

## Strijden om subjecten

### *Foucaults “bekering” tot de subjectfilosofie?*

► Rob Devos

Michel Foucault heeft zich in de jaren '60 geprofileerd als één der protagonisten van het theoretisch antihumanisme. *Les mots et les choses* eindigde op de beroemde stelling m.b.t. “la mort de l’homme”: “Eén ding staat alleszins vast: de mens is niet langer het oudste, en ook niet het meest constante probleem dat zich aan het menselijk weten heeft gesteld. [...] De mens is een recente uitvinding waarvan de archeologie van ons denken gemakkelijker de recente datum kan aantonen. En misschien ook het naderend einde. Als die disposities zouden verdwijnen, zoals ze ook eens verschenen zijn, als ze door een of andere gebeurtenis waarvan wij hoogstens de mogelijkheid kunnen voorvoelen, maar waarvan wij op dit moment vorm en belofte nog niet kennen, aan het wankelen zouden gaan zoals in de wending uit de 18<sup>e</sup> eeuw de grond onder het klassieke denken aan het wankelen raakte,— dan kunnen we wel wedden dat de mens zou uitgewist worden, zoals een gelaat van zand aan de grens van de zee.” (1966:398)

Foucault heeft het historisch, contingent en dus voorbijgaand karakter van de moderne *épistémè* willen aantonen. Het structuralisme kondigt de explosie aan van “de mens” in zijn dubbelpositie van empirisch object en transcendentiaal subject, zoals de menswetenschappen hem karakteriseerden. Maar Foucault geeft aan zijn *Archéologie des sciences humaines* een ruimere, culturele betekenis: hij werpt zich op als de filosofische opponent van het naoorlogse humanisme, de generatie van Sartre, Camus, de Beauvoir. Wij maken het einde mee van de Mens als centrum, als transparant zelfbewustzijn en autonome zingever aan zijn handelen. In een gesprek uit 1966 stelt hij:

“Wij hebben de generatie van Sartre zeker ervaren als een moedige en grootmoedige generatie, die gepassioneerd was voor het leven, de politiek, de existentie ... Maar wij, wij hebben iets anders ontdekt, een andere passie: de passie voor het begrip en wat ik het ‘systeem’ noem. [...]

Wat is dit anonieme systeem zonder subject, wat denkt er? Het ‘ik’ is geëxplodeerd (zie de moderne literatuur) – het is de ontdekking van het ‘er is’. Er is een *mèn*. In zekere zin keren we terug naar het gezichtspunt van de 17<sup>e</sup> eeuw, met dit verschil: niet de mens op de plaats van God stellen, maar een anoniem denken, een weten zonder subject, het theoretische zonder identiteit ...” (1994a:514-515)

Op het eerste gezicht bieden Foucaults latere teksten een heel verschillend beeld. Hij hanteert dikwijls de notie “subjectiviteit”, en niet in een uitsluitend negatieve betekenis. Daarom willen we in deze bijdrage de volgende problematiek naar voren halen: Wat is de betekenis van het subject bij de latere Foucault? Speelt zich hier een soort bekering tot de subjectfilosofie af, of laten zijn latere teksten zich invoegen in een globale problematiek?

Eerst laat ik zien hoe het moderne subject voor Foucault een te verklaren historisch gegeven is. Vervolgens zal blijken hoe hij zelf filosofie bedrijft in het licht van een ethos, dat gericht is op nieuwe vormen van subjectiviteit. Tenslotte maak ik een balans op van Foucaults nieuwe interesse voor het subject.

## 1. Subjectiviteit als explanandum

Foucault heeft het subject als verklaring-beginsel afgewezen. Blijft echter dat opvattingen m.b.t. een autonoom denkende en willende mens in de moderne cultuur bestaan en werkzaam zijn, en dat "wij onszelf" als subject ervaren. Dit gegeven vraagt om een verklaring. Vertogen rond subjectiviteit bezitten voor Foucault geen verklarende kracht, maar vragen zelf om verklaring.

In een terugblik reconstrueert hij zelfs zijn hele oeuvre rond de problematiek van het subject. "Niet de macht, maar het subject vormt het algemene thema van mijn onderzoek." (1994d:223)<sup>1</sup> In de historische constitutie van het moderne subject onderkent hij drie krachtlijnen, die meteen drie interesses, resp. drie periodes uitmaken in zijn werk: het weten, de macht en de bestaanskunsten. "Ik heb geprobeerd een geschiedenis te ontwerpen van de verschillende vormen van subjectivering (*subjectivation*) van het menselijk wezen in onze geschiedenis." (1994d:222-223) Elk hangt samen met een vorm van objectivering, waardoor Foucault spreekt van "assujettissement": onderwerping én subject-constitutie.

a. Vooreerst zijn er de verschillende vormen van onderzoek die pretenderen een wetenschappelijk statuut te bereiken. De moderne westerling ervaart zichzelf als product, d.w.z. als object-subject van het vertoog van de menswetenschappen: hij wordt geobjectiveerd als sprekend subject in de algemene grammatica, de filologie en de linguïstiek, als producerend subject in de economie en de analyse van rijkdommen, en als levend subject in de natuurlijke historie en de biologie. Dit was het onderzoeksterrein van de vroege Foucault in *Les mots et les choses* (1966) en *Archéologie du savoir* (1969).

b. In tweede instantie zijn er processen van *assujettissement* werkzaam in praktijken van splitsing (*les pratiques divisantes*). Het gaat om machtsverhoudingen, die opdelingen tot stand brengen, zowel buiten het subject (het Zelf t.o.v. de anderen) als binnen het subject (het Zelf t.o.v. het andere): b.v. de splitsing normaal vs. gek, gezond vs. ziek, norm-conform vs. afwijkend gedrag, enz.

Deze problematiek kwam reeds aan bod in *Histoire de la folie* (1962). Ze stond centraal vanaf *L'Ordre du discours* (1970) en vooral in *Surveiller et punir* (1975) en *La volonté de savoir* (1976). Het was niet Foucaults opzet een theorie van de macht te ont-

werpen, dan wel concepten uit te denken om machtsrelaties te analyseren, m.a.w. tegemoet te komen aan een conceptuele behoefte in functie van een machtsanalyse. In die optiek heeft hij gebroken met een aantal postulaten van de traditionele machtsopvatting: de voorstelling van macht als eigendom ten voordele van macht als spel van krachten; het idee dat macht gelokaliseerd is in de staat en de staatsapparaten ten voordele van de verspreiding van de machten, wat een opklimmende analyse vereist; de idee dat macht een afgeleide is van sociaal-economische verhoudingen ten voordele van het principe van de immanentie; de negatieve machtsopvatting (de repressiehypothese) ten voordele van een productieve. Deze nieuwe machtsanalytiek laat toe te breken met de traditionele tegenstelling macht vs. ideologie en de verhouding tussen macht en weten als wederzijdse productie (geen identiteit) in kaart te brengen (1976b; Devos 1995).

Foucault bestempelt het moderne macht-weten als "assujettissement". Deze kwalificatie gebeurt m.i. in 1975 wat overhaast. Wie macht begrijpt in termen van "dispositief" schiet tekort als hij wil verklaren waarom hieruit een specifieke vorm van subjectiviteit resulteert. Als in het panoptisch diagram de individuen "object van informatie, geen subject van communicatie" zijn (1975:202), hoe zouden ze zich *daardoor* als subjecten gaan gedragen? Hoe kan de discipline, die via allerhande tijd-ruimtelijke technieken en tactieken ingrijpt op de lichaamskrachten, *daardoor* hun zielen vieren? Waarom *interioriseren* de individuen zelf de disciplineringsmechanismes? Anders uitgedrukt: Foucault analyseert de macht als een spel van krachten, maar hoe kan uit een samenspel van krachten subjectiviteit resulteren? In het tweeluik "assujettissement = onderwerping + subjectconstitutie" blijft binnen het disciplineringsmodel de tweede component onderbelicht.

Omwille van deze theoretische lacune ziet Foucault zich m.i. genoodzaakt de premoderne herkomst van het moderne machtsdispositief na te trekken. Reeds in *La volonté de savoir* (1976) zoekt hij de herkomst van de moderne wil tot weten in de christelijke bekentenisdwang: de verplichting (sinds het concilie van Lateranen) om eenmaal per jaar zijn zonden te biechten aan de vertegenwoordiger van het kerkelijk instituut. Daarna bestudeerde hij bekentenisrituelen in het monnikenwezen die veel dieper in de intimiteit van de betrokkenen binnendringen<sup>4</sup>. De bekentenis speelt zich af binnen een machtsrelatie: men

bekent tegenover een, minstens virtueel, aanwezige tegenspeler die de bekentenis opeist, beoordeelt en vergeving schenkt. Ten overstaan van de machtsinstantie ziet het sprekende subject zich genoopt om zijn handelingen, maar vooral zijn gedachten en begeerten te bekennen, om de waarheid over zichzelf op te sporen en uit te spreken.

Foucault is steeds meer de religieuze herkomst van de moderne machtstechnologie gaan belichten. Het vroege christendom heeft in zijn visie t.o.v. de antieke wereld niet zozeer een nieuwe ethische code ontwikkeld als wel een nieuw type van macht: "le pouvoir pastoral". Foucault karakteriseert deze herderlijke macht als volgt <sup>5</sup>:

In tegenstelling tot de politieke macht, die gericht is op de openbare orde, beoogt de herderlijke macht het heil van de individuen, in het hiernamaals. In tegenstelling tot de soevereine macht, die beveelt en gehoorzaamheid eist, is de herderlijke macht daarenboven bereid tot zelfopoffering: de herder riskeert desnoods zijn leven voor zijn schapen. In tegenstelling tot de juridische macht bekommert zij zich niet alleen om de kudde als geheel, maar om elk individu afzonderlijk, en dat gedurende zijn hele leven. De herderlijke macht is geïnteresseerd in hetgeen zich afspeelt in de hoofden van haar onderhorigen; zij peilt hun ziel en zet hen aan om hun intimiteit uit te spreken (1994d:229). Zij is verbonden met een productie van waarheid van het individu m.b.t. zichzelf, en zo met een hele hermeneutiek van het Zelf.

Zeker heeft de kerk als instelling veel impact op het publieke en private leven verloren. Anderzijds heeft de individualiserende machtsuitoefening zich over het hele maatschappelijk lichaam verspreid. Zij heeft daarbij belangrijke transformaties ondergaan. Het heilsperspectief werd gesecculariseerd, in functie van welvaart, gezondheid, veiligheid, sociale bescherming. (Traditioneel had de kerk trouwens veel dergelijke taken reeds op zich genomen.) Het aantal machtsdragers nam ook enorm toe: een netwerk van private en openbare instellingen van maatschappelijk welzijn (familie, gezondheidssector, opvoedingsinstellingen, werkgevers, psychiatrie, politie). Vooral heeft de staat zelf, naast zijn functie als verzekeraar van de veiligheid en de openbare orde, een aantal herderlijke functies op zich genomen. Naast zijn globali-

serende functie treedt de moderne staat in belangrijke en toenemende mate individualiserend op.

"Ik denk dat we in de geschiedenis van de menselijke samenlevingen hier [in de moderne staat] het meest complexe samenspel van individualiserende technieken en totaliserende procedures aantreffen, zelfs méér dan in de oude Chinese samenleving." (1994d:229)

De uitbreiding van de doelen en van de dragers van de herderlijke macht heeft het macht-weten geconcentreerd rond twee polen: de bevolking, die globaliserend en kwantitatief gevisieerd wordt (de bevolkingspolitiek), en het individu, dat analytisch benaderd wordt (de disciplines). Als erfgenaam van de oude pastorale macht heeft de moderne staat een specifieke subjectiviteit geproduceerd.

"De staat was een zeer geperfectioneerde structuur waarin de individuen geïntegreerd konden worden op voorwaarde dat ze aan die individualiteit een nieuwe vorm gaven en die aan een geheel van specifieke modellen onderwierpen. [...] In zekere zin kunnen we de staat als een moderne matrijs van de individualisatie of als een nieuwe vorm van herderlijke macht beschouwen." (1994d:230)

Deze vorm van macht viseert het alledaagse leven, ze brengt de individuen onder in categorieën, ze duidt hen aan bij hun eigen individualiteit, hecht ze vast aan hun identiteit, legt hun een waarheidswet op die zij zelf en de anderen in hen moeten erkennen. Dit "beheer via individualisatie" (*gouvernement par l'individualisation*, 1994d:227) is een vorm van macht die de individuen transformeert tot subjecten.

"Het woord 'subject' heeft twee betekenissen: het subject dat onderworpen is aan de ander door de controle en de afhankelijkheid, en het subject dat gehecht is aan zijn eigen identiteit door het bewustzijn en de zelfkennis. In de beide gevallen suggereert dit woord een vorm van macht die onderwerpt en subjectieveert." (1994d:227)

c. Om de subjectconstitutie te begrijpen zag Foucault zich genoodzaakt om, naast subjectivering samenhangend met wetenschappelijke objectivering en als product van machtspraktijken, een derde dimensie in te roepen: de bestaanskunsten of zelftechnieken. Het gaat dan om vormen van problematisering en om praktijken van het Zelf waar-

door individuen zichzelf transformeren tot subjecten.

Deze dimensie drong zich a.h.w. op naar aanleiding van zijn studie van het moderne seksualiteitsregime. Foucault had zijn project *Histoire de la sexualité* van meet af aan geconcipieerd, niet als een geschiedenis van seksuele gedragingen en voorstellingen, maar als een genealogie van "de seksualiteit". Seksualiteit is intrinsiek verbonden met moderne subjectiviteit. Het moderne subject verwijst wezenlijk naar seksualiteit: het ontdekt en bekent zichzelf als seksueel subject: mijn identiteit is in belangrijke mate gelieerd aan mijn seksuele identiteit (b.v. man of vrouw; homo of hetero). De term "seksualiteit" is van recente datum: hij duikt op aan het begin van de 19<sup>e</sup> eeuw en duidt op een specifieke samenhang van weten, macht en subjectiviteit. Ten aanzien van deze "seksualiteit" wil Foucault afstand nemen, haar vertrouwde vanzelfsprekendheid doorbreken om het hele – theoretische en praktische – veld waarin deze notie opduikt en functioneert, tot voorwerp van onderzoek te maken. Hij wil analyseren hoe in de moderne, Westerse cultuur individuen ertoe gekomen zijn zichzelf als "subject van seksualiteit" te erkennen en bekennen. In *L'usage des plaisirs* schrijft hij:

"Het project was dus een geschiedenis van de seksualiteit als ervaring – als men onder ervaring begrijpt: de samenhang in een cultuur tussen domeinen van weten, types van normativiteit en vormen van subjectiviteit." (1984:10)

Een dergelijke analyse van "de seksualiteit" ondersteunt dat vooraf gebroken werd met de repressiehypothese, wat Foucault als de theoretische prestatie van *La volonté de savoir* beschouwt. De repressiehypothese vat seksualiteit op als een antropologische constante, die, door de inwerking van wisselende vormen van onderdrukking, in verschillende culturen en periodes verschillende verschijningsvormen aanneemt. Het verlangen en het verlangende subject zelf worden buiten de geschiedenis gesitueerd, en het historisch karakter van de seksualiteit wordt helemaal op rekening van het verbod geschreven (1984:10)<sup>6</sup>. De theoretische verschuiving die Foucault voltrok, schept ruimte voor een analyse van seksualiteit als "ervaring" op de drie genoemde assen: weten, macht en zelfconstitutie.

Op basis van zijn vroeger werk meent Foucault over de geschikte instrumenten te beschikken voor een analyse op de eerste twee assen. Het

bestuderen van de wijze waarop individuen zichzelf tot subjecten constitueren leverde hem echter heel wat problemen op. De noties "verlangen" (*désir*) en "verlangend subject" (*sujet désirant*) vormden een algemeen aanvaard theoretisch schema: we treffen het aan in de klassieke theorie van de seksualiteit, maar evenzeer in allerlei opvattingen die zich daarvan willen bevrijden. Dit thema lijkt tot in de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw te blijven bestaan als erfenis van een lange christelijke traditie: de moderne ervaring van seksualiteit onderscheidt zich weliswaar als specifieke historische figuur van de christelijke ervaring van het vlees (*la chair*), maar beide lijken beheerst door hetzelfde thema van de "verlangende mens". Om de vorming en ontwikkeling van de seksualiteitservaring te begrijpen is daarom een genealogie van het verlangende subject vereist. Foucault wil: "de praktijken analyseren die de individuen ertoe brachten aandacht aan zichzelf te besteden, zich te doorgronden, zich als verlangende subjecten te erkennen en te bekennen, door bij hen een bepaalde verhouding tot hen zelf te laten optreden die hun de gelegenheid biedt in het verlangen de waarheid van hun wezen, of dat nu onbedorven of verdorven is, te ontdekken." (1984:11)

De vraag luidt: Hoe is de Westerse mens ertoe gekomen met betrekking tot zichzelf en anderen een hermeneutiek van het verlangen toe te passen, zichzelf als verlangend subject te identificeren? Hoe hebben de individuen zichzelf gevormd tot verlangende subjecten?

Om hierop een antwoord te vinden heeft Foucault zijn problematiek in het vervolg van *Histoire de la sexualité* gewijzigd. Hij richt zijn aandacht op een archeologie van de problematiseringen en op een genealogie van de bestaanskunsten, die hij zorgvuldig onderscheidt van de morele codes. Een archeologie van de problematiseringen onderzoekt hoe en waarom de lustbeleving tot domein van ethiek werd gemaakt. In welke (wijzigende) vormen en met welke (wijzigende) intensiteit werden seksuele bezigheden tot voorwerp van morele bezorgdheid, element van overdenking, te stileren materie? Deze vormen van problematisering komen tot stand vanuit een geheel van praktijken: bestaanskunsten of zelftechnieken. Het gaat dan om de manier waarop individuen zich t.o.v. zichzelf moeten gedragen (*se conduire*), de relatie die ze er op nahouden met zichzelf om zich tot ethische subjecten op te werken.

Om die subjectiveringsprocessen te analyseren dienen we volgens Foucault te letten op verschillende aspecten. Vooreerst is er de ethische substantie, d.w.z. het deel van zichzelf of van zijn gedrag dat in aanmerking komt voor subjectvorming. Vervolgens de onderwerpingwijze, d.w.z. de manier waarop het individu zijn morele plicht verneemt. In derde instantie focust hij op de ethische arbeid die het individu aan zichzelf verricht, niet alleen om zijn gedrag te doen overeenstemmen met een gegeven regel, maar ook om zichzelf te transformeren tot moreel subject. Tenslotte is er de doelgerichtheid, d.w.z. de bestaansvorm die het individu door zijn moreel gedrag wil bereiken. Een genealogie van zelfpraktijken analyseert de subjectconstitutie via die vier onafhankelijke en met elkaar verbonden elementen: hun ontologie, hun deontologie, hun ascese en hun teleologie (1984:45).

Hij is daarbij verder in het verleden teruggekeerd en richt zijn aandacht op prescriptieve teksten. *Les aveux de la chair* zou handelen over de herderlijke zorg voor het vlees in het vroege christendom. Dit manuscript heeft hij laten liggen om zich te concentreren op de Grieks-Romeinse oudheid. *L'usage des plaisirs* bespreekt teksten van Griekse filosofen en medici uit de 4<sup>e</sup> eeuw vóór Christus, *Le souci de soi* behandelt Griekse en Latijnse teksten uit de eerste twee eeuwen van onze jaartelling. Terwijl in het vroege christendom de hermeneutiek van het Zelf intrinsiek verbonden is met de herderlijke macht, fungeren de zelfpraktijken bij de Grieken en Romeinen veel onafhankelijker. Daardoor vormen ze een oefenterrein bij uitstek om een analysemodel van subjectiveringsprocessen op te stellen.

#### Het gebruik van de lusten

Het klassieke Griekse denken beschouwt als ethische substantie de *aphrodisia*. Het viseert daarmee een hecht geheel van daden, lusten en begeerten. De ethische vraag luidt niet welke vormen van gedrag verantwoord of verwerpelijk zijn, maar met welke kracht het individu zijn *aphrodisia* beleeft. Die kracht wordt beschouwd als natuurlijk, maar ze neigt tevens naar buitensporigheid, waardoor ze juist voorwerp van morele aandacht wordt. Die zorg heeft een kwantitatief aspect: maat wordt gewaardeerd, buitensporigheid afgekeurd, en ook een kwalitatief aspect: de actieve rol wordt geprezen, de passieve rol gelaakt. Overdaad en passiviteit zijn voor de vrije, volwassen man,

tot wie deze ethiek zich richt, de twee belangrijkste vormen van immoraliteit.

Het onderwerpingstype wordt bepaald als een juist gebruik van de lusten (*chrèsis*). Daarin toont zich een drievoudige bekommernis. Het komt erop aan als inwendige grens de behoefte te erkennen; het is ook de kunst het juiste moment (*kairos*) voor het gebruik te bepalen; en het is een strategie van de status: matigheid hoort tot de eigenschappen van een burger met rang en verantwoordelijkheid.

De arbeid die het individu op zichzelf uitoefent, wordt *enkrateia* genoemd. Deze is een permanente, strijdvaardige houding tegenover de *aphrodisia*, niet omdat ze een intrinsieke afkeuring oproepen, maar omdat ze neigen tot overwicht en overmacht. Het is een polemische activiteit, niet tegen een ontologisch vreemde macht, maar tegen een deel van zichzelf: *enkrateia* betekent zich meten met zichzelf. Die strijd onderstelt waakzaamheid en oefening. De uitkomst ervan is niet de uitroeiing van de begeerte, maar een duurzame toestand van zelfbeheersing.

De morele zorg is gericht op een toestand van matigheid. Die *sophrosunè* wordt gekarakteriseerd als actieve vrijheid, en is daarom een mannen-deugd. Het problematiseren van de lusten bedoelt de activiteit van de vrije burger te stileren en aan zijn sterfelijk bestaan de glans van een zichtbare schoonheid te verlenen. Deze vrijheid vereist ook een verhouding tot de waarheid: iemand kan zich slechts transformeren tot moreel subject als hij zich tegelijk vormt tot subject van kennis.

#### De zorg voor het zelf

De sterke problematisering van de lustbeleving in het filosofische en medische denken van het hellenisme getuigt van een intensivering van de zelfverhouding. De aandacht voor zichzelf wordt uitgebreider, gedetailleerder en permanenter: zij doordringt het hele bestaan en wordt een complete levenshouding. Deze "cultuur van het zelf" betekent geen breuk, maar toch een belangrijke ombuiging ten opzichte van de klassieke *enkrateia*. De ethische substantie is nog steeds die van de seksuele lust, een kracht waartegen het individu zich moet weren en waarover het zijn heerschappij veilig moet stellen. Maar in dit spel van onstuitbaarheid en beheersing ligt de nadruk nu veel meer op de zwakte van het individu en de nood-

zaak tot bescherming. Men beklemtoont zijn kwetsbaarheid t.o.v. de vele kwalen die de geslachtsdaad veroorzaakt. Tegen die achtergrond kunnen we de groeiende medische belangstelling situeren, die gepaard gaat met een typische en intense aandacht voor het lichaam. De zorg richt zich op het punt waar lichamelijke en geestelijke kwalen elkaar raken en versterken. Die theoretische en praktische toenadering tussen geneeskunde en moraal zorgt ervoor dat iedereen zich gaat beschouwen als door ziekte aangetast, of minstens bedreigd. Men percipieert zichzelf niet alleen als voorwerp van vorming, onderwijs en correctie, maar tevens van verzorging: zowel door zichzelf als door bekwame hulpverleners.

De morele zorg eist nog steeds dat het individu zich onderwerpt aan een bepaalde levenskunst, die ethisch-esthetische criteria vooropstelt. Maar deze kunst is steeds meer gebaseerd op algemene, natuurlijke of redelijke principes, waarnaar allen zich moeten richten op dezelfde wijze en ongeacht hun sociale status.

De zorg voor zichzelf (*epimeleia heautou*) duidt op een verzameling taken, waarvoor voldoende tijd en geschikte tijdstippen vereist zijn: op zijn gezondheid letten, zijn lichaam verzorgen en oefenen, lezen, mediteren en noteren, nadenken over zijn verleden, enz. Men moet ook gesprekken met een leidsman voeren, en schriftelijk raad vragen en geven. Zo ontwikkelt zich een heel scala van mondelinge en schriftelijke bezigheden, waarin de arbeid aan zichzelf en de communicatie met anderen samengaan. Dat leidt tot bepaalde maatschappelijke praktijken en verhoudingen, zelfs tot bepaalde instellingen. In deze cultuur van het zelf krijgt de zelfkennis een groeiend belang: het onderzoek naar wat men doet, waartoe men in staat is, wie men is, enz. plaatst de waarheid centraal in de vorming van het morele subject.

De finaliteit van de bestaanspraktijken wordt gekarakteriseerd als de *inkeer tot zichzelf* (*epistrophè eis heauton, conversio ad se*). Daarmee duidt men een houding aan waarbij de aandacht niet langer versnipperd is: geen nutteloze nieuwsgierigheid naar de alledaagse drukte, de geheimen van de natuur en het leven van de anderen. Men moet zijn gewone bezigheden niet opgeven, maar daarbij voor ogen houden dat het belangrijkste doel ligt in zichzelf, in de innerlijke relatie tot zichzelf. Om die zelfverhouding te karakteriseren stelt men zich niet langer tevreden met de voorstelling van een wedstrijd waarbij een sterke vijand wordt

bedwongen. Zij wordt dikwijls gedacht volgens een juridisch model van inbezitneming: iemand behoort zichzelf toe, iemand is eigendom van zichzelf, hij oefent een macht over zichzelf uit die door niets wordt verstoord. Zij wordt ook gedacht als een concrete relatie die toelaat van zichzelf als van een bezit te genieten: men verheugt zich in zichzelf, een toestand die noch gradaties noch veranderingen kent, niet gepaard gaat met of gevolgd wordt door enige fysieke of psychische stoornis en onafhankelijk is van iets buiten het zelf dat aan de macht ervan ontsnapt.

De bekentenissen van het vlees

Door het overlijden van Foucault is *Les aveux de la chair*, waarvoor het bronnenonderzoek en een eerste redactie klaar waren, niet gepubliceerd. Maar uit een aantal contrasterende verwijzingen in de vorige volumes en uit voorbereidende teksten kunnen we reconstrueren wat Foucault in de doctrine en de pastorale zorg voor het vlees (4e-5e eeuw) naar voren wilde halen.

In de vroegchristelijke ervaring is de ethische substantie een vreesaanjagende macht geworden, die schuilt en zich verschuilt tot in de uithoeken van het hart. Zij is een plooibare begeerte, die in haar meest verraderlijke en verborgen vormen de sporen van sterfelijkheid, erfzonde en kwaad – en in die zin de aanwezigheid van de duivel – in zich draagt.

Het onderwerpingsstype heeft de vorm van een gehoorzaamheid aan een algemene wet, waardoor de morele beginselen dwingend en universeel gelden. (Dat sluit variaties naargelang de individuele status en typische ascetische bewegingen niet uit.) Die algemene wet wordt gedacht als de wil van een persoonlijke God en drukt zich uit in de herderlijke macht. Dat leidt tot een toenemende juridische codificatie van de seksuele handelingen. De zielzorg stipuleert volgens een nauwkeurige kalender en een gedetailleerde morfologie de spaarzaamheidsregels voor de begeerte. Ze kadert het verlangen in het dubbele register van de kerkelijke macht en de instelling van het huwelijk.

Omdat de begeerte wordt opgevat als een gevaarlijke macht, die ook in heel andere dan seksuele vormen op de loer ligt – de duivel is een bedrieger, waardoor men zich vergist in zichzelf –, is een specifieke vorm van zelfarbeid vereist: een permanente en nauwgezette waakzaamheid en achterdocht. De nood rijst aan een hermeneutiek van het verlangen om zijn verborgen betekenis te

ontcijferen: het subject moet eindelijk de aard van zijn verlangen peilen, weten welke keuzes het maakt, welke handelingen het verricht en welk soort genot het voelt. Deze taak impliceert de plicht zichzelf continu te analyseren en tegenover de macht schuld te bekennen en zijn hele intimiteit bloot te leggen.

De zelfpraktijken zijn gericht op een toestand van zelfverloochening: uitroeiing van de begeerte, een onbedorvenheid waarvoor de maagdelijkheid model staat. Het "sterven aan het vlees" (*mortification*) is een dagelijks (ver)sterven in het perspectief van het eeuwig heil.

In deze hele beweging wordt in toenemende mate gefocust op het subject, wiens identiteit gelokaliseerd wordt in het verlangen en wiens waarheid dient opgespoord en in een bekentenis verwoord te worden. Zoals de moderne macht de erfgenaam van de herderlijke macht is, zo vindt het moderne subject zijn genealogische herkomst in de ontwikkeling van de vroegchristelijke bestaanskunsten.

## 2. Subjectiviteit als construerend

Het subject is voor Foucault niet alleen een historisch gegeven dat vraagt om verklaring. Doordat de genealogie zijn herkomst opspoort, verliest het (moderne) subject zijn karakter van een dwingende antropologische constante. Wat op het eerste gezicht van alle tijden lijkt, toont zich in feite als historisch, het universele blijkt contingent en dus overschrijdbaar te zijn.

"Ik heb geprobeerd de subjectfilosofie achter me te laten door een genealogie van het moderne subject, dat ik als een historische en culturele realiteit aanpak, d.w.z. als iets dat vatbaar is om veranderd te worden, hetgeen uiteraard vanuit politiek oogpunt belangrijk is." (1994d:170)

In die optiek is Foucault zijn filosofische interesse gaan omschrijven als het overwinnen van het moderne subject, om ruimte te maken voor nieuwe vormen van subjectiviteit. Ik wil nu laten zien hoe het begrip "verzet" hierbij een sleutelrol vervult.

In zijn machtsanalytiek van de jaren '70 bekritiseert Foucault, zoals gezegd, het postulaat van de eigendom: macht is geen bezit, maar een complex geheel van krachtsverhoudingen, van heterogene tactieken. Ze is geen ding, maar een gebeuren.

Macht is geen eigendom: ze werkt en bewerkt, ze speelt en zet zichzelf op het spel. In het hart van de macht bevindt zich niet de toe-eigening, maar de strijd. Hiermee samenhangend zet hij zich af tegen het schema activiteit vs. passiviteit: "machthebbers" versus "machtelozen". De macht is geen monoliet en staat daarom nooit helemaal en onverdeeld aan één kant. Actie lokt reactie uit. Macht roept altijd en overal verzet op: het gaat om vele, heterogene, in tijd en ruimte uitgezaaide haarden van weerstand, die sommige plaatsen en functies van het lichaam aansteken, momenten van het leven bezetten, tot bepaalde gedragingen bewegen, vormen van tegen-weten opwekken. Het verzet speelt in de krachtsverhoudingen de rol van doelwit, van tegenstander én van aangrijpingspunt. Het vormt de andere pool van de machtsverhoudingen en maakt onmisbaar deel uit van het krachtveld. Het verzet is mede constitutief voor de macht.

In een Nietzscheaans perspectief denkt Foucault deze tegenpool van de disciplinaire macht aanvankelijk in termen van kracht. Krachten roepen tegenkrachten op. Deze worden opgevat als de spontane, polymorfe, doellose lichaamsenergie in haar chaotische excessiviteit en intensiteit. "Leven en de tijd van de mens zijn [...] lust, ongedurigheid, feest, rust, behoeften, toevalligheden, begeerten, gewelddadigheden, roverijen, enz.", een "hele explosieve, momentane en discontinue energie" (1979:394). In het plebejische komt die weerbarstige energie in opstand tegen de integreerde en identificerende discipline. Het verzet getuigt van een niet te recupereren alteriteit<sup>7</sup>.

Later vat Foucault deze tegenpool van de machtswerking niet meer op in termen van kracht, maar van subjectiviteit. In een commentaar op de Iraanse opstand uit 1979 noemt hij de revolutie een moment binnen én buiten de geschiedenis: het verzet introduceert het subject in de geschiedenis (1994c:793). In een theoretisch artikel over subjectiviteit en macht uit 1982 focust hij niet op het machtsregime, maar op het uitoefenen van de macht. Hij definieert macht nu als: het sturen van gedragingen (*conduire les conduites*) en bestuur (*gouvernement*). De term "gouvernement" heeft hier de heel ruime betekenis die hij had in de 16<sup>e</sup> eeuw. Hij verwees niet alleen naar economische overheersing, staatsstructuren en buitenlandse politiek, maar naar het hele veld van handelingspatro-

nen om het gedrag van individuen en van groepen te leiden (1994d:237)\*.

Foucault maakt daarbij – voor één keer positief verwijzend naar Habermas (1994d:234) – een begrippelijk onderscheid tussen capaciteiten, communicatieverhoudingen en machtsrelaties. Capaciteit (*capacité*) betekent het vermogen om dingen te veranderen, te gebruiken en verbruiken, te vernietigen; ze duidt mogelijkheden aan die rechtstreeks verwijzen naar het lichaam of die bemiddeld worden door instrumenten. Communicatieverhoudingen brengen informatie over via de taal, een tekensysteem of een symbolisch medium. Machtsrelaties daarentegen spelen zich af tussen actoren; macht duidt op een actie die gericht is op de – feitelijke en mogelijke – actie van anderen. Uiteraard komen die drie types in de werkelijkheid nooit zuiver of geïsoleerd voor: ze overlappen, ondersteunen en gebruiken elkaar; ze vormen “blokken” van capaciteit, communicatie en macht; die blokken noemt Foucault thans “discipline”. Ook worden vanaf de 18<sup>e</sup> eeuw in West-Europa de productieve activiteiten, de netwerken van communicatie en het spel van de machtsrelaties beter en efficiënter op elkaar afgestemd, wat Foucault thans verstaat onder “disciplineren”. Maar om een empirische analyse van hun interferentie mogelijk te maken, moet macht op conceptueel niveau van capaciteit en van communicatie onderscheiden worden (1994d:233-235).

Foucault maakt ook een begrippelijk onderscheid tussen geweld, instemming en macht. Macht onderscheidt zich van instemming: zij is niet in se een afstand doen van vrijheid, een overdracht van recht vanwege allen aan enkelen. Macht kan het resultaat van een voorafgaande of permanente instemming zijn, maar “in wezen” is ze niet de uitdrukking van een consensus. Ook van geweld is macht onderscheiden: het geweld is gericht op lichamen, op objecten, waarvan het de weerstand wil vernietigen, zijn mogelijkheden beperken; het geweld viseert een passieve tegenstander. In een machtsrelatie daarentegen wordt de ander erkend en behandeld als een actor, als zelf een subject van handelen; en tegenover de machtsuitoefening bestaat een heel veld van antwoorden, reacties, effecten, d.w.z. mogelijkheden van tegenspel. Geweld en instemming zijn eventueel instrumenten of effecten van macht, maar niet haar “principe”: macht structureert het handelingsveld van de ander.

\*[Macht] is altijd een manier van handelen m.b.t. één of meer handelende subjecten, voorzover ze

handelen of tot handelen in staat zijn. Een actie m.b.t. acties.” (1994d:237)

Deze definitie van de macht sluit de vrijheid in. Macht wordt uitgeoefend over vrije subjecten en voorzover ze vrij zijn. Met vrijheid wordt hier bedoeld:

“ [...] individuele of collectieve subjecten, die een veld van mogelijkheden voor zich hebben, waar meerdere gedragingen, reacties en gedragspatronen plaats kunnen vinden. [...] Het uitoefenen van macht bestaat hierin dat men gedragingen leidt (*conduire des conduites*) en hun waarschijnlijkheid structureert.” (1994d:237)

Waar de reacties gedetermineerd zijn, bestaat geen macht, maar dwang. Het centrale probleem van de macht is, in de visie van Foucault, niet de “vrijwillige slavernij”. Immers, macht en vrijheid sluiten elkaar niet uit, zij ondersteunen elkaar. Vrijheid is bestaansvoorwaarde van de macht; ze gaat eraan vooraf en begeleidt haar permanent, ze is het doelwit én de tegenpool van de macht.

“Centraal in de machtsrelatie bevinden zich de weerstand van het willen en de onverzettelikheden van de vrijheid, die onophoudelijk de macht ‘provoceren’. Eerder dan van een wezenlijk ‘antagonisme’ kunnen we spreken van een ‘agonisme’: een relatie die tegelijk wederzijdse opwekking en strijd is. Het gaat minder om een strikte oppositie, die de termen tegenover elkaar blokkeert, dan om een permanente uitdaging.” (1994d:237)

Deze nieuwe invulling van de macht laat Foucault toe te focussen op subjectiviteit als bron, drager, maar ook als doelwit van verzet. Hij onderscheidt drie vormen van verzet: tegen etnische, sociale en religieuze overheersing (*domination*), tegen economische uitbuiting (*exploitation*) en tegen onderwerping-subjectivering (*assujettissement*), d.w.z. “tegen al hetgeen het individu aan zichzelf bindt en zo zijn onderwerping aan de anderen verzekert.” (1994d:227) Alhoewel die drie types van strijd uiteraard nooit geïsoleerd voorkomen, is er meestal toch één dat overheerst. In de feodale maatschappij domineerde de strijd tegen etnische en sociale overheersing. In de 19<sup>e</sup> eeuw stond de strijd tegen de uitbuiting op de voorgrond. De verzetsbewegingen die in de 15<sup>e</sup> en 16<sup>e</sup> eeuw hun belangrijkste uitdrukking en resultaat vonden in de Reformatie, wijzen op een crisis in de Westerse ervaring van subjectiviteit en op een revolutie tegen het type van religieuze en morele macht dat tijdens de Middeleeuwen aan die subjectiviteit gestalte gegeven had. De directe deelname aan het



geestelijk leven en het heilswerk, het algemeen priesterschap van de gelovigen en het verlangen om zelf te bijbel te lezen en te interpreteren getuigen van een strijd om een nieuwe vorm van subjectiviteit<sup>9</sup>. En Foucault actualiseert: ofschoon in onze samenleving de strijd tegen overheersing en uitbuiting niet verdwenen zijn, is het verzet tegen onderwerping-subjectivering (*assujettissement*) dominant geworden. Hij verwijst daarbij naar verzetsvormen op het gebied van de geneeskunde en de psychiatrie, van het onderwijs, tegen de bureaucratie, vanwege vrouwen tegen mannen en vanwege jongeren tegen ouderen, enz.

"Het zijn vormen van strijd die het statuut van het individu ter discussie stellen. Enerzijds bevestigen ze het recht op verschil en beklemtonen alles wat de individuen echt individualiseert. Anderzijds vechten ze tegen al wat het individu isoleert, van anderen afsnijdt, tegen al wat het gemeenschapsleven versplintert, het individu dwingt op zichzelf terug te vallen en het op zijn eigen individualiteit vastpint. [...] Alle actuele strijdvormen draaien tenslotte rond dezelfde vraag: wie zijn wij?" (1994d:226-227)

Foucault wil als filosoof mede gestalte geven aan zo'n nieuwe vormen van subjectiviteit. Om die nieuwe subjectiviteit in te kleuren verwijst hij niet naar de Grieken, maar naar de modernen. "La nostalgie de la Grèce", zoals te vinden bij de romantiek (de jonge Hegel, Schelling, Hölderlin), acht hij uitgesloten: "Je vindt geen oplossing voor een probleem in de oplossing van een ander, gesteld in een andere periode en door andere mensen." (1994d:386)

Hij voelt niets voor het idee dat in de loop van de geschiedenis iets zou vergeten zijn, dat bij de Grieken moet worden herontdekt (Heidegger, Arendt). Hij beschouwt de Griekse ethiek trouwens allerminst als een aantrekkelijk ideaal: het ging immers om het ethos van een uiterst hiërarchisch gestructureerde samenleving. Hij antwoordt met klem op de vraag of hij de Grieken bewondert.

"Ik vond ze [de Grieken] niet veel zaaks. Ze zijn immers onmiddellijk gebotst op hetgeen mij de contradictie bij uitstek van de antieke moraal lijkt: tussen het volgehouden zoeken naar een bepaalde levensstijl en de poging die stijl gemeenschappelijk te maken voor allen. [...] Maar zo'n gemeenschappelijke stijl kan zich maar installeren binnen een religieuze stijl. De hele Oudheid lijkt me een 'grondige dwaling' geweest." (1994d:698)

Toch oefenen de klassieken een grote aantrekkingskracht uit op Foucault. Hij noemt zich getroffen door het feit dat hun ethiek niet gebaseerd was op een religie, op een institutioneel en wettelijk systeem of op een wetenschappelijk weten, maar op een bestaansethetica. Hij vraagt zich daarbij af of ons probleem heden ten dage niet erg verwant daaraan is. "De recente bevrijdingsbewegingen lijden onder het feit dat ze geen principe vinden als fundament om een nieuwe moraal uit te werken." (1994d:611) Hij sympathiseert met het idee de kunst niet louter aan deskundigen over te laten en niet alleen aan voorwerpen, maar aan zijn eigen bestaan – zijn sterfelijkheid – een esthetische vorm te geven. "Zou het leven van elkeen geen kunstwerk kunnen zijn? Waarom zijn een schilderij en een huis kunstwerken, maar niet ons leven?" (1994d:617)

Om dit ethos inhoudelijk in te kleuren zoekt Foucault inspiratie bij de modernen: Immanuel Kant, Charles Baudelaire, Friedrich Nietzsche<sup>10</sup>.

Foucault heeft herhaaldelijk *Was ist Aufklärung?* becommentarieerd. Hij ziet in Kants probleemstelling de vraag bij uitstek van de modernen. De moderne wijsbegeerte kan zelfs gekarakteriseerd worden als de filosofie die zich blijvend afvraagt: welke is de betekenis van de gebeurtenis die zichzelf Verlichting noemt en die nog grotendeels bepaalt wie wij zijn, wat wij denken en doen?

Kant definieert de Verlichting zuiver negatief als afscheid (*Ausgang*). Terwijl hij in andere teksten vraagt naar de oorsprong en het einddoel van de geschiedenis, gaat het hier om de loutere actualiteit, en wel in termen van verschil: waarin onderscheidt ons heden zich van het verleden? De Verlichting is een afscheid uit een toestand van onvolwassenheid: uit een attitude die ons het gezag van anderen laat aanvaarden op terreinen waar wij zelf onze rede moeten gebruiken. De *Aufklärung* wordt zo gedefinieerd als een transformatie in de relatie tussen onze wil, de autoriteiten en het gebruik van de rede. Kant denkt verder het afscheid als een feitelijk proces, waarvan de mensen individueel en collectief deel uitmaken, én als een opdracht die ze moeten voltrekken ten opzichte van zichzelf en anderen, en waartoe moed vereist is. De individuen zijn tegelijk elementen en agenten in een zelfde proces, en het proces voltrekt zich in de mate waarin de mensen

beslissen er de vrijwillige actoren van te zijn (1994d:565)

De wezenlijke voorwaarden voor het afscheid uit de onmondigheid zijn van spiritueel-ethische en van institutioneel-politieke aard. Kant specificceert ze aan de hand van de begrippenparen gehoorzamen versus redeneren en privaat vs. publiek gebruik van de rede. Onvolwassenheid betekent gehoorzamen zonder zijn verstand te gebruiken, volwassenheid daarentegen gehoorzamen en tevens redeneren (*räsonnieren*). Met privaat gebruik van de rede bedoelt Kant het terrein waar het individu een "onderdeel van een machine" is, d.w.z. verkeert in een maatschappelijke positie waarin het omschreven doelstellingen en regels moet respecteren: daar is het vrije gebruik van de rede onmogelijk. Met publiek gebruik bedoelt hij de sfeer van de *Öffentlichkeit*, waar de geleerde publiceert en redeneert als redelijk wezen, als lid van de redelijke mensheid: daar moet vrijheid heersen. Terwijl de "liberté de conscience" sinds de 16<sup>e</sup> eeuw opkomt voor de vrijheid van denken op privé-gebied, opteert Kant voor een ongelimiteerd gebruik van de rede op publiek gebied.

De *Aufklärung* stelt zo een politiek probleem: hoe kan het publiek gebruik van de rede samengaan met gehoorzaamheid op privé-terrein? Kant stelt daartoe een overeenkomst tussen het verlichte despotisme en de vrije rede voor. Het publieke en vrije gebruik van de autonome rede belooft gehoorzaamheid, op voorwaarde dat de vorst principes hanteert die stroken met de universele redelijkheid.

Het valt op hoe gereserveerd Foucault met Kant omspringt. Het is geenszins zijn bedoeling een vorm van transcendentale subjectiviteit te restaureren. Foucault vindt het evenmin interessant zich uit te spreken vóór of tegen de Verlichting en haar rationalisme: hij wil niet toegeven aan "de chantage van de Verlichting" (1994d:571). Hij wil ook haar wezenlijke rationaliteitspotentieel niet uitzuiveren van perversies, om zo de erfenis van de *Aufklärung* "dialectisch" te redden: dit soort piëteit vindt hij de ontroerendste vorm van verraad (1994d:687)<sup>11</sup>. Het gaat er hem om een filosofisch ethos te reactiveren, een stijl van denken die Foucault typeert als een ontologie van het heden.

Kant is de grondlegger van twee grote stromingen van de moderne filosofie. In zijn kritische werken stelt hij de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor ware kennis; daaruit ontwikkelt zich een

hele traditie in het moderne denken die Foucault bestempelt als een analytiek of een formele ontologie van de waarheid (1994d:687;813). Daarnaast inaugureert Kant een ander type van denken: in *Was ist Aufklärung?*, maar ook in zijn reflectie over de Franse revolutie in *Der Streit der Fakultäten* (1994d:682-686), stelt hij de vraag naar de actualiteit. Wat is het heden waarin wij ons bevinden? Hoe dient dit Nu zich aan als een proces en als een opdracht? Wat betekent denken in het Nu? Deze problematiek typeert de ontologie van het heden.

"Het vertoog dient rekenschap te geven van zijn actualiteit, enerzijds om daar zijn eigen plaats terug te vinden, anderzijds om de betekenis daarvan uit te zeggen, en tenslotte om de actievorm te specificeren die het [vertoog] van binnenuit op deze actualiteit kan uitoefenen.

Welke is mijn actualiteit? Welke is de zin van deze actualiteit? Wat doe ik als ik over deze actualiteit spreek? Dát lijkt mij de nieuwe vraagstelling m.b.t. de moderniteit te zijn." (1994d:681)

Deze ontologie van het heden verwijst naar een modern ethos. Voor Foucault is de moderniteit dan ook niet zozeer een periode (met een pre- en een postmoderniteit), maar een ethos of een attitude.

"Onder attitude versta ik een manier om zich te verhouden tot de actualiteit, een keuze die sommigen maken en tenslotte een manier van denken en voelen, van handelen en zich gedragen, die tegelijk wijst op een toebehoren en zich voordoet als een taak. Ongetwijfeld in de lijn van wat de Grieken een 'ethos' noemden." (1994d:568)

Hij situeert zijn eigen denken duidelijk binnen deze filosofische stijl. "Die vorm van filosofie heeft, vanaf Hegel over Nietzsche en Max Weber tot aan de Frankfurter Schule, een vorm van reflectie gefundeerd waarbinnen ik gepoogd heb te werken." (1994d:688)<sup>12</sup>

Maar het is bij Baudelaire, d.w.z. in de esthetische moderniteit, dat Foucault één van de meest treffende en inspirerende verwoordingen van het moderne ethos aantreft. Hij belicht daarin de volgende krachtlijnen:

Moderniteit is niet zonder meer het bewustzijn van historische discontinuïteit, van een breuk met de traditie, het gevoel voor nieuwhed en permanente verandering. Het gaat Baudelaire om een bepaalde attitude ten opzichte van het toevallige, voorbijgaande en vluchtige. De moderniteit onderscheidt zich van de mode doordat zij in het

heden iets eeuwig wil ontdekken, d.w.z. het heden wil "heroïseren". Baudelaire formuleert dit verlangen ironisch in een voorschrift: "Vous n'avez pas le droit de mépriser le présent!" Daarom mag de moderne schilderkunst er geen genoegen mee nemen figuren voor te stellen in zwarte klededracht. Zij moet in de huidige mode de wezenlijke, obsederende relatie die onze tijd onderhoudt met de dood, laten zien: de redingote is de uitdrukking van "l'âme publique, une immense défilade de croque-morts, politiques, amoureux, bourgeois. Nous célébrons tous quelque enterrement."<sup>13</sup>

Het moderne ethos is ook méér dan een flaneren. De flaneur is een "collectionneur": hij is aandachtig, observeert, hij verzamelt de vluchtige realiteit als iets interessants in zijn herinnering. De moderne mens daarentegen wil het poëtische in het heden ontdekken. Constantin Guys is daarom voor Baudelaire "le peintre de la vie moderne"<sup>14</sup>. Zijn aandacht voor de realiteit gaat gepaard met een praktijk van vrijheid, die de werkelijkheid noch vernietigt noch zomaar accepteert, maar op imaginair vlak transformeert, tegelijk respecteert en negeert. "Un jeu difficile entre la vérité du réel et l'exercice de la liberté." (1994d:570)

Moderniteit impliceert niet alleen een relatie met het heden, maar ook met zichzelf. Baudelaire noemt die houding "dandyisme". De moderne mens gaat niet op zoek naar zijn identiteit, naar zijn verborgen waarheid. Hij wil zichzelf niet vinden, maar uitvinden. Het gaat om een werken aan zichzelf, om "elegantie", wat discipline, een complexe werkzaamheid en zelfs harde ascese vergt. Het komt er voor de dandy op aan van zijn lichaam, gedragingen, gevoelens, passies, kortom van zijn hele bestaan een kunstwerk te maken. "Deze moderniteit bevrijdt de mens niet in zijn eigen wezen; ze bindt hem aan zijn taak zichzelf uit te werken." (1994d:571)

Dat ironisch heroïseren van het Nu, dat spel van de vrijheid met de realiteit en die ascetische zelfarbeid vinden niet plaats binnen de samenleving of het politieke veld, maar binnen de kunst.

Foucault gaat dit ethos vervolgens filosofisch vertalen en actualiseren als een kritische ontologie van onszelf: een grenshouding en een experimentele houding.

#### Een grenshouding

Het filosofische ethos is een houding noch van globale acceptatie noch van verwerping. Filosofie

situeert zich niet in het alternatief binnen óf buiten, maar speelt op de grens. De kritiek is een analyse van en een reflectie op limieten. Foucault positioneert zich hierbij ten opzichte van Kant. Diens kritiek vraagt naar universele en noodzakelijke grenzen die de eindigheid onder geen beding mag overschrijden, op gevaar af te vervallen in illusies, dogmatisme en heteronomie (1994d:567). De Foucaultiaanse kritiek daarentegen gaat in wat zich aandient als universeel, noodzakelijk en verplichtend, op zoek naar het singuliere, wat resulteert uit toevallige onderwerpsmechanismen en dus overschreden kan worden.

In plaats van transcendentiaal, d.w.z. te vragen naar de formele structuren van het kennen en het handelen met een universele strekking, wordt de kritiek historisch: zij vraagt naar de historische gebeurtenissen die ons ertoe hebben gebracht onszelf te vormen en te erkennen als subjecten van ons denken, spreken en doen. Haar methode is archeologisch: zij zoekt naar historische mogelijkhedenvoorwaarden voor vertogen als gebeurtenissen. Haar opzet is genealogisch: zij analyseert wat is, in functie van wat mogelijk is. "Uit de contingentie die ons deed zijn wat we zijn, ontwikkelt ze de mogelijkheid anders te zijn, te doen en te denken." (1994d:574)

#### Een experimentele houding

Kritiek moet méér betekenen dan een ijdele affirmatie en een lege droom van vrijheid. Een experimentele attitude verricht enerzijds nauwgezet historisch onderzoek; anderzijds beproeft zij de geschiedenis en de actualiteit om te verkennen waar verandering mogelijk en wenselijk is, en welke precieze vormen die verandering kan aannemen.

"Ik verkies de zeer precieze transformaties die de laatste twintig jaar plaatsvonden op een aantal domeinen m.b.t. de vormen van bestaan en denken, gezagsverhoudingen, seksuele relaties, de manier waarop we de waanzin of ziekte waarnemen, – ik verkies die transformaties (hoe partieel ze ook zijn), die tot stand kwamen op het snijpunt van historische analyse en praktische attitude, boven de beloften van de nieuwe mens, die de slechtste politieke systemen gedurende de twintigste eeuw hebben herhaald." (1994d:575)

In deze lijn bestempelt Foucault de werken die hij schreef, als ervaringen: een boek is geen eenvoudige

dige overdracht van kennis; een ervaring is waar noch onwaar, maar een fictie en een constructie, die verschuivingen m.b.t. de lezer en m.b.t. de auteur doorvoert.

“Een ervaring is iets waaruit men veranderd te voorschijn komt. Het boek verandert mezelf en verandert wat ik denk. [...] Mijn probleem bestaat erin, aan de hand van een bepaalde historische inhoud, een ervaring mee te maken van wat wij zijn, niet alleen van ons verleden, maar ook van ons heden, een ervaring van onze moderniteit, zodat we er veranderd uit te voorschijn komen. Die ervaring maak ik eerst zelf door, en daarna nodig ik anderen uit, ze met mij te voltrekken.” (1994d:41;44)

Aan het begin van *L'usage des plaisirs* brengt Foucault de verandering in zijn project “geschiedenis van de seksualiteit” in verband met dit filosofisch ethos. Hij noemt zijn motief “nieuwsgierigheid”: deze is geen eruditie, die er alleen op uit zou zijn de geijkte kennis te assimileren, maar een weten dat de gelegenheid biedt om los te komen van zichzelf (*se déprendre de soi-même*). “Er zijn momenten in het leven waarop de vraag of men anders kan denken dan men denkt en anders waarnemen dan men ziet, essentieel is om te blijven kijken en nadenken.” (1984:14) Hij droomt van een nieuw tijdperk voor deze nieuwsgierigheid (1994d:108). Filosofie, als activiteit, is de kritische zelfwerkzaamheid van het denken op zichzelf: de poging om te vernemen hoe en in welke mate het mogelijk is anders te denken. Het essay, als proef om zichzelf in zijn betrekking tot de wereld, de anderen en zichzelf te transformeren, is de ziel van de filosofie. En zo'n nieuwsgierigheid onderstelt een bepaalde zorg voor de realiteit en voor zichzelf: *curiosité, cura*. Filosofie is zo een ethos: *ascese*, een zelfoefening in het denken.

“Het was een filosofische oefening: haar inzet was te weten te komen in hoeverre het denken van zijn eigen geschiedenis het denken kan bevrijden van wat het stilzwijgend denkt en het de gelegenheid biedt om anders te denken.” (1985:15)

De levensstijl die Foucault op het oog heeft, omschrijft hij ook als een radicaal her-problematiseren (*reproblématisation*). Problematiseren betekent: de werkelijkheid benaderen met bepaalde concepten, vragen, schema's, een bepaald vocabulaire.

“Problematiseren betekent niet dat men een vooraf bestaand object voorstelt en evenmin dat men door het vertoog een niet bestaand voorwerp creëert. Het is het geheel van discursieve en niet-discursieve praktijken dat iets binnenlaat in het

spel van waar en vals, en het vormt tot object van het denken (in de gestalte van morele reflectie, wetenschappelijke analyse, enz.)” (1994d:670)

Het is de functie van de kritiek die problematiseringen in beweging te brengen, te verschuiven en te veranderen, en wel door ze op heel specifieke terreinen te analyseren en zo in het licht te stellen<sup>15</sup>.

“De rol van de intellectueel bestaat erin [...] dat hij door de analyses op domeinen waarmee hij vertrouwd is, de vanzelfsprekendheden en postulaten opnieuw in vraag stelt, de gewoontes, de wijzen van doen en denken dooreen schudt, de ingeburgerde vertrouwdheden doet verdwijnen, de maat van de regels en de instellingen opnieuw neemt, en dat hij – vanuit dit herproblematiseren (waar hij zijn specifieke beroep van intellectueel vervult) – participeert aan de vorming van een politieke wil (waar hij zijn rol van burger te spelen heeft).” (1994d:676-677)

Foucault verwoordt zijn interesse thans onomwonden in termen van subjectiviteit. Het genealogisch onderzoek is gericht op “de actuele limieten van het noodzakelijke”, d.w.z. op hetgeen niet of niet meer onmisbaar is voor de constitutie van onszelf als autonome subjecten (1994d:572). Hij spreekt ook van een kritiek en een permanente schepping van onszelf in onze autonomie (1994d:572). De filosofie als kritiek is “een geduldige arbeid, die vorm geeft aan het ongeduld van de vrijheid” (1994d:578).

“Ik karakteriseer het filosofisch ethos dat eigen is aan de kritische ontologie van onszelf als een historisch-praktische beproeving van de limieten die we kunnen overschrijden, en dus als arbeid van onszelf op onszelf als vrije wezens.” (1994d:575)

### 3. Cirkelen rond transgressie

Bij Foucault kunnen we drie vormen van subjectiviteit onderscheiden. Vooreerst is er het subject als een identiteit, d.w.z. de mens als centrum, transparant zelfbewustzijn en zingever aan zijn handelen. Deze identiteit kan dan opgevat worden als een gegeven of een transcendentiaal uitgangspunt (Descartes, Kant), of als een theoretisch en praktisch theoretisch te herstellen doel (Hegel, Marx). In tweede instantie komt het subject voor als product, d.w.z. de typisch moderne zelfervaring als product van weten, macht en zelfvorming, met haar herkomst in premoderne zelftechnieken. Op de derde plaats is er het subject als een te produceren en te construeren zelfervaring,

in de optiek van een kritische ontologie van het heden.

Het is Foucaults "fait primitif" en zijn blijvende interesse om het subject in de eerste betekenis af te wijzen. Hij distantieert zich van het "humanisme" in zijn vele, verwarrende varianten (1994d:572-573). Hij bekritiseert Hegel, bij wie de alteriteit wel onderkend wordt, maar slechts gedacht als een te integreren moment in een hogere identiteit. In een heel deel van de Franse filosofie, m.n. het existentialisme en de fenomenologie, bleef deze Hegeliaanse problematiek volgens Foucault dominant aanwezig (1994d:48-49;169)<sup>16</sup>. Men wilde recht doen aan de alledaagse ervaring, maar om het funderend karakter en de transcendentale functie van het subject te herstellen (1994d:43).

Deze afwijzing van het subject als identiteit verklaart Foucaults reserve ten opzichte van de Frankfurter Schule. Hij erkent dat de Kritische Theorie problemen gesteld heeft die nog steeds aan de orde zijn, meer bepaald de machtheffecten van de moderne rationaliteit, en hij waardeert hun intentie om macht los te maken van technische beheersing. Hij betreurt (?) dat hij, behalve enkele teksten van Horkheimer en Kirchheimer, weinig van de Frankfurters gelezen heeft. Een beetje ironisch merkt hij op: "Indien ik de filosofen van deze school gekend had toen ik jong was, zou ik waarschijnlijk dermate verrukt geweest zijn dat ik niets anders zou gedaan hebben dan hun werk te becommentariëren. Hun invloed op mij is echter retrospectief, hun bijdrage bereikte mij toen ik niet meer de leeftijd had waarop men intellectuele ontdekkingen doet. Ik weet nog altijd niet of ik daar blij of bedroefd moet om zijn." (1994d:74)

Maar de subjectopvatting van de Kritische Theorie roept bij Foucault weerstand op. Deze blijft staan in het teken van het humanisme, wat, in de verhouding tussen repressie en vervreemding, tussen bevrijding en opheffing van de vervreemding, de specifieke verbinding met marxistische en freudiaanse begrippen verklaart. Als een fundamentele vooropstelling hielden de Frankfurters vast aan het idee dat het erop aan komt onze verloren identiteit terug te winnen, onze onderdrukte natuur te bevrijden en onze diepste waarheid opnieuw te ontdekken. Met het primaat van het

subject hebben zij niet echt gebroken (1994d:74-75).

De ontdekking van Bataille, Blanchot, Klossowski – en via deze auteurs, van de Übermensch en de eeuwige wederkeer bij Nietzsche – heeft Foucault ertoe aangezet dit subject, met zijn suprematie en zijn funderende functie, ter discussie te stellen (1994d:48). En ofschoon hij de kwalificatie "structuralist" uitdrukkelijk afwijst (1994d:170), vindt hij het achteraf nog steeds de verdienste van het structuralisme dat het met het primaat van het subject gebroken heeft (1994d:52).

Subjectiviteit in de tweede betekenis is een constante in Foucaults denken: als een gegeven, waarvan hij de historische mogelijkhedenvoorwaarden wil opsporen. Hij onderkent in zijn eigen denken, zoals gezegd, drie interessesferen en periodes: het weten, de macht en zelfvorming. Nochtans is de overgang van weten-macht naar zelfvorming m.i. veel fundamenteeler dan de overgang van het weten (archeologie) naar de macht (de genealogie). In de bestaanskunsten is het subject niet alleen doelwit en effect. Het individu subjectveert zichzelf. Hier is een actief Ik werkzaam dat niet met zijn Zelf samenvalt, maar zichzelf objectieveert en tot subject vormt. Foucault belandt zo, willens nillens, in de buurt van een Sartrianse antropologie. Weliswaar distantieert hij zich van Sartres moraal waarin authenticiteit voorop staat. Die authenticiteitsgedachte lijkt hem haaks te staan op Sartres subjectopvatting als transcendentie van het Ik: "Het thema van de authenticiteit verwijst, impliciet of expliciet, naar een zijnswijze van het subject, dat gedefinieerd wordt door zijn correspondentie met zichzelf." (1994d:617) Wat "la transcendence de l'Ego" betekent en impliceert voor subjectiviteit, blijft bij Foucault, omwille van een "anti-antropologische vooringenomenheid", echter ongedacht.

Deze theoretische lacune speelt Foucault parten bij de derde vorm van subjectiviteit, d.w.z. bij zijn aanzet tot een actuele bestaansethiek, en meer bepaald m.b.t. de teleologische component van zo'n ethiek. Deze teleologie wordt ingevuld naar het model van "de transcendentie van het Ik". Verder dan een subject, dat zijn geconstrueerde identiteit opgeeft voor "het andere", d.w.z. ten voordele van het nieuwe en onbekende, raakt hij niet. Dit leidt in zijn denken tot een merkwaardige cirkelbeweging, waarvan transgressie het begin- en eindpunt vormt.

Vanaf het begin was Foucault sterk geïnteresseerd in en geïmpressionneerd door de literatuur. In de jaren '60 maakte hij deel uit van de redactie van *Critique*, en voelde hij zich verwant met de doelstellingen van de Franse literaire avant-garde, die geformuleerd waren in *Tel Quel*. Aan het begin van *Les mots et les choses* verwijst hij naar een tekst van Borges, m.n. de indeling der dieren in een Chinese encyclopedie, die ons met de grenzen van ons denken confronteert (1966:7). Hij schreef enkele studies over literatuur: over Flaubert, Hölderlin, Bataille, Klossowski, Rousset, Artaud, Blanchot<sup>17</sup>.

Men beweert dikwijls dat de moderne literatuur gekenmerkt wordt door een verdubbeling en een verinnerlijking, waarin ze terugbuigt op zichzelf. Volgens Foucault is dat maar een oppervlakkige typering. Veeleer gaat het om een overgang naar buiten, eerder om distantie dan om inkeer, eerder om een verstrooiing van tekens dan een terugkeer in zichzelf. Literatuur is een spreken dat zich zo ver mogelijk van zichzelf verwijderd. De taal verschijnt alsof ze van elders komt, van een plaats waar "niemand" spreekt. Het literair werk is een poging om de taal uit te putten.

Foucault weet zich vooral aangesproken door de ervaring van de "transgressie". Bij Bataille geeft transgressie het moment aan waarop de taal haar grenzen bereikt, explodeert, zichzelf te buiten gaat in het lachen, de tranen, het verdraaide Oog, de extase, de erotiek, de dood, de verschrikking van het offer. Op het eerste gezicht gaat het om de overwinning van een weerstand. Maar de transgressie verhoudt zich tot de grens niet als het verbodene tot het toegestane. Grens en transgressie hebben hun bestaan juist aan elkaar te danken. Er kan slechts een grens zijn als ze ook overschreden kan worden; omgekeerd zou een transgressie zinloos zijn als ze slechts een denkbeeldige grens zou passeren.

"De transgressie is een handeling die op de grens betrekking heeft. Ze passeert die smalle scheidingslijn in een flits, maar misschien is dat tevens haar hele verloop en zelfs haar oorsprong. De lijn die ze doorkruist, zou wel eens alle ruimte kunnen zijn die haar ter beschikking staat." (1994a:236-237)

De transgressie is een ervaring van en op de grens: zij meet de grenzeloze afstand die de grens uitmaakt. Ze spreekt over zichzelf in een taal waarin de afwezigheid van een soeverein subject onafgebroken de eenheid van het vertoog doorbreekt en haar wezenlijke leegte aanduidt. Een gelijkaardige

taalerosie vindt Foucault aan het werk bij Blanchot in de aantrekkingskracht (*attirance*), die haar tegendeel heeft in de achteloosheid (*négligence*). Zij brengen geen enkele aanwezigheid of positieve communicatie tot stand. Het Buiten dient zich alleen aan als afwezigheid, die uitnodigt om te naderen terwijl het slechts zijn onbegrensde leegte te bieden heeft (1994a:518-539).

Zo'n centrifugale beweging is bij Foucault zelf, maar door geduldige archeologische en genealogische arbeid verdiept, aan het werk. Zijn filosofisch ethos blijft, van begin tot eind, fundamenteel getekend door deze transgressie, waarrond zijn hele werk cirkelt.

Anders uitgedrukt: In de constructie van een kritisch ethos onderkent Foucault een dubbele beweging, die hij aanduidt als "attitude limite" en "attitude expérimentale". Wat die laatste attitude méér zou kunnen inhouden dan de eerste, blijkt niet in zijn lokale onderzoeken, en kan m.i. door Foucault ook niet ingevuld worden. Deze attitude blijft een loutere programmaverklaring, en wordt bijwijlen door de "specifieke intellectueel" zelfs uitdrukkelijk afgewezen.

## LITERATUUR

(De lijst bevat de teksten waar uitdrukkelijk naar verwezen wordt.)

- M. Foucault 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- 1971, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- 1976a, *Histoire de la sexualité. Vol 1: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- 1976b, *Die Macht und die Norm*, in M. Foucault, *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Berlin, Merve, p.114-123.
- 1984, *Histoire de la sexualité. Vol 2: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- 1994a-d, *Dits et écrits*, 4 vol., Paris, Gallimard.
- R. Devos 1988, *Filosofie, macht en levensstijl. Continuïteit en verschuivingen in Foucaults Histoire de la sexualité*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 4, p.628-667.
- 1995, *De machtsproblematiek bij Michel Foucault*, in J. Verstraeten & B. Pattyn (red.), *Ethiek en politiek*, Groot-Bijgaarden, Scoop, p.125-144.
- 1996, *Dandy-filosofie. Politiek, esthetiek en ethiek bij de latere Foucault*, in R. Devos & L. Vanmarcke (red.), *De marges van de macht. Filosofie en politiek in Frankrijk: 1981-1995*, Leuven, Universitaire Pers.

**NOTEN:**

1. In een gesprek met Duccio Trombadori, dat dateert van 1978, reconstrueerde Foucault zijn hele oeuvre nog vanuit de machtsproblematiek. "Mijn echte Leitmotiv was het probleem van de macht. [...] In de grond heb ik niets anders gedaan dan een geschiedenis van de macht te schrijven." (1994d:82)
2. Foucault neemt hier nogal onkritisch Nietzsches genealogie van de moderne ziel over (cfr. F. Nietzsche, *Genealogie der Moral*, II.)
3. Foucault botst zelf op dit probleem n.a.v. een tekst van Leuret, *Du traitement moral de la folie*, 1848. Na een eerste douche met koud water zegt de patiënt: "Ik ben gek, maar ik beken omdat ik daartoe gedwongen word." Na een tweede behandeling bekennt hij zonder voorbehoud. Pas als de patiënt zich identificeert met zijn bekentenis en zijn uitspraak als een waarheidspreken ervaart, kan volgens Leuret genezing optreden (1994d:168-169). Mijn vraag is echter hoe een loutere *herhaling* van een dwangmechanisme een dergelijke *identificatie* zou kunnen bewerkstelligen.
4. cfr. zijn studie van Cassianus uit 1982: *Le combat de la chasteté* (1994d:295-308).
5. In *Le sujet et le pouvoir* maakt Foucault een typologische tegenstelling tussen de herderlijke macht vs. politieke en juridische vormen van macht (1994d:229). In "*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*" gaat hij de herkomst van de herderlijke macht na bij de Egyptenaren, de Assyriërs en de Joden, en focust op de tegenstelling met de Grieken (1994d:134-161).
6. Op het eerste zicht breekt de Lacaniaanse psychoanalyse met het repressiemodel: zij verwerpt de opvatting van een weerspannige libido die in botsing komt met een hogere orde. Het verlangen wordt niet zonder meer onderdrukt. Integendeel, de wet is constitutief voor het verlangen: hij stelt het tekort in, dat het verlangen opwekt. Toch blijft, volgens Foucault, ook Lacan een negatief machtsbegrip hanteren: macht als verbod, verdringing, repressie, censuur.
7. Foucault verwijst naar de politieke interpretatie van de misdaad door de aanhangers van Charles Fourier in *La Phalange* als "een gelukkige uiting van de onbedwingbare menselijke natuur", een natuurlijke robuustheid die de voorschriften verwerpt, opstandige energie, een "spectaculair protest van de menselijke individualiteit". De misdaad is zowel een effect van de civilisatie als een protest ertegen. Grote misdaden worden niet geïnterpreteerd als beestachtigheden, maar als de fatale opstand van het onderdrukte, en kleine illegalismen als het centrum van het maatschappelijk strijdgewoel" (1975:295-296).
8. Het Franse "se conduire" heeft de drievoudige betekenis van zich gedragen, zichzelf sturen en bestuurd worden.
9. Foucault had een eerste versie klaar van een studie over de zelftechnieken in de Reformatie en de Contrareformatie (1994d:611).
10. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, par.290: "Een ding is nodig: aan zijn karakter stijl geven." Foucault verwijst naar die tekst in een gesprek met Dreyfus en Rabinow uit 1984 (1994d:618).
11. Dit lijkt een impliciete verwijzing naar een kritiek op Adorno & Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, of naar J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*.
12. Cfr. Devos 1996. Elders trekt Foucault de lijn Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Weber, Husserl, Heidegger, de Frankfurters. Ook daar situeert hij zijn eigen denken op deze lijn (1994d:814)
13. Ch. Baudelaire, *Salon de 1846. De l'heroïsme de la vie moderne*, in *Ecrits sur l'art*, Paris, Livre de Poche, 1992, p.151-154.
14. Ch. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne* (1863), in *Ecrits sur l'art*, p.369-412.
15. Elders heb ik deze vorm van kritiek een "deixis" genoemd (Devos 1996). In een gesprek met Duccio Trombadori (1978) formuleert Foucault als zelfkritiek dat hij in "la mort de l'homme" dit aspect onvoldoende onderscheiden heeft: "Het tweede aspect dat ik met het eerste verwarde, is dat de mensen in de loop van hun geschiedenis onophoudelijk zichzelf geconstrueerd hebben, d.w.z. hun subjectiviteit verplaatst hebben en zich gevormd hebben in een eindeloze en veelvormige reeks van verschillende subjectiviteiten, die nooit zullen stoppen en ons nooit tegenover 'de mens' zullen plaatsen." (1994d:75)
16. In *L'ordre du discours* waarschuwt Foucault: wie aan Hegel wil ontsnappen, moet zich ervoor hoeden toch niet heimelijk in de val van het hegelianisme te trappen (1971:74-75).  
- In een gesprek met C. Bonnefoy uit 1966 zegt Foucault over Sartre: "De *Critique de la raison dialectique* is de schitterende en pathetische inspanning van een negentiende-eeuwer om de twintigste eeuw te denken. In die zin is Sartre de laatste hegeliaan, en ik beweer zelfs: de laatste marxist." (1994a:542-543)
17. Enkele artikelen over literatuur werden in het Nederlands vertaald en gebundeld: M. Foucault, *De verbeelding van de bibliotheek*, Nijmegen, SUN, 1986.