de mens heerschappij te verwerven over zijn driftnatuur. Het geweten moet de driften onderwerpen. Net als Freud wijst ook Nietzsche erop, dat de mens niet uit zichzelf nuttig en berekenbaar zal worden. Gewetensvorming is de uitkomst van een eeuwenlange, gewelddadige strafpraktijk. De bestraffingen die Nietzsche beschrijft hadden het karakter van een *Mnemotechnik*, ze waren bedoeld om de mens letterlijk iets in te prenten. Hoe slechter het geweten ontwikkeld, hoe wreder de tuchtpraktijk. Met behulp van de meest verschrikkelijke middelen heeft de mens zichzelf met een geheugen, en vervolgens met een geweten uitgerust.

126

Nietzsche wijst erop dat morele termen als schuld en verplichting oorspronkelijk geen morele, maar een economische betekenis hadden. Men was schuldig indien men iemand feitelijk iets verschuldigd was. In het geval dat men niet aan zijn verplichtingen kon voldoen, diende men de schuldeiser schadeloos te stellen door een hoeveelheid pijn te ondergaan die als equivalent van de geleden schade kon worden beschouwd. De schuldeiser had dan het recht het lichaam van de schuldenaar aan bepaalde folteringen te onderwerpen – bijvoorbeeld zoveel vlees eruit weg te snijden als met de geleden schade

correspondeerde. De schuldeiser werd dus in de gelegenheid gesteld de schuldenaar te pijnigen. Door het genot dat de foltering hem verschafte, werd de schuld alsnog vereffend.

In onze tijd, aldus Nietzsche, is de macht van de gemeenschap ten opzichte van de enkeling zo groot geworden, dat zij zich een milde en humane strafpraktijk kan veroorloven. Dit wordt door Nietzsche uitdrukkelijk niet als vooruitgang geïnterpreteerd. Het betekent alleen dat bestraffing en schuldvereffening een andere gedaante hebben aangenomen. Het heeft als nadeel dat de eigenlijke betekenis van de schuldervaring aan het zicht wordt onttrokken. Nu individuen duurzaam in een geordende maatschappij zijn ingevoegd, wordt de oorspronkelijke betekenis van straf en schuld niet meer begrepen. En dit leidt tot een probleem dat ook door Freud wordt onderstreept: individuen worden thans ernstig geplaagd door hun slechte geweten, hun onophefbare schuldgevoel, zonder dat ze de herkomst van dit schuldgevoel beseffen. Het is een schuld 'zonder reden'. 'Ich glaube', schrijft Nietzsche, 'daß niemals auf Erden ein solches Elends-Gefühl, ein solches bleiernes *Mißbehagen* dagewesen ist' (1980, dl. v, p. 322). Waar komt dit schuldgevoel vandaan? De mens, aldus Nietzsche, wordt nog steeds geplaagd door dezelfde onuitroeibare neiging tot wreedheid als indertijd. In een humane maatschappij vinden dergelijke instincten echter geen bevrediging meer. Het gevolg is, dat zij zich tegen het individu zelf keren. Door verinnerlijking van onbevredigde driften verschafte de mens zichzelf een ziel. De aanvankelijk vliesdunne innerlijkheid krijgt diepte. Vijandigheid en wreedheid vormen nu niet langer eigenschappen van het individu zelf, maar van diens geweten. Ingesloten in een geordende cultuur, waar driftontlading steeds meer belemmeringen ondervindt, gaat de mens ertoe over *zichzelf* te kwellen en te folteren. De natuurlijke wreedheid van de mens richt zich voortaan niet langer tegen andere mensen, maar tegen zichzelf. Nietzsche schrijft:

'Diese heimliche Selbst-Vergewaltigung, diese Künstler-Grausamkeit, diese Lust, sich selbst als einem schweren widerstrebenden leidenden Stoffe einen Form zu geben, einen Willen, einen Widerspruch, eine Verachtung, ein Nein einzubrennen, diese unheimliche und entsetzlich-lustvolle Arbeit einer mit sich selbst willig-zwiespältigen Seele, welche sich Leiden macht, aus Lust am Leiden-machen, dieses ganze *aktivische* "slechte Gewissen" hat zuletzt' (p. 326)

iets moois voortgebracht: de moraal van zelfverloochening en zelfopoffering. Deze moraal vindt echter paradoxalerwijze haar oorsprong in wreedheid, in zelfmishandeling.

Vergelijken we Nietzsches genealogie van de moraal met Freuds economische analyse van het onbehagen, dan worden wij getroffen zowel door de feitelijke gelijkenis met Freuds analyse van de herkomst van het schuldgevoel, als door het volstrekt tegengestelde ethos dat er uiteindelijk uit spreekt. Nietzsches betoog is namelijk niet bedoeld om *deze* uitkomst als onvermijdelijk en onherroepelijk voor te stellen. *Deze* moraal verschijnt in Nietzsches optiek niet als *de* moraal. Het is *een bepaald* moreel regime dat zich op gewelddadige wijze aan onze driftnatuur heeft opgelegd. Het morele subject is het resultaat van een subjectiverende onderwerping. Uit Nietzsches werk spreekt de verwachting dat het mogelijk moet zijn deze ontwikkeling ongedaan te maken. Hij bewondert individuen zoals Borgia, Napoleon en anderen op wie *deze* moraal, dit schuldgevoel geen vat had. De Griekse herenmoraal blijft hem fascineren. En Foucaults ethische keuze is een keuze voor Nietzsche, tegen Freud.

9. DE ETHISCHE INZET VAN DE FILOSOFIE ALS LEVENSTIJL

In deze slotparagraaf wil ik aan de orde stellen welke implicaties Foucaults ethische keuze, zoals die op verschillende manieren in zijn werk naar voren komt, voor zijn zelfopvatting als filosoof heeft. Freuds zelfopvatting kwam reeds ter sprake. In theoretisch opzicht ziet hij het als zijn taak op de risico's te wijzen die het moderniseringsprogramma bedreigen. Met name wijst hij op de dreiging die van het onbehagen uitgaat. In praktisch opzicht ziet hij het als zijn opgave individuen bij te staan in hun streven de 'economische' moeilijkheden (de moeilijkheden met betrekking tot de interne drifthuishouding) te overwinnen waarmee de invoeging in dit moderniseringsproces gepaard gaat. Waar het Foucaults zelfopvatting betreft heb ik er al op gewezen dat hij het uitdrukkelijk niet als zijn opgave beschouwt een politiek programma te formuleren om het onbehagen in de cultuur te mobiliseren. In theoretisch opzicht is het hem erom te doen het recente en gewelddadige karakter van het heersende rationaliteitsregime aan het licht te brengen, in navolging van Nietzsche. In de antieke ethiek ontwaart hij een beginsel dat als ethi-

sche mogelijkheidsvoorwaarde van een eigentijdse vrijheidspraktijk zou kunnen functioneren. Ik zal nu deze visie op het oogmerk van de filosofische activiteit nader uitdiepen.

Foucault begrijpt ethiek als arbeid van de mens aan zichzelf. De bewoordingen waarmee hij de ethiek omschrijft, vinden wij terug in zijn omschrijving van filosofie als *praxis* in de inleiding op deel twee van *Geschiedenis van de seksualiteit*. Filosofie wordt daar beschreven als de kritische zelfwerkzaamheid van het denken ('le travail critique de la pensée sur elle-même'). Dat wil zeggen, filosofie wordt opgevat als een activiteit met een ethisch gehalte: het is een denken dat zorg draagt voor zichzelf, dat zich oefent in anders denken. De filosofische activiteit bestaat in de eerste plaats uit het stellen van de vraag waarom er wordt gesproken zoals wij spreken, waarom wij denken en waarnemen zoals wij doen. Vervolgens is het de taak van de filosofie zich toe te leggen op het ontsluiten van andere wijzen van spreken en denken, zich aan de gevestigde wijzen van spreken en denken te onttrekken. De marge van het systeem vormt de plaats, de 'plooïing', waar nieuwe vormen van denken en spreken gestalte kunnen krijgen, waar de voorwaarden aanwezig zijn voor de filosofische activiteit om zich te *ontplooïen*. De filosofische praktijk houdt een oefening in, een zich oefenen in een denken dat anders denkt dan er wordt gedacht. IJsseling (1986) wijst erop dat deze omschrijving van de taakopvatting van de filosofie een heideggeriaans spoor, een heideggeriaanse inkerving in het werk van Foucault is. Bovendien stelt hij, net als Macherey (1988) en anderen, dat Foucault een dergelijke praktijk, gericht op onthechting en op het ontwikkelen van nieuwe vormen van denken en spreken, opvat als een vorm van *ascese*, een oefening in anders denken. Filosofie behelst een poging tot onthechting van de 'gestolde discursieve lagen' (Deleuze), een poging zich los te maken van de dwang die het gevestigde rationaliteitsregime op ons denken en spreken uitoefent. Met andere woorden, filosofie is geen professie, geen wetenschappelijke discipline, maar een wijze van leven. Filosofie is zelf een levensstijl, een vrijheidspraktijk. Door middel van praktische levensoefeningen constitueert de filosofie een binnen, opgevat als een plooïing van, en een ontvankelijkheid voor het 'buiten', dat wil zeggen voor andere mogelijkheden dan datgene wat feitelijk (in de 'gestolde lagen') is gerealiseerd. Deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit* beschrijven niet alleen een praktijk van oefening, van verslaglegging, maar vormen ook zelf het verslag

van een oefening. Foucault volgt de Grieken door filosofie op te vatten als een contemplatieve, ascetische levenswijze, een oefening in onthechting aan gevestigde denkwijzen. Foucault duidt zijn studies naar de seksualiteitservaring dan ook aan als ‘le protocol d’une exercise’.

In deze opvatting van filosofie als de zelfkritische arbeid van het denken aan zichzelf, komt de positieve, affirmerende houding ten opzichte van de filosofie tot uitdrukking die zich in de jaren tachtig van Foucault meester maakt. Lange tijd ervoer hij het filosoof-zijn als tamelijk problematisch en ondernam hij talrijke pogingen (bijvoorbeeld via de journalistiek of het activisme) om aan de filosofische professe en ambitie te ontsnappen. Thans heeft hij zich met zijn rol en met de filosofie verzoend. Daar komt nog bij dat hij zich, met zijn vrijmoedig gebruik van de term ‘ascese’, ook weer lijkt te verwijderen van Nietzsche, die het denken immers juist van het ascetisme had willen bevrijden. In deel drie van *Zur Genealogie der Moral* stelt Nietzsche dat het ascetisch ideaal voortkomt uit een gebrek aan vitaliteit en het tegendeel vormt van de onbekommerde wil tot leven. Het is een techniek om te overleven wanneer de levenskrachten afnemen. Foucault daarentegen beschouwt ascese – in navolging van de antieke moraal – als vormgeving van vitaliteit, en in intellectueel opzicht geldt ascese juist als mogelijksvoorwaarde van onthechting van gestolde vormen van weten, voor ontsluiting van de vitale krachten van het denken – min of meer zoals Heidegger de vitale kracht van filosofische grondwoorden tot leven wilde wekken.

Nu zou men kunnen opmerken dat een dergelijke ascetische taakopvatting louter formeel blijft, in die zin dat er geen *inhoudelijk* engagement wordt aangeduid waarop de ascetische levensoefening betrekking zou moeten hebben. Dit is het bezwaar dat door Visker naar voren wordt gebracht. Hij schrijft over Foucaults filosofieopvatting:

‘In een van zijn latere artikelen, gewijd aan Kants *Was ist Aufklärung?* ... heeft [Foucault] het opnieuw over de noodzaak van een filosofisch leven waarin de kritiek van wat wij zijn, tezelfdertijd de historische analyse is van de limieten die ons opgelegd werden en een experimenteren met de mogelijkheid hen achter ons te laten.’ (1990, p. 115)

En, vervolgt Visker, Foucault verduidelijkt deze opgave door haar een geduldig werk te noemen ‘dat vorm geeft aan ons ongeduld naar

vrijheid'. Een dergelijke aanduiding van de ethische inzet van de filosofie kan Visker niet tevreden stellen. Hij schrijft:

'Een dergelijke opgave, die ongetwijfeld aan Foucaults leven vorm heeft gegeven en zijn engagement heeft gedragen, lijkt echter meer te moeten veronderstellen dan hetgeen hij in zijn theoretisch werk heeft kunnen verwoorden.' (p. 115)

Wat Visker kritiseert, is 'Foucaults onvermogen om rekenschap te geven van het engagement dat hij met zijn genealogie verbindt'. Hij ziet in Foucaults genealogie een streven 'overal afstand van te nemen en elke bepaling te weigeren, zonder goed te weten waarom of waarheen' (p. 115). Hij diskwalificeert de genealogie als een kritiek die haar normatieve grondslagen niet kan aantonen.

In par. 5 ben ik reeds gedeeltelijk op deze bezwaren ingegaan, en zal de aldaar genoemde aspecten van de discussie hier nu niet herhalen. Waar het om gaat, is dat Foucault in deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit* heeft willen laten zien dat een andere vormgeving van lichamelijke mogelijkheid is, zonder ertoe over te gaan een normatief programma te formuleren waaraan individuele initiatieven zouden moeten beantwoorden. De confrontatie met andere mogelijkheden (zoals de Griekse moraal) betekent in zijn optiek ontegenzeggelijk een kritisch en bevrijdend moment. Het is een ascetische onderneming die het mogelijk maakt afstand te nemen van de gevestigde schemata. Dat Foucault weigert een normatief programma, een nieuwe categorische imperatief te formuleren, betekent niet dat zijn genealogie zonder normatieve inzet is. Hij weigert echter deze inzet op een moderne wijze, namelijk in de vorm van een universele morele imperatief te gieten. Foucault brengt een ervaring naar voren. Enerzijds tracht hij de ervaring van onbehagen te articuleren in datgene wat feitelijk is gerealiseerd. Anderzijds is zijn onderzoek erop gericht datgene wat feitelijk gerealiseerd is te confronteren met andere mogelijkheden, met andere ervaringen. Hij ontnemt niemand het recht zich behaaglijk te voelen in het gevestigde regime, maar wil slechts een aantal instrumenten ontwikkelen waarmee degenen die zijn grondervaring, zijn onbehagen delen, nieuwe mogelijkheden zouden kunnen ontsluiten.

De keuze voor het terrein waarop genoemde confrontatie plaatsvindt, is uiteraard niet willekeurig. In *L'archéologie du savoir* geeft Foucault aan dat de archeoloog op zoek gaat naar vormen van discoursiviteit die zich als het ware aan de grens van onze discoursiviteit

bevinden. Het betreft een discursiviteit die zich weliswaar in onze nabijheid bevindt, maar zich toch wezenlijk van onze manier van kijken en spreken onderscheidt. Het is de zoom die onze tijd omgeeft, deze afgrenst en ertegen afsteekt. Het is datgene wat net niet meer door ons kan worden gezegd, het meest nabije buiten, waarin onze recentheid en eigenheid zichtbaar wordt. In de jaren zestig is dit voor Foucault het vroegmoderne denken. In de jaren tachtig stelt hij echter vast, dat de genealogie van het morele subject veel verder terugreikt dan de vroegmoderne tijd. Het breukvlak wordt nu in de opkomst van de pastoraal-monastieke verlangenshermeneutiek gelokaliseerd, dat wil zeggen in de vierde eeuw na Chr. En de grens, de zoom van onze seksualiteitservaring moet dan in de Grieks-Romeinse ervaring uit de daaraan voorafgaande periode worden gezocht. De christelijke ervaring van het 'vlees' is in bepaalde opzichten al 'onze' ervaring. Foucault signaleert een fundamentele continuïteit tussen de christelijke hermeneutiek en de moderne pathologie van het verlangen. In deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit* vormt de Griekse en Romeinse oudheid de grens die de bepaaldheid van het heden onthult. De opvatting van filosofie als een denken van grenzen, wordt in feite al door Kant gehuldigd. Zoals ik in hoofdstuk 1 al benadrukte, wordt dit uitgangspunt door Foucault echter niet kentheoretisch, maar historisch geïnterpreteerd.

Foucaults filosofie is niet alleen een denken vanuit historische grenzen, maar kan bovendien worden aangemerkt als een oefening in 'denken vanuit het lichaam'. Het primaat van zijn filosofie ligt niet bij het denken, bij de *logos* zelf, maar bij het leven (*bios*). Zijn denken is geen rationaliteit die zich aan de lichamelijkheid wil opleggen, maar het is een denkwijze die vanuit de vitaliteit van het levende lichaam zelf wil denken. En daartoe zoekt het de confrontatie met een denken dat het vreemd is – een ervaring waaruit het denken veranderd te voorschijn komt.

Vitaliteit en ascese

I. INLEIDING

Foucault beschouwt de antieke morele zelfbetrekking als een belangrijke etappe in de historische ontwikkeling, waarin zich een omslag aftekent van zelfsubjectivering naar subjectiverende onderwerping. Het omslagpunt wordt gevormd door de pastoraal-monastieke verlangenshermeneutiek, met als belangrijkste techniek de biechtpraktijk. Foucaults belangstelling voor de antieke ethiek is ingegeven door de gedachte dat in deze ethiek een ervaring naar voren komt die zich radicaal van onze ervaring onderscheidt. Constituerend voor de moderne seksualiteitservaring is het moderne subjectbegrip. In de antieke moraal tekenen zich volgens Foucault geheel andere subjectiviteitsvormen af, die echter voor de actualiteit van grote betekenis kunnen zijn. Het moderne subjectbegrip staat zijns inziens op het punt plaats te maken voor nieuwe mogelijkheden. Volgens Foucault tekent zich in de actualiteit een ‘crisis van de bestuurbaarheid’ af, een uitzicht op een vrijheidspraktijk waarin de belemmeringen van de gevestigde subjectiviteitsvormen zullen worden overschreden.

In dit hoofdstuk zal ik met name de aandacht vestigen op de affiniteit van Foucaults archeologie met de metafysicakritiek van Heidegger. In zijn laatste interview zegt Foucault over de betekenis van Nietzsche en Heidegger voor zijn werk:

‘My whole philosophical development has been determined by my reading of Heidegger. But I admit that it has been Nietzsche who got the upper hand... My reading of Nietzsche and Heidegger has been a fundamental experience for me.’
(Ijsseling 1986, p. 413)

En Ijsseling voegt eraan toe dat

‘...without the profound understanding of Heidegger’s thinking that is always presupposed by Foucault, one risks reading Foucault only as a sociologist, an historian of sciences, or as a variation on authors like Max Weber or Habermas and, thus, not to grasp the radicalism of Foucault’s enterprise.’ (p. 420)

De problematische plaats van de ethiek in Foucaults werk is niet los te zien van het 'ethisch tekort' dat door veel commentatoren in het werk van Heidegger wordt geconstateerd. Aan de hand van de studie van Charles E. Scott zal ik in par. 2 proberen de problematiek van het ethisch tekort, die in feite al in het vorige hoofdstuk ter sprake kwam, nauwkeuriger te formuleren. Ik zal mij daarbij distantieëren van de conclusies die Scott aan zijn lectuur van Foucaults werk verbindt. Hij concludeert namelijk dat de uitgangspunten van Foucault de articulatie van een ethisch moment blokkeren. Daar staat dan de opvatting van Bernauer tegenover die meent dat het denken van Foucault door en door ethisch is, dat het een ethiek voor het denken zelf inhoudt, en dat de inzet van zijn project wordt gevormd door een ethische reflectie op de ervaring (1990, pp. 16-17). Deze paragraaf vormt dus eigenlijk een voortzetting van de discussie met Visker.

Het normatieve gemis dat Visker en Scott in Foucaults werk bespeuren, wordt ook door Habermas opgemerkt. Vandaar dat ik in par. 3 zal ingaan op de kritiek die Habermas met betrekking tot Foucault formuleert, waarbij hij ook de positie van Foucault ten opzichte van Heidegger aan de orde stelt. De vraag die in dit hoofdstuk centraal staat, luidt: in hoeverre is het voor het denken mogelijk zich aan de heerschappij van het gevestigde rationaliteitsregime te onttrekken, ontvankelijk te zijn voor andere mogelijkheden, voor het buiten – dat wil zeggen in hoeverre is het mogelijk een nieuw begin te maken? Indien de ruimte daartoe zou ontbreken, zou dit de articulatie van een ethiek inderdaad blokkeren. Foucaults antwoord luidt in essentie als volgt. Ondanks de alomtegenwoordigheid van de macht, onttrekt de vitaliteit van het lichaam zich uiteindelijk aan disciplineren. Vandaar dat het ankerpunt van verzet in de vitaliteit van het lichaam moet worden gezocht. Het leven als zodanig vormt Foucaults normatieve begin. Het denken heeft tot taak zich aan de gevestigde vormen van denken en spreken te onttrekken. Deze ascetische ambitie is erop gericht zich los te maken van de gevestigde machtsdispositieven, zodat een andere houding ten opzichte van het levende lichaam mogelijk wordt. Vandaar dat ik 'vitaliteit' en 'ascese' als de trefwoorden van Foucaults ethiek beschouw.

Volgens Scott (1990) is het ontbreken van een ethiek wezenlijk voor het denken van Foucault. Zijn werk wordt gekenmerkt door een voortdurend terugdeinzen voor een ethische problematisering. En datgene waarvoor Foucault telkens terugdeinst is niet deze of gene ethische positie, maar de mogelijkheid van een ethiek als zodanig. Zelfs zijn belangstelling voor de antieke zelfzorgliteratuur, aldus Scott, blijkt uiteindelijk een ethische positie uit te sluiten.

Scott wijst erop dat Foucaults onderzoek wordt gemotiveerd door een methodisch ideaal dat hij aanduidt als 'ascese': het denken dient zichzelf van gevestigde vormen van denken en spreken te bevrijden. Deze ascese resulteert echter niet in de constitutie van een nieuwe morele subjectiviteit, maar in de-subjectivering. Foucault wil de grenzen van de gevestigde subjectiviteit overstijgen, zonder uitzicht te bieden op de vestiging van een nieuwe subjectiviteit, een nieuwe vorm van aansprakelijkheid, een nieuwe ethiek. Volgens Scott gaat het er bij Foucault niet om het utilistische of kantiaanse subject door een andere morele zelfbetrekking te vervangen, het gaat er uiteindelijk om de morele subjectivering als zodanig af te werpen. Ik ben echter van mening dat Scotts lectuur voorbijgaat aan de ethische wending die zich in het begin van de jaren tachtig in het werk van Foucault voltrekt. Hoewel Foucault er inderdaad voor terugdeinst een nieuwe morele zelfbetrekking aan te prijzen als ideaal voor onze tijd, is zijn onderzoek van de antieke morele zelfbetrekking nadrukkelijk erop gericht bij te dragen aan de totstandkoming van een morele ruimte waarin nieuwe vormen van morele subjectiviteit zich kunnen ontplooiën. Het onderzoek van de antieke morele zelfbetrekking biedt uitzicht op de totstandkoming van een morele subjectiviteit die zich aan de subjectiverende onderwerping (waarmee utilisme en kantianisme volgens Foucault onvermijdelijk gepaard gaan) onttrekt.

Foucault definieert ethiek als de wijze waarop individuen zichzelf tot moreel subject constitueren. Scott betoogt dat zijn onderzoek van de antieke moraal een louter descriptieve inzet heeft. Foucaults streven is niet, een eigen ethische optie te articuleren, hij wil alleen de condities beschrijven waaronder individuen ertoe overgaan hun seksuele gedrag te problematiseren. In plaats van individuen voor te houden hoe zij vorm moeten geven aan hun lichamelijke, be-

schrijft Foucault de wijze waarop morele subjectivering onder bepaalde historische omstandigheden gestalte krijgt. Wat Scott daarbij mijns inziens veronachtzaamt, is dat achter de descriptieve façade van Foucaults werk onmiskenbaar een ethische inzet schuilgaat. Scott verzuimt zich af te vragen *waarom* Foucault op een gegeven ogenblik ertoe overging zich in de antieke seksualiteitservaring te verdiepen. In hoofdstuk 2 heb ik reeds aangegeven dat Foucaults motief gezocht moet worden in een ervaring met betrekking tot de actualiteit. Deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit* zijn onthullend waar het de morele inzet van Foucaults werk betreft.

Volgens Scott beschrijft Foucault hoe individuen zich op een gegeven ogenblik onbehaaglijk voelen in de gevestigde vormen van zelfbetrekking, en afstand gaan nemen van zichzelf. Deze distantie schept de ruimte waarin zij nieuwe oplossingen en mogelijkheden uitproberen. Foucaults onderzoek, aldus Scott, behelst weliswaar een aanmoediging tot distantie en experiment, maar zonder specifieke oplossingen aan te bevelen of zelfs maar te suggereren. In plaats van een nieuwe morele zelfbetrekking, een nieuwe ethiek aan te prijzen, wordt de legitimiteit van de ethische ambitie als zodanig in twijfel getrokken. Waarom worden in Foucaults werk geen alternatieve mogelijkheden voor zelfconstitutie geopperd? Waarom blokkeert hij iedere poging van de lezer om in zijn werk een aanzet tot een ethiek te ontwaren? Scotts antwoord op deze vraag luidt dat Foucault ervan overtuigd is dat zelfconstitutie uiteindelijk in subjectiverende onderwerping uitmondt, dat de morele zelfbetrekking onvermijdelijk het aangrijpingspunt voor de disciplinerende machtsuitoefening vormt. Zelfconstitutie slaat onvermijdelijk om in zelfdisciplinerende, dat wil zeggen in een internalisering van de Wet van de Ander. Scott voegt daar nog aan toe dat, indien er in het latere werk van Foucault iets als een ethisch ideaal verschijnt, dit toch geen ethiek behelst omdat in de antieke zelfzorgliteratuur de morele zelfbetrekking als facultatief wordt aangemerkt. Het staat ons vrij om voor een dergelijke levenswijze te kiezen, maar er gaat geen dwingend appel van uit. Als er al sprake is van een 'ethische' inzet dan is dat een negatieve: het gaat erom onszelf uit bestaande vormen van morele zelfbetrekking te bevrijden, zonder andere mogelijkheden te suggereren.

Dit, aldus Scott, verklaart de teleurstellende terughoudendheid van Foucault. Hij legt bloot hoe de ethische zelfverhouding subjecti-

verende onderwerping en normaliserende machtsuitoefening mogelijk maakt. De teleurstelling bestaat hierin dat in de vrijgekomen ruimte geen werkbare alternatieven te voorschijn treden. De zoektocht naar een ethiek die voor iedereen aanvaardbaar is, acht Foucault een catastrofale onderneming. Zijn poging aan de heersende subjectivering te ontkomen, voert niet naar een nieuwe ethiek. Hij schetst hooguit de mogelijkheid van een facultatieve ethische levensstijl. Iedere poging een impliciete ethiek in Foucaults werk te ontdekken, meent Scott, doet de tekst geweld aan en is in feite een poging tot reactivering van de epistemologische patronen waaraan Foucault nu juist wilde ontsnappen. Het levensideaal waardoor Foucault wordt aangesproken en aangegrepen, is niet de praktijk van morele zelfconstitutie, zelfs niet in zijn antieke variant, maar een 'ascetische' levenswijze, dat wil zeggen een streven naar radicale de-subjectivering zoals dat in het denken en spreken van Nietzsche, Artaud en anderen naar voren komt. De zelfconstitutie tot ethisch subject daarentegen maakt dat mensen bestuurbaar worden, subjecten worden die zich tenslotte zullen onderwerpen aan bestuurlijke en demografische controle. Volgens Scott zou juist het onderzoek van de antieke zelfconstituering erop gericht zijn het te voorschijn treden van een ethische dimensie voorgoed te blokkeren. Wat Scott in zijn lezing van deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit* benadrukt, is niet de discontinuïteit tussen de antieke en de moderne seksualiteitservaring, maar juist de continue ontwikkeling die onafwendbaar van de antieke zelfconstitutie naar de constitutie van het verlangende subject voert. Foucaults inzet is het verlangende subject als postulaat van menswetenschappelijke discursiviteit te ondermijnen. Daartoe schetst hij de genealogie van het verlangende subject. Dit maakt ook de antieke morele zelfverhouding bij voorbaat suspect, meent Scott.

137

Tot zover mijn weergave van Scotts interpretatie. Het meest opmerkelijk is ongetwijfeld, dat hij geen wezenlijke verschuiving ziet tussen het eerste deel van *Geschiedenis van de seksualiteit* en de twee latere delen van deze trilogie. Volgens Scott deinst Foucault bij de beschrijving van de antieke morele zijnswijze in termen van zelfbeheersing uiteindelijk terug voor de morele mogelijkheden die hij zelf aan het licht brengt. Het kritische moment van deze studies zou bestaan in de continuïteit, de ononderbroken genealogie die Foucault tussen antieke zelfzorg en moderne disciplinerende zou ontwa-

ren. Ook in zijn laatste boeken schrikt Foucault terug voor de opgave om ook maar een begin van een alternatief te formuleren. Zijn eigen ascetische denkwijze beoogt volgens Scott juist de eliminatie van ethische subjectivering als zodanig. Het gaat er niet om de bestaande morele zelfbetrekking door een betere te vervangen. Zelfconstituering verkeert uiteindelijk onafwendbaar in biomacht en panoptisme:

‘The steps from ethical subjectivity to oppressive social practices is both small and inevitable.’ (Scott 1990, p. 92)

Foucaults gerichtheid op de-subjectivering blijft de uitwerking van een ethiek blokkeren. Foucault hunkert naar een bestaan dat zich aan ethische subjectivering *in welke vorm dan ook* weet te onttrekken. Dat wil zeggen: er is *geen* plaats voor een ethiek in het denken van Foucault.

Deze duiding acht ik inadequaat. Ik meen dat we een geheel andere conclusie aan Foucaults onderzoek van de seksualiteitservaring moeten verbinden. Zeker, Foucault deinst terug voor normativiteit, maar juist daarom is de wending die zich in de laatste twee delen van *Geschiedenis van de seksualiteit* aftekent, zo opmerkelijk en onthullend.

De vrijheidspraktijk die Foucault in de antieke zelfzorgliteratuur aantreft, wordt door hem niet als een voorbode van disciplineren begrepen. Foucault benadrukt immers, telkens opnieuw, het fundamentele verschil tussen de antieke en de moderne seksualiteitservaring. Dit verschil vormt zelfs het motief om de antieke morele zelfbetrekking in het onderzoek te betrekken. Wat Scott negeert, is de omslag die Foucault in de genealogie van de seksualiteit blootlegt en die hij in zijn gebruik van actieve en passieve werkwoordsvormen tot uitdrukking brengt, de omslag namelijk van een vrijheidspraktijk waarin individuen zichzelf tot moreel subject constitueren, naar een disciplineringspraktijk waarbij individuen tot moreel subject *worden* geconstitueerd. Zelfconstituering maakt op een gegeven ogenblik plaats voor een machtspraktijk die eropuit is individuen te domineren en te beheersen met als doel hen bestuurbaar te maken. Wat Foucault benadrukt, is dat de antieke morele zelfbetrekking demonstreert dat zelfconstituering *niet* onvermijdelijk in onderwerpende subjectivering hoeft te resulteren, een opvatting die radicaal verschilt van die van de jaren zeventig waarin Foucault de-subjectivering inderdaad als de enige mogelijkheid beschouwt om aan panop-

tisme en biomacht te ontsnappen. In de jaren tachtig daarentegen is hij tot het inzicht gekomen dat er een derde optie is tussen de-subjectivering en subjectiverende onderwerping. In de antieke morele zelfverhouding ontdekt hij een aanknopingspunt, een mogelijkhedenvoorwaarde van een eigentijdse morele vrijheidspraktijk. Scotts lectuur verdonkeremaant de ethische dimensie van Foucaults werk door deze wending, waarvan het belang door Foucault zelf voortdurend wordt benadrukt, eenvoudig te negeren.

Daar komt nog bij dat het oordeel van Scott op dezelfde ‘moderne’ inperking van het begrip ‘ethiek’ berust die ook in de kritiek van Visker tot uitdrukking kwam. Ik doel daarmee op de gedachte dat een appel dat zich niet dwingend tot allen richt, geen *ethisch* appel kan zijn. Elders heb ik al gesteld dat de opvatting dat de normatieve grondslag van een ethiek in een universele imperatief zou moeten worden gezocht, niet kenmerkend is voor het ethische als zodanig, maar in feite slechts voor een bepaalde interpretatie van ethiek, door Nietzsche aangeduid als ‘kuddemoraal’. Kenmerkend voor de ‘herenmoraal’, zoals door Nietzsche opgevat, is juist dat zij een deugdzaamheid verwoordt die slechts voor enkelingen is weggelegd. Alleen vanuit het perspectief van de (schijnbaar vanzelfsprekende) ‘kuddemoraal’ concluderen wij dat een dergelijke ‘moraal’ geen ethiek kan zijn. Foucault deelt Nietzsches opvatting dat de Griekse moraal zich wezenlijk van onze morele ervaring onderscheidt. In tegenstelling tot de moderne ‘kudde-’ of ‘slavenmoraal’ had zij niet betrekking op de verhouding tussen ik en ander, meester en slaaf, maar op de verhouding van het individu tot zichzelf. Voor de morele ander geldt, dat hij als ‘tweede zelf’ verschijnt. In tegenstelling tot de moderne ethiek formuleert zij geen Wet van de Ander, maar de morele zelfbetrekking van een individu dat zijn eigen ‘leidsman’ wil zijn. Het is vanuit een recent, modern perspectief dat wij weigeren een dergelijke moraal ‘ethiek’ te noemen. Kortom, de conclusie van Scott dat er in Foucaults werk geen plaats zou zijn voor een ethiek, is in feite het gevolg van Scotts inperkende lectuur. Een lectuur die op een machtsgreep berust, want zij definieert ethiek zodanig dat de morele ervaring waarmee Foucault affiniteit heeft, uit de ethiek verdwijnt. Het is een oordeel dat vanuit die specifieke conceptie van ethiek wordt geveld waaraan Foucault inderdaad door middel van ‘ascese’ wil ontsnappen.

Wanneer er sprake is van een constante, van continuïteit in Fou-

caults werk, dan is dat (paradoxalerwijze) het denken in termen van discontinuïteit. In *Histoire de la folie* vestigt hij de aandacht op de radicale verschuiving die zich voordoet tussen de ervaring van de waanzin in respectievelijk de renaissance, de vroegmoderne en de moderne tijd. In *Les mots et les choses* – een boek waarop ik zo dadelijk uitvoeriger zal ingaan – komen dezelfde discontinuïteiten, dezelfde epistemologische breuken aan het licht. Hetzelfde geldt voor *Surveiller et punir*, waarin Foucault een radicaal verschil signaleert tussen vroegmoderne en moderne vormen van machtsuitoefening. Ook in zijn *Geschiedenis van de seksualiteit* zoekt Foucault naar de discontinuïteit, opnieuw vanuit de gedachte dat de bepaaldheid van onze eigen (schijnbaar vanzelfsprekende) ervaring, alleen door de confrontatie met een radicaal andere ervaring kan worden onthuld. De genealogie van het verlangende subject blijkt echter aanzienlijk verder te reiken dan die van het moderne weten (*Les mots et les choses*) of van de moderne machtsuitoefening (*Surveiller et punir*). Haar begin wordt gelokaliseerd in de pastoraal-monastieke verlangenshermeneutiek. Het feit dat de breuk zo ver in de tijd terugschuift, betekent niet dat zij over het hoofd gezien of verdonkeremaand mag worden, althans wanneer men recht wil doen aan de inzet van Foucaults werk. De overgang van een vrijheidspraktijk waarin individuen zichzelf tot moreel subject constitueren, naar subjectiverende onderwerping is niet geleidelijk en geen kwestie van een graduele verschuiving. De christelijke ervaring van het vlees betekent een fundamentele breuk met de antieke seksualiteitservaring, een ervaring die zich dermate van de moderne ervaring onderscheidt dat het moderne begrip seksualiteit er eigenlijk niet eens op van toepassing is. Volgen we Scott, dan is het onderzoek van Foucault een positivistische, louter beschrijvende geschiedenis van de seksualiteit, geen genealogie van de seksualiteitservaring. Daarmee wordt de kritische en normatieve inzet van Foucaults onderzoek miskend.

140

De methodische heroriëntatie die zijn genealogie in de jaren tachtig ondergaat, brengt hem weer dichterbij de metafysicakritiek van Heidegger, waarvan hij in de jaren zeventig enigszins afstand had genomen (vgl. par. 4). Foucaults *Geschiedenis van de seksualiteit* loopt immers uit op een herwaardering van een beginervaring. In de antieke morele zelfbetrekking ziet Foucault een begin dat andere mogelijkheden in zich bergt dan wat later, in de christelijke en vervolgens in de utilistische of de kantiaanse ethiek zou worden gereali-

seerd. Door terug te keren naar dit begin, kunnen de gevestigde subjectiveringsvormen worden overschreden en kan ruimte worden geschapen voor de herneming van de morele zelfbetrekking als vrijheidspraktijk, voor de herneming van een vormgeving van lichamelijke die zich wezenlijk van zelfdisciplineren onderscheidt. En dat niet in de vorm van een dogmatische restauratie van de stoïcijnse natuurwetmoraal. De antieke morele zelfverhouding moet worden gemobiliseerd om de gevestigde zelfverhouding te problematiseren en nieuwe vormen van stileren mogelijk te maken. Wat de terugkeer naar het begin onthult, is dat de gevestigde morele praktijk van zelfdisciplineren de uitkomst is van een reeks machtsgrepen die andere morele mogelijkheden aan het zicht onttrekken.

Wat niet mag worden miskend, is dat achter de descriptieve retoriek van Foucaults teksten een normatieve inzet schuilgaat. *Surveiller et punir* is niet alleen een beschrijving, maar ook een rationaliteitskritische deconstructie van moderne machtstechnologieën. Foucault beschrijft en kritiseert een technologie van de macht die eropuit is individuen aan technocratische en demografische controle te onderwerpen. *Les mots et les choses* is behalve een beschrijving van het vroegmoderne en het moderne weten, ook een kritische bespreking van de kantiaanse subjectopvatting die de moderne menswetenschappen mogelijk maakte. De ogenschijnlijke onmogelijkheid de mens anders te denken dan hij vanuit het kantiaanse apriori wordt gedacht, wordt opgeheven wanneer deze mens niets anders blijkt te zijn dan 'le dépli d'une espace où il est enfin à nouveau possible de penser' (1966, p. 353). Vanaf dat ogenblik begeeft het denken zich buiten de ruimte die door het kantiaanse subjectbegrip wordt afgebakend. De moderne zijnswijze van de mens zal plaatsmaken voor andere mogelijkheden, wanneer de grond, de mogelijkheidsvoorwaarde van het huidige denken in de leegte wegzinkt. Foucaults genealogie van de menswetenschappelijke rationaliteitspretentie vertrekt vanuit een onmiskenbaar normatieve inzet. In de jaren tachtig wordt deze normatieve inzet door het uitzicht op een verandingsperspectief onderstreept. Het autonome morele subject zoals door de menswetenschappen geconcipieerd, vormt de mogelijkheidsvoorwaarde van een utilistisch-technocratische machtsuitoefening. Door een autonoom subject te constitueren wordt de mens bestuurbaar. Uit het gegeven dat Foucault terugdeinst voor de moderne kantiaans-utilistische ethiek volgt echter niet dat hij terug-

deinst voor de mogelijkheid van een ethische problematisering als zodanig. In feite zijn Scott en Habermas in dit opzicht 'heimelijke bondgenoten'. Door aan een specifieke opvatting van moraal en normativiteit – namelijk de moderne, kantiaanse – het alleenrecht toe te kennen, wordt Foucaults morele inzet volstrekt miskend. Diens verdienste voor de ethiek is immers juist hierin gelegen dat hij deze restrictieve moraalopvatting – de joods-christelijke, c.q. kantiaanse moraal van de Wet – problematiseert door haar met een andere mogelijkheid – de Grieks-Romeinse moraal van de Maat – te confronteren. De morele dimensie ontbreekt bij Foucault alleen als men juist die restrictieve moraalopvatting onderschrijft waarvan de vanzelfsprekendheid en alleenheerschappij nu juist door Foucault worden aangevochten.

Alvorens de normatieve inzet van Foucaults onderzoek nader te bespreken, wil ik eerst ingaan op de kritiek van Habermas, die eveneens betrekking heeft op het normatieve tekort van Foucaults werk. Habermas gaat met name in op de methodische aporieën van de archeologie die Foucault rond 1970 ertoe brachten zijn archeologie van het weten ondergeschikt te maken aan een genealogie van de macht. Habermas benadrukt echter dat deze genealogische wending genoemde aporieën niet heeft kunnen oplossen. In mijn reactie op Habermas' kritiek zal ik echter wijzen op de betekenis van de ethische wending, die zich rond 1980 heeft voltrokken en die eveneens als een poging moet worden beschouwd de impasse te doorbreken waarin Foucaults onderzoek door toedoen van zijn methodische uitgangspunten was geraakt.

3. EEN ONMOGELIJK ENGAGEMENT

142

In de voorgaande hoofdstukken kwam naar voren, dat Foucaults geschiedschrijving een 'archeologie' wil zijn: een geschiedenis van de grenzen van ons denken. De geschiedenis van het denken vertoont geen geleidelijke ontwikkeling, maar wordt getekend door epistemologische breuken. Zij komt tot stand door uitsluiting van datgene wat zich niet voegt. Foucault beschrijft de geschiedenis als een opeenvolging van rationaliteitsregimes. Zijn archeologie beschrijft de regels waaraan de wetenschappelijke discoursiviteit in een bepaalde epoche gehoorzaamt. Aanvankelijk laat Foucaults inval-

hoek nog een beroep toe op een oorspronkelijke ervaring voorbij de discursiviteit. Achter de moderne waanzin zoals die door het menswetenschappelijk denken wordt geconstrueerd, gaat een authentieke ervaring schuil. De aandacht ging aanvankelijk uit naar dit oorspronkelijke ervaringsmoment waar het gevestigde rationaliteitsregime geen greep op had. Dit beroep op de ervaring maakt echter in de loop van de jaren zestig plaats voor een vertooganalyse die zich beperkt tot een objectieve beschrijving van discursieve gebeurtenissen (vgl. hoofdstuk 2).

Rond 1970 treedt er een wending op in Foucaults werk. Archeologie maakt plaats voor 'genealogie'. Deze term vestigt de aandacht op Foucaults affiniteit met Nietzsche. De wil tot weten wordt voortaan beschouwd als een manifestatie van de wil tot macht. Discursieve gebeurtenissen worden opgevat als machtseffecten, discursieve formaties als aspecten van machtsconstellaties. De aandacht gaat voortaan uit naar machtstechnologieën die zich aan de vitaliteit van het levende lichaam opdringen. Het zwaartepunt verschuift van discursiviteit naar praktijk, van de regelmatigheden in denken en spreken naar de disciplinerende vormgeving van lichamelijkeheid. Discursiviteit is niet langer het centrale object, maar verschijnt nu als een aspect van gevestigde machtsconstellaties, als een aspect van een ruimte waarin niet alleen wordt gesproken, maar vooral ook gehandeld.

Wat blijft is de gedachte van een opeenvolging van rationaliteitsregimes, die door radicale breuken van elkaar zijn gescheiden. De moderne machtsuitoefening krijgt gestalte in de architectuur van de psychiatrische kliniek, van de kazerne en de gevangenis. Wat Foucault beschrijft is een radicale en gewelddadige disciplinerende van lichamelijke vitaliteit. Terwijl de archeologie de regels blootlegt waaraan denken en spreken onder een bepaald rationaliteitsregime

143

beantwoorden, beschrijft de genealogie de opeenvolging, de opkomst en de ondergang van deze regimes, die in een eindeloze en richtingloze machtsstrijd zijn gewikkeld. De archeologie wordt ondergeschikt gemaakt aan een genealogie die het ontstaan van het weten uit machtspraktijken wil verklaren.

Om deze plotselinge en opmerkelijke wending in het werk van Foucault te verklaren, wordt er wel op gewezen dat de gebeurtenissen van mei 1968 het denken van de Franse filosofen van Foucaults generatie politiseerden. Habermas daarentegen wijst terecht op

interne oorzaken: 'Die inneren Beweggründe für den Übergang zu einer Theorie der Macht erklären sich aus Schwierigkeiten, die aus dieser Untersuchung [de archeologie] selbst hervorgehen' (1986, p. 303). Habermas wijst er bovendien op dat de overgang van archeologie naar genealogie een grotere afstand ten opzichte van Heideggers metafysicakritiek en een toewending tot Nietzsches machtsgenealogie met zich meebrengt. Deze machtsgenealogie mondt uiteindelijk uit in een actualiteitsdiagnose waarin de hedendaagse bestuurstechnologie wordt aangeduid als 'biomacht': de totale mobilisatie van het lichaam en het leven.

Rond 1980 vindt er andermaal een omslag plaats in Foucaults werk. In een voordracht aan de universiteit van Berkeley betoogt hij dat de genealogie van de macht zich niet alleen rekenschap moet geven van de onderwerpingstechnieken waarvan de biomacht zich bedient, maar ook van de 'techniques of the self', de technieken die individuen aanwenden om zichzelf te veranderen en de waarheid omtrent zichzelf op het spoor te komen (Foucault 1988a). Deze zelftechnologieën, waarvan hij nu inziet dat ze een geheel eigen rol spelen, zal hij vervolgens in verband brengen met het christelijke gewetensonderzoek, en met de biechtpraktijk als belangrijkste materialisatie van een verlangenshermeneutiek, waarin de nadruk ligt op zelfobservatie en zelfondervraging met betrekking tot de seksuele begeerten. Habermas' kritische analyse van Foucaults werk richt zich met name op de overgang van archeologie naar genealogie. Hij meent dat Foucaults genealogische wending de methodische problemen waarvoor hij zich zag gesteld niet heeft kunnen oplossen. Wat hij Foucault blijft verwijten, is dat zijn eigen theoretische uitgangspunten een articulatie van de normatieve grondslag van zijn werk verhinderen.

144

In zijn methodische werk benadrukt Foucault het descriptieve karakter van zijn onderzoek. Het is echter onmiskenbaar dat zich achter deze descriptieve façade een gegrepen-zijn en hartstochtelijkheid verbergen, een engagement dat verband houdt met de weigering zich te voegen naar de machtstechnologieën die hij beschrijft. In Foucaults teksten klinkt een lichamelijkeervaring door die zich tegen de onverbiddelijke dwang van de biomacht blijft verzetten. Het is bovendien onmiskenbaar dat deze gedrevenheid aan het descriptieve onderzoek de instrumenten hoopt te ontleen die een strategie van verzet zouden kunnen schragen. Met andere woorden,

Foucaults onderzoek is normatief geïnspireerd, partijdig, zij het niet in een ‘moderne’, emancipatoire zin.

Habermas houdt vol dat het een normativiteit betreft die geen kritiek kan worden, omdat Foucaults uitgangspunten de verwoording en legitimering van een normatieve grondslag blokkeren. Habermas vindt deze tweeslachtigheid, dit hartstochtelijke engagement dat zijn eigen grondslag niet wil prijsgeven, in hoge mate irritant. Foucault blijft echter volhouden dat elke poging tot articulatie onvermijdelijk ten prooi zou vallen aan de list der rede. Het is geen toeval dat de discussie tussen Foucault en zijn critici de vorm lijkt te hebben van een inquisitie, van een persisterende ondervraging van iemand die tot het einde toe blijft weigeren de waarheid omtrent zichzelf, zijn ultieme normatieve inzet, te bekennen.

Toch wijst Habermas mijns inziens hier terecht op een groot probleem. Indien de genealogie elke waarheidsaanspraak, en daarmee ook de eigen aanspraak op waarheid, neutraliseert, dreigt elke kritische onderneming haar betekenis te verliezen. Want zolang de genealogie niet kan aangeven waarom haar actualiteitsanalyse adequater of lucider is dan die van de menswetenschappen, kan de vraag niet worden beantwoord waarom wij eigenlijk kennis zouden moeten nemen van haar resultaten in plaats van ons met het gevestigde denken en spreken tevreden te stellen. Indien de werkelijkheid louter machtsstrijd is, is het zinloos eraan deel te nemen of zich met een der discursieve formaties te engageren. Het is dan onbegrijpelijk waarom Foucault zich met ‘andere mogelijkheden’, die in de marge van het systeem verschijnen, blijft inlaten. Zijn eigen theoretische uitgangspunten diskwalificeren elk engagement als willekeurig en ongefundeerd.

Foucault blijft echter sympathiseren met die vormen van weten die het gevestigde rationaliteitsregime zich nog niet heeft toegeëigend, met die vormen van lichamelijke waarop de biomacht nog geen greep heeft gekregen. Hij ontwaart in een dergelijk weten, in een dergelijke lichamelijke ervaring een ‘weten van de strijd’: de strijd om de onderwerping van het lichaam, zoals die reeds sinds mensenheugenis wordt gevoerd en door de genealoog aan het licht wordt gebracht. Foucault kiest partij voor degenen die zich tegen gevestigde machtspraktijken blijven verzetten. In hun ervaringen vindt de genealogie een aanknopingspunt voor haar eigen onderzoek. In het geval deze (door het officiële vertoog gediskwalificeer-

de) wetensvormen door middel van een machtsgreep erin zouden slagen de machtsstrijd alsnog in hun voordeel te beslissen, dan betekent dit vanuit het perspectief van de genealoog echter geen verbetering of vooruitgang. De genealogie toont zich weliswaar kritisch ten aanzien van de gevestigde hiërarchie, maar zonder dat het genealogisch perspectief uitzicht biedt op iets beters. Het andere is alleen maar beter zolang het er niet in slaagt een nieuwe hiërarchie te vestigen. Wanneer dit wel het geval is, zijn de waarheidsaanspraken van het nieuwe regime niet geldiger dan die van het regime dat erdoor werd overweldigd. Maar waarom zouden wij dan de biomacht bestrijden in plaats van ons erin te voegen? – zo luidt de vraag van Habermas die eerder ook al door Visser werd gesteld:

‘Why ought domination to be resisted? Only with the introduction of normative notions of some kind could Foucault begin to answer these questions.’ (Fraser 1981, in Habermas 1985, p. 333).

Kortom, Foucault suggereert een engagement dat hij niet kan waarmaken.

De vraag die Habermas opwerpt is terecht. Dat Foucault het antwoord schuldig moet blijven, heeft onder andere te maken met wat Habermas in een voetnoot schrijft: ‘Ich habe die soeben publizierte Bände II und III der *Geschichte der Sexualität* nicht mehr berücksichtigen können’ (p. 285). Juist in deze studies uit de jaren tachtig wordt althans de aanzet tot een antwoord gegeven. Dit is echter niet de enige verklaring, aangezien ook reeds in Foucaults genealogische werk uit de jaren zeventig het ‘begin van een antwoord’ te vinden is. Zoals gezegd beroept Foucault zich in het begin van de jaren zestig nog op een oorspronkelijke ervaring voorbij de discursiviteit, wat al spoedig onverenigbaar blijkt met de uitgangspunten van zijn archeologie. Zelfs in de jaren zeventig blijft Foucault zich echter op een vorm van oorspronkelijkheid beroepen. Tegenover de alomtegenwoordige macht staat immers de vitaliteit van het lichaam. Ondanks haar gewelddadigheid en alomtegenwoordigheid, lijkt de biomacht toch niet in staat de weerbarstigste vitaliteit van het levende lichaam volledig te onderwerpen. Het vitale lichaam blijft zich tegen invoering in disciplinerende praktijken verzetten. Dit verzet draagt reeds het vermoeden in zich dat in deel twee en drie van de *Geschiedenis van de seksualiteit* nader zal worden uitgewerkt, namelijk dat een andere vormgeving van lichamelijkeheid mogelijk moet zijn, een vormge-

ving die niet als disciplineren en mechaniseren van het lichaam, maar als stilering van zijn vitaliteit moet worden begrepen.

In *Die Geburt der Tragödie* stelt Nietzsche, dat het programma van de kritische rationaliteit, door Foucault als uiting van de wil tot weten geduid, door Socrates werd geïnaugureerd. Foucaults oratie – *L'ordre du discours* – grijpt terug op *Die Geburt der Tragödie*. Het gebaar waarmee Socrates de voornaamste uitsluitingsprocedure – het onderscheid tussen waarheid en onwaarheid – introduceert, is constituerend voor de wil tot weten, voor de kritische rationaliteit die eropuit is alle andere vormen van weten te diskwalificeren. Foucaults genealogie belooft echter een uitzicht op een weten ‘voorbij waar en onwaar’. De wil om vanuit de vitaliteit van het levende lichaam te denken is, als terugkeer van het dionysische, een gebeurtenis die reeds in *Die Geburt der Tragödie* wordt aangekondigd. Foucaults genealogie wil de voorbode zijn van een omslag waarbij het programma van de kritische rationaliteit plaatsmaakt voor een denken vanuit de vitaliteit van het lichaam zelf. Vandaar dat het kritische, normatieve moment van Foucaults denken twee ijkpunten omvat: vitalisme en ascese. Het ascetische beginsel houdt het streven naar onthechting van gevestigde vormen van denken en spreken in, opdat iets anders mogelijk wordt. Het vitalistische beginsel herbergt een denken vanuit de vitaliteit van het lichaam, dat zich tegen disciplinerende onderwerping blijft verzetten. Foucaults oeuvre heeft een dubbele inzet. Achter de positivistische retoriek van zijn werkwijze schuilt een normatief moment, een vrijheidsperspectief. Dit is de these die ik in dit hoofdstuk wil uitwerken door uitvoerig in te gaan op een drietal studies van Foucault: *Les mots et les choses*, *Surveiller et punir* en *La volonté de savoir*. Daarbij zal met name ook Foucaults affiniteit met Heidegger aan de orde komen.

4. ARCHEOLOGIE EN NORMATIVITEIT: *Les mots et les choses*

Les mots et les choses heeft niet zozeer een beschrijvende, als wel een normatieve inzet. Foucault wil niet alleen de grond, de mogelikhedenvoorwaarde van het actuele denken en spreken aan het licht brengen; integendeel, hij benadrukt dat het vertrekpunt van deze archeologische onderneming wordt gevormd door een ‘conscience critique’, en dat zijn onderzoek wordt gemotiveerd door de ver-

wachting dat het ogenblik waarop de mens verdwijnt, ophanden is. Het moment is nabij dat de voorwaarden waaronder gedacht en gesproken wordt, zich radicaal zullen wijzigen, om de weg vrij te maken voor andere mogelijkheden:

‘Il ne s’agit pas là d’une “histoire” de sciences humaines; mais d’une analyse de leur sous-sol, d’une réflexion sur ce qui les rend actuellement possibles, d’une archéologie de ce qui nous est contemporain. Et d’une conscience critique: car le jour, prochain peut-être, où ces conditions changeront derechef, “l’homme” disparaîtra, libérant la possibilité d’une pensée nouvelle.’

(1966, omslagtekst)

In *Les mots et les choses* verdedigt Foucault de stelling dat het moderne spreken en denken zich radicaal van het vroegmoderne spreken en denken onderscheidt, terwijl het vroegmoderne spreken en denken op zijn beurt weer een radicale breuk betekent met het spreken en denken van de renaissance. Foucault ziet een opeenvolging van homogene epistemologische ruimten, die door epistemologische breuken of omslagpunten van elkaar worden gescheiden: radicale veranderingen die zich in opvallend korte tijd voltrekken en een algehele omvorming bewerkstelligen van de wijze waarop wetenschappelijk weten tot stand wordt gebracht. De breuk die het vroegmoderne weten inaugureert, manifesteert zich op pregnante wijze in het werk van Descartes, terwijl de daaropvolgende breuk in het werk van Kant te voorschijn komt. Als aanduiding van de homogene epistemologische ruimte waarbinnen vertogen tot ontwikkeling komen en circuleren, gebruikt hij de term ‘episteme’. Elk ‘episteme’ kent eigen regels waaraan de produktie en circulatie van vertogen beantwoordt. Tot deze regels dienen ook de uitsluitingsprocedures te worden gerekend die hij later in *L’ordre du discours* (Foucault 1971) zal beschrijven, met name het onderscheid tussen waarheid en onwaarheid. In de rede van 1970 tekent zich echter reeds de omslag af van archeologie naar genealogie. De archeologische beschrijving van netwerken van discursiviteit en de regels die deze netwerken constitueren, maakt reeds plaats voor de vraag welke wetmatigheden aan hun ontstaan en ondergang ten grondslag liggen. Met andere woorden, terwijl de archeologie de opeenvolging van epistemes als gegeven aanvaardt, wordt door de genealogie het raadsel van de opeenvolging zelf geproblematiseerd. Welke wetmatigheid bewerk-

stelt dat een bepaald 'episteme' op een gegeven ogenblik plaats maakt voor een radicaal nieuwe wijze van denken en spreken, die zich aan alle deelnemers aan de discursiviteit lijkt op te dringen? Vanwaar deze plotselinge verandering? Het onderzoek van de mogelijkhedenvoorwaarden van het weten maakt plaats voor de vraag waaraan deze mogelijkhedenvoorwaarden van het weten hun geldigheid, hun macht ontlelen. Het begrip macht, in de jaren zestig afwezig, krijgt in de jaren zeventig een centrale plaats in Foucaults werk. De discursiviteit wordt als een machtsstrijd, als een praktijk van machtsuitoefening opgevat; de gevestigde, menswetenschappelijke rationaliteit als het resultaat van een geslaagde machtsgreep. Het gaat niet om een macht die op een bepaalde plaats of in een bepaalde instantie kan worden gelokaliseerd, maar om een alomtegenwoordige, diffuse macht die pas in ons denken en spreken gestalte krijgt. Geen onderdrukkende, maar een produktieve macht die ons ertoe aanzet op een bepaalde manier te spreken, te denken en waar te nemen.

Habermas wijst er terecht op dat in de archeologische benadering van het weten een basale verwantschap zichtbaar is met Heideggers geschiedenis van het 'Seinsverständnis'. Ook Heidegger denkt immers epochaal. Het spreken en denken zijn geheel afhankelijk van de wijze waarop het Zijn zich in een bepaalde epoche toont. De methodische problemen waarvoor een archeologische benadering zich ziet geplaatst, hebben Foucault echter tot een radicale koerswijziging gedwongen. De archeologie kan weliswaar de regels beschrijven die de produktie van vertogen in een bepaalde epistemologische ruimte controleren, maar kan niet aangeven welke wetmatigheid de werkzaamheid van deze regels zelf bepaalt, noch verklaren waarom zij op een gegeven ogenblik plaats maken voor andere regels die een geheel nieuwe vorm van discursiviteit tot stand brengen. Waaraan ontlelen uitsluitingsprocedures de macht om als zodanig te functioneren en zich dwingend aan alle deelnemers op te leggen? Wat brengt ons ertoe aan deze regels te gehoorzamen? Dit zijn vragen die de archeologie zelf niet kan beantwoorden.

Bij Heidegger speelt een soortgelijke problematiek zich af rond het begrip 'Seinsverständnis'. Het 'Seinsverständnis' van een bepaalde epoche, de wijze waarop het Zijn van de zijnden zich te verstaan geeft, laat zich begrijpen als de horizon waartegen wetenschappelijke disciplines tot ontwikkeling komen. Dit roept de vraag op

waar het 'Seinsverständnis' zelf vandaan komt. Wat brengt ons ertoe het Zijn van de zijnden te ervaren of uit te leggen op de wijze waarop wij dit doen? Het antwoord van Heidegger luidt: het 'Seinsverständnis' is een 'Geschick des Seins'. Dat wil zeggen, het is het Zijn zelf dat zich op een bepaalde wijze aan en in ons denken en spreken openbaart. Een dergelijk antwoord wordt, zoals ik zo dadelijk duidelijk zal maken, ook in *Les mots et les choses* voorgesteld. Rond 1970 blijkt Foucault dit antwoord niet meer bevredigend te achten. Daar komt nog bij dat Heideggers metafysicakritiek zich op een normativiteit beroept, die in Foucaults archeologie afwezig is. In de presocratische oorsprong van ons denken neemt Heidegger immers een oorspronkelijkheid waar, die zich kritisch verhoudt tot datgene wat in de loop van de geschiedenis is gerealiseerd (de metafysica, en later de wetenschappelijke rationaliteit). Deze geschiedenis staat in het teken van een 'Seinsvergessenheit'. Voor Heidegger is in de geschiedenis een dynamiek van verheldering en verduistering werkzaam. Datgene wat door de presocratici werd ervaren, wordt gaandeweg aan het zicht onttrokken. Dat er iets vergeten is, wordt door het technische karakter van het huidige denken bevestigd of onthuld. In de archeologie ontbreekt echter een dergelijk oorsprongsmoment. De vraag die zich dan opdringt luidt: waarop berust Foucaults kritische houding ten opzichte van het moderne rationaliteitsregime? Vandaar dat ik in deze paragraaf uitvoerig op *Les mots et les choses* in wil gaan.

150 Het uitgangspunt van *Les mots et les choses* is een verhaal van Borges waarin hij een oude Chinese classificatie van het dierenrijk citeert, die ons lachwekkend voorkomt omdat zij volstrekt niet overeenkomt met de werkelijke eigenschappen en verwantschappen van de dieren zoals wij ze kennen en waarnemen. Deze lach maakt echter al gauw plaats voor het onbehaaglijke besef dat het blijkbaar mogelijk is de werkelijkheid op een voor ons volstrekt onnavolgbare en oninvoelbare wijze waar te nemen en te rubriceren. Het betreft een 'onmogelijke' zienswijze die de grens van ons eigen denken en waarnemen markeert. De officiële classificaties van de werkelijkheid, zoals de moderne wetenschappen die hebben voortgebracht, berusten op een ervaring van de orde en de zijnswijze der dingen die radicaal van de Chinese ervaring lijkt te verschillen. Welnu, de archeologie probeert deze schijnbaar vanzelfsprekende ervaring, deze fundamentele wijze waarop de dingen worden waargenomen en benaderd, deze impliciete grondhouding ten opzichte van de werkelijkheid die

ons denken en spreken structureert, bloot te leggen. Dit doet zij door deze houding met andere mogelijkheden te confronteren. De wijze waarop ten tijde van de renaissance de werkelijkheid werd ervaren en in kaart gebracht, staat in bepaalde opzichten dichterbij de door Borges geciteerde Chinese encyclopedie dan bij de vroegmoderne of moderne wetenschappelijke classificaties. De confrontatie met deze andere mogelijkheden maakt duidelijk hoe recent en lokaal onze wijze van denken, spreken en ervaren, van bijeenbrengen en classificeren is. Zij toont de broosheid en instabiliteit van het epistemologische fundament waarop ons denken is gevestigd. De archeologie beoogt deze radicale transformatie van de zijnswijze der dingen ('le mode d'être des choses'), die zich op verschillende wetenschapsgebieden met een opvallende gelijktijdigheid voltrekt, te documenteren, de nieuwe epistemologische ruimte in kaart te brengen. De beweegredenen van het onderzoek wordt niet expliciet gethematiseerd, maar houdt verband met de actualiteit. Het is Foucault te doen om de vraag naar de wetenschappelijke status van de menswetenschappelijke rationaliteit die het huidige denken en spreken over de mens beheerst. Met behulp van archeologisch onderzoek hoopt Foucault beter in staat te zijn positie te kiezen in de actualiteit waarin wij ons bevinden. Het is dus een vorm van geschiedschrijving die in dienst staat van de vraag naar de actualiteit, naar de omstandigheden waaronder wij leven en denken. Foucaults archeologie beantwoordt aan de wijze van geschiedschrijving die Nietzsche voor ogen staat wanneer hij, in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* schrijft:

'Wir brauchen sie zum Leben und zur Tat, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der Tat... Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen.' (1980, dl. 1, p. 245)

De geschiedschrijving wordt beoefend met het oog op de actualiteit: zij ontsluit een handelingsperspectief, maakt een manier van leven mogelijk.

Foucault onderzoekt de voorgeschiedenis van de menswetenschappen, hun historische mogelijkhedenvoorwaarden. Wat de archeologie blootlegt is het historisch apriori van de humanistische antropologie en haar postulaat: het moderne subjectbegrip. Het archeologisch onderzoek mondt uiteindelijk uit in de troostrijke gedachte dat de mens, dat wil zeggen het subjectbegrip zoals dat door de moderne menswetenschappen wordt geconcipieerd, niet

meer is dan een 'plooi' in ons denken, die zal verdwijnen, zal worden rechtgetrokken zodra dit denken nieuwe vormen heeft gevonden om kennis tot stand te brengen, zodra dit denken een nieuwe epistemologische ruimte heeft betrokken (een gebeurtenis die op het punt staat zich te voltrekken):

'Réconfort cependant, et profond apaisement de penser que l'homme n'est qu'une invention récente, une figure qui n'a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et qu'il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle.' (Foucault 1966, p. 15)

Het moderne subjectbegrip is het gevolg van een massieve transformatie die zich in ons denken en spreken heeft voltrokken en die bepaalde vormen van weten mogelijk maakte, welke op hun beurt plaats zullen maken voor radicaal andere ervaringsmogelijkheden wanneer aan het huidige episteme een einde komt. In de jaren zeventig zal een dergelijke omwenteling, onder invloed van de epistemologie van Nietzsche, als machtsgreep worden geduid. De discoursiviteit, het verschijnen van wetenschappelijke taaluitingen en vertogen, wordt dan als een machtsgebeuren opgevat.

In hoofdstuk 1 wees ik er al op dat Foucaults onderzoek een epistemologische inzet heeft die in bepaalde opzichten voortbouwt op het kritische project van Kant, maar er uiteindelijk toch wezenlijk van verschilt. Net als bij Kant gaat het erom de mogelijkheidsvoorwaarden van ons weten, die constituerend zijn voor wetenschappelijke discoursiviteit, aan het licht te brengen. Beide filosofen proberen de grenzen van het weten te markeren. In het geval van Foucault worden deze mogelijkheidsvoorwaarden echter in historische zin begrepen. Foucaults archeologie beoogt Kants kritische ambitie te historiseren. Daarmee beantwoordt Foucaults eigen onderzoek aan datgene wat hijzelf in *Les mots et les choses* over het moderne weten schrijft, namelijk dat vanaf het begin van de negentiende eeuw de dingen in een historisch perspectief komen te staan: de dingen, door het vroegmoderne denken op overzichtelijke, ruimtelijke en mathematische wijze geordend, blijken een geschiedenis te hebben. De eindigheid van de mens wordt voortaan in historische zin begrepen. Ons denken en spreken is wezenlijk betrokken op een bepaald tijdsgewricht, een historische voorwaarde die ons enerzijds in staat stelt te spreken, te denken en waar te nemen, maar anderzijds de mogelijkheid van een bovenhistorisch inzicht blokkeert.

Deze gedachte vinden we in haar meest radicale vorm in het werk van Heidegger waar hij stelt dat niet alleen het perspectief vanwaaruit wij de zijnsorde beschouwen historisch is, maar dat het Zijn zelf een geschiedenis heeft, aan transformaties onderhevig is, waarna het zich op een wezenlijk andere wijze aan het spreken en denken te verstaan geeft. Deze gedachte zet in feite het grondpatroon uit dat in *Les mots et les choses* zal worden gevolgd. Dat *Les mots et les choses* opent met een beschrijving van een kunstwerk waarin het vroegmoderne denken zich volgens Foucault op lucide wijze openbaart, is een werkwijze die geheel in overeenstemming is met Heideggers opvatting dat het kunstwerk een voorsprong neemt op het wetenschappelijke denken en spreken, aangezien in het kunstwerk die wereld wordt ontsloten die pas in tweede instantie systematisch door de wetenschap wordt uitgewerkt. Het kunstwerk is een oorspronkelijk waarheidsgebeuren dat de wetenschappelijke benadering van de dingen mogelijk maakt. Alvorens te kunnen vaststellen of een bepaalde wetenschappelijke opvatting recht doet aan de werkelijkheid, moet de werkelijkheid eerst te voorschijn treden. Dat is geen verdienste van de wetenschap, maar van de kunst. Het kunstwerk brengt de epistemologische ruimte tot stand waarin de wetenschap kan werken. Het kunstwerk openbaart de zijnswijze der dingen. Het kunstwerk van Velasquez dat Foucault laat zien, openbaart de grondervaring van het vroegmoderne weten, het representeert de wijze waarop in de vroegmoderne tijd de dingen worden benaderd en waargenomen, representeert de epistemologische ruimte die het vroegmoderne denken constitueert, opent de ruimte waarin het vroegmoderne weten zich voltrekt. Het kunstwerk van Velasquez brengt de vroegmoderne ervaring van orde en ruimtelijkheid, die ons in wezen vreemd geworden is, nabij. De archeologie wil de zijnswijze der dingen, zoals die zich aan de vroegmoderne ervaring openbaarde, opnieuw naar voren halen. Door zo het recente karakter van de moderne ervaring aan het licht te brengen, worden wij haar instabiliteit gewaar, en daarmee ook de mogelijkheid van een nieuwe, radicale verandering. De grond waarin ons spreken en denken verankerd is, verliest zijn ogenschijnlijke stabiliteit en vanzelfsprekendheid.

De archeologie beoogt dus bepaalde historische discontinuïteiten in het denken en spreken te ontdekken. Is het geoorloofd dergelijke resolute scheidingslijnen te trekken, vraagt Foucault zich op een gegeven ogenblik af. En vooral: waar komen dergelijke massieve

transformaties van de ervaring, dergelijke algemene veranderingen van het denken, spreken en waarnemen vandaan? Foucault ziet homogene verzamelingen van taaluitingen, die door radicale breuken van elkaar worden gescheiden. Het denken lijkt zich te voltrekken in eentonigheid, onderbroken door een gebeurtenis, een 'interregnum', dat vervolgens een nieuwe eentonigheid inaugureert. Het gaat daarbij om een gebeurtenis die niet uit het denken en doen van de betrokken subjecten kan worden verklaard, maar hun veeleer lijkt te overkomen. Welke geheimzinnige instantie voert de regie over dit theater? Dat zijn vragen die door de archeologie wel gesteld, maar niet beantwoord worden. De archeologie kan dergelijke gebeurtenissen wel onthullen, maar niet verklaren:

'D'où viendrait alors qu'il [het homogene systeem] se constitue, d'où viendrait ensuite qu'il s'efface et bascule? A quel régime pourraient bien obéir à la fois son existence et sa disparition?'

(1966, p. 64)

Wat betekent het wanneer wij zeggen dat het ons niet mogelijk is te denken zoals ten tijde van het vroegmoderne denken werd gedacht? De discontinuïteit, aldus Foucault, het feit dat men op een gegeven ogenblik ophoudt te denken zoals men dacht, een dergelijke gebeurtenis

'...ouvre sans doute sur une érosion du dehors, sur cette espace qui est, pour la pensée, de l'autre côté, mais où pourtant elle n'a cessé de penser dès l'origine'. (p. 64)

Het initiatief wordt dus gelocaliseerd in een geheimzinnig buiten dat een bepaalde wijze van denken en spreken initieert en een bepaalde epoeche ertoe brengt dit begin telkens opnieuw te herhalen. Aangezien de epistemologische homogeniteit het denken en spreken van deze epoeche geheel en al doortrekt, kan de verandering niet vanuit het denken en spreken zelf worden verklaard. Er is sprake van een macht, een buiten, dat plotseling op het denken en spreken van een bepaalde periode inwerkt, of beter gezegd inslaat en daar in een opvallend kort tijdsbestek een radicale verandering teweegbrengt die de discursiviteit zelf niet tot stand zou kunnen hebben gebracht, omdat de gevestigde discursiviteit telkens weer geneigd is haar taaluitingen volgens de geldende regels te formeren. Net als bij het Zijn van Heidegger, mogen wij dit buiten niet hypostaseren, niet opvatten als een op zichzelf staande, ontologische entiteit, maar slechts als 'het buiten van het binnen', de grens van ons denken. Maar misschien, al-

dus Foucault, is het nog te vroeg dit probleem van het buiten, dit probleem van het begin, te stellen. Eerst moet de archeologie de gebeurtenissen zelf in kaart brengen voordat zij aan zichzelf kan ontstijgen.

De discontinuïteit die Foucault aan het begin van de vroegmoderne tijd (en dan met name in het werk van Descartes) ontdekt bestaat erin dat het denken in termen van een spel van gelijkenissen, waarop het weten van de renaissance berust, plaats maakt voor een mathematisering van de empirische ruimte. In plaats van tekens op te sporen die de gelijkenis waarborgen, probeert men voortaan de coördinaten in kaart te brengen die de ruimtelijkheid ordenen. Het denken vormt een ruimtelijke, geordende representatie van de werkelijkheid, de wereld wordt een beeld. In deze ordening van het denken en waarnemen heeft het werk van Descartes de cruciale rol van omslagpunt vervuld. Diens werk is de plaats waar deze omslag zich voltrekt. Zoals in zijn werk de vroegmoderne ervaring van de waanzin op pregnante wijze is verwoord, zo wordt ook het vroegmoderne spel van waarheid en onwaarheid in het werk van Descartes geïnitieerd. In diens werk voltrekken zich de verruimtelijking en mathematische ordening van de werkelijkheid. Bij hem verschijnt de wereld voor het eerst als beeld.

Aan het einde van de achttiende eeuw (en dan met name in het werk van Kant) betreft het denken wederom een nieuwe epistemologische ruimte. Een discontinuïteit die al even enigmatisch is als de omslag van renaissance naar vroegmoderne tijd:

‘D’où vient brusquement cette mobilité inattendue des dispositions épistémologiques? ... A quel événement ou à quelle loi obéissent ces mutations qui font que soudain les choses ne sont plus perçues, décrites, énoncées, caractérisées, classées et sues de la même façon?’ (p. 229)

Opnieuw gaat het om een verandering die de grondervaring van de werkelijkheid betreft, de zijnswijze der dingen transformeert, een radicale verandering die alle terreinen van weten doortrekt. De fundamentele zijnswijze van datgene wat in de ervaring is gegeven, verandert.

De verandering die zich in de negentiende eeuw voordoet, bestaat hierin dat de dingen een geschiedenis krijgen. De ruimtelijkheid en ordelijkheid van het vroegmoderne denken maken plaats voor een besef van historiciteit. De wereld is geen beeld, maar een proces. Deze historiciteit houdt een zijnswijze in die niet met de

orde van het vroegmoderne denken verenigbaar is. Opnieuw wordt de vraag welke geheimzinnige instantie dit gebeuren regisseert en initieert, door het archeologische onderzoek wel opgeroepen, maar niet beantwoord. Het betreft een gebeurtenis die zich buiten ons gezichtsveld afspeelt. Ze voltrekt zich geheel onafhankelijk van initiatieven van de individuen die het aangaat. Het betreft de werkzaamheid van een soevereine macht die zich in de lotgevallen van het weten openbaart, zonder zelf te voorschijn te treden. De vroegmoderne orde van de voorstelling heeft haar greep op de dingen verloren, zoals dat halverwege de zeventiende eeuw de orde van de gelijkenis overkwam. Het weten trekt zich uit de ruimte van de voorstelling terug om zich te voegen naar een nieuwe 'dynastie', een discursieve heerschappij die nog altijd voortduurt en waaraan het spreken en denken zich nog altijd niet hebben weten te onttrekken. Deze omslag houdt een radicale wijziging in van de mogelijkheidsvoorwaarden van ervaring. Een nieuw apriori tekent zich af, dat de menswetenschappen mogelijk maakt.

Nu ook deze 'moderne' epistemologische epoeche haar einde nadert, is het zaak het denken uit de sluimer van zijn antropologische dogmatiek te wekken. Heidegger is de niet met name genoemde denker die, zoals Foucault het aan het einde van *Les mots et les choses* formuleert, niet alleen de historiciteit in haar ultieme consequenties heeft doordacht, maar ook een begin heeft gemaakt met de poging de antropologische 'plooi' in het denken glad te strijken door het postulaat van de antropologische dogmatiek, namelijk het rationele, autonome subject, voorgoed naar een zijspoor te rangeren. Op Heidegger wordt ongetwijfeld gedoeld wanneer Foucault spreekt over 'retrouver une ontologie purifiée ou une pensée radicale de l'être' (p. 353). Terwijl de ervaring van Nietzsche de plaats is waar de dood van de mens zich voor het eerst aandient, heeft Heidegger beseft dat het einde van de mens een terugkeer naar het begin van de filosofie betekent. De mens zoals wij hem kennen is slechts een plooiing in een ruimte waar denken in eigenlijke zin opnieuw mogelijk zal worden. De mens is het grote vooroordeel dat het denken sinds Kant overheerst. Thans kan het obstakel worden weggenomen dat nieuwe vormen van denken, van subjectiviteit blokkeerde. Al degenen die niet kunnen denken zonder te denken dat het de mens is die denkt, worden vanaf dit ogenblik het doelwit van een 'filosofische lach'.

De archeologie van *Les mots et les choses* onderscheidt zich echter

radicaal van Heideggers project doordat de terugkeer naar een oorsprong, die bij Heidegger allesbeslissend is, bij Foucault ontbreekt. Heideggers ambitie is het huidige zijnsverstaan – door hem als ‘Seinsvergessenheit’ begrepen – met zijn beginmoment te confronteren. Zoals uiteengezet in *L'archéologie du savoir* bestaat Foucaults strategie er veeleer in de huidige discursiviteit met haar meest nabije buiten te confronteren, en dat is niet het vroeg-Griekse, maar het vroegmoderne denken dat weliswaar radicaal van het moderne denken verschilt, maar toch de epistemologische omgeving ervan vormt. Juist de confrontatie met het nabije buiten zal het recente en lokale karakter van de huidige ervaring aan het licht brengen, aldus Foucault.

Deze archeologische ambitie heeft een normatieve inzet. Vertrekpunt is het onbehagen in de wil tot technisch-rationele beheersing van het leven, zoals die in het actuele technocratische denken en doen tot uitdrukking komt. De articulatie van dit normatieve moment vergt echter een wending naar de genealogie, die zich in Foucaults onderzoek rond 1970 inderdaad voordoet. De genealogie is erop gericht de herkomst van het technocratische denken bloot te leggen. Zij beschrijft niet zozeer het feitelijke, interne functioneren van de epistemische eenheden, maar hun ontstaan en vergaan. Genealogisch onderzoek brengt aan het licht dat technocratie een agressieve discursiviteit inhoudt, waarvoor de inquisitie in feite model staat. Bacon omschrijft in een veel-geciteerde metafoor de wetenschappelijke methode als het folteren van de natuur, om haar tot een bekentenis te dwingen. In het Frans betekent ‘la question’: gerechtelijke foltering. Dat wat wij onder inquisitie verstaan is slechts één van de uitingvormen van ‘le système inquisitorial qui est une des matrices juridico-politiques les plus importantes de notre savoir’ (Foucault 1989, p. 23). Wat genealogisch onderzoek aan het licht brengt is dat het wetenschappelijke denken de dingen geweld aandoet, zich op gewelddadige wijze verhoudt tot zijn object, het leven. Vandaar dat Foucault in de jaren zeventig de archeologische methode in dienst stelt van een genealogische ambitie.

Deze ambitie staat overigens niet geheel los van Heideggers project. Vanuit Foucaults gezichtspunt vormt Heideggers wijze van vragen het tegendeel van een inquisitie die de waarheid met geweld bloot tracht te leggen. Het gaat hem er niet om de werkelijkheid te begrijpen, maar het Zijn van de zijnden te ervaren, door de dingen

juist te *laten zijn*. Dit vergt een radicale poging een nieuw begin te maken door terug te keren tot de oorspronkelijke ervaring van verwondering over het Zijn. Volgens Heidegger is de hedendaagse mens vervreemd van zijn directe, alledaagse omgang met de zijnden in hun eigenheid. Deze vervreemding is het werk van de agressieve en exploiterende wil tot weten die zich van ons denken meester heeft gemaakt.

De gewelddadige houding tegenover de dingen komt reeds tot uitdrukking in het woord 'Gegenstand': de dingen zijn onze tegenstanders geworden, ze verzetten zich hardnekkig tegen de wil tot weten. Bij Heidegger gaat het om een confrontatie met een oorspronkelijke zijnservaring die de dingen niet utilitair, vanuit hun bruikbaarheid en kenbaarheid benadert, maar ze in hun eigenheid, hun eigen zijnswijze laat verschijnen.

Dit verlangen naar een oorspronkelijke affiniteit met de zijnden wordt door Foucault als een romantisch fantasma van de hand genomen. In *Histoire de la folie* speelt Descartes nog de rol die bij Heidegger voor Hölderlin is weggelegd. Beiden verwoorden een beslissende ervaring: wie hen verstaat, ervaart wat in hun tijdsgewricht wezenlijk werd ervaren, wezenlijk te verstaan werd gegeven. In navolging van Nietzsche echter beschouwt Foucault in de jaren zeventig de wil tot weten als een uiting van de wil tot macht, een machtsgebeuren waaraan het denken zich niet zal kunnen onttrekken. Er is geen oorspronkelijke, geprivilegieerde positie vanwaaruit het huidige denken gekritiseerd kan worden. De genealogie is zelf evenzeer in het machtsgebeuren betrokken. Dit voert onvermijdelijk naar de door Habermas opgeworpen vraag waarom wij ons met bepaalde vormen van denken en spreken zouden engageren indien *iedere* wijze van denken en spreken een gewelddadige uiting van een alomtegenwoordige machtswil is.

158

Heidegger daarentegen houdt staande dat er momenten in de geschiedenis van het denken zijn waarin iets te voorschijn treedt dat in het huidige denken en spreken verduisterd is. De ervaring van 'Seinsvergessenheit', door de dichter (Hölderlin) ter sprake gebracht, zet de denker op een spoor, het spoor terug. Vanaf dat ogenblik wordt Heideggers denken een filosofie van het begin die tracht terug te winnen wat onder het juk van de gevestigde discoursiviteit niet meer kan worden gedacht en uitziet naar het moment waarop de mogelijkheden die in het presocratische denken besloten liggen,

zich opnieuw zullen openbaren. Ook Foucault meent dat bij Hölderlin en andere dichters, zoals Artaud en Roussel, een taal te beluisteren valt die gevrijwaard is van uitsluitingsprocedures en die erin slaagt zich te onttrekken aan de infiltratie en penetratie door de macht. Het betreft echter een grens, een marge, een plooiing van een systeem dat zelf onherroepelijk ondergeschikt blijft aan de gevestigde machtconstellatie en het heersende episteme. Zowel Heidegger als Foucault benadrukken dat het niet aan de mens zelf is een poging te wagen anders te denken dan het heersende rationaliteitsregime voorschrijft. Het is een 'Geschick' dat hem toevalt vanuit het Zijn, en dat volledig aan de invloedssfeer van het individuele handelen blijft onttrokken, zich geheel buiten de doelbewuste inzet van individuele denkinspanningen om voordeet.

Deze impasse komt ook naar voren op het niveau van de praktijk. Er bestaat ontegenzeggelijk verwantschap tussen Heideggers notie 'Entschlossenheit' en Foucaults engagement, dat geen engagement is in de politieke zin van het woord (dat wil zeggen geen engagement dat tot uitdrukking komt in het lidmaatschap van een politieke organisatie of in het zich bekennen tot een bepaalde politieke overtuiging). Veeleer is er sprake, net als bij Heidegger, van een beschikbaarheid, een zich bereid houden, een engagement zonder vooraf gegeven doel. Bij Heidegger heeft dit engagement uiteindelijk betrekking op globale en grootschalige gebeurtenissen (de techniek, het atoomtijdperk, enzovoort), bij Foucault daarentegen gaat het juist om een zeer concreet ingrijpen in de actualiteit, om concrete vormen van partijdigheid of protest. Terwijl Foucault zich bijvoorbeeld kritisch uitlaat over de weigering van de Franse overheid om partij te kiezen na de staatsgreep in Polen, heeft Heidegger zich nooit zo concreet over actuele politieke gebeurtenissen uitgesproken. Wanneer hij al actuele politieke thema's aanstipt, zoals de problematiek van de 'Heimatvertriebene', doet hij dat zonder een duidelijk standpunt in te nemen. Hij buigt de praktische vraagstelling vrijwel onmiddellijk om naar een vraag van epochale strekking.

In de jaren zeventig treedt er in Foucaults werk een verschuiving op van Heidegger naar Nietzsche. Met de invoering van het onderscheid waar/onwaar wordt, aldus Foucault in *L'ordre du discours* (1971), een epistemologische discursiviteit geconstitueerd, een gebeurtenis die de vraag oproept waaraan dit onderscheid de macht ontleent om als uitsluitingsprocedure te kunnen functioneren.

Waarom ontleen de procedures die bepaalde vormen van spreken uit het vertoog verjagen hun bevoegdheid? Om deze vraag te kunnen beantwoorden moest Foucault genealoog worden en beschrijven hoe netwerken van macht en weten ontstaan en vergaan als uitingen van een wil tot weten, die weer een manifestatie is van een alomtegenwoordige wil tot macht. Hij beschrijft de opeenvolging van epistemologische ruimten als anonieme overweldigingsprocessen, als een strijd waarin alle bondgenootschappen tijdelijk en toevallig zijn en de (tijdelijke) winnaars uitmaken wat ‘waarheid’ is. In de wending naar de genealogie zoekt Foucault het antwoord op een vraag die voor de archeologie onoplosbaar was. De genealogie erkent het bestaan, of althans de werkzaamheid van wat de archeologie impliciet moet veronderstellen, maar zelf niet kan doorgronden, van iets anders dan de discursieve praktijken zelf, namelijk van diffuse, ongeordende, wilde, lichamelijke ‘krachten’ waarop de machtspraktijken zijn gericht. Toch blijft in Foucaults werk een fundamentele affiniteit met Heidegger zichtbaar.

5. HET BUITEN EN HET ZIJN: FOUCAULT EN HEIDEGGER

In zijn artikel over de sporen van Heideggers denken in het werk van Foucault wijst IJsseling (1986) erop dat deze sporen met name zichtbaar worden wanneer wij Heideggers verhandeling *Die Zeit des Weltbildes* in herinnering roepen, een tekst die de kern bevat van wat door Foucault in *Les mots et les choses* zal worden uitgewerkt. Zoals opgemerkt tracht Foucault in dit boek de mogelijkheidsvoorwaarden van het weten bloot te leggen, een ogenschijnlijk kantiaanse ambitie, ware het niet dat Foucault de term mogelijkheidsvoorwaarde niet in transcendente, maar in historische zin verstaat. Daarmee verwijderd hij zich van Kant en begeeft hij zich op een van Heideggers ‘Holzwege’. Heidegger schrijft:

‘Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrscht alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen.’ (1957, p. 69)

Hieruit moge duidelijk worden dat ook Heidegger epochaal denkt. De grond van het weten van een bepaalde epoche is gelegen in een

bepaalde uitleg van het zijnde, een bepaald zijnsverstaan, of – om de foucaultiaanse term te gebruiken – een bepaald episteme. Descartes geldt voor Heidegger als de grondlegger van het denken van de nieuwe epoche (door Foucault als het vroegmoderne weten aangeduid), als degene wiens woord ('cogito ergo sum') dit denken heeft geconstitueerd, dat wil zeggen gesticht en gevestigd. In den beginne was het woord van Descartes. Vanaf dat moment neemt het denken de gestalte aan van wetenschap en techniek (in plaats van contemplatie, zoals in de middeleeuwen het geval was). We hebben dus met een wetenschappelijke, technische, berekenende manier van denken van doen. De machine is geen toepassing van wetenschap, maar constituerend voor het nieuwe episteme. Het denken wordt exact. Het Griekse denken, aldus Heidegger, was niet exact en men kan dan ook niet zeggen dat het door Descartes gestichte denken exacter is dan het denken van bijvoorbeeld Aristoteles. Want exactheid is een maatstaf die pas met het denken van Descartes zijn intrede doet en alleen daarop van toepassing is (zoals seksualiteit eigenlijk alleen op de moderne seksualiteitservaring van toepassing is). Het nieuwe, vroegmoderne denken berust op een bepaalde uitleg van het zijnde, op een bepaalde wijze waarop de zijnden worden waargenomen en waarop erover wordt gesproken. Het vroegmoderne weten 'ruht auf eine andere Auslegung des Seienden und bedingt daher eine entsprechend verschiedene Art des Sehens und Befragens der Naturvorgänge' (p. 71). Deze uitleg impliceert een 'Grundriß', een fundamenteel schema, een perspectief waarin de zijnden te voorschijn treden. Voor het door Descartes geconstitueerde denken geldt als 'ausgemacht angesetzte Grundriß der Natur' dat de natuur 'ein in sich geschlossene Bewegungszusammenhang raum-zeitlich bezogener Massenpunkte' is, en 'in diesen Grundriß der Natur muß jeder Vorgang hineingesehen werden' (p. 72). Aan deze voorbeschikking ontleent het nieuwe denken zijn exactheid. Het denkt in termen van natuurwetten en onderscheidt zich daarmee wezenlijk van het antieke of middeleeuwse denken over de natuur. Het experiment bijvoorbeeld is het middeleeuwse denken wezensvreemd. Zelfs wanneer de laatscholasticus Roger Bacon het experiment wil introduceren, moet hij niet als voorloper van het nieuwe denken worden beschouwd, maar als iemand die zich geheel en al binnen de grondtrek van het middeleeuwse denken blijft bewegen. Wat hij wil is het argument 'ex verbo' vervangen door het argument 'ex re', zonder de grondstruc-

tuur, de *Grundriß* van het middeleeuwse denken wezenlijk aan te tasten.

Descartes is de grondvester van het vroegmoderne denken, de grond ervan ligt immers in het door hem gearticuleerde zijnsverstaan: 'Descartes schafft mit der Auslegung des Menschen als Subjectum die metaphysische Voraussetzung für die künftige Anthropologie' (p. 91). In diens *Meditationes de prima philosophia* is de mens een subject geworden. Wij onderschatten de afstand tussen het *ego* van Descartes en dat van Griekse denkers als Protagoras, omdat wij gewend zijn aan de humanistische lezing die sinds de zestiende eeuw onze toegang tot het antieke denken vormt. Toch is er een wezenlijk verschil tussen beide subjectopvattingen, 'denn alles Wesentliche, was die beiden metaphysischen Grundstellungen bei Protagoras und Descartes gleichnotwendig bestimmt, ist verschieden' (p. 96):

'Wieweit ... ist Descartes vom Anfang des griechischen Denkens entfernt, wie anders ist die Auslegung des Menschen, die ihn als das Subjekt vorstellt.' (p. 98)

Bij Descartes is de mens zelf, als subject, de grond geworden van het weten. Dit subjectivisme gaat noodzakelijkerwijze gepaard met een objectivering, verruimtelijking en ontgoddelijking van de werkelijkheid. De werkelijkheid wordt een ruimtelijk-temporele verzameling feiten, en de kenact van het subject constitueert de verschijnende, objectieve werkelijkheid, die het object van wetenschap vormt. De wereld is een beeld, een representatie, een voorstelling geworden, de voorstelling van een subject. Anders gezegd, wanneer de wereld voorstelling wordt, wordt de mens subject. En waar de wereld voorstelling wordt, verschijnt het humanisme. Het begrip van de wereld wordt uiteindelijk in een antropologie verankerd. Dit gebeurt aan het einde van de achttiende eeuw, in het werk van Kant. Kant is voor Heidegger de grondlegger van de humanistische antropologie.

162

Vanaf dat moment manifesteert zich het onbegrensde geweld van het berekenende denken. De moderne wetenschap is een bedrijf geworden. Het natuurwetenschappelijke onderzoeksinstituut heeft het aanzien van een fabriek gekregen, van een 'Maschinenanlage' (p. 71). In de wijze waarop het onderzoek is ingericht, de organisatie ervan, de opstelling van de apparatuur en dergelijke, openbaart zich het moderne zijnsverstaan (of zoals Foucault het noemt, het moderne *episteme*, het moderne 'dispositief'), waaraan het individu geheel en al is onderworpen. Het individu, aldus Heidegger, is niet bij machte

zich aan de macht van het berekenende denken te onttrekken. Hij kan dit denken niet op eigen gezag weerleggen of verwerpen.

Vandaar dat de situatie waarin wij ons sinds Descartes bevinden in hoge mate dubbelzinnig is. Met Descartes vestigt zich de heerschappij van subjectivisme en objectivisme. Enerzijds bevrijdt de mens zich uit de heerschappij van de christelijke openbaringswaarheid en stelt hij zijn eigen wetten vast. Descartes verschaft deze bevrijding haar grond. De menselijke rede wordt voortaan de wet die de objectieve werkelijkheid overmeestert. Anderzijds betreft het een bepaálde subjectiviteitsvorm die zich dwingend aan het individu oplegt:

‘Subjekt zu sein, wird jetzt die Auszeichnung des Menschen als denkend-vorstellenden Wesens. Das Ich des Menschen wird in den Dienst dieses Subjectum gestellt.’ (p. 101)

De mens wordt het rationale subject van de Verlichting. De invoeging van individuen in de grootschalige, maatschappelijke collectiviteit wordt door Heidegger niet als een negatie, maar juist als een versterking van het subjectivisme begrepen (‘Dadurch gewinnt die Subjektivität nur an Macht’). Deze ‘bevrijding’ en ‘Auszeichnung’ van de mens gaat tevens met de objectivering, dat wil zeggen de overmeestering van de natuur gepaard:

‘Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde. Die neuzeitliche Freiheit der Subjektivität geht vollständig in der ihr gemäßen Objektivität auf.’ (p. 103)

Vanaf dat moment vestigt zich het ‘systeem dat de planeet beheerst’. En Heidegger vervolgt:

‘Der Mensch kann dieses Geschick seines neuzeitlichen Wesens nicht von sich aus verlassen oder durch einen Machtspruch abbrechen. Aber der Mensch kann vordenkend bedenken, daß das Subjektsein des Menschentums weder die einzige Möglichkeit des anfangenden Wesens des geschichtlichen Menschen je gewesen, noch je sein wird. Ein flüchtiger Wolkenschatten über einem verborgenen Land, das ist die Verdüsterung, die jene von der Heilsgewißheit des Christentums vorbereitete Wahrheit als die Gewißheit der Subjektivität über ein Ereignis legt, das zu erfahren ihr verweigert bleibt.’ (p. 103)

Dit correspondeert met de inzet van het onderzoek van Foucault, dat immers een genealogie van het subject behelst, een onderzoek naar de wijze waarop een bepaalde subjectiveringsvorm, namelijk het rationele subject van de Verlichting en de humanistische antropologie, voorbereid door het Christendom, er dankzij een aantal machtsgrepen (waarvoor de namen van Descartes en Kant model staan) in is geslaagd zich dwingend aan alle individuen op te leggen, zodat in het verlichte humanisme een retoriek van de vrijheid gepaard gaat met een op uniformiteit en berekenbaarheid afgestemde technocratie. Hoewel de mens niet op eigen initiatief de hegemonie van deze subjectiveringsvorm kan beëindigen of zich eraan kan onttrekken, zijn zowel Foucault als Heidegger toch hoopvol gestemd: de heersende subjectiveringsvorm is slechts een plooi, een tijdelijke, in epochaal perspectief kortstondige verduistering, die het eeuwige leven niet is beschoren.

Kortom, hoewel bij Heidegger het onderscheid vroegmodern-modern afwezig is en hoewel de epoche vanaf Descartes en Kant tot in onze tijd als een eenheid (het wetenschappelijke, technische, berekenende 'Denken der Neuzeit') wordt opgevat, bevat zijn verhandeling als het ware toch de 'Grundriß' van *Les mots et les choses*. Dit betreft zowel de nadruk op de betekenis van Descartes en Kant met betrekking tot de vestiging van de heersende subjectiveringsvorm, als de onmacht van de mens om zich uit eigen beweging aan deze subjectiveringsvorm te onttrekken. Wat Foucault en Heidegger eveneens gemeen hebben, is de verwachting dat deze schijnbaar vanzelfsprekende en universele subjectiveringsvorm op het punt staat plaats te maken voor iets geheel anders. Het is slechts een *bepaalde* wijze waarop het individu tot subject wordt geconstitueerd, de mens als denkend wezen draagt *andere* mogelijkheden in zich. Ten slotte wijzen zowel Heidegger als Foucault op de verbondenheid van subjectivisme en objectivisme. Zoals het moderne subject het resultaat is van een (door het christendom voorbereide) machtsgreep met betrekking tot de mens, zo is ook de objectieve werkelijkheid het resultaat van een machtsgreep, van de hegemonie van één bepaalde uitleg van het Zijn der zijnden. Deze uitleg heeft zich ten koste van andere mogelijkheden weten te vestigen, maar aan de heerschappij ervan komt vroeg of laat een einde, zodat een andere, minder gewelddadige verhouding tot de dingen mogelijk wordt. Dit maakt reeds duidelijk dat, in tegenstelling tot wat Habermas suggereert,

Foucaults affiniteit met Heidegger niet eindigt wanneer de archeologie van het weten plaats maakt voor de genealogie van de macht, maar dat deze affiniteit betrekking heeft op de fundamentele inzet van de wisselende gestalten van Foucaults project als geheel.

Deze conclusie wordt bevestigd wanneer we onze aandacht richten op een ander hoofdwerk van Foucault, namelijk *La volonté de savoir*, waarvan met name het laatste hoofdstuk (over de biomacht) als een uitwerking van Heideggers verhandeling *Überwindung der Metaphysik* moet worden beschouwd. In deze tekst stelt Heidegger dat de metafysica een onvoorwaardelijke heerschappij heeft gevestigd, die de zijswijze van de dingen zelf betreft. De kennende, objectiverende houding ten opzichte van de dingen heeft haar voltooiing gevonden in hun verbruik en vernietiging. Ook de mens zelf is in dit proces opgenomen. Sterker nog, hij is de voornaamste grondstof geworden, zoals niet alleen in de wereldoorlogen van deze eeuw, maar ook in de grootschalige industrialisatie tot uitdrukking komt. Het onderscheid tussen oorlog en vrede is verdwenen, wij bevinden ons in een permanente toestand van mobilisatie, niet alleen van de natuurlijke hulpbronnen, maar ook van de 'human resources'. In dit verband geeft Heidegger een definitie van macht die vrijwel letterlijk bij Foucault kan worden teruggevonden:

'Die Kampf zwischen denen, die an der Macht sind, und denen, die an die Macht wollen: auf jeder Seite ist der Kampf um die Macht. Überall ist die Macht selbst das Bestimmende. Durch diesen Kampf um die Macht wird das Wesen der Macht von beiden Seiten in das Wesen ihrer unbedingten Herrschaft gesetzt. Zugleich aber verdeckt sich hier noch das Eine, daß dieser Kampf im Dienste der Macht steht und von ihr gewollt ist.

Sie hat sich zuvor dieser Kämpfe bemächtigt.' (1967, p. 82)

Heidegger beschouwt deze totale mobilisatie, dit 'hoogste stadium' van de metafysica, als een *planetair* systeem, als een manier van kijken naar en omgaan met de dingen die onze planeet beheerst. Kortom, in Foucaults tweede periode blijft Heidegger even stilzwijgend en alomtegenwoordig aanwezig als voorheen.

Het hoofdwerk uit Foucaults genealogische periode is *Surveiller et punir*. Evenals andere teksten uit de jaren zeventig verwoordt dit boek een persoonlijke ervaring van onbehagen in de alomtegenwoordige, liberale en utilistische rationaliteit die ons bestuurt en waartegen men zich niet kan verzetten zonder onredelijk te lijken.

Tegenover het machtswoord van het heersende rationaliteitsregime blijft de stem van het individu volstrekt onmachtig. De vrijheid en het welzijn, die de liberale samenleving haar burgers biedt heeft een keerzijde, die door Foucault als disciplinerend wordt begrepen. Om zijn onbehagen nader te ontleden schrijft hij de genealogie van de disciplinerende instellingen en praktijken die de liberaal-utilistische samenleving vormen.

In de antieke zelfzorgliteratuur ontdekt Foucault vervolgens een andere verhouding tot waarheid en lichamelijkeheid. De antieke cultuur van het zelf formuleert een zelfverhouding die niet op een – in disciplinerend en mechaniserend uitmondende – strijd tussen lichaam en geest berust, maar waarbij het subject de lichamelijke vitaliteit stileert in plaats van onderwerpt. Hoewel vormgeving of ordening als zodanig constituerend is voor onze zijnswijze als mens – in tegenstelling tot de andere dieren zijn wij immers niet aan vastliggende gedrag patronen gebonden – hoeft deze vormgeving niet in disciplinerend onderwerping te resulteren. Er is een vormgeving, een vorm van beheer over het lichaam mogelijk die uitdrukking geeft aan een gerichtheid die in het levende lichaam zelf reeds werkzaam is en waarbij de mens niet als eigenaar maar als hoeder van zijn lichaam verschijnt.

Ook hierin schuilt mijns inziens een affiniteit met Heidegger. Vanuit zijn onvrede met de moderne wetenschappelijke rationaliteit probeert Heidegger een meer oorspronkelijke aanduiding van de eigenheid van de mens te vinden. Het aanknopingspunt daartoe zoekt hij bij de presocratici, dat wil zeggen in een moment van de geschiedenis van het denken, dat nog is gevrijwaard van de dynamiek van de wil tot weten, van de wetenschappelijke rationaliteit die, in Heideggers optiek, de dingen geweld aandoet. Hij beschouwt de moderne rationaliteit als de noodlottige eindterm van de metafysische traditie. Door over deze traditie heen te reiken tracht hij een meer oorspronkelijke, meer eigenlijke en geëigende articulatie veilig te stellen. We treffen bij Heidegger en Foucault derhalve een beweging aan die in een bepaald opzicht gelijk is gericht. Uit onvrede met de heersende rationaliteit – die vanuit haar voorgeschiedenis moet worden begrepen – gaan zij op zoek naar articulaties die zich buiten haar heerschappij bevinden, aan deze geschiedenis geen deel hebben.

Dit laat zich met name toelichten aan de hand van Heideggers

Gelassenheit. Deze verhandeling behelst een diagnose van de actualiteit: 'Wir fragen: Was geschieht eigentlich in unserer Zeit? Wodurch ist sie gekennzeichnet?'. Kan de mens het zich bezinnende wezen worden dat hij eigenlijk is, of is hij voorgoed onderworpen aan het technocratische juk van planning, berekening en organisatie? De heerschappij van de wetenschappelijke rationaliteit lijkt het denken onherroepelijk aan een utilistische welzijns calculus te onderwerpen. De natuur is in een reusachtig grondstoffenreservoir veranderd. Hierin komt een technische houding tot uiting die vanaf het omslagpunt (dat Heidegger in het werk van Descartes situeert) ons denken in toenemende mate is gaan beheersen. Deze in de moderne techniek verborgen macht bepaalt thans de verhouding van de mens tot datgene wat is. Het technische denken dat de mens ertoe aanzet alles wat is te onderwerpen, in plaats van het te 'laten zijn', vormt niet in de laatste plaats een bedreiging voor de mens zelf. De techniek dreigt de mens in zijn wezen aan te tasten:

'Die Mächte, die den Menschen überall und stündlich in irgendeiner Gestalt von technischen Anlagen und Einrichtungen beanspruchen, fesseln, fortziehen und bedrängen – diese Mächte sind längst über den Willen und die Entscheidungsfähigkeit des Menschen hinausgewachsen...' (Heidegger, 1959, p. 19)

De mens dreigt te worden onderworpen aan een alomtegenwoordig technisch dispositief; hij dreigt daarmee niet alleen aan denkvermogen maar ook aan handelingsvrijheid ('Entscheidungsfähigkeit') in te boeten. Het technisch-wetenschappelijke denken houdt een aanslag in op datgene wat de mens in zijn eigenheid, in waarheid is.

Heidegger kenschetst de actuele situatie in termen van heerschappij en onderwerping. De mens lijkt weerloos overgeleverd aan de heerschappij van de techniek, indien hij verzuimt zich op de actuele situatie te bezinnen. De technisch-wetenschappelijke rationaliteit houdt een gevaar in waarop de mens niet is voorbereid. Hij lijkt derhalve niet in staat zich aan haar heerschappij te onttrekken. Om daar alsnog in te slagen dient bezinning een permanente zorg te zijn waarop de mens zijn gehele leven dient in te richten. Ook in het huidige tijdsgewricht acht Heidegger het mogelijk een houding ten opzichte van de techniek te kiezen, die met de eigen zijnswijze van de mens in overeenstemming is. Zij bestaat erin dat we de technische dingen weliswaar in gebruik nemen, maar zonder zelf technisch te denken. We moeten tegelijkertijd 'ja' en 'nee' zeggen tegen de tech-

niek. Deze houding van een gelijktijdig ja en nee noemt Heidegger 'gelatenheid'. We beseffen dan, dat een allesomvattende transformatie om zich heen grijpt, die de houding van de mens tot de natuur diepgaand verandert. De zin van deze verandering, aldus Heidegger, blijft vooralsnog duister. Gelatenheid jegens de dingen gaat samen met ontvankelijkheid voor het geheim. Het grote gevaar dat ons bedreigt, is dat het technische denken als enige vorm van denken geldigheid verwerft, wat leidt tot de algehele onverschilligheid tegenover het denken, tot de totale gedachtenloosheid. Want

'Dann hätte der Mensch sein Eigenstes, dass er nämlich ein nachdenkendes Wesen ist, verleugnet und weggeworfen.

Darum gilt es, dieses Wesen des Menschen zu retten.

Darum gilt es, das Nachdenken wach zu halten.' (p. 25)

Heidegger bezigt een ethische terminologie: 'es gilt'. De mens *dient* zich te bezinnen op de actualiteit omdat het eigene van de mens hierin bestaat, dat hij een denkend wezen is. Heidegger voegt er nog aan toe dat gelatenheid jegens de dingen en ontvankelijkheid voor het geheim ons nimmer vanzelf toevallen, maar de uitkomst zijn van een onophoudelijke, ernstige inspanning tot denken. Om ontvankelijk te worden voor het zijnsmysterie dient de mens zich van de gevestigde wijzen van denken en spreken los te maken. Om te worden wie wij eigenlijk zijn, zijn een permanente zelfwerkzaamheid en zelfbetrokkenheid vereist. *Gelassenheit* heeft een ethische, ascetische inzet. Het geldt onze fundamentele mogelijkheden niet braak te laten liggen. Wanneer Scott, Habermas en anderen wijzen op het 'ethisch tekort' bij Heidegger, dan doen ze dat omdat ze menen dat een dergelijke oproep tot bezinning onvoldoende is voor een ethiek. Constituerend voor de ethiek is in hun opvatting de verhouding van het Zelf tot de Ander, die de structuur heeft van een onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan een universele Wet. Bij Heidegger daarentegen heeft de ethiek de structuur van een zijnswijze, een zelfverhouding, een oefening in denken, een arbeid van het denken aan zichzelf. Het gaat om een intensivering van de zelfbetrekking. Heideggers ethiek heeft niet betrekking op de verhouding van het Zelf tot de Ander, maar roept op tot ontvankelijkheid voor *het andere*, het zijnsmysterie. Deze ontvankelijkheid wordt weliswaar als een 'behooren', maar niet als een categorische imperatief geformuleerd. Daar komt nog bij dat de mens door Heideggers 'behooren' niet wordt aangesproken op zijn verantwoordelijkheid, maar op zijn roeping. Het

aangesproken-worden door het zijnsmysterie ligt niet in de macht van de mens, de openbaring van het zijnsmysterie is niet het gevolg van een ondervraging van de zijnden door de mens. Het is een gebeuren dat de mens overkomt en waarvoor hij slechts open kan staan. Van de mens wordt wel geëist dat hij zich openstelt voor de toespraak of aanspraak van het Zijn, en daarmee zijn machteloosheid aanvaardt om op eigen kracht tot een bedenken van het Zijn te komen. De mens wordt geacht een afwachtende houding aan te nemen, maar dit wachten is niet louter passief, het is bezinning, contemplatie, een bezinnend afwachten van de gunst van het Zijn. De bezinnende mens is ervan doordrongen dat hij het Zijnsgebeuren niet beheerst maar er zelf door wordt beheerst.

Deze ethiek is ook die van Foucault. In *Les mots et les choses* treffen we de gedachte aan dat de inwerking afkomstig van het buiten een gebeuren is dat zich geheel buiten de mens om voltrekt. In deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit* voegt Foucault daaraan toe dat de mens het buiten wel tegemoet moet komen, in die zin dat een bepaalde zelfpraktijk en bestaansstilering de ruimte, de plooiing doet ontstaan waar de inslag van het buiten kan plaatsvinden. Zonder een intensivering van de zelfbetrekking, een ascetische bestaansstilering, komt de plooiing die ontvankelijk maakt voor datgene wat van buiten komt, niet tot stand. Dit is het ascetische moment van Foucaults ethiek. De poging zich aan heersende wijzen van denken en spreken te onttrekken en zich vrij te maken voor andere mogelijkheden, vergt een intensivering van de zelfbetrekking.

Uit het voorafgaande kan de volgende conclusie worden getrokken. De stelling van Habermas, dat de genealogische wending die zich rond 1970 in het werk van Foucault aftekent een afwending van Heidegger betekent, moet sterk worden gerelativeerd. In bepaalde opzichten blijft in Foucaults onderzoek een fundamentele affiniteit met Heidegger waarneembaar. In *Les mots et les choses* treedt deze affiniteit inderdaad het duidelijkst naar voren, maar Foucault blijft ook later aan Heidegger een van de beide polen van zijn normativiteit ontlenuen, de ascese, door Heidegger zelf als 'bezinning' gearticuleerd. Ascese brengt de openheid voor andere mogelijkheden tot stand, door Foucault als openheid voor de inwerking van het buiten, door Heidegger als ontvankelijkheid voor de stem van het Zijn gedacht. Het denken ziet zich voor de opgave geplaatst zich door ascese aan de heerschappij van de technocratische rationaliteit te

onttrekken. Ascese is geen vlucht uit de actualiteit, maar een houding die zowel ja als nee zegt. Het ascetische denken kiest positie in de actualiteit vanuit het besef dat een nieuwe, radicale omslag ophanden is. Het ascetische denken is geen mogelijkheid naast andere, maar een opgave, een moeten: het gaat om een ethisch moment, zij het om een ethiek die geen betrekking heeft op de verhouding van het Zelf tot de Ander, die geen categorische imperatief (geen Wet van de Ander) formuleert, maar aanspoort tot een intensivering van de zelfverhouding (ascese), tot openheid voor het andere.

Het 'waartoe' van deze ascetische onderneming blijft in *Les mots et les choses* onbestemd en komt pas in de jaren zeventig duidelijker naar voren, en wel in de tweede pool van Foucaults normativiteit, die hij aan Nietzsche ontleent. De openheid die het ascetische denken tot stand brengt, maakt het mogelijk zich te onttrekken aan de heerschappij van de technocratische rationaliteit om te denken vanuit datgene waarop deze rationaliteit greep wil krijgen, de vitaliteit van het lichaam zelf. Deze ascese heeft dus, in tegenstelling tot de monastieke, niet het karakter van levens- of lichaamsvijandigheid, maar wil zichzelf in dienst stellen van het leven. De ascetische pool, waarin zich Foucaults affiniteit met Heidegger uitdrukt, treedt met name in *Les mots et les choses* op de voorgrond. De tweede pool, waaruit Foucaults affiniteit met Nietzsche blijkt, krijgt met name in de jaren zeventig gestalte. In deze periode publiceerde Foucault twee belangrijke studies: *Surveiller et punir* en *La volonté de savoir*. Laatstgenoemde studie vormt het eerste deel van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit*. Aan de hand van deze studies zal ik nu de tweede pool belichten (par. 6 en par. 7), om vervolgens aan te geven hoe in de jaren tachtig de samenhang tussen beide polen nader gestalte krijgt.

6. GENEALOGIE EN NORMATIVITEIT [1: *Surveiller et punir*]

Surveiller et punir beschrijft een omslag in de strafpraktijk die zich in de loop van de vroegmoderne tijd voltrekt. De directe, excessieve gewelddadigheid jegens het lichaam van de misdadiger maakt plaats voor een meer systematische politieke technologie die beoogt het lichaam om te vormen tot een doel, productief en nuttig instrument. Een van de middelen waarvan de nieuwe macht zich bedient om het lichaam te onderwerpen, is de ziel. Foucault benadrukt dat de

ziel zowel effect als instrument is van een nieuwe machtsuitoefening, gericht op onderwerping en beheersing van het lichaam. De ziel, schrijft Foucault, is de kerker van het lichaam (1975, p. 34). Het betreft een van oorsprong theologisch begrip, dat in de moderne tijd deel gaat uitmaken van 'un assujettissement bien plus profond'. Daarmee bedoelt Foucault dat, vergeleken met de theologische opvatting van de mens, de moderne wetenschap geen vooruitgang of bevrijding betekent (zoals de humanistische visie op de geschiedenis ons wil doen geloven), maar juist een intensivering van de machtsuitoefening. Foucault schetst hoe de moderne macht oude technieken, zoals de bekentenis (een techniek die in het kader van de inquisitie werd ontwikkeld) en de afzondering in een cel, voor eigen doeleinden gaat gebruiken.

Wat Foucault beschrijft is niet alleen een strijd tegen het lichaam, maar ook een strijd van de moderne samenleving tegen een bepaalde klasse die zich aan invoeging blijft onttrekken, tegen individuen die niet werkelijk deel uitmaken van de samenleving, niet beantwoorden aan het burgerschapsideaal dat in de moderne tijd wordt geformuleerd; individuen die het grote maatschappelijke verdrag niet hebben onderschreven, maar zich eigenlijk nog in de toestand bevinden die aan de vestiging van de burgerlijke maatschappij vooraf ging. In de theorie van het maatschappelijk verdrag wordt onderscheid gemaakt tussen burgers die het contract hebben aanvaard, en criminelen die het hebben geweigerd of verbroken. Laatstgenoemden hebben zichzelf als burger gediskwalificeerd. In feite moet hun bestaanswijze als een overblijfsel van de natuurtoestand worden beschouwd. Aanvankelijk neemt de vijandschap van de burgerlijke samenleving tegen deze individuen de vorm van een regelrechte oorlog aan. Het gaat erom hen op te sporen, ook wanneer zij voorgeven zich ogenschijnlijk aan het burgerschapsideaal te conformeren. Deze oorlogssituatie maakt op een gegeven ogenblik plaats voor een meer humane, technocratische politiek, een vrede-technologie, een technologie van de macht die erop uit is deze individuen te ontmaskeren en vervolgens te disciplineren door hen aan een permanent, corrigerend toezicht te onderwerpen, zodat zij alsnog zullen instemmen met het grote verdrag dat de burgerlijke orde schraagt. De gewelddadige confrontatie maakt plaats voor een meer humane en effectieve onderwerpingspolitiek. In feite is dit een herhaling van de eerste grote confrontatie op weg naar modernisering: de kerstening.

Afgedwongen, gewelddadige bekering maakte plaats voor een vreedzame, langdurige pastorale arbeid aan de ziel.

De burgerlijke samenleving koestert met name een hartgrondige argwaan tegen vertegenwoordigers van een oudere economische orde, tegen de beoefenaars van mobiele beroepen, zwervers en andere individuen, die spoedig het reservoir zullen vormen waaruit de industriële revolutie haar arbeidskracht zal putten, nadat zij deze mensen hun materiële bestaansvoorwaarden op gewelddadige wijze heeft ontnomen (een proces overigens dat al indringend door Marx werd beschreven in het eerste deel van *Das Kapital*). *Surveiller et punir* beschrijft de technieken en instrumenten die de moderne burgerlijke samenleving ontwikkelt om deze groepen aan de nieuwe economische en politieke orde te onderwerpen. *Surveiller et punir* is Foucaults *Das Kapital*. Het verschil tussen Marx en Foucault is, dat eerstgenoemde de disciplinerende machtsuitoefening als afgeleide van een economische wetmatigheid beschouwt, terwijl Foucault de disciplineren vanuit haar eigen logica wil begrijpen.

Een van de technieken die de burgerlijke samenleving voor genoemd doel benut, is van monastieke oorsprong: eenzame opsluiting in een cel. Deze techniek sorteert een opmerkelijk effect. Zij leidt tot een 'retour sur soi'. In de stilte en de eenzaamheid van het isolement ontdekt de gevangene de stem van het geweten. In zijn cel wordt hij onderworpen aan een bepaald regime, een bepaalde dagorde, aan een economisch gebruik van de tijd. De eenzaamheid van de cel is 'la condition première de la soumission totale' (p. 240). De monastieke techniek van opsluiting, in combinatie met het arbeidsregime in de gevangenis, sorteert zowel een economisch als een moreel effect. Eenzame opsluiting en regelmatige arbeid resulteren in de transformatie van het onwillige individu tot een 'homo economicus', tot een verantwoordelijk en berekenbaar moreel subject. De gevangenis leidt, samen met andere moderne instituties zoals het leger en de kliniek, tot de geboorte van de mens als een individu met een geweten, dat doelmatig aan moderne economische structuren kan deelnemen. De cel is de materiële mogelijkheidsvoorwaarde voor een nauwgezette gewetensarbeid (p. 241). Vergeleken met de verschrikkelijke stilte van de cel vormt de verplichte arbeid een verademing. Op die manier leert het individu de arbeid waarderen. Het economische effect van de gevangenis is niet gelegen in de opbrengst van de arbeid, maar in het feit dat eenzame opsluiting en

onderwerping aan een arbeidsritme de ‘mechanische’ individuen produceren die op effectieve wijze in het arbeidsproces kunnen worden ingevoegd.

Waar Foucault veel nadruk op legt, is dat de nieuwe vorm van machtsuitoefening zich bedient van oude technieken die in het kader van kerkelijke, dat wil zeggen clericale of monastieke praktijken zijn ontwikkeld. Dit ondanks het feit dat de nieuwe machtsuitoefening vaak juist in een seculiere of protestantse context tot ontwikkeling komt. Om te beginnen zijn dit de technieken van de bekentenis en de biecht. Wat Foucault in deze technieken fascineert, is dat de macht greep krijgt op individuen door hen te dwingen de waarheid over zichzelf te vertellen. Foucault ziet een nauwe samenhang tussen waarheid en macht, tussen de wil tot weten en de wil tot macht. De negentiende eeuw kent bovendien de herontdekking en introductie op grote schaal van een monastieke techniek die uit de vroege middeleeuwen dateert: de cel. De moderne macht gebruikt technieken die in een monastieke context tot ontwikkeling kwamen, zoals onderwerping aan een strikte dagorde, een nauwgezet en systematisch gebruik van de tijd, en vooral de eenzame opsluiting die inkeer, onthouding en onthechting garandeerde. Door de gevangene op te sluiten en aan een strikt tijdregime te onderwerpen, wordt het dociele, nuttige individu geproduceerd waaraan het moderne, technocratische bestuursregime behoefte heeft. De gevangenis schept als ‘administratief apparaat’ de optimale voorwaarden voor een permanente en nauwgezette arbeid aan de ziel. Zij is een ‘machine à modifier les esprits’, opdat onwillige individuen tot nuttige en verantwoordelijke burgers worden omgevormd. De gevangenis is bedoeld om de oude, hardnekkige gewoontes en gedragingen te vernietigen door middel van permanente observatie. Zij is een instrument bedoeld om individuen grondig te veranderen, hen tot morele en economische subjecten om te vormen. Het gaat erom het individu tot gehoorzaamheid te brengen aan een alomtegenwoordige, observerende macht die in het panoptische gebruik van de ruimte, in de architectuur van de gevangenis tot uitdrukking komt. De geometrische structuur van de gevangenis vormt ‘le diagramme d’un pouvoir toujours en éveil ... le diagramme d’un pouvoir qui agit par l’effet d’une visibilité générale’ (p. 174).

Het gaat, aldus Foucault, om een bijzonder effectieve macht die functioneert zonder een beroep te hoeven doen op gewelddadige,

fysieke confrontaties. De macht van de gevangenis is een macht van de norm, van een dwingende normaliteit. Bovendien is de gevangenis de plaats waar de menswetenschappelijke methodieken worden ontwikkeld, waar de menswetenschappelijke, normaliserende benadering tot ontwikkeling komt. Het is een laboratorium van de macht waar experimenten met mensen mogelijk worden – een wetenschappelijke macht, die niet op geweld, maar op een bepaalde geometrische en temporele ordening berust. De macht van de Wet, aldus Foucault, maakt plaats voor de macht van de norm. Er is niet langer sprake van een vorst die de legitimiteit van zijn macht aan een natuurlijke ordening van goddelijke oorsprong (een goddelijke, natuurlijke wet) ontleent, maar we hebben van nu af aan te doen met een burgerlijke samenleving die individuen dwingt aan bepaalde rationele normen te beantwoorden. Deze humanisering en verwetenschappelijking van de macht betekenen volgens Foucault geen bevrijding, maar juist een intensivering van de machtsuitoefening. In de gevangenis is het individu omgeven door een totale macht. De oude machtsuitoefening, de directe gewelddadigheid jegens het lichaam, was niet alleen inhumaner, maar ook willekeuriger en minder systematisch. Door het excessief gewelddadige karakter van de bestraffing spreidde de vorst zijn macht ten toon. Zijn onderdanen werden weliswaar geïntimideerd, maar hun bestaanswijze veranderde niet wezenlijk. De nieuwe macht is niet alleen humaan, maar vooral ook systematisch en totaal. De zijswijze van de individuen wordt veranderd door hen tot economische en morele subjecten te transformeren.

De gevangenis is niet het enige instrument waarmee, via disciplinerende technieken, gehoorzame subjecten worden geproduceerd. Ook het leger beslaat een belangrijk hoofdstuk in wat Foucault het boek van de machine-mens noemt, waarvan Descartes de eerste pagina's heeft geschreven. Het vitale lichaam wordt het doelwit van een nauwgezette machtstechnologie die een regime van afgemeten bewegingen aan het lichaam wil opleggen. Ook hier wijst Foucault op het gebruik van technieken die aan een monastieke context zijn ontleend (zoals het scanderen en systematisch herhalen van opgelegde taaluitingen), maar in tegenstelling tot de monastiek-ascetische disciplinerings is het doel nu niet om de heerschappij over het eigen lichaam te vergroten, maar om nuttige en dociele lichamen te produceren door middel van een 'microfysica van de macht', een 'politieke

anatomie van het detail'. Deze systematische onderwerping, die in de loop van de vroegmoderne tijd haar beslag krijgt, leidt uiteindelijk tot de geboorte van de mens van het moderne humanisme.

Foucault wijst erop dat het vroegmoderne leger is gemodelleerd naar Romeins model. De systematische hiërarchie en rigide discipline van het Romeinse leger worden als ideaal gezien. Het leger is als het ware de blauwdruk voor een geordende samenleving. De Romeinse discipline levert zowel een militair als een civiel ideaal. Anders gezegd, de politiek is een voortzetting van de militaire technologie in vreedstijd. De ideale, rationele samenleving veronderstelt een gedisciplineerde, gemobiliseerde bevolking van dociele en nuttige individuen die effectief kunnen samenwerken. In vreedstijd wordt de oorlog met demografische en economische middelen voortgezet. Zo worden individuen in vreedstijd ondergebracht in 'woonkazernes' en onderworpen aan de strikte dagorde van de werkplaats. Vandaar Foucaults gebruik van de van oorsprong militaire term dispositief in het begrip 'machtsdispositief'. Terwijl juristen het verdrag van het maatschappelijke verdrag uitwerken, perfectioneren militairen en politici als 'technocraten van de macht' de nieuwe machtsuitoefening (met deze voorstelling van zaken loopt Foucault vooruit op het beeld van de moderne samenleving dat hij in deel een van *Geschiedenis van de seksualiteit* zal schetsen; vgl. par. 7).

Naast leger en gevangenis vormen ook scholen, ziekenhuizen en werkplaatsen lokaties waar de nieuwe machtsuitoefening gestalte krijgt. Ook hier gaat het om technieken die aan een monastieke context zijn ontleend: het systematisch gebruik van ruimte en tijd, de herhaling en de regelmaat, de oefeningen. 'La rigueur du temps industriel a gardé longtemps une allure religieuse', aldus Foucault (p. 151). De kloosterordes waren specialisten van de tijd. Hun procedures waren even eenvoudig als effectief. Door het gebruik van monastieke technieken dringt de tijd en daarmee de nauwgezette controle van de nieuwe machtsuitoefening het lichaam binnen. Het eigenlijke effect van de gevangenis is de aanpassing van individuen aan het moderne productieproces met behulp van clericale technieken: 'Image parfait du travail de prison : l'atelier des femmes à Clairvaux; l'exactitude silencieuse de la machinerie humaine y rejoint la rigueur réglementaire du couvent' (p. 247).

De wetenschap moet erop toezien dat het gebruik van ruimte en tijd de disciplineren van het lichaam niet forceert. De discipline-

ringstechnieken moeten worden afgestemd op de 'bedoelingen van de natuur' (p. 157). Het lichaam dat door de wetenschappen wordt ontsloten, is al een machine. Wat de wetenschap in kaart brengt is 'la machinerie naturelle des corps' (p. 158). De disciplinerende mag niet gewelddadig en geforceerd worden voltrokken, maar moet voortbouwen op de mechanistische ontologie van het lichaam, waarmee Descartes een begin heeft gemaakt.

Het strikte reglement van de protestantse legers trachtte de ongecontroleerde mobiliteit waarmee het militaire bedrijf tot dan toe gepaard ging (zoals plundering en desertie) in te dammen door een technologie van observatie, door Foucault beschreven als een 'regard sans visage'. De nauwgezette inrichting van het kampement, de regelmatige gebedsoefeningen en dergelijke brachten deze panoptische ambitie tot uitdrukking. De blik zonder gelaat acht Foucault kenmerkend voor de moderne machtsuitoefening. De antieke cultuur was een cultuur van het spektakel. De ogen van zeer velen waren op het handelende individu gericht. Dit komt ook in de antieke architectuur tot uitdrukking. De moderne cultuur daarentegen is het tegendeel van de antieke. Vanuit één gezichtspunt wordt een grote menigte geobserveerd. Het publieke leven, gedomineerd door een handelende elite, heeft plaatsgemaakt voor de massaliteit van het private bestaan waarin de blik van de overheid wil penetreren. Onze cultuur is het tegendeel van Grieks, 'nous sommes bien moins grecs que nous ne le croyons' (p. 219). Het optreden van Napoleon vormde een kortstondige terugkeer van de cultuur van het spektakel, of beter gezegd het definitieve afscheid van deze cultuur, het is het breukvlak naar de panoptische machtsuitoefening van de moderne tijd. Dit oordeel over Napoleon deelt Foucault overigens met Nietzsche, die in *Morgenröte* schrijft: 'Napoleon ... gehört zu der antiken Menschheit' (1980, dl. 111, p. 203). En in de *Nachlass* beschrijft hij hem als iemand die de moderne cultuur als zijn natuurlijke vijand beschouwde.

Foucault, zo zeiden we eerder, wil breken met het centrale dogma van het humanistische credo, namelijk dat de moderne wetenschap een bevrijding, een radicale breuk met clericale vormen van onderdrukking betekende. Volgens Foucault houdt de wetenschappelijke rationaliteit juist een intensivering van de machtsuitoefening in, en zelfs een voortzetting en uitbreiding van het oude regime, aangezien clericale technieken niet verdwenen, maar juist op een veel grotere

schaal en in uiteenlopende contexten werden toegepast. Dit geldt met name voor technieken afkomstig uit het kerkelijk recht, zoals de ondervraging, dat wil zeggen de techniek om volgens vastgestelde procedures de waarheid op het spoor te komen. Foucault acht de figuur van de ondervraging, ontleend aan de inquisitie, constituerend voor de empirische wetenschappen: 'La grande connaissance empirique qui a recouvert les choses du monde et les a transcrites dans l'ordonnance d'un discours indéfini qui constate, décrit et établit les "faits" ... a sans doute son modèle opératoire dans l'Inquisition – cette immense invention que notre douceur récente a placée dans l'ombre de notre mémoire' (p. 227). De methodiek van de systematische ondervraging die Bacon introduceerde, was een 'procédure inquisitoriale'. Daaraan werd vervolgens nog de methodologie van de systematische observatie toegevoegd. Ondervraging en observatie vormen de kern van de moderne wetenschappelijke methode. De wetenschappelijke waarheidspraktijk is van meet af aan verbonden met een machtspraktijk. De gevangenis introduceerde de permanente, nauwgezette documentatie van het individuele gedrag in de vorm van een dossier. De gevangenis vormde 'un lieu de constitution d'un savoir' (p. 254).

Concluderend kunnen we stellen dat in *Surveiller et punir* drie belangrijke aspecten, die verband houden met de normatieve inzet van Foucaults werk, aan de orde komen. In de eerste plaats verschijnt het levende lichaam als doelwit bij uitstrek van de macht. Foucault beschrijft een intensivering van de machtsuitoefening die op de natuurlijke vitaliteit van het lichaam is gericht. De moderne machtsuitoefening beoogt het lichaam aan de 'natuurtoestand' te onttrekken en door middel van disciplineren en mechanisering in te voegen in het moderne productieproces.

In de tweede plaats benadrukt Foucault dat de moderne machtsuitoefening gebruik maakt van technieken die in een clericale en monastieke context tot ontwikkeling werden gebracht. Dit betekent dat de genealogie van de moderne machtsuitoefening zich niet kan beperken tot de renaissance en de vroegmoderne tijd, maar met een onderzoek naar middeleeuwse, clericale en monastieke praktijken moet worden uitgebreid. De grens van de moderne tijd wordt in feite gevormd door de Grieks-Romeinse 'cultuur van het spektakel'.

In de derde plaats lijkt de moderne machtsuitoefening zo alomtegenwoordig en efficiënt, dat de genealogie het uitzicht op een veran-

deringsperspectief lijkt te blokkeren. Iedere poging tot verzet wordt onherroepelijk het doelwit van de list der rede. In hoeverre zou dan de huidige ‘crisis van de bestuurbaarheid’ uitzicht kunnen bieden op iets anders?

Laatstgenoemde overweging kan worden toegelicht aan de hand van Luther en de reformatie. In *Ervaring en waarheid* wordt de huidige crisis immers vergeleken met de crisis die het begin van de vroegmoderne tijd inluidde. De reformatie was een van de uitingsvormen van het algemene besef dat men niet langer op deze wijze bestuurd wilde worden. Zoals bekend had het verzet van Luther tegen de clericale en monastieke machtsuitoefening vooral betrekking op de biechtpraktijk. Daarnaast behelsde zijn hervorming een persoonlijke breuk met het monastieke gebruik van ruimte en tijd waaraan hij zich in zijn jeugd had onderworpen. In biografieën (zie bijvoorbeeld Diwald 1982) wordt benadrukt dat Luther zich aanvankelijk op rigoureuze wijze naar dit regime voegde – hij biechtte en vastte overmatig – maar dat het uiteindelijk de vitaliteit van zijn levende lichaam was die zich heel fysiek tegen dit regime verzette. In zijn latere leven waren zijn overmatig gebruik van voedsel en drank, en de spijsverteringsproblemen die daar het gevolg van waren, berucht. Luther besteedde daar in zijn openhartige brieven zelf de nodige aandacht aan. In eerste instantie lijkt zich in de reformatie dus een ‘opstand van het lichaam’ te manifesteren. Foucault stelt echter dat de reformatie uiteindelijk geen breuk, maar juist een uitbreiding betekende van de technieken die door clericale en monastieke machtsuitoefening waren voortgebracht. Evenzo betekenen de humanisering en hervorming van het gevangeniswezen geen einde van de machtsuitoefening; integendeel, de macht verstevigt slechts haar greep op het lichaam. Wat Foucault beschrijft is de machteloosheid van het levende lichaam tegenover de macht.

178

La volonté de savoir zal op al deze punten *Surveiller et punir* belangrijk aanvullen. In de eerste plaats benadrukt Foucault dat niet alleen het lichaam, maar ook het leven als zodanig het doelwit vormt van de moderne machtsuitoefening, die hij dan ook aanduidt met de term biomacht. In de tweede plaats onderstreept hij nog meer de continuïteit tussen middeleeuwse en moderne bekentenispraktijken. In de derde plaats stelt Foucault dat, ondanks de almacht en alomtegenwoordigheid van de biomacht, de vitaliteit van het levende lichaam zich uiteindelijk aan de moderne machtsuitoefening ont-

trekt en derhalve een ankerpunt vormt voor verzet, een ijkpunt voor normativiteit.

7. GENEALOGIE EN NORMATIVITEIT [2: *La volonté de savoir*]

Wanneer we *Surveiller et punir* met *La volonté de savoir* vergelijken, treffen we zowel overeenkomsten als verschillen aan. De overeenkomsten hebben betrekking op de categorieën waarmee Foucault het ‘seksualiteitsdispositief’ benadert. Hij werkt vanuit dezelfde genealogische invalshoek die hij ook in *Surveiller et punir* had gekozen. Het verschil tussen beide boeken is in belangrijke mate een kwaliteitsverschil. De trefzekerheid en gedrevenheid van *Surveiller et punir* hebben plaatsgemaakt voor opvallende tekenen van aarzeling en machteloosheid. Halverwege het boek schrijft Foucault:

‘Waarom deze analyses? Ik besef heel goed dat de bovenstaande schetsen doortrokken zijn van een onzekerheid die weinig goeds belooft voor het meer gedetailleerde onderzoek dat ik mij heb voorgenomen.’ (1976, p. 83)

In plaats van nauwgezette analyses zoals in *Surveiller et punir* vinden we hier generalisaties en ontwijkende discussies met denkbeeldige tegenstanders. De kracht van *Surveiller et punir* lag hierin dat Foucault erin was geslaagd het vertoog zelf te laten spreken. In *La volonté de savoir* maakt hij een gejaagde en zelfs verwarde indruk. Hij lijkt het geduld niet meer te kunnen opbrengen om zijn globale these door de bronnen zelf te laten staven. Daarbij moeten we – nog afgezien van de overweging dat een boek als *Surveiller et punir* een zeldzame gebeurtenis is die zich niet zomaar laat evenaren – er wel rekening mee houden dat *La volonté de savoir* was bedoeld als een inleiding op studies die nog zouden volgen:

‘De functie van het boek is niet om iets te bewijzen. Het is verschenen als prelude, om het klavier te verkennen, de thema’s een beetje te schetsen en te zien hoe de mensen reageren, waarover de kritieken gaan, waar zich de misverstanden en de woedes bevinden. Ik heb dat eerste deel geschreven om de volgende in zekere zin voor al die reacties open te houden.’ (geciteerd in: Devos 1988, p. 629)

In *La volonté de savoir* wil Foucault afrekenen met de schijnbaar vanzelfsprekende overtuiging dat onze seksualiteit tot op de dag van

vandaag getekend zou zijn door repressie van een victoriaans regime. Hij wijst daarbij met name op het paradoxale gegeven dat er nog nooit zoveel over seksualiteit is geschreven als juist in de periode van deze vermeende onderdrukking. De macht, aldus Foucault, wordt niet bezeten, zij is werkzaam. Zij behoort niet tot de orde van de toeïgening, maar van de strijd. Zij bedient zich niet van onderdrukking, maar heeft juist de moderne seksualiteit voortgebracht en dwingt ons ertoe aan het grote vertoog van de seksualiteit deel te nemen door ons eigen seksuele verlangen te bekennen en onszelf als verlangend subject te definiëren. De macht is niet negatief, maar positief: de disciplines ‘brengen volgzaam en nuttige individuen voort, ze verhevigden de lichaamskrachten om die te modelleren’ (Devos 1988, p. 630). De psychoanalyse, aldus Foucault, vormt geen breuk met een victoriaanse onderdrukking van de seksualiteit, maar juist een verfijning van het alomtegenwoordige seksualiteitsdispositief. De moderne wetenschappelijke benadering van de seksualiteit is geen breuk met, maar juist een voortzetting van de pastorale biechtpraktijk, die grotendeels op het seksuele verlangen en de seksuele handelingen van individuen was gericht. Sinds het concilie van Lateranen en de ontwikkeling van de biechttechnieken fungeerde de bekentenis in het Westen als één van de voornaamste waarheidsproducerende technieken. Het verschil is dat de omzetting van seks in discursiviteit, die in de ascetisch-monastieke traditie werd beraamd, in de zeventiende eeuw een regel voor allen wordt. Terwijl onder het clericale regime de grote massa der gelovigen er vermoedelijk nog in slaagde zich aan de bekentenisdwang van de biechtpraktijk te onttrekken, weet het moderne seksualiteitsdispositief de mens ertoe te bewegen zo gedetailleerd mogelijk over zijn seksuele handelingen en fantasieën te vertellen. Op die manier dwingt het seksualiteitsdispositief de mens ertoe zichzelf als verlangend subject te definiëren. *La volonté de savoir* staat derhalve nog geheel in de lijn van het onderzoek van de relatie tussen macht en weten.

180

Om duidelijk te maken hoe deze produktieve, wetenschappelijke benadering van seksualiteit, deze ‘scientia sexualis’ werkt, confronteert Foucault haar met de ‘ars erotica’, een procedure die onder meer in het Romeinse Rijk tot ontwikkeling werd gebracht. Terwijl de ‘scientia sexualis’ erop is gericht de seksualiteit af te stemmen op een bepaalde norm, richtte de ‘ars erotica’ zich op de lust als zodanig. In de ‘ars erotica’ ging het niet om normalisering van de seksualiteit,

maar om intensivering van de lust. Het genealogische omslagpunt tussen 'ars erotica' en 'scientia sexualis' moet worden gezocht in de middeleeuwse biecht- en bekentenispraktijk, zoals die met name door het concilie van Lateranen (1215) werd vastgelegd en later door de bekentenisprocedures van de inquisitierechtbanken werd bekrachtigd. Door middel van de bekentenis kregen individuen een ziel, en vervolgens een geweten. Door middel van de bekentenis-techniek wordt het individu tot moreel subject geconstitueerd, dat wil zeggen omgevormd tot een verlangend subject dat een waakzame en vijandige houding ontwikkelt tegenover zijn driftnatuur. In het antieke Griekenland, aldus Foucault, waren waarheid en seksualiteit gekoppeld aan een vormings- en inwijdingspraktijk. Voor ons zijn waarheid en seksualiteit echter gekoppeld in de bekentenis, de verplichte en volledige uitdrukking van een individueel geheim. Door de procedures van de bekentenis aan te passen aan de regels van het wetenschappelijke vertoog, is de clericale bekentenisdwang ingevoegd in een wetenschappelijke waarheidspraktijk.

Vandaar dat Foucault zich ten doel stelt de relatie tussen seksualiteit en waarheid op een geheel andere wijze te beschrijven dan de gangbare vertogen doen, die de repressiehypothese onderschrijven en intussen heimelijk medeplichtig zijn aan de almacht van het seksualiteitsdispositief, zoals de psychoanalyse. Zijn uiteenzettingen over de psychoanalyse zijn echter opvallend aarzelend van toon en schetsmatig van opzet. Zij hebben vooral betrekking op de lacaniaanse psychoanalyse, zonder dat hij Lacan overigens noemt. Hij moet toegeven dat de (lacaniaanse) psychoanalytici reeds met de these van de repressie hebben gebroken. Hun theorie van het verlangen is aanzienlijk complexer dan het beeld van een maatschappelijke orde die de wilde, natuurlijke, levende energie de weg wil versperren. Volgens de (lacaniaanse) psychoanalyse is de Wet immers constitutief voor het verlangen. Waar verlangen is, heeft de orde van de macht zich al gevestigd. Foucault beseft dat deze theorie een veel diepgravender weerlegging vergt dan de repressiehypothese in strikte zin. Wat hij echter benadrukt is dat zowel de repressiehypothese als de (lacaniaanse) psychoanalyse uitgaan van een juridische opvatting van macht, dat wil zeggen van de opvatting dat macht werkt met behulp van wet en verbod. Het verschil is alleen dat, terwijl de repressiehypothese de belofte van een bevrijding impliceert, de psychoanalyse ons ervan wil overtuigen dat de macht van de Wet

onherroepelijk is. Wat beide opvattingen gemeen hebben, is dat ze tussen macht en seks een negatieve verhouding aanbrengen. In hun visie presenteert de macht zich in de gestalte van het verbod, van de blokkade. Het is een macht die alleen maar 'nee' kan zeggen, die een grens en een gemis markeert, een scheiding aanbrengt tussen geoorloofd en ongeoorloofd. Het is een macht van de Wet die zegt 'Gij zult niet naderbij komen, gij zult niet genieten'. Zowel de meer gangbare repressiehypothese als de lacaniaans-psychoanalytische variant ervan huldigt een eentonige opvatting van macht, aldus Foucault, een macht die alleen kan verbieden zonder productief te zijn.

Daarmee wordt stilzwijgend een juridische opvatting van macht aanvaard die ons denken en spreken al zó lang beheerst dat zij inderdaad vanzelfsprekend is geworden. Genealogisch onderzoek brengt echter aan het licht dat dit een specifieke opvatting van macht is, die zich in de vroege middeleeuwen heeft gevestigd, op het moment namelijk dat het spel van de elkaar eindeloos bestrijdende, lokale krachten plaats moest maken voor een eenheidsregime dat vrede en rechtvaardigheid ('pax et justitia') afdwong. Op basis van het Romeinse recht werd een bestuursregime ontwikkeld, dat zich ten doel stelde het politieke krachtenveld te homogeniseren. Deze politieke transformatie viel in feite samen met de kerstening van Noord-Europa, het terugdringen van natuurdemonisme. Vanaf dat moment nam de macht de gestalte aan van een Wet die 'nee' zegt. Het is Foucaults bedoeling nieuwe beginselen te ontwikkelen voor een machtsanalyse die dit juridische schema niet langer aanvaardt. Het gaat erom de seks buiten de macht van de Wet of de Vorst te denken. Macht, aldus Foucault, moet worden opgevat als een spel van lokale en instabiele krachtsverhoudingen, als een complexe strategische situatie, als een lange reeks confrontaties die deze krachtsverhoudingen transformeren. De macht als Wet wordt dan als het discursieve effect van één bepaalde, tijdelijke machtsconstellatie opgevat.

182

Deze gewijzigde machtsopvatting heeft ook gevolgen voor de relatie tussen macht en verzet. Waar macht is, bestaat verzet, aldus Foucault. Verzet moet worden begrepen als *vormen* van verzet, als elementen in het alomtegenwoordige krachtenspel. Dit betekent niet dat verzet slechts de negatieve afdruk van de macht zou zijn. De macht zal er nooit in slagen het leven volledig te doordringen, hoewel dit haar ambitie is. Er is altijd sprake van een rest van ongedisci-

plineerde vitaliteit die zich tegen machtsuitoefening verzet. Wat Foucault beschrijft, is een permanente strijd. Kortom, Foucault geeft de voorkeur aan een strategische boven een juridische conceptie van macht. Macht wordt niet opgevat als Wet, maar als een spel van veranderlijke krachtsverhoudingen.

De rest ongedisciplineerde vitaliteit die zich tegen machtsuitoefening blijft verzetten, mag echter niet met seksualiteit worden gelijkgesteld. Seksualiteit wordt door Foucault niet als een oorspronkelijk fenomeen opgevat, maar als een effect van het heersende seksualiteitsdispositief. De seksualiteit, meent Foucault, moet niet worden beschreven als een hardnekkige drift die zich van nature tegen de macht verzet, maar juist als een knooppunt van machtsrelaties. In het spel van krachtsverhoudingen is de seksualiteit niet het meest onhandelbare, maar juist het meest inzetbare element, bruikbaar als steun- en scharnierpunt voor machtsstrategieën. Het is juist een van de grote strategische successen van het heersende seksualiteitsdispositief geweest dat het er ons toe heeft gebracht seksualiteit met vitaliteit, met het leven als zodanig gelijk te stellen. Dit is volgens Foucault de list der rede bij uitstek, dat wij de seksualiteit zijn gaan opvatten als een weerbarstig natuurlijk gegeven, als doelwit in plaats van als effect van macht.

Het eigenlijke doelwit van de macht, aldus Foucault, en bijgevolg ook het eigenlijke ankerpunt van verzet, is niet de seksualiteit, maar het levende lichaam. In *Surveiller et punir* had Foucault het lichaam reeds als doelwit van macht bij uitstek opgevoerd. *La volonté de savoir* beschrijft het leven *als zodanig* als doelwit van macht, en als ankerpunt van verzetsvormen. Dit gebeurt in het cruciale en merkwaardige laatste hoofdstuk, waarop ik zo dadelijk nader zal ingaan.

De genealogie die de repressiehypothese wil vervangen, ziet zich gedwongen verder terug te gaan in de geschiedenis dan Foucault gewend was. De voorgeschiedenis van het moderne seksualiteitsdispositief moet in het middeleeuwse christendom worden gezocht, met name in de techniek van de verplichte, volledige en periodieke bekentenis die door het concilie van Lateranen aan alle gelovigen werd voorgeschreven. Aan het einde van de achttiende eeuw, aldus Foucault, ontstaat een nieuwe technologie van de seksualiteit die op deze oude technieken teruggrijpt. Door deze nieuwe technologie wordt het huidige denken en spreken nog steeds gedomineerd. De genealogie verwerpt dan ook de gangbare periodisering van de

geschiedenis van de seksualiteit. Deze periodisering gaat ervan uit dat de fase van onderdrukking, die in de vroegmoderne tijd inzette, in de twintigste eeuw gaandeweg ten einde loopt.

Foucault wil afrekenen met de humanistische ideologie van 'bevrijding'. Zoals gezegd neemt hij juist een intensivering van de machtsuitoefening waar. Lange tijd wisten grote lagen van de bevolking aan het seksualiteitsdispositief te ontsnappen. De pastorale technologie van het vlees heeft voor hen waarschijnlijk weinig om het lijf gehad. Juist in de moderne tijd worden grootschalige programma's ontwikkeld om het seksualiteitsdispositief ook tot deze bevolkingslagen toegang te doen vinden. Men wil greep krijgen op de wijze waarop zij hun lust gebruiken en zich voortplanten. De bourgeoisie tracht haar eigen technologie van de seksualiteit aan andere bevolkingslagen op te dringen. Men gaat zich zorgen maken om hun lichaam en hun seks. Men gaat een beheerstechnologie ontwikkelen die hun seksualiteit onder toezicht stelt, hen met een 'seksueel lichaam' uitrust.

In het slothoofdstuk wijst Foucault erop dat deze ambitie deel uitmaakt van het streven van de macht het leven *als zodanig* te beheersen. De seksualiteit is de toegang tot de vitaliteit van de mens. Door het lichaam te seksualiseren raakt het in de greep van de nieuwe wijze van machtsuitoefening. De vroegmoderne vorst kon een recht op het leven van zijn onderdanen laten gelden, dat op het eerste gezicht absoluut leek, maar bij nader inzien toch zeer beperkt was. Sinds de vroegmoderne tijd heeft zich een diepgaande verandering in de machtsmechanismen voltrokken. De vorst had enkel het recht zijn onderdanen van het leven te beroven. De nieuwe macht daarentegen is een macht die het leven beheerst, die leven voortbrengt. Het is een positieve macht die zich ten doel stelt het leven te beheersen, te vermenigvuldigen en in al zijn onderdelen te reguleren. Het gaat daarbij niet alleen om het leven van individuele lichamen, maar om het leven van een heel volk, van een heel ras. Deze macht die op het niveau van het leven, de soort, het ras en de demografische verschijnselen wordt gesitueerd, duidt Foucault aan als 'biomacht'. Een macht die eropuit is het leven in stand te houden door haar greep op het leven te verstevigen.

Dit betekent een belangrijke toevoeging aan *Surveiller et punir*. De nieuwe macht is er niet alleen op uit lichamen te dressereren of te benutten, ze is meer dan een politieke anatomie van het lichaam. Het

lichaam wordt namelijk ook als drager van biologische processen opgevat, levensprocessen die te maken hebben met gezondheidsspeil, levensduur, voortplanting en andere demografische verschijnselen. De macht is niet alleen een 'anatomy-politique' (een macht die aangrijpt op het lichaam), maar ook een 'bio-politique' (een macht die aangrijpt op de bevolking). De levende lichamen worden door middel van regulerende beheersmechanismen onder beheer van een bevolkingspolitiek, een biopolitiek gesteld. De disciplinerende van het lichaam en de regulering van de bevolking zijn de twee polen waaromheen de macht over het leven zich organiseert. Het gaat om een machtstechnologie die zich ten doel stelt het leven als zodanig te controleren, zij streeft een disciplinerend bestuur van lichamen en een berekenend beheer over het leven na. In *La volonté de savoir* wordt de 'explosie' van wetenschappelijk onderzoek aangaande geboortecijfers, levensduur, volksgezondheid, volkshuisvesting en migratie geduid als uiting van een 'biomacht'. Naast de disciplinerende invoering van lichamen in het productie-apparaat vestigt Foucault nu de aandacht op de beleidsmatige afstemming van demografische verschijnselen op economische processen. Foucault interpreteert de technieken en procedures om het leven te doorgronden als uiting van de wil het leven te beheersen. Een macht die levende wezens wil beheersen, zal zich op het vlak van het leven zelf moeten begeven. Foucault ontwaart een complex geheel van macht en weten, van expliciete berekening en politieke manipulatie dat zich ten doel stelt het leven zelf te transformeren. Hij ziet een explosieve verbreiding van politieke technologieën die de gezondheid, de voedingswijze, de huisvesting, de levensomstandigheden, de hele ruimte van het bestaan bezetten. Zoals al in Kants *Metaphysik der Sitten* (1797) komt de seksualiteit in dienst te staan van de zelfhandhaving van 'de soort'.

Foucault benadrukt echter dat de macht er nooit in zal slagen de levensprocessen volledig te penetreren:

'Niet dat het leven volledig geïntegreerd zou zijn in de technieken die het beheersen en beheren; het ontsnapt daar onophoudelijk aan.' (1976, p. 141)

Het leven blijft, ondanks de agressiviteit van de macht, een reservoir van onstuimige vitaliteit. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de verzet biedende krachten zich juist beroepen op datgene wat door de macht wordt bezet, op het leven, en op de mens als levend wezen. Het leven zelf is de inzet van politieke strijd geworden, ook al ver-

woordt men deze inzet doorgaans in termen van ‘recht’ (het recht op leven, op gezondheid, op bevrediging, enzovoort).

Kortom, in *La volonté de savoir* denkt Foucault vanuit twee polen: panoptische disciplinerende (onderwerping van het lichaam) en biomacht (demografische regulatie). De machtsuitoefening richt zich op het lichaam en op het leven. De seksualiteit vormt het scharnierpunt tussen beide. De overheid grijpt door middel van ideologische campagnes in het seksuele leven van haar burgers in om hun verantwoordelijkheidsbesef in te prenten ten aanzien van hun gezondheid en het welzijn van het nageslacht. Wat Foucault schrijft is geen ‘mentaliteitsgeschiedenis’, zijn onderzoek gaat verder dan een reconstructie van de verschuivingen die optreden in de perceptie van, of de betekenisverlening aan het lichaam. Wat hij beschrijft is een geschiedenis van de lichamen als zodanig, van de wijze waarop de macht de meest vitale aspecten ervan wil infiltreren.

Wat daarbij aan het licht komt is een lijst van de macht, een faustiaans pact waartoe de macht ons wil verleiden, namelijk: het leven in te ruilen tegen de seks. Dat wil zeggen, door ons het illusoire perspectief van een seksuele ‘bevrijding’ voor te spiegelen, tracht de macht greep te krijgen op het leven. Door de seksuele vrijheid te verkondigen, kan de macht ongemerkt het leven zelf bezetten. Door te suggereren dat er een einde is gekomen aan de victoriaanse repressie, kan zij haar greep op het leven intensiveren. Vandaar dat het steunpunt voor een tegenaanval moet worden gezocht in de vitaliteit van het lichaam.

In de samenvatting van zijn colleges aan het Collège de France (cursusjaar 1978-1979) wordt de biopolitiek uitdrukkelijk met het liberalisme in verband gebracht. Hoe verschijnt deze problematiek, beschouwd in het kader van een politieke rationaliteit die zorg wil dragen voor de rechtspersoon en de individuele vrijheid? Foucault beschouwt het liberalisme als een praktijk, een handelwijze, als een *methode* om de uitoefening van de macht te rationaliseren. Het is een bestuurstechnologie die ervan uitgaat dat juridische regulering en toetsing aan de markt de meest effectieve bestuurlijke instrumenten zijn, en die enerzijds blijk geeft van een voortdurende bezorgdheid om excessieve bestuurlijke bemoeienis, maar anderzijds vaak met een daadwerkelijke en vergaande bemoeienis van de overheid met het dagelijks leven van individuen gepaard gaat.

In deel twee van *Geschiedenis van de seksualiteit* zal de aandacht van

waarheidsproduktie naar zelfconstitutie, van weten naar problematiseren verschuiven. Het gaat dan niet zozeer om de vraag wie de mens is, maar wat hij doet. Ondanks deze onmiskenbare verschuiving is er sprake van continuïteit. Met het doorbreken van de repressiehypothese heeft Foucault oog gekregen voor andere aspecten van de moraal dan de code en het verbod. De machtsproblematiek en de bestaansethetica behoren beide tot de gemeenschappelijke problematiek van de subjectvorming (vgl. Devos 1988, p. 646).

Foucault zal de pastorale macht nu als *een bepaald* type macht zien, afkomstig uit de joods-christelijke traditie (vgl. Foucault 1989, p. 100). De Griekse moraal kent de metafoor van de herder met zijn kudde niet. De herder is verantwoordelijk voor (en moet weet hebben van) hetgeen elk lid van de kudde doet en misdoet, waaraan het behoefte heeft, wat het denkt, voelt, verlangt, enzovoort. De kudde is verplicht zich aan de wil en de wet van de herder te onderwerpen. De afhankelijkheid is totaal. Gehoorzaamheid is een doel op zich geworden. Om de pastorale macht tot stand te brengen grijpt het christendom weliswaar terug op Griekse elementen, maar stelt die in dienst van een ethiek van de gehoorzaamheid. In de stoïcijnse zelfpraktijk was het gewetensonderzoek niet bedoeld om wroeging te stimuleren, maar om een redelijk zelfbestuur te vestigen. In de pastorale macht volgt uit het gewetensonderzoek dat men zich volledig openstelt voor geestelijke leiding en het gewetensonderzoek raakt verbonden met een ethos van volstreekte gehoorzaamheid.

Met andere woorden, in deel twee van *Geschiedenis van de seksualiteit* heeft Foucault het fundamentele verschil tussen twee opvattingen van ethiek herontdekt, die ook door Nietzsche in *Morgenröte* worden onderscheiden, namelijk de ethiek van het verbod versus de ethiek van de morele vorming. In het eerste geval heeft de moraal de structuur van een code die aangeeft welke gedragingen al dan niet geoorloofd zijn, in het tweede geval bestaat zij in een permanente zelfarbeid, een oefening in matigheid. Foucault ontdekt, in navolging van Nietzsche, dat de Griekse moraal georiënteerd is op een ascetische zelfpraktijk, eerder dan op een moraal van het verbod:

‘Maar het lijkt er veel op ... dat het morele denken in de Griekse of Grieks-Romeinse oudheid veel meer was gericht op de zelfpraktijken en het vraagstuk van de *askesis*, dan op gedragscodificaties en een strikte omschrijving van wat is toegestaan en wat is verboden.’ (1984a, p. 33)

In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat dit onderscheid ook al bij Descartes aanwezig is. Hij bevrijdt zich van de pastorale ethiek-opvatting der jezuiten (waarvan de grondslag de onderwerping aan de leermeesters blijft) om zich open te stellen voor de stoïcijnse moraal, die in de zestiende en de eerste helft van de zeventiende eeuw een enorme wedergeboorte beleeft: een moraal van matigheid en zelfbeheersing, van redelijk zelfbestuur. Zo waarschuwt Descartes in *Les passions de l'âme* (1649) nadrukkelijk tegen de gevaren van overmatige wroeging en schuldbesef, omdat die een adequate handelings- en vrijheidspraktijk belemmeren. Men moet erop vertrouwen dat men het goede doet wanneer men datgene kiest wat onder de gegeven omstandigheden het beste lijkt, ook al weten we dat we de situatie soms verkeerd beoordelen. Door ook hier overmaat te vermijden is men in staat een toestand van zielerust te bereiken, niet gekweld door onnodig schuldgevoel.

Foucault benadrukt dat deze terugkeer van de stoïcijnse zelfpraktijk niet als een vorm van escapisme mag worden opgevat. Ook in zijn eigen analyse blijft het onderzoek naar 'ascetische' zelfpraktijken verbonden met de machtsproblematiek. De overgang tussen zelfbestuur en politiek bestuur wordt daarin gevormd door de thematiek van de 'bestuurbaarheid' ('gouvernementalité', 1989, p. 134). In de zestiende en de eerste helft van de zeventiende eeuw, aldus Foucault, wordt 'the question of government of oneself, that ritualization of the problem of personal conduct which is characteristic of the Stoic revival' verbonden met de vraag hoe de mens, die op het punt staat zich van de feodale alomtegenwoordigheid van de pastorale macht te bevrijden, kan worden bestuurd: 'How to govern oneself, how to be governed, how to govern others, by whom the people will accept to be governed, how to become the best governor – all these problems, in their multiplicity and intensity, seem to me to be characteristic of the sixteenth century' (Foucault 1991, p. 87).

188

8. VITALITEIT EN ASCESE

Concluderend kunnen we vaststellen dat Foucaults onzekerheid en het globale karakter van zijn analyses erop wijzen dat *La volonté de savoir* een overgangsstudie vormt. Foucaults denken is in beweging, zonder dat de richting van deze beweging al duidelijk is. Hij slaat

niettemin al een aantal bruggen naar het onderzoek uit de jaren tachtig. In de eerste plaats vormt het vroegmoderne denken niet langer de fascinerende grens van onze tijd. De aandacht verschuift naar de ervaring van de Grieks-Romeinse periode. In de tweede plaats biedt *La volonté de savoir* het begin van een oplossing voor de impasse waarin Foucaults onderzoek was geraakt. Want terwijl hij in *Les mots et les choses* suggereerde dat een radicale verandering ophanden was, beschreef hij in *Surveiller et punir* de moderne machtsuitoefening als almachtig en onherroepelijk. De conclusie zou dan moeten zijn dat ons niets anders te doen staat dan af te wachten. Een dergelijke conclusie zou de uitwerking van een ethiek inderdaad definitief blokkeren. Die conclusie trekt Foucault echter niet. In *La volonté de savoir* geeft hij aan dat het verzet tegen de biomacht een steunpunt vindt in de vitaliteit van het levende lichaam. In deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit* ontdekt hij vervolgens in de antieke zelfbetrekking een nieuwe grondslag voor een ascetische levenshouding. Ascetisch niet in de clericaal-monastieke zin van lichaams- of levensvijandig, maar in die zin dat de mens het wezen is dat zich kan en moet oefenen in anders denken. Een dergelijke, ascetische houding schept ruimte om *tegen* de biomacht en *vanuit* de vitaliteit van het levende lichaam te denken. De afwachtende houding wordt verbonden met een praktijk van geestelijke en praktische oefening, dat wil zeggen voorbereiding.

Tegelijk gaapt er een kloof die in *La volonté de savoir* nog niet wordt overbrugd. In de jaren zeventig beschouwt Foucault het Zelf louter en alleen als menswetenschappelijk object, als machts effect van menswetenschappelijke discoursiviteit. Dit geldt ook voor het seksuele Zelf, gedreven door het verlangen naar 'bevrijding'. In de jaren tachtig daarentegen raakt Foucault geïnteresseerd in de manier waarop individuen zichzelf tot subject constitueren. Hij benut nu de ruimte waarvoor *La volonté de savoir* al een beperkte opening heeft gemaakt. De onderwerping van het levende lichaam aan het seksualiteitsdispositief is niet totaal, er is ruimte voor een vrijheidspraktijk. Terwijl het humanisme een universeel en daarmee dwingend model voor vormgeving van de vrijheid voorschrijft, formuleert Foucault slechts een aansporing, een mogelijkheid. Foucaults ascetische levenshouding wordt geïnspireerd door de antieke beschrijving van het contemplatieve leven, door de antieke ambitie zich gedurende het gehele leven te wijden aan de zorg voor zichzelf.

Deze praktijk raakte in de hellenistische periode verbonden met een schrijfpriktijk. Deze verbinding komen we ook tegen in de reformatie en de romantiek en bestond al ten tijde van Augustinus (Foucault 1988a). De ascetische levenshouding krijgt gestalte in het schrijven. Door te schrijven oefent het Zelf zich in anders denken, worden andere mogelijkheden ontsloten. Dit bedoelt Foucault wanneer hij in *Ervaring en waarheid* zegt dat we, wanneer we beginnen te schrijven, niet weten waar we zullen eindigen, dat het schrijven een ervaring is waaruit men veranderd te voorschijn komt:

‘Ik schrijf juist omdat ik nog niet weet wat ik van een onderwerp dat mijn belangstelling trekt, moet denken. Terwijl ik het schrijf, verandert het boek mij; het wijzigt wat ik denk; elk nieuw werk verlegt de denklimieten die ik met mijn vorige boek had bereikt.’ (1985, p. 8)

De blokkade die Foucault in de jaren zestig en zeventig leek op te werpen tegen het uitwerken van een ethiek, bleek geen definitieve limiet te zijn. Foucaults denken onderwierp zich niet aan het gebod ‘Gij zult niet naderbij komen’. Terwijl de stijl van *Surveiller et punir* in het teken staat van engagement, wordt de stijl van deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit* getekend door het genot. Waar *Les mot et les choses* en *Surveiller et punir* de aandacht vestigen op grootschalige processen die zich geheel buiten het menselijk initiatief om voltrekken, waardeert Foucault in de jaren tachtig de nauwgezette bekommernis van Seneca, Marcus Aurelius en anderen om de details van het eigen, dagelijkse leven.

Het is de ambitie van de genealogie om ‘vergeten’ oorzaken en gebeurtenissen in herinnering te brengen, vergeten vormen van strijd in de actuele situatie terug te vinden. Zij wil ‘réveiller sous la forme des institutions ou des législations, le passé oublié des luttes réelles, des victoires ou des défaites masquées’; zo kan bijvoorbeeld het Engeland van de zeventiende eeuw worden begrepen vanuit de elfde eeuw, dat wil zeggen vanuit de onderdrukking door de Normandiërs van de primitieve vrijheden van de Saksische bevolking (Foucault 1989, pp. 91-92). Anders gezegd, de genealogie onthult het agonale karakter van datgene wat stabiel, geordend, legitiem en vanzelfsprekend lijkt, ze appelleert aan een vergeten ‘weten van de strijd’. Vandaar Foucaults aandacht voor vergeten, gewelddadige confrontaties, een aandacht die steeds verder terugreikt in de tijd. Vandaar ook zijn verwijzing, in het eerste deel van zijn *Geschiedenis*

van de seksualiteit, naar de vestiging van het centrale koningsschap in de vroege middeleeuwen en de invoering van de joods-christelijke moraal van de Wet waarmee deze gebeurtenis gepaard ging. Het betreft een mogelijkheidsvoorwaarde van de morele ervaring die andere mogelijkheden niet voorgoed uitsluit. Integendeel, Foucault ervaart de actuele situatie, evenals de zestiende eeuw, als een 'interregnum' waarin ruimte ontstaat voor de mogelijkheid die Nietzsche reeds in *Morgenröte* aankondigde: individuen kunnen zich losmaken van de moraal van gehoorzaamheid door zichzelf de wet te stellen en zich niet langer aan de Wet te onderwerpen als aan een absolute autoriteit. Er is een fundamentele overeenkomst tussen de zestiende eeuw en de hedendaagse situatie. Het schijnbaar vanzelfsprekende regime heeft aan macht ingeboet, iets geheel anders is mogelijk geworden. Het gaat erom deze gelegenheid te benutten en niet te laten verkeren in een *intensivering* van de subjectiverende onderwerping, zoals destijds gebeurde.

In Foucaults project zijn twee normatieve principes werkzaam: ascese en vitaliteit. Ascese houdt een oefening in anders denken in, een onthechting aan het gevestigde rationaliteitsregime, om vanuit de vitaliteit van het levende lichaam te denken. Het gaat om de-subjectivering, dat wil zeggen onthechting aan de gevestigde subjectiveringsvorm (het rationele subject van de humanistische antropologie) om ruimte te maken voor een morele zelfpraktijk waarin vorm gegeven wordt aan vitaliteit. Dit is de uiteindelijke morele inzet van Foucaults levenslange schrijfpaktijk. Het draait allemaal om een dynamiek van hechting en onthechting, van bezetting en revitalisering.

Deze twee normatieve principes worden verpersoonlijkt door de twee godheden die centraal staan in *Les Dieux des Germains* (1959) van Foucaults leermeester Dumézil: Wodan en Donar. Het ascetische beginsel wordt vertegenwoordigd door Wodan, de godheid die zich in een befaamde, fabelachtige scène in de *Edda*, letterlijk aan zichzelf wijdt, daarmee het ascetische, contemplatieve, zich bezinnende leven initiërend, een ernstig, zoekend, zwervend bestaan dat nooit samenvalt met zijn facticiteit en geen vooraf gegeven eindpunt heeft. Het is een ascese die de actuele situatie wil doorgronden in het besef dat de toekomst onbestemd, de actualiteit zonder eschatologie, en de gevestigde macht niet duurzaam is; een ascese waarin zich echter een hartstochtelijk engagement met het leven openbaart, met de vitaliteit van het levende lichaam zelf. Dit tweede nor-

matieve beginsel wordt verpersoonlijkt door de andere protagonist van *Les Dieux des Germains*: Donar, de bruisende, explosieve vitaliteit, die in een permanente, wisselvallige strijd met levensvijandige machten is verwickeld. De spottende, onmatige, onnadenkende tegenpool van de ernst der ascese. Het ethisch ideaal is een spanningsverhouding tussen beide polen, een menselijke balans, een matige vitaliteit.

Wodans ascetische scène houdt een de-subjectivering in, ze ritualiseert het einde van een subjectiveringsvorm. De Germaanse godheid besluit zichzelf (door ophanging) letterlijk aan zichzelf te wijden. Daarom geldt hij als patroon van de gestrafte misdadigers in het algemeen en van de gehangenen in het bijzonder (hij wordt met uitstekende tong afgebeeld). Hij verpersoonlijkt de ultieme bereidheid tot onthechting aan gecanoniseerde ervaringsvormen. In de Wodanscène is sprake van een grenservaring, een overschrijding, een de-subjectivering. Wodan is bereid zichzelf op het spel te zetten, zichzelf bloot te stellen aan een ervaring waaruit hij 'veranderd te voorschijn komt'. Nadat hij (zoals de sage vermeldt) negen nachten aan de levensboom heeft doorgebracht, slaagt hij erin het runenmysterie te ontsluiten, of om het in heideggeriaanse, respectievelijk foucaultiaanse termen te zeggen: ontvankelijk te worden voor het zijnsmysterie, voor datgene wat 'van buiten' komt. Een dergelijke ascetische zelfoverschrijding heeft een positieve inzet, maakt het mogelijk nieuwe vormen van subjectiviteit te ontsluiten, die in de vitaliteit van het levende lichaam zijn verankerd. In tegenstelling tot wat Nietzsche suggereert, mag de ascetische oefening niet begrepen worden als nihilisme of levensvijandigheid. De ervaring waaraan Wodans volgelingen zich blootstellen is een terugkeer naar de 'grond' van het zijn. Het is een ervaring van openheid, van zelfverlies, een dionysische ervaring. De mens die hem volgt stelt zich open voor het dionysische en bacchantische. Het is de bereidheid de weg, de wil van het lichaam te volgen, een poging tot ontsnapping aan de geslotenheid van een door bekentenispraktijken geconstitueerde identiteit. De ethiek zoekt een menselijke, leefbare balans tussen beide momenten van vitaliteit en ascese. Indien een dergelijke balans wordt aangeduid als 'gezondheid' gaat het uiteraard niet om de gangbare, technische opvatting van gezondheid die een normaliserende norm behelst, maar om datgene wat in het begrip heil ligt besloten: het realiseren van vitale mogelijkheden.

Wat Foucault in herinnering tracht te roepen is een 'weten van de strijd'. Vergeten strijdmomenten (zoals de kerstening of de vestiging van het centrale koningschap) zijn constituerend voor het heden, het zijn mogelijkheidsvoorwaarden van datgene wat zich in de actualiteit voltrekt. Terecht wijst Gilmour (1990) op de verwantschap tussen de geschriften van Foucault en de schilderijen van Anselm Kiefer. Beiden proberen inzicht te krijgen in het heden door vergeten strijdmomenten aan de vergetelheid te ontrukken. Vandaar dat in Kiefers diagnose van de actualiteit, en dan met name in het kunstwerk getiteld *Hermanns-Schlacht* niet alleen de portretten van Kant, Hölderlin, Heidegger en andere dichters en denkers staan afgebeeld, maar vooral ook de herinnering wordt opgeroepen aan een oorspronkelijke situatie van strijd waarvan Luthers opstand tegen 'Rome' in feite de herhaling vormt en waarop latere vormen van literair en filosofisch verzet tegen modernisering en disciplineren in feite terugrijpen.

Reeds Nietzsche begreep de Duitse filosofie als een verzet tegen de Verlichting, geworteld in een onbehagen dat een zeer lange voor geschiedenis heeft. De Duitsers, aldus Nietzsche, hebben zich nooit kunnen verzoenen met de vestiging van het christendom, dat wil zeggen met de vestiging van de door het christendom geconstitueerde subjectiviteitsvorm. Ook Freud stelt zich, in *Das Unbehagen in der Kultur*, de vraag naar de oorsprong van deze cultuurvijandigheid, van deze oeroude ontevredenheid met de cultuur die bepaalde historische omstandigheden aangrijpt om zich te manifesteren. Zonder de genealogie van dit gevoel nauwkeurig in kaart te willen brengen, vermoedt hij dat de overwinning van het christendom op de heidense religies een van haar cruciale momenten is geweest (1948, p. 483). Vooral het antisemitisme interpreteert hij als een uiting van dit onbehagen. In *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* gaat hij nader op de oorsprong van het anti-semitisme in. De diepere motieven van jodenhaat hebben volgens Freud hun wortels in lang vervlogen tijden, en hij schrijft dan:

'...man sollte nicht vergessen, daß alle diese Völker, die sich heute im Judenhaß hervortun, erst in spät-historischen Zeiten Christen geworden sind, oft durch blutigen Zwang dazu getrieben. Man könnte sagen, sie sind alle "schlecht getauft", unter einer dünnen Tünche von Christentum sind sie geblieben, was ihre Ahnen waren, die einem barbarischen Polytheismus

huldigten. Sie haben ihren Groll gegen die neue, ihnen aufgedrängte Religion nicht überwunden.' (1950, p. 198)

En aangezien het evangelie van joodse herkomst is, heeft hun haat jegens het christendom zich tegen het jodendom gekeerd: 'Ihr Judenhaß ist im Grunde Christenhaß'. Kortom, het onbehagen wordt door Freud in verband gebracht met de gewelddadige vestiging van het Christendom in de vroege middeleeuwen. Hoezeer de historische gestalten waarin dit onbehagen tot uiting komt ook mogen verschillen, vooral waar het hun morele gehalte betreft, toch mobiliseren ze dezelfde onderstroom. Zowel de reformatie als het antisemitisme gelden in deze zienswijze als naweeën van een mislukte doop, een mislukte subjectivering.

Foucault denkt echter juist vanuit deze onderstroom, vanuit dit onbehagen dat door Freud in diskrediet wordt gebracht. Vandaar ook dat Gilmour opmerkt dat de verwijten van Habermas aan het adres van Foucault in feite ook op Kiefer van toepassing zijn: wat in hun werk ontbreekt is een ondubbelzinnige instemming met het historische verdrag van de moderniteit, dat door het christendom werd voorbereid. Veeleer geldt hun werk als ondermijning van die subjectiveringsvorm die de moderne ethiek van het respect constitueerde.

Suspicious minds: Foucault, Descartes en het probleem van het begin

I. INLEIDING

Hegels *Wissenschaft der Logik* (1832) opent met de vraag *Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* De wetenschap, dat wil zeggen de filosofie (waarvan *Wissenschaft der Logik* de speculatieve reconstructie is) begint met het probleem van het begin. Het gaat echter, zoals Hegel onmiddellijk benadrukt, om een recent probleem: ‘In neueren Zeiten erst ist das Bewußtsein entstanden, daß es eine Schwierigkeit sei, einen *Anfang* in der Philosophie zu finden...’ (1990, p. 55). Ook Foucault (1971) begint zijn oratie (*L'ordre du discours*) met het probleem van het begin. Hoe is het mogelijk het woord te nemen, een begin te maken in de filosofie, daar waar anderen reeds gesproken hebben? Foucault bekent dat hij, in plaats van zelf het woord te nemen, zich liever omgeeft met het spreken van anderen. Kan men het begin vermijden? Het genre bij uitstek dat zijn begin niet in zichzelf, maar in het spreken van anderen vindt, is het commentaar. Er komt echter een moment waarop de filosoof wordt geacht zelf het woord te nemen. Dit moment krijgt gestalte in een ander genre, de oratie. Vandaar dat Foucault dit probleem aan de orde stelt in *L'ordre du discours*, zijn oratie aan het Collège de France. Macherey (1988) wijst er echter op dat Foucault zich ook hier blijft onttrekken aan de dwang van het begin. Hij noemt het begin van diens oratie een ‘Anfangsparodie’.

Het probleem van het begin ontleent zijn urgentie aan de situatie waarin de filosofie zich heden ten dage bevindt. Elders schrijft Foucault (1963) dat onze tijd gekenmerkt wordt door het ontbreken van een ‘prima philosophia’, dat wil zeggen van een filosofie die haar begin vindt in zichzelf. In deze situatie zijn wij ertoe veroordeeld het spreken van anderen te becommentariëren. Het is onze opgave te luisteren naar datgene wat reeds door anderen is gezegd. Deze opgave behelst echter meer dan enkel het weergeven en herhalen van het gezegde. In plaats van zelf een begin te maken, keert de huidige filo-

sofie terug naar haar begin, om het te hernemen, of misschien zelfs ongedaan te maken.

Foucault neemt in de geschiedenis van de 'wil tot waarheid' twee cruciale beginmomenten waar. Hij lokaliseert ze in het werk van Plato (waar de sofisten uit het wetenschappelijke vertoog worden verwijderd) en Descartes (waar de dingen meetbaar, classificeerbaar, representeerbaar worden). Dit hoofdstuk is gewijd aan Foucaults waardering van laatstgenoemd beginmoment.

2. FOUCAULT EN DESCARTES

De vraag naar Foucaults waardering van Descartes, die aan het begin van de vroegmoderne filosofie staat, is om tenminste twee redenen interessant. In de eerste plaats omdat daarmee Foucaults houding tegenover de vroegmoderne filosofie als zodanig in het geding is. In de tweede plaats omdat Descartes bij uitstek datgene lijkt te vertegenwoordigen, waarvan Foucault afstand wil nemen: de disciplineren van het denken, de onderschikking van het denken aan de wil tot waarheid, de onderwerping van het individu aan het subject.

Het vertrekpunt van dit hoofdstuk wordt gevormd door twee geschriften: *Discours de la méthode* van Descartes en *L'ordre du discours* van Foucault. In beide verhandelingen wordt een balans opgemaakt, een methode beschreven, een werkprogramma voorgelegd. Uit de metafoor van de balans spreekt een administratieve houding tegenover de eigen intellectuele werkzaamheid. Maar terwijl in *L'ordre du discours* de vraag wordt opgeworpen *hoe* een filosofisch begin kan worden gemaakt, is *Discours de la méthode* bij uitstek een tekst waar daadwerkelijk een begin *wordt* gemaakt. Foucault beschouwt Descartes als de plaats waar een nieuwe wijze van kijken, spreken en denken zich meester maakt van de discursiviteit. In plaats van zelf een nieuw begin te maken, wil Foucault terugkeren naar het begin van Descartes, om vandaar afstand te nemen van hetgeen in de filosofie sinds Descartes daadwerkelijk is gerealiseerd, en om op andere mogelijkheden te wijzen. De vraag is dan, of het vertoog van Descartes bij herlezing deze andere mogelijkheden in zich draagt, of juist definitief uitsluit. Eerst wil ik echter ingaan op twee cruciale verwijzingen naar Descartes in eerdere werken van Foucault, namelijk in *Histoire de la folie* en *Les mots et les choses*; daarmee wil ik de plaats van Descartes in het werk van Foucault schetsen.

In *Histoire de la folie* wordt Descartes als woordvoerder van de vroegmoderne ervaring van de waanzin opgevoerd. Deze ervaring houdt een wil tot waakzaamheid van de rede in tegenover de waanzin als permanente mogelijkheid en dreiging, een ethische keuze vóór redelijkheid, een permanente waakzaamheid tegenover de eigen gedachten. Descartes, aldus Foucault, is degene die deze 'volonté d'éveil' het meest adequaat verwoordt. In *Discours de la méthode* geeft Descartes aan hoe hij zich, door middel van kritisch zelfonderzoek, stapsgewijze aan de dwaasheid van de wereld wil onttrekken.

In *Les mots et les choses* functioneert het werk van Descartes als omslagpunt. Foucault lokaliseert er het einde van het kijken, spreken en denken in termen van gelijkenis of gelijkvormigheid, hij lokaliseert er de diskwalificatie van de gelijkenis als waarheidservaring. In plaats daarvan inaugureert het werk van Descartes een mathematisering van de empirie, een ordening van de werkelijkheid in meetbare verhoudingen. Kortom, Descartes verschijnt als degene die orde schept in de ervaring, in het vertoog.

3. DE ORDE VAN HET VERTOOG

In *L'ordre du discours* uit Foucault wantrouwen en terughoudendheid tegenover de orde die Descartes heeft geschapen. Descartes heeft precies datgene gedaan wat een moeilijk moment is voor Foucault, hij heeft orde op zaken gesteld en een begin gemaakt. Hij heeft een ruimte tot stand gebracht waarbinnen op een bepaalde manier gekeken, gesproken en gedacht kan worden. Foucault wil het begin dat Descartes gemaakt heeft terugnemen, hij wil het door Descartes geïntroduceerde onderscheid tussen waarheid en onwaarheid problematiseren door het te historiseren, dat wil zeggen door het te beschouwen als een gebeurtenis die deel uitmaakt van een geschiedenis van de wil tot waarheid.

Foucaults poging zich van Descartes te distantiëren neemt niet weg, dat hun geschriften in belangrijke opzichten op elkaar lijken. Ook Descartes neemt afstand van gevestigde vertogen, ook hij wil buiten de gevestigde discursiviteit treden en spreken. Beide teksten inventariseren de gemaakte vorderingen, geven aan wat de auteur anderen is verschuldigd en wat hij zich voorneemt te gaan doen.

De orde in het vertoog, aldus Foucault, is het resultaat van discurs-

sieve waakzaamheid, waardoor vormen van onwaarheid worden gediskwalificeerd en buitengesloten. Dit gaat gepaard met ‘assujettissement’, subjectiverende onderwerping. Toegang tot het vertoog vergt disciplineren van het sprekende subject. Hij wordt een auteur die zich aan de gevestigde discursiviteit confirmeert. Daarom vormt de enkeling die een begin wil maken, die zelf het woord wil nemen, een probleem. Zodra wij het woord nemen, *worden* wij immers gesproken door de gevestigde discursiviteit. Enerzijds is Foucault gefascineerd door enkelingen die zich aan de discursiviteit willen onttrekken en buiten de gevestigde vertogen willen spreken (zoals Hölderlin, Nietzsche en Artaud). In de marge van de gevestigde vertogen blijven deze enkelingen op andere mogelijkheden wijzen. In het geval van Descartes daarentegen vormt het afscheid van het gevestigde vertoog tevens een nieuw begin. En ieder nieuw begin impliceert een nieuwe vorm van gewelddadigheid. Iedere nieuwe discursieve orde doet de dingen onvermijdelijk geweld aan. Vandaar dat de ruimte die Foucault wil creëren geen institutionalisering van een nieuwe discursiviteit inhoudt, maar enkel de inauguratie van een ‘théâtre provisoire’. Foucault wil een plaats zijn die spoedig weer verdwijnt. Vandaar zijn verlangen om geen begin te hoeven maken (*‘désir de n’avoir pas à commencer’*, 1971, p. 9).

Het begin vormt dus om twee redenen een probleem. In de eerste plaats omdat niet duidelijk is hoe het sprekende subject zich aan de gevestigde vertogen kan onttrekken. In de tweede plaats omdat ieder nieuw begin op zijn eigen wijze gewelddadig is. Het eerste probleem komt aan de orde in *Les mots et les choses*. Aangezien Foucault in dit boek de dood van de mens proclameert, kan hij het begin niet aan het initiatief van een sprekend subject toeschrijven. De auteur is bij Foucault geen mens, maar een discursieve functie, een van de manieren waarop de orde in het vertoog wordt geschapen. Tegelijkertijd ontwaart hij het optreden van breuken, van momenten van discontinuïteit. Hoe worden die momenten geïnitieerd? In hoofdstuk 4 heb ik dit thema reeds besproken. Volgens Foucault gaat het om een verandering die van buiten komt, een gebeurtenis, een inslag of erosie, die vanuit het buiten (*‘le dehors’*) op het gangbare spreken en denken inwerkt. ‘Descartes’ is enkel de aanduiding van de plaats waar dit gebeurt, niet de naam van de initiatiefnemer. De vraag welk regime of welke instantie buiten het sprekende subject het verschijnen en verdwijnen van discontinuïteiten initieert, blijft in feite onbeant-

woord. Zelfs wanneer we aanvaarden dat het initiatief voor verandering van buiten komt, moeten er sprekende subjecten zijn die op de een of andere manier voor deze verandering open staan. In latere publikaties heeft Foucault deze vraag beantwoord en dit antwoord is van groot belang voor de waardering van de gebeurtenis 'Descartes'. De vrijheidspraktijken en geestelijke oefeningen van individuen hebben tot doel zich los te maken van gestolde lagen van het weten en zich open te stellen voor andere mogelijkheden.

Zoals ik al in hoofdstuk 1 aangaf, zijn in het werk van Foucault drie fasen te onderscheiden. De jaren zestig staan in het teken van de archeologie van het weten, de jaren zeventig in het teken van de genealogie van de macht, de jaren tachtig in het teken van het onderzoek van zelfpraktijken. Terwijl in de eerste twee fasen de subjectiviteit geheel onderworpen lijkt aan disciplineringspraktijken en normaliserende discursiviteit, doet Foucault in de derde fase recht aan de ervaring dat individuen enerzijds weliswaar zijn opgenomen in grootschalige disciplinerende en normaliserende processen, maar dat er anderzijds toch ruimte bestaat om zich te bekommeren om de eigen levenspraktijk en vorm te geven aan de eigen levensvoering. In deze derde fase ontdekt Foucault de ethiek, opgevat als intensivering van de zelfverhouding. Hij kent individuen een zekere mate van vrijheid toe zorg te dragen voor hun eigen spreken en handelen. Met andere woorden, er ontstaat ruimte voor enkelingen om, in de marge van de gevestigde discursiviteit, zelf het woord te nemen en andere mogelijkheden op te sporen. De vraag is dan of we het spreken en denken van de enkeling Descartes als een zelfpraktijk, een poging tot zelfzorg en zelfverbetering kunnen beschouwen, of dat zijn werk veeleer als het begin van discursieve subjectiverende onderwerping moet worden opgevat. Ik wil nu laten zien dat beide lezingen in feite mogelijk zijn. In de hedendaagse secundaire literatuur bestaat de tendens om Descartes van nogal wat zaken de 'schuld' te geven. Door terug te keren naar het werk van de auteur zelf doet men echter de ervaring op, dat diens werk veel interessanter is dan de recente, eenzijdige receptiegeschiedenis doet vermoeden. In recente secundaire literatuur wordt het accent op disciplinerend gelegd. Vandaar dat ik zal benadrukken dat *Discours de la méthode* vooral ook als verslag van een zelfpraktijk moet worden verstaan. Vanuit het gezichtspunt van Foucault ligt het in eerste instantie voor de hand Descartes' teksten als het begin van een disciplineringspro-

gramma op te vatten. Wanneer we terugkeren naar de tekst zelf, deze herlezen vanuit het gezichtspunt van Foucaults derde periode, blijkt dat er een andere mogelijkheid bestaat. In zijn derde periode gaat Foucaults belangstelling niet zozeer uit naar de wijze waarop individuen door disciplinerende praktijken en normaliserende vertogen *worden* gedisciplineerd, maar veeleer naar de zelfpraktijken waarin individuen *zichzelf* tot subject constitueren. De aandacht verschuift van overheersingstechnologieën naar praktijken van individuele zelfbeheersing, naar de wijze waarop individuen vorm geven aan hun leven door middel van een technologie van het zelf.

De wending die zich in *Histoire de la sexualité* voltrekt, is ingegeven door Foucaults herlezing van antieke teksten, met name ook de dialogen van Plato. Foucault keerde terug naar het eerste van de twee beginmomenten, het moment waarop de sofisten door Socrates uit de discursiviteit worden verjaagd en het rigide onderscheid tussen waarheid ('episteme') en onwaarheid ('doxa') wordt aangebracht. In Foucaults herlezing treedt nu een andere mogelijkheid, een andere Socrates naar voren, namelijk de leraar die, in *Apologie* 29, zijn publiek voorhoudt dat men zich in de eerste plaats met zichzelf moet bezighouden. Dit socratische thema wordt door stoïsche en epicurische auteurs overgenomen. De zelfpraktijk houdt een *voortdurende* aandacht en bekommernis voor zichzelf in, een permanente waakzaamheid van het individu tegenover zijn gedachtenstroom. Daarbij bestaat er een nauwe relatie tussen waakzaamheid en schrijven. De leerling moet zijn vorderingen schriftelijk vastleggen en vergelijken met wat hij zich had voorgenomen. Men dient een administratieve houding ten opzichte van zichzelf aan te nemen. Drie metaforen spelen in de zelfzorgliteratuur een grote rol: de boekhoudermetafoor (men moet zijn vorderingen nauwgezet bijhouden en geregeld de balans opmaken), de nachtwakermetafoor (men moet permanente waakzaamheid tegenover zijn gedachtenstroom betrachten) en de geldwisselaarmetafoor (men moet de echtheid of valsheid van zijn gedachten vaststellen en verifiëren). De vraag is nu of de intensivering van de zelfverhouding die in *Discours de la méthode* naar voren komt, eveneens voor een dergelijke herlezing vanuit het gezichtspunt van de derde Foucault in aanmerking komt, dat wil zeggen of de hervorming van het verstand die Descartes propageert als disciplinerend dan wel als zelfzorg moet worden aangemerkt.

Om te beginnen vinden we de zojuist genoemde metaforen van het zelfzorggenre in *Discours de la méthode* terug. In de eerste plaats de nachtwakermetafoor. Vertrekpunt van Descartes' programma is wantrouwen ten opzichte van zichzelf, waakzaamheid tegenover de eigen gedachtenstroom. Descartes legt zich erop toe zichzelf voortdurend te beoordelen en te verbeteren. Zijn programma voor zelfverbetering richt zich op het oordeelsvermogen: hij wil leren beter onderscheid te maken tussen waar en vals ('apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux'). Daarin komt de geldwisselaarmetafoor naar voren. De gedachten die van anderen werden overgenomen, worden nauwkeurig op hun waarheidsgehalte getoetst. Ten slotte de boekhoudermetafoor. De vooruitgang die men boekt, moet inderdaad *geboekt* worden. De gemaakte vorderingen worden nauwkeurig bijgehouden, om vervolgens te beoordelen in hoeverre men heeft gedaan wat men zich had voorgenomen. Descartes maakt de balans op, inventariseert de regels en maximen waaruit hij profijt heeft getrokken (de term 'tirer profit' wordt in *Discours de la méthode* opvallend vaak gebezigd).

Ook in andere opzichten beantwoordt Descartes' tekst aan het zelfzorggenre. In de eerste plaats omdat ook bij Descartes de maximen van de zelfzorg geen categorische imperatief voor allen vormen, maar een uitnodiging aan enkelingen. Descartes richt zich niet tot 'chacun', maar tot 'quelques-uns'. In de tweede plaats omdat ook Descartes stelt dat hij, in plaats van zich met publieke aangelegenheden in te laten, zich eerst om zichzelf wil bekommeren ('me conduire moi-même'). Wie de samenleving wil besturen, moet eerst zichzelf kunnen besturen. Ten slotte zijn er de bekende vier maximen van zijn 'provisorische moraal', waarvan niet alleen de derde ('tâcher plutôt à changer mes désirs que l'ordre du monde'), maar ook de eerste (matigheid betrachten, excessen vermijden) zeer stoïsch zijn, en waarvan de vierde ongetwijfeld de belangrijkste is. Descartes neemt zich daarin voor 'd'employer toute ma vie à cultiver ma raison' (1963, p. 597). Hij voelt zich thuis onder Nederlanders, '[un peuple] plus soigneux de ses propres affaires que curieux de celles d'autrui' (p. 601). Descartes geeft zich niet alleen rekenschap van zijn werkzaamheid tot dusver, hij ontvouwt tevens zijn toekomstplannen ('rendre compte de mes actions et de mes desseins'). Zijn voornemen

voor de toekomst verwoordt hij als volgt: 'ménager le temps qui me reste'.

In tenminste twee opzichten verwijderd *Discours de la méthode* zich van de stoïcijnse zelfarbeid. Terwijl Foucault in zijn oratie uitvoeringaangaat op wat hij zijn leraren is verschuldigd, benadrukt Descartes zijn zelfstandigheid. Ook Descartes kent de behoefte zijn 'balans' aan anderen voor te leggen, maar bij hem hebben leermeesters plaats gemaakt voor lezers. En Descartes' tekst breekt vooral met de antieke traditie waar hij over het lichaam komt te spreken. Dat wordt op instrumentele wijze opgevat, als een machine waarover het subject beschikt. Hier maakt beheren plaats voor beheersen.

Het lichaam, aldus Descartes in *Les passions de l'âme*, is een machine. Om de passies te kunnen beheersen dient men te begrijpen hoe deze machine functioneert. De anatomie heeft een zeer mechanistisch beeld van het lichaam onthuld, waarin verschillende systemen (bloedsomloop, zenuwstelsel, spijsverteringsstelsel, enzovoort) op elkaar inwerken. Wanneer we weten hoe het lichaam in elkaar zit, kunnen we begrijpen hoe het functioneert en kunnen we ernaar streven het lichaam en de passies volledig te beheersen. Het vraagt de nodige oefening en behendigheid de passies aan banden te leggen. Goed bestuur stelt echter elke ziel in staat de passies volledig te beteugelen. Zelfs degenen die een zwakke ziel hebben 'pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire' (§ 50).

De strijd die de ziel moet voeren heeft voor een deel betrekking op de ziel zelf, voor een deel op het lichaam. Waar het de verhouding van de ziel tot zichzelf betreft, is het zaak de juiste leefregels op te stellen waarmee de mens zijn eigen leidsman wordt en de levensvoering geoptimaliseerd kan worden. Er is geen sprake van dressuur, maar van werken aan zichzelf, van oefening. Door oefening slaagt men erin maat te houden. Het gaat om een huishouding met betrekking tot de passies die in het teken van matigheid staat en het karakter heeft van een zoektocht naar de gulden middenweg. De verhouding van de ziel tot het lichaam daarentegen is aanzienlijk vijandiger. Het lichaam dient uitdrukkelijk onderworpen en gedresseerd te worden.

Volgens Foucault is het niet de opgave van de hedendaagse filosofie een nieuw begin te maken, maar terug te keren naar haar eigen begin (Socrates, Descartes, Kant), om vandaaruit de andere moge-

lijkheden op het spoor te komen die in dit begin besloten liggen. Zoals in Foucaults herlezing van Plato een andere Socrates naar voren komt, zo brengt een herlezing van Descartes, vanuit het gezichtspunt van de 'derde' Foucault, een andere Descartes naar voren, niet degene die de disciplinerende van het denken inaugureerde, maar degene die, in *Discours de la méthode*, een programma voor zelfverbetering, een uitnodiging tot zelfzorg aan zijn lezers voorlegt. Zo moet ook Foucaults terugkeer naar Kant worden begrepen: de mogelijkheid die opnieuw naar voren wordt gehaald is de opvatting van filosofie als actualiteitskritiek.

5. FOUCAULTS STRATEGISCHE LEESWIJZE

Het werk van Descartes vormt een strategisch punt in de geschiedenis van het denken, een breukvlak tussen stoïsche vrijheidspraktijk en technocratische rationaliteit. Descartes beschrijft de technieken die hij aanwendt om orde te scheppen in zijn eigen denken. Voor hem is filosofie een levenswijze. Wat hij articuleert is een kritische, ascetische, administratieve levenshouding. Hij is de boekhouder en nachtwaker van zijn eigen ziel.

Tegelijkertijd vormt zijn werk de mogelijksvoorwaarde, het ankerpunt bij uitstek van de technocratische rationaliteit, de rationele machtsuitoefening die vanaf dat moment gestalte krijgt, de technocratische cultuur die onbehagen wekt. Een rationaliteit die uiteindelijk de vorm aanneemt van een 'biomacht': de wil toezicht te houden op alles wat verband houdt met het leven en welzijn van mensen. Deze technocratische ambitie onderscheidt zich radicaal van de ascetische ambitie die werkzaam is in Descartes' oeuvre. Foucaults gezichtspunt belemmert een eenduidige waardering van Descartes. In beslissende genealogische omslagpunten – het werk van auteurs als Luther en Descartes – ziet Foucault geen homogene, eentonige herhaling van een eenmaal in gang gezet proces. Wat hij ziet is een permanente strijd, een strategische situatie. Hun werk vormt geen eenduidig programma, maar een strijdterrein.

Een dergelijke, strategische leeswijze treffen we ook bij Nietzsche aan. Bij hem is evenmin sprake van een eenduidig, definitief oordeel over Socrates of Luther. In de verspreide verwijzingen naar deze personen zien we verschillende momenten naar voren treden.

Verschillende, soms tegenstrijdige waarderings blijven mogelijk. Dit geldt uiteraard ook voor het oeuvre van Foucault zelf. We kunnen niet spreken van een eenduidig ethisch programma, want het betreft een strategische, complexe en wisselvallige situatie, een strijdterrein. In plaats van homogeniteit en eenduidigheid zien we zwenkingen, aarzelingen, omtrekkende bewegingen, omslagpunten, tegenspraken.

Foucaults wending naar de ethiek maakt een positieve waardering van het werk van Descartes mogelijk. Deze waardering heeft betrekking op diens administratieve, bestuurlijke levenshouding. Kenmerkend voor moderne zelftechnologieën, voor 'levenstechnieken' zoals ook door Freud beschreven, is dat het in feite aanpassingstechnieken zijn. Het gaat erom dat men in staat is op effectieve wijze in de maatschappelijke ordening te participeren. Dit samengaan van machts- en zelftechnologieën noemt Foucault 'bestuurbaarheid', 'gouvernementaliteit'. Het initiatief ligt niet bij het individu, maar bij de technocratische rationaliteit zelf.

Descartes' administratieve levenshouding onderscheidt zich hiervan radicaal. Wat hij formuleert is een ascetisch ideaal, een oefening in een denken dat eropuit is zich aan gevestigde wijzen van denken en spreken te onthechten. De voornaamste techniek waarvan hij zich bedient, dateert uit de hellenistische periode, namelijk het schrijven, *publicatio sui*. Door zichzelf te dwingen de eigen gedachten schriftelijk te formuleren, is men in staat de boekhouder en nachtwaker van de eigen ziel te worden. In tegenstelling tot het monastieke ideaal, vormt niet gehoorzaamheid, maar kritiek de mogelijkheidsvoorwaarde van zelfconstituering.

204 Dit is de administratieve houding die bijvoorbeeld ook tot uitdrukking komt in Gorters beroemde gedicht *De dag gaat open als een gouden roos*, een meditatief sonnet waarin een zich bezinnende Gorter de balans opmaakt. Hij, de vierendertigjarige, heeft een omslagpunt bereikt. Hij bevindt zich, net als de auteur van *Discours de la méthode*, op een strategisch ogenblik in zijn leven en legt zich erop toe de gemaakte vorderingen op hun echtheid te beoordelen.

De positieve waardering heeft slechts betrekking op bepaalde, strategische aspecten van Descartes' werk. Diens ascetische onderneming loopt uit op de inauguratie van de mogelijkheidsvoorwaarde van de technocratische rationaliteit die ons bestuurt. De subjectiviteitsvorm die hij ontsluit, stolt tot het rationele, berekenbare subject

waaraan de technocratische rationaliteit behoefte heeft. Hij ontwerpt de blauwdruk voor het dociele, mechanische lichaam dat door de disciplinerende macht daadwerkelijk zal worden voortgebracht. Vandaar dat de ervaring van onbehagen thans andermaal aanspoort tot ascese, tot de-subjectivering, om nieuwe subjectiviteitsvormen mogelijk te maken. De wil om vanuit de vitaliteit van het levende lichaam zelf te denken, eist de destructie, de overschrijding van het mechanische lichaam dat Descartes construeerde.

Tot dusver richtte mijn aandacht zich voornamelijk op *Discours de la méthode*. De slotparagraaf van dit hoofdstuk bevat een beknopte genealogie van de cartesiaanse vrijheidspraktijk vanuit foucaultiaans perspectief, een genealogie die de zojuist verwoorde conclusie bevestigt, namelijk dat het werk van Descartes geen eenduidig programma is, maar veeleer een strijdterrein, dat op verschillende manieren aanzet tot affirmatie of deconstructie.

6. BEKNOPTE GENEALOGIE VAN DE CARTESIAANSE VRIJHEIDSPRAKTIJK

In *Sources of the self* (1989) heeft Charles Taylor erop gewezen dat Descartes beschouwd moet worden als een vertegenwoordiger van het neo-stoïsche denken dat in de zestiende en in de eerste helft van de zeventiende eeuw furore maakte en inderdaad terugging op de antieke Stoa, zij het dat er enige belangrijke wijzigingen in de morele doctrine werden aangebracht. Volgens Taylor was er met name sprake van een toenemende nadruk op 'self-mastery' in de zin van instrumentele controle (p. 159). Voorts wijst hij erop dat dit neo-stoïsche denken van grote invloed was op de politiek-militaire elite van die tijd; zo werd het benut bij de ontwikkeling van nieuwe disciplineringsvormen, onder meer op militair gebied. In dit verband noemt hij met name de militaire hervormingen van Willem van Oranje. In *Surveiller et punir* heeft Foucault beschreven hoe dergelijke disciplineringsstechnieken ook in scholen, ziekenhuizen en werklokalen hun toepassing vonden. Met name het eerste hoofdstuk ('Les corps dociles') van deel drie van deze studie ('Discipline') is hieraan gewijd. Foucault beschrijft hoe in de zeventiende eeuw monastieke technieken voor het gebruik van ruimte en tijd in dienst komen te staan van een grootschaliger programma van onderwer-

pende subjectivering. In dit verband wijst hij met name op de hervormingen van de militaire discipline die plaatsvonden in de protestantse legers van Prins Maurits en Gustav Adolf.

Deze passages zijn hier van belang omdat zij de context vormen waarin het leven van Descartes zich heeft afgespeeld en zijn geschriften tot stand zijn gekomen. Belangrijke hoofdstukken uit diens biografie weerspiegelen op pregnante wijze de transformaties die Foucault in *Surveiller et punir* beschrijft en waarin een belangrijke rol was weggelegd voor de invoering van nieuwe, respectievelijk de herijking van bestaande beheersingstechnieken. In feite gaat het om een grootschalig proces van rationalisering en disciplineren, om een beslissende fase in de genealogie van het moderne subject. Foucault gaat uitvoerig in op de rol van leger en onderwijs als de plaatsen waar deze transformaties gestalte kregen.

Zoals bekend bezocht de jeugdige Descartes het jezuïetencollege La Flèche te Anjou. De orde der jezuïeten vormde een scharnierpunt in de transformaties die Foucault documenteert. Hoewel in inhoudelijk opzicht behoudend (zij streefden voortzetting van de scholastieke traditie na), combineerden zij het onderwijs in Aristoteles met het gebruik van moderne en intensieve disciplineringsstechnieken. Daarnaast hadden zij een grote belangstelling voor wiskunde en fysica, de wetenschappen die een doorslaggevende rol speelden bij de – door Foucault in *Les mots et les choses* beschreven – ‘spatialisering’ van de werkelijkheid in de zestiende en zeventiende eeuw. De relatie tussen het onderwijs der jezuïeten en het denken van Descartes heeft in tal van historische studies aandacht gekregen. In feite was het Descartes’ bedoeling de jezuïeten ertoe te bewegen het Aristotelische curriculum door het zijne te vervangen. Vanuit het perspectief van de ‘tweede’ en de ‘derde’ Foucault, dat wil zeggen vanuit het perspectief van *Surveiller et punir* en *De zorg voor zichzelf*, dient de aandacht echter vooral ook naar de disciplineringsstechnieken uit te gaan, dat wil zeggen naar de wijze waarop zowel Descartes als de orde der jezuïeten eropuit waren het denken te hervormen en te disciplineren.

Zoals bekend heeft Descartes belangrijke episodes van zijn leven in Nederland doorgebracht, en ook dat is vanuit het perspectief van *Surveiller et punir* een opvallend gegeven. Men heeft Foucault wel verweten dat de gegevens aan de hand waarvan hij zijn stelling in *Surveiller et punir* ontwikkelde, vrijwel uitsluitend aan de Franse

context werden ontleend, hetgeen een extrapolerende pretentie problematisch maakt. Ook Habermas stelt dat *Surveiller et punir* ‘vorwiegend anhand französischer Materials’ gestalte kreeg (1985, p. 318). Hoewel de Franse context inderdaad ruim vertegenwoordigd is, wordt daarmee toch enigszins voorbijgegaan aan het feit dat in Foucaults uiteenzetting ook voor andere landen, met name Nederland, een rol is weggelegd. Zojuist wees ik al op Foucaults aandacht voor de protestantse legers van Willem van Oranje en Prins Maurits. Elders wijst Foucault erop dat, terwijl de moordenaar van Willem van Oranje nog in 1584 aan de meest wrede bestraffing werd onderworpen (1975, p. 57), in 1596 al het zogeheten Rasphuis te Amsterdam werd geopend (p. 123). Deze penitentiaire instelling gold als de eerste voorziening waarin een nieuwe wijze van bestraffing – gedwongen tewerkstelling en onderwerping aan een rigide dagorde, een rigide gebruik van ruimte en tijd – gestalte kreeg. Vanuit foucaultiaans perspectief is het derhalve een interessant gegeven dat de grondlegger van het vroegmoderne denken juist Nederland tot zijn domicilie koos. In tegenstelling tot een vaak gehoorde opvatting, waarin vooral het tolerante klimaat in Nederland wordt benadrukt, verschijnt Nederland vanuit een foucaultiaanse optiek veeleer als een land waar de invoering van nieuwe, respectievelijk de herijking van bestaande disciplinerings technieken plaatsvond. In 1618 arriveert Descartes in Breda waar hij dienst neemt in het protestantse leger van Prins Maurits, dat zowel leger als militaire academie was. In Breda ontmoette hij ook de arts Isaac Beeckman, afkomstig uit Middelburg, gelegen op het ‘barbaarse eiland’ Walcheren. Hun relatie en correspondentie zal ik dadelijk nog nader belichten.

Eerst wil ik echter ingaan op een eerdere episode uit Descartes’ leven, zijn vorming door de jezuïeten. Daarbij wil ik met name de aandacht vestigen op een aantal markante overeenkomsten en verschillen tussen de disciplinerings technieken die Descartes enerzijds en anderzijds Ignatius van Loyola, de stichter van de orde, hanteren. Niet om de ‘invloed’ van de *Societas Jesu* op het denken van Descartes te traceren, maar om na te gaan in hoeverre bepaalde documenten, zoals de *Geestelijke oefeningen* van Sint Ignatius en de *Méditations métaphysiques* van Descartes, beantwoorden aan Foucaults stelling over de hervorming en disciplinering van het denken op het breukvlak van de vroegmoderne tijd. Zoals gezegd vormt het denken der

jezuïeten een verbinding van oude gedachten en nieuwe vormen. Men tracht de macht van de Kerk van Rome met behulp van nieuwe machtstechnologieën te bestendigen. Sorell en anderen wijzen erop dat Descartes' hoofdwerk – *Méditations métaphysiques* – althans waar het de vorm betreft opvallende overeenkomsten vertoont met de *Geestelijke oefeningen* van Sint Ignatius. Hij schrijft: 'Descartes's book was a diary of a fictional intellectual retreat lasting six days, conducted in something like the same manner St Ignatius, in his *Spiritual Exercises*, had suggested for more usual religious retreats' (Sorell, 1987, p. 59).

Zoals Ignatius zelf aangeeft, bevat zijn geschrift 'geestelijke oefeningen om zichzelf te overwinnen en zijn leven te regelen' (1953, p. 24). Hij staat een permanent en nauwgezet zelfonderzoek voor, waarmee het individu zichzelf grondig kan verbeteren. Het systematische zelfonderzoek impliceert bovendien een vaste dagorde. Het gaat erom dat men op vastgestelde tijdstippen tijd inruimt om zich aan zichzelf te wijden. Deze oefeningen betekenen, in foucaultiaanse termen, een intensivering van de zelfverhouding. Men dient alert en nauwgezet leiding te geven aan het eigen geestelijke leven.

Zoals wandelen en hardlopen lichamelijke oefeningen zijn, aldus Sint Ignatius, zo kan men ook spreken van geestelijke oefeningen. Ze hebben betrekking op de inrichting van het leven en hebben tot doel zich van *ongeregelde gehechtheden* te ontdoen (p. 13). Het gaat om een zelf-, dat wil zeggen een gewetensonderzoek. Met behulp van systematische notities worden de geboekte vorderingen bijgehouden. Wie in beslag wordt genomen door gewichtige werkzaamheden, wordt aangespoord dagelijks enige tijd te besteden om zich geestelijk te oefenen. De notatietechnieken zijn betrekkelijk eenvoudig. Ieder zelfonderzoek wordt voorgesteld door een lijn waarop men bepaalde handelingen of gedachten kan turven. Telkens moet men nagaan 'of er verbetering is van de eerste lijn naar de tweede, dat wil zeggen van het eerste naar het tweede onderzoek' (p. 27). Met behulp van deze eenvoudige notatietechnieken wordt vastgesteld of men vooruitgang heeft geboekt met betrekking tot de inrichting van het leven en de beheersing van gehechtheden. Kortom, de oefeningen en technieken die Ignatius aanbeveelt, hebben betrekking op een schrijfspraktijk – tot op zekere hoogte vergelijkbaar met de registratiepraktijk der Stoïcijnen. Hierboven kwam reeds ter sprake dat ook Descartes' disciplinerende van het denken op een schrijfspraktijk

beruste. Door gedachten op te schrijven, worden ze kritiseerbaar en is men beter in staat hun waarheidsgehalte te beoordelen.

Ondanks bepaalde overeenkomsten waar het de vorm betreft, is de *ethiek* die in het geschrift van Sint Ignatius tot uitdrukking komt, volstrekt onverenigbaar met die van Descartes. Het gaat bij Loyola niet om een ethiek van de goede maat, maar om een ethiek van het absolute verbod. Het doel is niet zozeer het vermijden van excessiviteit, maar veeleer het ‘uitroeien’ van de doodzonde. Dat wil zeggen, hoewel de technieken tot op zekere hoogte vergelijkbaar zijn, zijn zij gericht op geheel andere eindtermen en staan zij in dienst van een geheel andere subjectiveringsvorm. Het is een ethiek van de Wet, niet van de matigheid. In plaats van *zichzelf* een maat of regel te stellen, onderwerpt men zich aan een code die onderscheid maakt tussen wat geoorloofd en ongeoorloofd is. Tegelijkertijd onderwerpt men zich zonder reserve aan de Ander, de mentor die deze Wet in feite representeert. In beide gevallen dient men alert en nauwgezet leiding te geven aan het eigen geestelijke leven. De ethiek van Sint Ignatius staat echter in het teken van absolute gehoorzaamheid aan degene aan wiens leiding men zich heeft toevertrouwd. Descartes daarentegen grijpt terug op een stoïcijnse zelfpraktijk, nadat hij zich van zijn ‘onderwerping’ aan zijn leermeesters (de jezuiten) heeft bevrijd. De verhouding leerling-leraar is daarbij niet op onderworpenheid, maar eerder op raadgeverschap gestoeld.

Kortom, er is sprake van formele gelijkenissen en inhoudelijke verschillen. De strijd tegen de ongeregelde gehechtheden keert bij Descartes terug als het streven om onjuiste, overgeleverde opvattingen systematisch uit te roeien (‘Je m’appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions’, 1647/1978, p. 8). Zowel de geestelijke oefeningen van Sint Ignatius als de oefeningen van Descartes gelden als hetgeen Foucault in een interview uit 1984 aanduidt als ‘pratique d’auto-formation du sujet’. Hij zegt:

‘C’est ce qu’on pourrait appeler une pratique ascétique, en donnant à ascétisme un sens très général, c’est-à-dire non pas le sens d’une morale de la renonciation, mais celui d’une exercice de soi sur soi par lequel on essaie de s’élaborer, de se transformer et d’accéder à un certain mode d’être.’ (1984d, p. 99)

Het zal echter duidelijk zijn dat Descartes’ zelfpraktijk Foucaults ascetische ideaal veel dichter benadert dan de zelfpraktijk die Sint

Ignatius aanbeveelt. In tegenstelling tot de meditatieve oefeningen van Descartes, gaat het bij Loyola niet om een vrijheidspraktijk, om zelf-subjectivering, maar om subjectiverende onderwerping. De orde die door diens geestelijke oefeningen wordt gesticht, is inderdaad een ‘orde’, een instituut dat volstrecte gehoorzaamheid van haar leden eist. Het gaat niet om een vrijheids-, maar om een gehoorzaamheidspraktijk. Gehoorzaamheid geldt als mogelijkheidsvoorwaarde van subjectivering. In dit opzicht staat Descartes uiteraard veel dichter bij de stoïcijnse zelfpraktijk die Foucault in deel drie van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit* beschrijft. In het zojuist genoemde interview zegt Foucault hierover:

‘...la préoccupation la plus importante de la philosophie [antique] tournait tout de même autour de soi, la connaissance du monde venait après et, la plupart du temps, en appui à ce souci de soi. Quand on lit Descartes, il est frappant de trouver dans les *Méditations* exactement ce même souci spirituel d’accéder à un mode d’être où le doute ne sera plus permis et où enfin on connaîtra.’ (p. 110)

Daarmee onderstreept Foucault enerzijds de congenialiteit tussen de antieke en de cartesiaanse zelfpraktijk, maar neemt hij tegelijkertijd afstand van Descartes door te wijzen op de veranderde verhouding tussen Zelf en waarheid. Zoals bij Sint Ignatius de intensivering van de zelfverhouding in dienst stond van een gehoorzaamheidsideaal, gegrond op het onderscheid geoorloofd–ongeoorloofd, zo staat bij Descartes de zelfpraktijk uiteindelijk in dienst van een wetenschappelijk ideaal, dat gebaseerd is op het onderscheid waarvoor:

‘...en définissant ainsi le mode d’être auquel la philosophie donne accès, on s’aperçoit que ce mode d’être est entièrement défini par la connaissance, et c’est bien comme accès au sujet connaissant ou à ce qui qualifiera le sujet comme tel que se définira la philosophie. Et, de ce point de vue-là, il me semble qu’elle superpose les fonctions de la spiritualité à l’idéal d’un fondement de la scientificité.’ (p. 110)

Het foucaultiaanse gezichtspunt affirmeert Descartes’ geschrift als zelfpraktijk, maar distantieert zich van de vroegmoderne wijze waarop Descartes de verhouding tussen zelf en waarheid concipieert. Foucault blijft volhouden dat het opnieuw tot leven wekken van de notie zelfzorg een destructie van het cartesiaanse subject veronder-

stelt, maar tegelijkertijd maakt zijn initiatief een andere waardering van Descartes mogelijk.

Te Breda, in het leger van Prins Maurits ontmoet Descartes zoals reeds gezegd de Middelburgse arts Beeckman: 'j'etais dans une ville de garnison, où je ne trouvais personne que vous qui sût parler latin' (brief van Descartes aan Beeckman, 17 oktober 1630, in Descartes 1936). Deze relatie vertoont niet alleen de structuur van een intieme vriendschap, maar ook die van de verhouding tussen leraar en leerling, zoals die ook in de stoïsche literatuur voorkomt en waarin schriftelijke uitwisseling een belangrijke rol speelt. In zijn brieven aan Beeckman, soms vergezeld van manuscripten, doet de acht jaar jongere Descartes verslag van zijn vorderingen met betrekking tot het doel dat hij zich heeft gesteld: de waarheid leren kennen. Beeckman is degene die Descartes wegrukt uit een toestand van ledigheid en onzekerheid en hem ertoe aanspoort te schrijven. In zijn eigen dagboek doet Beeckman verslag van hun relatie. Zoals in hoofdstuk 3 naar voren kwam, vormt het dagboek een belangrijke techniek in de antieke stoïcijnse zelfpraktijk. Dijksterhuis schrijft: 'In zijn Journael ... hield hij aantekening van alle gedachten die lectuur of eigen onderzoek bij hem hadden doen rijzen' (in Van der Hoeven 1972, p. 15). Descartes noemt hem 'le promoteur de mes études et leur premier auteur' (brief van 23 april 1619). Zijn verhouding tot zijn mentor en promotor blijkt echter in hoge mate ambivalent. In de zojuist genoemde brief verzekert hij nog dat een belangrijk deel van wat hij schrijft diens verdienste, ja zelfs diens geestelijk eigendom is. Deze stemming van intimiteit en dankbaarheid zal niet standhouden. In een lange en nogal beledigende brief, gedateerd 17 oktober 1630, neemt Descartes het Beeckman kwalijk, dat deze hem zijn leerling noemt. Descartes ontkent nu, iets van hem te hebben geleerd of hem iets te zijn verschuldigd. Hun ontmoeting was toevallig en wanneer twee personen dezelfde wetenschappelijke opvattingen zijn toegegaan, betekent dit nog niet dat de een ze van de ander heeft overgenomen: 'il est ridicule de parler de propriété en matière de sciences' (Descartes 1936, p. 150). En wanneer Beeckman zich op zijn dagboekantekeningen beroept om zijn auteursrecht te bewijzen, steekt Descartes de draak met diens gewoonte zijn invallen en overwegingen nauwgezet in dagboeknotities vast te leggen. Volgens Descartes is het belachelijk dat Beeckman zich als de eigenaar van bepaalde wetenschappelijke inzichten beschouwt: 'C'est pour cela que vous met-

tez dans votre Journal la date de chacune de vos pensées: vous craignez que peut-être quelqu'un n'ait l'impudence de revendiquer à son compte ce qu'il aurait vu en rêve avec un retard de toute une nuit sur vous' (p. 152). De enige manier om geestelijk eigendom te garanderen, aldus Descartes, is door zelf te publiceren, dat wil zeggen door 'la garantie d'un registre public' (p. 150).

Ook Gouhier wijst op de cruciale rol van het schrijven in de relatie tussen Beeckman en Descartes. Tijdens zijn vorming door de jezuiteten had zich van Descartes een grondige afkeer van boeken en eruditie meester gemaakt. Woord en geschrift leken hem niet de dienaren, maar de vijanden van de waarheid. Het is Beeckman die hem ertoe aanspoort te schrijven: 'Beeckman lui a donné l'idée d'écrire ... des livres' (Gouhier 1924, p. 43). Samen ontwerpen zij een onderzoeksprogramma en Descartes begint met het bedenken van de titels van de betreffende boeken. Kortom, het is Beeckman die Descartes ertoe aanzet als auteur het woord te nemen.

De derde en laatste episode uit Descartes' leven dat vanuit een foucaultiaans perspectief bijzondere interesse wekt, is de befaamde winter van 1619. In de omgeving van Ulm betreft Descartes zijn beroemde verwarmde kamer. Ongestoord door zorgen of passies geeft hij zich over aan contemplatie. In een toestand van intellectueel enthousiasme en hevige beroering aanschouwt hij letterlijk het licht, de grond van het vroegmoderne weten. Zijn goddelijke roeping was hem reeds in 1618 in een drietal dromen geopenbaard, zoals zijn eerste biograaf Baillet, die nog over alle nagelaten papieren uit deze periode kon beschikken, vermeldt. Zijn wetenschappelijke roeping werd door deze dromen (die zich eerder voor een antieke, dat wil zeggen Artemidorische, dan voor een moderne, dat wil zeggen freudiaanse duiding lijken te lenen) als het ware van hogerhand bevestigd. Hij ervoer ze als een goddelijke aansporing om zijn bestemming waar te maken en zijn leven in dienst te stellen van de wil tot waarheid, zoals Socrates vele eeuwen voor hem deed. De zoektocht naar de waarheid vergt een ascese, een onthechting aan de gestolde lagen van weten en eruditie, een geestelijke oefening die een ontvankelijkheid voor de inslag van het buiten mogelijk maakt. De waarheid is zijn missie. En daarmee verankert hij, zoals Foucault in *De orde van het vertoog* benadrukt, het programma van het vroegmoderne denken in het fundamentele onderscheid tussen waar en onwaar. Descartes' ambitie is een manifestatie van de wil tot waar-

heid. Het is dit gebaar dat aan het begin staat van het programma van de hervorming en disciplineren van het denken, dat Foucault beoogt terug te nemen. Dit vergt een nieuwe onthechting, een nieuwe zelfpraktijk, een grondige wijziging van de verhouding tussen zelf en waarheid.

7. SLOT

Aan de hand van het werk van Descartes kan worden toegelicht hoe weten, macht en zelfconstitutie (de drie domeinen waarop Foucaults onderzoek betrekking heeft) op elkaar ingrijpen. Het moment in de biografie van Descartes waarop subjectiverende onderwerping plaatsmaakt voor zelfconstitutie, laat zich aan de hand van zijn *Discours de la méthode* vrij nauwkeurig bepalen. Zodra hij gelegenheid ziet zich aan de *onderwerping* aan zijn leermeesters te onttrekken – ‘sitôt que l’âge me permet de sortir de la sujétion de mes précepteurs’ (p. 131) – streeft Descartes ernaar zijn denken los te maken van de gestolde lagen van het weten en een nieuwe, onbemiddelde verhouding tot de waarheid tot stand te brengen. Zelfconstitutie is een mogelijksvoorwaarde om waarheid te vinden.

Dit bevestigt de centrale stelling van deze studie, namelijk dat Foucaults aandacht voor zelfconstitutie in zijn laatste geschriften, ondanks de wijzigingen die hij in zijn programma aanbrengt, toch als een voortzetting van zijn eerdere onderzoek naar macht en weten moet worden opgevat. Terecht wordt door Karskens opgemerkt dat ‘de vooronderstelling van zelfactiviteit of vrijheid ... in zekere zin in Foucaults theorie van de macht besloten [ligt], hoezeer dit ook in tegenspraak *lijkt* met zijn uitdrukkelijke bedoeling om een oorspronkelijk subject juist niet te veronderstellen’ (Karskens 1986, p. 183). In zijn gehele oeuvre blijft Foucault vasthouden aan de gedachte dat het subject als een ‘produkt’ moet worden opgevat: van ‘weten’ in de jaren zestig, van ‘macht’ in de jaren zeventig, van ‘zelfconstitutie’ in de jaren tachtig. De genealogie van het subject vormt het centrale thema van zijn werk. Uiteraard wordt de zelfconstitutie in zijn laatste teksten als een apart domein erkend, en uiteraard is er een verschuiving van de aandacht van ‘biomacht’ en ‘Polizeiwetenschap’ naar ethiek, dat wil zeggen van ordehandhaving en controle over de bevolking als geheel naar de vrijheidspraktijken van indivi-

duen. Maar ook in zijn eerdere werk was dit individuele niveau aanwezig in die zin dat Foucault aandacht had voor de kritische functie van auteurs als Nietzsche, die de ogenschijnlijke vanzelfsprekendheden van ons denken problematiseren door de herkomst ervan bloot te leggen en op radicaal andere mogelijkheden te wijzen. Deze functie vooronderstelt onthechting of ascese als mogelijkheidsvoorwaarde voor kritiek, een ascese die uitmondt in een zich losmaken van de gestolde lagen van het weten en een zich openstellen voor de inslag van het andere, het buiten.

Met andere woorden, Foucault ontdekt het morele apriori dat aan deze intellectuele, kritische functie ten grondslag ligt: de ascetische oefening, de permanente, dagelijkse arbeid aan zichzelf, de bereidheid zichzelf een wet te stellen, zijn vitaliteit te stileren, een apriori dat in wezen reeds door Nietzsche werd geschetst (vgl. § 290 uit *Die fröhliche Wissenschaft*). Foucaults schatplichtigheid aan Nietzsche is, zoals hij ook toegeeft, cruciaal. Zijn studies kunnen eigenlijk worden gelezen als de uitwerking van intuïties die Nietzsche op aforistische wijze onder woorden bracht. Foucault is de ‘duiker van Delos’ die bereid is Nietzsches vingerwijzingen uit te diepen.

In § 18 bijvoorbeeld van deel drie van *Zur Genealogie der Moral*, getiteld ‘Was bedeuten asketische Ideale?’, schetst Nietzsche in enkele halen het basisconcept van *Surveiller et punir*. Hij spreekt er over twee methoden om de riskante stemming van verveling, de gewaarwording van het niets, de ledigheid te verdrijven. De eerste methode is het stoïcisme, het dempen van gevoelens met behulp van intellectuele oefeningen. Deze methode vergt echter een grote mate van intellectuele kracht. Daarom is er een andere methode, een meer eenvoudige oefening in zwang geraakt: de moderne arbeid, de machinale activiteit. Men spreekt niet voor niets van ‘de zegen van de arbeid’. De arbeid heeft primair een morele betekenis. Arbeid is in eerste instantie bedoeld om de ledigheid terug te dringen, de economische functie is secundair. ‘Die machinale Tätigkeit und was zu ihr gehört – wie die absolute Regularität, der pünktliche besinnungslose Gehorsam, das ein-für-allemal der Lebensweise, die Ausfüllung der Zeit, eine gewisse Erlaubnis, ja eine Zucht zur “Unpersönlichkeit”, zum Sich-selbst-vergessen, zur *incuria sui*’ (Nietzsche 1980, dl. v, p. 382), dat alles behoort tot de tweede, moderne methode. Na in de jaren zeventig de genealogie van deze tweede methode, de subjectconstitutie als *incuria sui* te hebben geschreven,

herontdekt Foucault in de jaren tachtig de subjectconstitutie als *curia sui*, de zelfzorg, de opvatting van moraal als zelfpraktijk, als intellectuele oefening – de methode van Descartes.

Wat Foucault in ere herstelt is de antieke zelfopvatting van filosofie, dat wil zeggen: filosofie niet als een theoretisch systeem of verhoog, maar als een zijnswijze, een levensstijl, een methode, een zelfpraktijk. Ook Hadot (1991) beschouwt dit als de ultieme verdienste van Foucaults project. Voor de antieke filosoof is de filosofie een permanente oefening, een permanente arbeid aan zichzelf. Tijdens de vroege middeleeuwen vormt het monnikenbestaan de voortzetting van deze gedachte. In de loop van de middeleeuwen, aldus Hadot, gaan filosofie en spiritualiteit echter uiteen. De filosofie wordt een academische discipline, en in de moderne tijd een specialisme. Zij is niet langer een wijze van leven, maar een verhoog. Hadot benadrukt echter dat dit niet voor de gehele moderne wijsbegeerte geldt en wijst met name op Descartes als een auteur die in feite op de antieke filosofieopvatting teruggrijpt. Zijn meditatieën zijn inderdaad ‘meditatieën’, dat wil zeggen oefeningen in de antieke zin van het woord, met als doel zichzelf te transformeren. Een bepaalde levenswijze, een ethos, geldt als mogelijksvoorwaarde voor filosofisch inzicht. Descartes’ filosofie is de weerslag van een permanente zelfarbeid.

Hadot neemt dan ook afstand van Foucaults overtuiging dat juist Descartes verantwoordelijk moet worden gesteld voor de breuk tussen filosofie-als-levenswijze en filosofie-als-discursieve praktijk. Volgens Foucault beschouwt Descartes niet ascese maar evidentie als toegang tot de waarheid. Hadot meent echter dat de titel ‘meditatieën’ in dit verband van cruciaal belang is. Geestelijke oefeningen gelden juist ook voor Descartes als mogelijksvoorwaarde van waarheid, in de zin van evidentie. Descartes’ project moet veeleer vanuit de antieke filosofieopvatting worden begrepen, en als een poging deze opvatting te hernemen. Zoals reeds het belang van de term ‘meditatieën’ in de titel van *Méditations métaphysiques* werd onderstreept, zo kan ook worden gewezen op de titel *Discours de la méthode*. Wanneer Foucault namelijk schrijft dat ‘chez les Grecs et les Romains, pour se bien conduire, pour pratiquer comme il faut la liberté, il fallait que l’on s’occupe de soi’ (1984d, p. 102), gebruikt hij een formulering die letterlijk in deze titel terugkeert – die volledig immers luidt: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*.

De conclusie van dit hoofdstuk luidt derhalve dat het gezichtspunt van de ‘derde Foucault’ een nieuwe waardering van Descartes mogelijk en noodzakelijk maakt. Wat mijn studie als geheel betreft concludeer ik dat de opvallende koerswijziging die het werk van Foucault in de jaren tachtig ondergaat, en die als Foucaults ‘ethische wending’ werd aangeduid, geen breuk met, maar een voortzetting van eerdere onderzoeksinspanningen behelst, zij het dat er wel een perspectiefwisseling heeft plaatsgevonden: de relatie tussen weten en macht wordt in de jaren tachtig bij voorkeur vanuit het perspectief van de zelfconstitutie van het subject beschreven. In het reeds geciteerde interview uit 1984 geeft Foucault aan hoe de verhouding tussen het epistemologische niveau (het thema van het weten), het politieke niveau (het thema van de macht) en het ethische niveau (het thema van het zelf) moet worden opgevat. In dit interview maakt hij als het ware de balans op van zijn onderzoeksproject. Hij maakt duidelijk hoe de verschillende lijnen op elkaar aangrijpen en wat de constanten van zijn onderzoek zijn geweest. Foucaults oogmerk is te ontsnappen aan een massieve en negatieve opvatting van macht, waarbij macht en bevrijding tegenover elkaar worden geplaatst en voor de filosofie een emancipatoire taak is weggelegd. Foucault beschrijft de interactie tussen machtsverhoudingen en vrijheidspraktijken. In de jaren tachtig heeft hij het belang ingezien van het ethische niveau voor een adequaat begrip van het verschijnsel macht. Ethiek wordt opgevat als zelfverhouding, als vrijheidspraktijk (*‘qu’est-ce que l’éthique, sinon ... la pratique réfléchie de la liberté’*, 1984d, p. 101). Foucault bepaalt de vrijheid, heel kantiaans, als de mogelijkheidsvoorwaarde van de ethiek. De zorg voor zichzelf is de wijze waarop de vrijheid, de ethiek gestalte krijgt. Deze vrijheidspraktijk is tegelijkertijd een machtsverhouding. Het is immers zaak om zichzelf, zijn eigen passies te besturen. Vandaar het belang van de ethische dimensie van de vrijheid als praktijk. Vrijheid is geen antropologische categorie, maar een praktijk, een ethos. Het oogmerk van zelfarbeid is te vermijden dat men de slaaf wordt van zijn passies. Wanneer een individu geheel wordt gedetermineerd door zijn passies, kan van ethiek geen sprake zijn. Ethiek is een kwestie van zelfbestuur of zelfbeheer.

Dit zelfbestuur vormt op zijn beurt de mogelijkheidsvoorwaarde van deelname aan intermenselijke machtsverhoudingen. Wie anderen wil besturen, moet eerst zichzelf besturen. Zelfzorg is de moge-

lijkheidsvoorwaarde om voor anderen zorg te dragen. Het ethische primaat ligt bij de zorg voor zichzelf, de andere machtsverhoudingen zijn hiervan afgeleid. Wat Foucault blijft afwijzen is 'une certaine théorie *a priori* du sujet' (p. 107), het politiek-filosofische postulaat van de mens als rechtspersoon. Hij verdedigt een *ethische* opvatting van het politieke subject, als alternatief voor wat hij als de dominante, juridische opvatting beschouwt. Het politieke subject is een produkt van weten, macht en zelfconstitutie. In de jaren zeventig had Foucault vooral aandacht voor het passieve aspect van dit subject, voor het subject als doelwit van macht en weten. In de jaren tachtig heeft hij vooral aandacht voor de *actieve* rol van het subject, voor het subject als het produkt van een zelfpraktijk. Dit impliceert echter geen afwijzing, zelfs geen grondige revisie van zijn machts-theorie. Veeleer acht Foucault zichzelf nu in staat zijn machtstheorie nader te omschrijven. Niemand 'heeft' macht, iedereen is betrokken in machtsrelaties en Foucault benadrukt dat machtsrelaties alleen tussen vrije individuen kunnen bestaan. Zelfs in een zeer onevenwichtige relatie blijft er een marge voor vrijheid, een mogelijkheid voor verzet; er is geen machtsrelatie denkbaar zonder die mogelijkheid. Wanneer de macht overal is, geldt hetzelfde voor de vrijheid. De vrijheid, en de ethiek als vormgeving van de vrijheid, vormt de mogelijkhedenvoorwaarde van politieke participatie, de noodzakelijke ontologische voorwaarde om te besturen en bestuurd te worden.

Habermas' ideaal van de 'machtsvrije communicatie' wordt door Foucault als 'utopisch' van de hand gewezen. Macht is niet iets wat in zichzelf slecht is en waarvan wij ons zouden moeten bevrijden. De term 'macht' is veeleer een aanduiding van de strategieën die individuen gebruiken om invloed uit te oefenen op het gedrag van anderen. Het is niet nodig de macht uit te roeien, we dienen veeleer regels en technieken te ontwikkelen voor een goed 'gebruik van de macht', als keerzijde van de kantiaanse ethiek, die immers op het gebruik van de vrijheid betrekking heeft. Dat wil zeggen we moeten een moraal, een ethos formuleren opdat machtsmisbruik zoveel mogelijk wordt tegengegaan en het machtsspel dat zich tussen vrije individuen afspeelt niet omslaat in onderwerping. Dit geldt voor de meest uiteenlopende interacties, zoals bijvoorbeeld erotische of pedagogische relaties. Het is dus niet aan de orde dat wij ons zouden moeten bevrijden van de macht. De ethische vraag betreft veeleer het gebruik ervan. Hier ligt ook de taak van de filosoof: alert te zijn op

machtsmisbruik, kritiek uitoefenen wanneer machtsuitoefening omslaat in onderwerping. Met andere woorden, de 'derde', ethische Foucault articuleert een fundamentele dimensie die al in het machtsbegrip van de jaren zeventig besloten lag maar waarvan de eigenheid nog niet voldoende werd onderkend. Zelfconstitutie geldt voortaan als mogelijkheidsvoorwaarde van verzet. Voor de 'derde' Foucault is van belang dat, in het morele *interregnum* van de actuele situatie, andere vormen van zelfconstitutie mogelijk zijn dan de technocratische of de pastorale.

Literatuur

Althusser 1968: Louis Althusser, *Pour Marx*. 2de druk: Parijs (Maspero) 1968.

Bernauer 1990: J.W. Bernauer, *Michel Foucault's force of flight. Towards an ethics for thought*. New Jersey/Londen (Humanities Press International) 1990.

Deleuze 1986: G. Deleuze, *Foucault*. Parijs (Les éditions de Minuit) 1986.

Descartes 1936: R. Descartes, *Correspondance*. Parijs (Alcan) 1936.

— 1959: 'Les passions de l'âme' (1649), in: *Oeuvres de Descartes*. Parijs (Gibert) 1959.

— 1963: René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), in: *Oeuvres Philosophiques*, deel 1 (1618-1637). Parijs (Garnier) 1963.

— 1978: *Meditationes de prima philosophia / Méditations métaphysiques* (1647). Parijs (Vrin) 1978.

Devos 1988: R. Devos, 'Filosofie, macht en levensstijl. Continuïteit en verschuivingen in Foucaults *Histoire de la sexualité*', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 50 (1988), pp. 628-665.

Diwald 1982: H. Diwald, *Luther. Eine Biographie*. Bergisch Gladbach (Lübbe Verlag) 1982.

Dreyfus 1994: H.L. Dreyfus 'Die Gefahren der modernen Technologie: Heidegger und Foucault', in: *Southern Journal of Philosophy*. Supplement jrg. 28, 1994, pp. 96-123.

Dumézil 1959: G. Dumézil, *Les Dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*. Parijs (PUF) 1959.

Eribon 1990: D. Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*. Amsterdam (Van Gennep) 1990.

Foucault 1954: Michel Foucault, 'Introduction', in: L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*. Parijs (Desclée de Brouwer) 1954, pp. 9-128. Ook in Foucault 1994, deel 1, pp. 65-119.

— 1963: *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Parijs (PUF) 1963; Nederlandse vertaling: *Geboorte van de kliniek. Een archeologie van de medische blik*. Nijmegen (SUN) 1986.

- 1966: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Parijs (Gallimard) 1966; Nederlandse vertaling: *De woorden en de dingen*. Bilthoven (Ambo) 1973.
- 1969: *L'archéologie du savoir*. Parijs (Gallimard) 1969.
- 1971: *L'ordre du discours*. Inaugurale rede aan het Collège de France, gehouden 2 december 1970. Parijs (Gallimard) 1971; Nederlandse vertaling: *De orde van het vertoog*. Amsterdam/Meppel (Boom) 1976.
- 1972: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). 2de, gewijzigde druk: Parijs (Gallimard) 1972; Nederlandse vertaling: *Geschiedenis van de waanzin in de zeventiende en achttiende eeuw*. Meppel/Amsterdam (Boom) 1975.
- 1975: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Parijs (Gallimard) 1976; Nederlandse vertaling: *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis*. Groningen (Historische Uitgeverij) 1989.
- 1976: *Histoire de la sexualité*. 1. *La volonté de savoir*. Parijs (Gallimard) 1976; Nederlandse vertaling: *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1*. Nijmegen (SUN) 1984.
- 1977: 'L'oeil du pouvoir' (interview met J.-P. Baron en M. Perrot), voorwoord in: J. Bentham, *Le panoptique*. Parijs (Belfond) 1977, pp. 9-31. Ook in Foucault 1994, deel III, pp. 190-207.
- 1982: 'The subject and power', nawoord in: H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*. Brighton (The Harvester Press) 1982, pp. 208-226. Ook in Foucault 1994, deel IV, pp. 222-243 ('Le sujet et le pouvoir').
- 1984a: *Histoire de la sexualité*. 2. *L'usage des plaisirs*. Parijs (Gallimard) 1984; Nederlandse vertaling: *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit 2*. Nijmegen (SUN) 1984.
- 1984b: *Histoire de la sexualité*. 3. *Le souci de soi*. Parijs (Gallimard) 1984; Nederlandse vertaling: *De zorg voor zichzelf. Geschiedenis van de seksualiteit 3*. Nijmegen (SUN) 1985.
- 1984c: 'De terugkeer van de moraal' (interview met J. François en J. de Wit), in: *Krisis* 17 (1984), pp. 41-47. Ook in Foucault 1994, deel IV, pp. 656-667 ('interview de Michel Foucault').
- 1984d: 'L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté' (interview met R. Fornet-Betancourt e.a.), in: *Concordia* 6 (1984), pp. 99-116. Ook in Foucault 1994, deel IV, pp. 708-729.
- 1984e: 'What is enlightenment?', in: P. Rabinow (ed.), *The Foucault reader*. New York (Pantheon) 1984, pp. 32-50. Ook in Foucault 1994, deel IV, pp. 562-578 ('Qu'est-ce que les Lumières?').
- 1985: *Ervaring en waarheid. Duccio Trombadori in gesprek met Michel Foucault*. (Gesprekken uit 1978). Nijmegen (Te Elfdier Ure) 1985.
- 1988a: 'Technologies of the self', in: L.H. Martin e.a. (ed.),

- Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. Amherst (The University of Massachusetts Press) 1988, pp. 16-49. Ook in Foucault 1994, deel IV, pp. 783-813 ('Les techniques du soi').
- 1988b: 'Iran: the spirit of a world without spirit' (interview met C. Brière en P. Blanchet), in: L.D. Kritzman (ed.), *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture*. New York/Londen (Routledge) 1988, pp. 211-224. Ook in Foucault 1994, deel III, pp. 743-755 ('L'esprit d'un monde sans esprit').
- 1989: *Résumé des cours 1970-1982*. Parijs (Julliard) 1989.
- 1990: 'Qu'est-ce que la critique? Critique et "Aufklärung"', in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 84 (1990), pp. 35-63; Nederlandse vertaling: 'Kritiek en Verlichting', in: *Krisis* 56 (1992), pp. 64-79.
- 1991: 'Governmentality', in: G. Burchell e.a. (ed.), *The Foucault effect. Studies in governmentality*. Londen (Harvester) 1991, pp. 87-104.
- 1994: *Dits et écrits*. 4 delen, Parijs (Gallimard) 1994.
- Fraser 1981: N. Fraser, 'Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions', in: *Praxis International* 1 (1988), pp. 272-287.
- Freud 1941: Sigmund Freud, 'Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität' (1908), in: *Gesammelte Werke*, VII. Frankfurt am Main (Fischer) 1941, pp. 191-201; Nederlandse vertaling: 'Hysterische fantasieën en hun verband met bisexualiteit', in: Freud NE, *Klinische beschouwingen*, 2. Amsterdam / Meppel (Boom) 1985, pp. 51-66.
- 1948: 'Das Unbehagen in der Kultur' (1930), in: *Gesammelte Werke*, deel XIV. Frankfurt am Main (Fischer) 1948, pp. 419-506; Nederlandse vertaling: 'Het onbehagen in de cultuur', in: Freud NE, *Cultuur en religie*, 2. Amsterdam / Meppel (Boom) 1980, pp. 85-173.
- 1950: 'Der Mann Moses und die monotheistische Religion' (1939), in: *Gesammelte Werke*, deel XVI. Frankfurt am Main (Fischer) 1950, pp. 101-246; Nederlandse vertaling: 'De man Mozes en de monotheistische religie', in: *Cultuur en religie*, 6. Amsterdam / Meppel (Boom) 1992, pp. 11-155.
- Gilmour 1990: J. Gilmour, *Fire on earth. Anselm Kiefer and the postmodern world*. Philadelphia (Temple University Press) 1990.
- Gouhier 1924: H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*. Parijs (Vrin) 1924.
- Habermas 1985: J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1985.
- Hadot 1991: P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*. Berlijn (Gatza) 1991.

- Hegel 1990: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832). Hamburg (Meiner) 1990.
- Heidegger 1950: Martin Heidegger, 'Die Zeit des Weltbildes', in: *Holzwege*. 3de druk: Frankfurt am Main (Klostermann) 1957, pp. 69-104.
— 1959: *Gelassenheit*. Pfullingen (Neske) 1959.
— 1967: 'Überwindung der Metaphysik', in: *Vorträge und Aufsätze*, deel 1. Pfullingen (Neske) 1967, pp. 63-91.
- Hoeven, Van der, 1972: P. van der Hoeven, *Descartes. Wetenschap en wijsbegeerte*. Baarn (Wereldvenster) 1972.
- Ignatius van Loyola 1953: St. Ignatius van Loyola, *Geestelijke oefeningen* (1523). 's-Hertogenbosch (Malmberg) 1953.
- James 1890: William James, *The principles of psychology*, deel 1. Londen (Macmillan) 1890.
- Kant 1965: Immanuel Kant, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' (1784), in: *Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg (Meiner) 1965, pp. 1-9.
— 1980: *Werke* (Werkausgabe, Hrsg. W. Weischedel), 12 delen. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1980.
- Karskens 1986: Machiel Karskens, *Waarheid als macht. Een onderzoek naar de filosofische ontwikkeling van Michel Foucault*, 2 delen: nummer 37 en 38 van *Te Elfder Ure*, jrg. 28, 2/3, september 1986.
- Lacan 1986: Jacques Lacan, 'Le séminaire 1959-1960', in: *L'éthique de la psychanalyse*, deel VII. Parijs (Seuil) 1986.
- Lambrechts 1982: Mark Lambrechts, *Michel Foucault. Excerpten en kritieken*. Nijmegen (SUN) 1982.
- Macherey 1988: Pierre Macherey, 'Foucault. Ethique et subjectivité', in: *Autrement* 102 (1988), pp. 92-103.
- Mol & Van Lieshout 1989: Annemarie Mol & Peter van Lieshout, *Ziek is het woord niet. Medicalisering, normalisering en de veranderende taal van de huisartsgeneeskunde en geestelijke gezondheidszorg 1945-1989*. Nijmegen (SUN) 1989.
- Nietzsche 1980: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke* (Kritische Studienausgabe, Hrsg. G. Colli, M. Montinari), 15 delen. München/Berlijn/New York (D TV/De Gruyter) 1980.
- Oosterling 1989: H. Oosterling, *De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfervaring bij Foucault en Bataille*. Amsterdam (SUA) 1989.

- Rogers & Skinner 1956: C. Rogers & B. Skinner, 'Some issues concerning the control of human behavior', in: *Science* 124 (1956), pp. 1057-1066.
- Safranski 1994: R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München/Wenen (Hanser) 1994.
- Schmid 1992: W. Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1992.
- Scott 1990: Ch.E. Scott, *The question of ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Bloomington/Indianapolis (Indiana University Press) 1990.
- Sorell 1987: T. Sorell, *Descartes*. Oxford/New York (Oxford University Press) 1987.
- Taylor 1989: Ch. Taylor, *Sources of the self. The making of modern identity*. Cambridge (Cambridge University Press) 1989.
- Van Haute, 1993: Philippe Van Haute, 'Michel Foucault: de psychoanalyse en de Wet', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 55 (1993), pp. 449-472.
- Veyne 1991: Paul Veyne, 'Der späte Foucault und seine Moral', in: W. Schmid (Hrsg.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1991, pp. 208-222.
- Visker 1990: R. Visker, *Genealogie als kritiek. Michel Foucault en de menswetenschappen*. Meppel/Amsterdam (Boom) 1990.
- Vries 1930: J. de Vries, *De germaansche oudheid*. Haarlem (Willink) 1930.
- Ijsseling 1986: S. Ijsseling, 'Foucault with Heidegger', in: *Man and World* 19 (1986), pp. 413-424.
- Zwart 1992: H. Zwart, *Ethische consensus in een pluralistische samenleving. De gezondheidsethiek als casus*. Amsterdam (Thesis) 1992.
- 1993a: 'Autonomie en onbehagen. Taylor en Foucault over de moderne morele zelfverhouding', in: *Psychologie en Maatschappij* 17 (1993), pp. 63-76.
- 1993b: 'Het beroep op de ervaring bij Foucault', in: B. Raymaekers (red.), *Gebelen en fragmenten. De vele gezichten van de filosofie*. Acta van de 14de Filosofiedag in Leuven. Leuven (Universitaire Pers Leuven) 1993, pp. 200-205.
- 1993c: 'Suspicious minds. Foucault, Descartes en het probleem van het begin', in: W. van Dooren en T. Hoff (red.), *Actueel filosoferen*. Nederlands-Vlaamse Filosofiedag Delft 1993. Delft (Eburon) 1993, pp. 273-278.

