

Kan ik ‘mijzelf’ scheppen?

Naar een ethiek van de vrijheid: inzet, ontwikkeling en actualiteit van Michel Foucaults werk

*Een nawoord als inleiding*¹

Laurens ten Kate, Henk Manschot

Wat is dan dat breekbare moment
waarvan wij onze identiteit niet kunnen losmaken,
en dat haar steeds met zich mee zal dragen?²

1. De inleider inleiden ...

Hoe een denker in te leiden die zelf zijn werk als een lange inleiding zag, een voorwerk bij een oeuvre dat altijd nog geschreven moest worden? Men zou kunnen denken dat de vroege dood van Michel Foucault, in 1984, hem verhinderd heeft een oeuvre tot stand te brengen en te voltooien, en een definitief standpunt in te nemen ten aanzien van de filosofische kwesties die hij ter sprake bracht. Maar het is waarschijnlijker dat Foucaults liefde voor het inleidende, voorbereidende spreken nauw verbonden is met zijn opvatting over filosofie. In zijn werk wordt een wig gedreven tussen waarheid en wijsbegeerte. Hij breekt met de zelfopvatting van een lange traditie van westers denken, waarin de filosofie zichzelf beschouwt als hoedster van de waarheid, een waarheid die zij zou moeten verwoorden in een laatste, alomvattend spreken. Veeleer is het de taak van de filosofie te onderzoeken hoe het eigenlijk komt dat de westerse cultuur – en de mens als ‘subject’ dat deze cultuur heeft voortgebracht – het zoeken naar de waarheid zo centraal heeft gesteld in haar praktijken. Niet de waarheid zelf, maar het verlangen naar waarheid moet de filosoof onderzoeken en kritisch ondervragen.

Om het verlangen naar waarheid te onderzoeken, moet men noodzakelijkerwijs op afstand gaan staan van het westerse subject, dat zichzelf, zo lijkt het, slechts kan duiden via een weg tot de waarheid. Ook moeten de oude vragen van de metafysica (wat is de wereld, wat is de mens, wat is waarheid?) en van de epistemologie (wat is kennis, hoe kennen wij eigenlijk, welke zijn de mogelijkheden van onze rede?) vervangen worden door een ‘historische analyse van de relaties tussen ons denken en onze praktijken in de westerse samenleving’.³ Welnu, precies deze analyse, waartoe Foucault in de teksten van dit boek een

aanzet geeft, stelt ons denken en weten voor vragen die slechts ‘zeer onvolledig en voorlopig’ beantwoord kunnen worden, omdat zij een laatste, universeel standpunt over ‘wie wij zijn’ uitstelt en ontregelt met behulp van een andere vraag: ‘wat zijn wij in onze actualiteit?’. Deze analyse, waaraan heel Foucaults oeuvre is gewijd, is als een inleiding, een voorwoord, een voorbereidend onderzoek dat zijn waarde in zichzelf vindt, terwijl het het spreken van de waarheid telkens verder compliceert.

Per slot van rekening, waarom de waarheid? Waarom is men om de waarheid bezorgd, en wel meer dan om zichzelf overigens? En waarom draagt men slechts via de zorg om de waarheid zorg voor zichzelf? Ik geloof dat we hiermee een fundamentele vraag aanroeren, die ik de vraag van het Westen zou willen noemen: wat is er gebeurd waardoor de hele westerse cultuur om die veelvormige waarheidsplicht is gaan draaien?⁴

Foucault introduceert dus een relatief nieuw onderzoeksgebied in de filosofie, waarin het spreken van de waarheid en de wijze waarop dit spreken de mensen heeft gemaakt tot wat ze zijn, niet langer de *uitkomst*, maar het *object* van reflectie is geworden. En wie zich de vraag stelt ‘waarom eigenlijk de waarheid?’, kan zichzelf niet alsnog hullen *in* de waarheid. Een ander spreken is nodig, dat echter voortdurend verborgen blijft omdat niemand er de beschikking over kan hebben: te radicaal, te pijnlijk wellicht, breekt het met de westerse tradities. Slechts wanneer de filosofie zich beperkt tot inleidende vragen, tot het analytische voorwerk bij dit nieuwe onderzoek, kan zij hopen ruimte te scheppen voor zulk een nieuw spreken.

Dit alles is er de reden van dat Foucault zijn gehoor waarschuwt voor de ‘pretentie om mensen op min of meer profetische wijze voor te houden wat ze moeten denken’.⁵ Hij zoekt een filosofie die zich kritisch over deze waarheidsprofetieën buigt, door ze te ontleden als *waarheidssystemen*: als pogingen *macht* te verwerven over de geleefde werkelijkheid door zichzelf, als *subject*, in haar centrum te plaatsen. Met deze zoektocht sluit hij naar eigen zeggen aan bij de belangrijkste namen van de moderne wijsbegeerte; in de opening van ‘Individualisering door politieke technologieën’ noemt hij onder meer Kant, Fichte, Hegel, Weber, Husserl, Heidegger en de Frankfurter Schule. Al deze denkers zouden reeds de evidentie van de moderne mens en diens waarheidsdrang ter discussie hebben gesteld, en de historische vraag opgeworpen: ‘wie zijn wij?’. Met hun antwoorden, en de nieuwe waarheidsaanspraken die deze antwoorden begeleiden, neemt Foucault echter geen genoegen. Veeleer wijst hij als zijn directe inspiratiebronnen die denkers en schrijvers aan, die zelfs de mogelijkheid van een antwoord hebben geproblematiseerd. In het hierboven opgenomen vraaggesprek uit 1978⁶ noemt hij ze: Friedrich Nietzsche en een oudere generatie dan Foucault die in Frankrijk op eigen wijze Nietzsches kritiek van het waarheidsdenken hebben verwerkt: Georges Bataille (1897-1962), Maurice Blanchot (1907-2003) en Pierre Klossowski (1905-2001).⁷ Niet voor niets bevinden deze namen zich in de marge van het filosofische ‘discours’, door hun afwijkende stijl en onderwerpen en hun radicale, controversiële pogingen het waarheidsspreken te onderbreken. ‘Stuk voor stuk waren zij geen filosoof in de strikte, institutionele zin van het woord’, stelt Foucault. ‘Wat mij in hen trof en fascineerde, was dat hun probleem er niet in bestond systemen op te bouwen, maar recht te doen aan directe persoonlijke ervaringen.’ Deze door Nietzsche, Bataille en Blanchot ter sprake gebrachte ervaringen hebben ‘tot taak het subject aan zichzelf te ontrukken, zodanig dat het dat niet meer is, of helemaal anders is dan zichzelf, tot zijn zelfopheffing en desintegratie toe’.⁸ Een filosofie die tracht zulke ervaringen te articuleren en tegen haar eigen fundamenten in te

© Laurens ten Kate, Henk Manschot, Utrecht 2004, Uitgeverij Boom, Amsterdam 2004.
Verschenen in: Michel Foucault, *Breekbare vrijheid. Teksten en interviews*, Amsterdam:
Boom 2004, 209-254.

brenge, kan zich slechts hullen in inleidingen bij het nieuwe en onverwachte: bij datgene waarvoor de wijsgerige taal nog ‘zo goed als geheel moet ontstaan’, zoals Foucault in een essay over Bataille stelt – een essay dat hij niet verwonderlijk de titel ‘Inleiding tot de transgressie’ gaf.⁹

Hoe deze inleider in te leiden? Wellicht door zijn speurtocht langs de bronnen van het westerse subject en zijn waarheidsverlangen te volgen, door voorzichtig deze *genealogie* in kaart te brengen, met behulp waarvan Foucault vanaf de jaren zestig de ‘verkoelde wortels en de vruchtbare as’ van een heersend mensbeeld confronteert met een nieuw mensbeeld. De ‘verspreide tekenen’¹⁰ van dit nieuwe mensbeeld treft men aan in de zelftechnieken en vrijheidspraktijken die hij in zijn laatste jaren heeft bestudeerd.

Over deze tekenen, en over de genealogie en haar filosofische premissen die deze tekenen volgens Foucault in beeld kan brengen, handelen de teksten die in dit boek zijn opgenomen.

2. Leven, werk en doorwerking

Michel Foucault wordt op 15 oktober 1926 in Poitiers geboren. Hij groeit op in een intellectueel, hoogburgerlijk gezin. Zijn vader en moeder komen beiden uit een artsengeslacht. Zijn vader is zelf een briljant anatomist in het *Hôtel-Dieu* van Foucaults geboortestad en domineert met zijn toegewijd katholicisme het gezin; zijn moeder heeft een meer liberale, vrijzinnige achtergrond. Zijn leven lang heeft Foucault zich meer met zijn moeder dan met zijn vader verbonden gevoeld; zijn verhouding tot de medisch-katholieke wereld van het ouderlijk huis is altijd problematisch en kritisch geweest.

Tot ongenoegen van zijn vader geeft Foucault op jonge leeftijd te kennen dat hij historicus wil worden. Als hij in 1945 toetreedt tot de *École normale* te Parijs, legt hij zich echter vooral toe op de menswetenschappelijke en wijsgerige vakken. Zijn leraren zijn onder anderen Jean Hyppolite, kenner en vertaler van Hegel, en Maurice Merleau-Ponty, die hem begeleidt bij een scriptie over het ontstaan van de psychologie. Niet veel later zal Merleau-Ponty hem bekend maken met de nieuwe linguïstiek van De Saussure. Ook Gaston Bachelard, vermaard epistemoloog en wetenschapsfilosoof, moet genoemd worden als een van zijn leermeesters. In zijn persoonlijke leven kent Foucault onzekerheid en depressies, die in 1948 tot een zelfmoordpoging leiden.¹¹ Zijn studentenjaren zijn gekenmerkt door een groeiende verbondenheid met het marxistische denken en met de activiteiten van de communistische partij, waarvan hij in 1950 lid wordt. Evenals zijn vriend Louis Althusser verhoudt hij zich echter moeizaam tot de communistische beweging. Conflicten over haar krampachtige en ondoorzichtige banden met het Sovjet-stalinisme leiden tot een definitieve breuk, en na slechts enkele jaren zal hij de PCF de rug toekeren.

In de jaren vijftig gaat Foucault les geven in de psychologie en filosofie; onder anderen Jacques Derrida, Gilles Deleuze en Gérard Genette wonen zijn colleges bij. Hij ontpopt zich als een scherpzinnig criticus van de intellectuele modes van deze jaren: van de hegeliaanse en fenomenologische scholen die de filosofie beheersen, van de politieke denkbeelden van de communistische partij, en van het existentialisme van de groep rond Sartre. Hij leest Nietzsche, Bataille, Blanchot en Roussel, voor wie hij grote bewondering krijgt, maar ook Kierkegaard, Sade, Freud en Heidegger. Tevens ontwikkelt hij zijn eigen interpretatie van Kant, hetgeen in 1960 zal leiden tot het nooit gepubliceerde proefschrift (*thèse secondaire*¹²) *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*. Zes jaar eerder is zijn debuut *Maladie mentale et personnalité* al verschenen in een universitaire reeks voor kleine studieboeken.

© Laurens ten Kate, Henk Manschot, Utrecht 2004, Uitgeverij Boom, Amsterdam 2004.
Verschenen in: Michel Foucault, *Breekbare vrijheid. Teksten en interviews*, Amsterdam:
Boom 2004, 209-254.

In deze periode komt in Foucaults werkzaamheden langzamerhand het onderzoeksspoor naar voren dat zal leiden tot zijn beide eerste grote en geruchtmakende publicaties. Hij wil een kritische geschiedenis schrijven van de moderne westerse subjectiviteit en rationaliteit, geconcretiseerd in een filosofische ‘archeologie van de menswetenschappen’. Dit is de ondertitel van *De woorden en de dingen*, dat in 1966 verschijnt en enorme invloed zal hebben op de hedendaagse cultuurfilosofie, taaltheorie en wetenschapskritiek. Het boek maakt Foucault op slag beroemd; de eerste druk is na zes weken uitverkocht. *De woorden en de dingen* is te complex en wordt te zeer beheerst door subtiele analyses om dezelfde, haast ‘evangelische’ uitstraling te genieten als het werk van zijn grote antipode Sartre twee decennia eerder. Velen zijn gefascineerd door de originaliteit en gedrevenheid van het boek en de provocerende verkondiging van de ‘dood van de mens’. Toch leidt de afstand die de auteur tot humanisme en marxisme nam, spoedig tot heftige afwijzing, die Foucault zelf een ‘grote excommunicatie’ heeft genoemd.¹³ Vijf jaar eerder, in 1961, was Foucault ook al in opspraak gekomen door zijn *Geschiedenis van de waanzin*, een studie die hij in een eerdere versie als zijn *thèse principale* gebruikt onder de titel *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. In dit boek laat Foucault – met gebruikmaking van literaire, filosofische en historische bronnen door elkaar – zien dat zijn ‘genealogie van de moderne mens’ aangrijpt op al datgene wat deze mens moet *uitsluiten*, waarvan hij of zij zich moet afscheiden, om te kunnen worden wat hij of zij is: hij zoekt naar de historische processen, handelingen en gebeurtenissen ‘die de waanzin van de rede scheiden’.¹⁴

In deze kritische¹⁵ methode zal Foucault zijn hele oeuvre door volharden. In *De geboorte van de kliniek* (1963) beschrijft hij het ontstaan van het medische weten als de scheiding van het gezonde en het zieke lichaam. In *L'archéologie du savoir* (1969) stelt hij de vraag in hoeverre de moderne wetenschap ‘haar rationaliteit ter discussie kan stellen, deze begrenzen en er van buitenaf elementen aan kan toevoegen’¹⁶ terwijl zij aan het waarheidsstreven een volstrekt dominante plaats toekent in haar ‘discours’. In *L'ordre du discours*¹⁷ vindt hij de fundamenteën van dit waarheidsstreven reeds terug in de Griekse Oudheid. ‘In *Discipline, toezicht en straf* (1975) schetst hij de afgrenzing van illegaliteit en legaliteit, terwijl in *De wil tot weten* (1976) wordt beschreven hoe door de begrenzing van de lust een “gezonde seksualiteit” wordt geproduceerd. Wij kennen de waanzin als “geestesziekte”; “delinquentie” maakt onze rechtschapenheid ervaarbaar, en het plukken van de verboden vruchten wordt tot een “pervers” genot. Op het moment dat deze ervaringen zich uitkristalliseren, begint de moderne geschiedenis.’¹⁸

Foucault slaat in de loop van de vijftiger jaren zijn eigen weg van onderzoek in. Hij verblijft dan in Zweden. Hier schrijft hij aan zijn *Geschiedenis van de waanzin*. In 1960 keert hij terug naar Frankrijk, waar hij psychologie gaat doceren aan de universiteit van Clermont-Ferrand; hij woont dan in Parijs. Daar studeert en schrijft hij bijna dagelijks in de *Bibliothèque nationale*. Hij heeft intensief contact met Althusser, Derrida en, in Clermont-Ferrand, met Michel Serres, en schrijft artikelen op het grensgebied tussen filosofie en literatuur, onder meer over Bataille, Blanchot, Klossowski, Robbe-Grillet, Roussel, Flaubert en Hölderlin. Als in Clermont-Ferrand een vacature ontstaat, draagt Foucault Deleuze voor. Deze ziet de aanstelling uiteindelijk aan zijn neus voorbijgaan, maar onderwijl is tussen beiden een veelbetekenende vriendschap ontstaan, gebaseerd op een intellectuele verbintenis en een grote interesse in elkaars teksten en onderzoek. Pas in 1969 zullen zij collega’s worden, als Foucault en Deleuze samen met anderen als docent toetreden tot de experimentele universiteit van Vincennes. Volgens Foucault behoren Deleuzes boeken *Différence et répétition* (1968) en *Logique du sens* (1969) ‘tot de allergrootste. Zozeer dat het moeilijk is er iets over te zeggen (...). Lang zal dit oeuvre volgens mij nog boven ons hoofd blijven zweven,

© Laurens ten Kate, Henk Manschot, Utrecht 2004, Uitgeverij Boom, Amsterdam 2004.
Verschenen in: Michel Foucault, *Breekbare vrijheid. Teksten en interviews*, Amsterdam:
Boom 2004, 209-254.

raadselachtig terugverwijzend naar dat van Klossowski, nog zo'n belangrijk en buitensporig teken. Eens zal onze eeuw wellicht de eeuw van Deleuze zijn'.¹⁹ Ook de filosoof, schrijver en schilder met wie Deleuze hier wordt vergeleken, Pierre Klossowski, speelt in deze jaren een bijzondere rol in Foucaults leven. Hij ontmoet Klossowski regelmatig, en plaatst zijn eigen denken en dat van Deleuze in directe continuïteit met dat van deze 'vaderfiguur', die, tot een eerdere generatie behorend, nog met Bataille heeft samengewerkt. Met name Klossowski's Nietzsche-interpretatie is voor hem beslissend geweest. Als diens *Nietzsche ou le cercle vicieux* verschijnt, schrijft Foucault in een brief van juli 1969 aan Klossowski: 'Het is het grootste filosofiewerk dat ik heb gelezen, samen met dat van Nietzsche'. En een jaar later:

Het is alsof alles wat op de een of andere manier van belang is – Blanchot, Bataille, en ook *Jenseits von Gut und Böse* – er heimelijk naartoe voerde: maar nu is het dan ook gezegd ... Zo moest worden gedacht: begeerte, waarde en schijnbeeld – de trits die haar macht over ons uitoefent en ons ongetwijfeld gedurende eeuwen heeft gemaakt tot hoe we zijn. Vanuit hun molshoop werd erop aangestuurd door degenen die het hadden en hebben over Freud-en-Marx. Wij kunnen daar nu om lachen en we weten waarom. Zonder jou, Pierre, zou ons niets anders resten dan te blijven hangen tegen het landhoofd waar De Sade eens en voor al de aandacht op had gevestigd en waar vóór jou nog niemand omheen was gekomen – dat zelfs nog door niemand was genaderd.²⁰

Juist omdat Foucault in de zestiger jaren aansluit bij de lijn die van Nietzsche naar Klossowski loopt, wijst hij pogingen af om hem te rekenen tot de vigerende stroming van dit decennium, het structuralisme. Het gaat hem er niet om de structuren en mechanismen van de taal en de cultuur te analyseren, ze in een modern epistemologisch en wetenschapstheoretisch onderzoek onder te brengen, of ze een primaat toe te kennen boven de subjectieve scheppingskracht van de mens. Hij tracht daarentegen de grenservaringen te verkennen en te bestuderen die uit deze structuren breken om er vervolgens weer op in te breken. Over de kam van het structuralisme kunnen volgens Foucault slechts weinig denkers geschoren worden: noch Althusser, noch Lacan, Barthes of Derrida, die allen ten onrechte met het etiket worden gesierd. Hij neigt er zelfs toe heel de aanduiding 'structuralisme' als onbruikbaar van de hand te wijzen. Alleen voor Lévi-Strauss, grondlegger van deze theoretische stroming, maakt hij een uitzondering. Niettemin ontwaart hij één belangrijk convergentiepunt tussen wat men als structuralisme benoemt, en zijn eigen werk. Bij beide 'ging het erom het thema van het subject ter discussie te stellen, het fundamentele postulaat dat de Franse filosofie vanaf Descartes tot op heden nooit had prijsgegeven. (...) Misschien heeft het structuralisme of de structurele methode als steunpunt en bevestiging gediend van iets radicalers: het ter discussie stellen van de theorie van het subject'.²¹

De revoltes van mei '68 die onder meer tot de oprichting van de universiteit van Vincennes leiden, heeft Foucault slechts van een afstand kunnen meemaken. Vanaf oktober 1966 heeft hij namelijk zijn post te Clermont-Ferrand verruild voor een hoogleraarschap in Tunis. Als hij eind 1969 definitief naar Parijs terugkeert, hangt een nieuw moment in zijn loopbaan reeds in de lucht. In juni 1970 wordt hij genomineerd voor een hoogleraarschap aan het meest prestigieuze instituut binnen de Franse universiteit, het *Collège de France*. In december van hetzelfde jaar houdt Foucault er zijn inaugurele rede, het eerder genoemde *L'ordre du discours*.

Heimelijk had ik de rede die ik vandaag moet uitspreken, en al het spreken dat hier

© Laurens ten Kate, Henk Manschot, Utrecht 2004, Uitgeverij Boom, Amsterdam 2004.
Verschenen in: Michel Foucault, *Breekbare vrijheid. Teksten en interviews*, Amsterdam:
Boom 2004, 209-254.

wellicht jaren achtereen van mij verwacht wordt, willen kunnen binnensluipen. (...) Een begin was er dan niet geweest en het spreken was niet van mij uitgegaan. Ik zou in plaats daarvan veeleer overgeleverd zijn aan het toevallige verloop ervan, een klein hiaat daarin, een mogelijk verdwijnpunt.²²

In de jaren die volgen zal Foucault aan het *Collège de France* zijn onderzoekshypothesen en het materiaal voor zijn toekomstige boeken ter discussie voorleggen aan een internationaal gezelschap van studenten. De eerste collegereeks is getiteld 'De wil tot weten'; deze loopt vooruit op het gelijknamige eerste deel van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit*, dat in 1976 zal verschijnen. Foucault geniet in deze laatste periode van zijn leven steeds meer internationale faam, en treedt ook regelmatig als gastdocent op aan buitenlandse universiteiten. Vooral in de Verenigde Staten wordt hij dikwijls uitgenodigd.

Foucaults houding tijdens congressen waar hij een hoofdrol moest vervullen, heeft menigeen verbaasd. Hij ontliet zijn positie als *maître-penseur* het liefst, door met zoveel mogelijk mensen de dialoog te zoeken en zo kennis te maken met zijn omgeving en ervaringen op te doen. De organisatoren van het seminar aan de universiteit van Vermont in 1982, waaruit een tweetal teksten stamt die in dit boek zijn opgenomen, schrijven hieromtrent:

Zijn aanwezigheid was anders dan wat men zou verwachten uit zijn werken. Zij die een streng en afstandelijk wetenschapper hadden verwacht, werden verbaasd door zijn zachte humor. (...) Hij meed hetgeen hij 'intellectuele cocktail party's' noemde, en was evenzeer geïnteresseerd in het universiteitsleven, in de lokale politiek, in het nachtleven als in academische onderwerpen. (...) Hij was het gelukkigst in gezelschap van studenten, die hij opzocht in de collegezalen, bibliotheken en café's.²³

Te zelfder tijd kent de hoogleraar aan het *Collège de France* een intens politiek engagement. Zijn activiteiten voor de *Groupe d'information sur les prisons* die door hem in 1971 werd opgericht, springen in het oog. Deze houdt zich bezig met het lot en de status van (politieke) gevangenen. In mei van het oprichtingsjaar wordt hij samen met andere leden van de groep gearresteerd tijdens een actie bij de poort van een gevangenis. Typerend voor Foucault zijn verder de talloze vraaggesprekken waaraan hij meewerkt. Waarschijnlijk is er geen hedendaags filosoof die met zoveel overgave zijn denken in dialoog met anderen tot uitdrukking wilde brengen. In deze interviews levert Foucault een onafgebroken levendig commentaar bij zijn geschreven werk en bij de ontwikkeling van zijn 'denkweg'. De in dit boek opgenomen vraaggesprekken zijn daar een goed voorbeeld van. In de vier dikke chronologische delen waarin Foucaults leerlingen Daniel Defert en François Ewald in 1994 zijn verzameld werk publiceren, is ervoor gekozen alleen zijn boeken buiten deze bundeling te laten. Alle artikelen, voorwoorden, onuitgegeven teksten en vraaggesprekken zijn echter nauwkeurig opgespoord en bijeengebracht. Terecht krijgt dit verzamelde werk de titel *Dits et écrits*, daar het gesproken woord het geschrevene in omvang bijna overtreft. Foucaults onderwijs wordt vervolgens vanaf 1997 apart uitgegeven onder de titel *Cours au Collège de France*; daarmee wordt het verzameld werk gecompleteerd.²⁴

Door Foucaults onderwijs en onderzoek van de zeventiger jaren lopen als een rode draad de voorbereidingen voor het schrijven van *Geschiedenis van de seksualiteit*. Telkens betreedt hij daarbij nieuwe zijsporen. Aanvankelijk staat de fundamentele analyse van machtswerkingen in de moderne cultuur centraal²⁵, totdat zijn denken aan het eind van het decennium een zekere wending ondergaat – een wending die aan zijn werk, door toedoen van zijn plotselinge dood in 1984²⁶, een open einde heeft gegeven. Op zijn sterfbed, acht jaar na

© Laurens ten Kate, Henk Manschot, Utrecht 2004, Uitgeverij Boom, Amsterdam 2004.
Verschenen in: Michel Foucault, *Breekbare vrijheid. Teksten en interviews*, Amsterdam:
Boom 2004, 209-254.

de verschijning van het eerste deel, krijgt Foucault de delen II en III van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit* onder ogen. Hun inhoud laat nog slechts raden naar deze wending in zijn onderzoek, en de wereld is verbaasd: vanwaar al deze nieuwe onderwerpen? Pas nu, enkele decennia na zijn dood, kunnen we door de wetenschappelijk gedocumenteerde uitgave van Foucaults verzameld werk en van zijn onderwijs op deze vragen dieper ingaan.²⁷

In Nederland is Foucaults werk al vroeg met interesse ontvangen. Kennis en begrip van de inzet en context – zowel politiek als intellectueel – van de ‘nieuwe stem uit Frankrijk’ waren echter gebrekkig en oppervlakkig. De eerste vertalingen waren slordig en werden gemaakt door niet wijsgerig geschoolde vertalers; niet zelden werd Foucault ten onrechte als vertegenwoordiger van het structuralisme gepositioneerd.²⁸ Aan het einde van de zeventiger jaren verdiept de receptie zich echter, mede door de inspanningen van het tijdschrift *Te elfder ure*, dat met verscheidene thema-nummers komt.²⁹ Foucaults analyses van machtswerkingen en disciplineringsstrategieën vormen dan het centrum van de Nederlandse Foucault-receptie, die dan ook vooral politiek-theoretisch van aard is. Maar er ontstaat daarnaast ook een meer algemeen filosofische kennismaking met zijn werk, bijvoorbeeld in het boek *Denken in Parijs* (1979³⁰). Het late werk wordt in ons land op grondige wijze geïntroduceerd door kundige vertalingen van de drie delen van *Histoire de la sexualité*, in het begin van de tachtiger jaren. Vanaf deze periode verbreedt de doorwerking van Foucaults werk in Nederland zich enorm: ondermeer tot in de psychiatrie, de bouwkunde, de linguïstiek en de theoretische literatuurkunde. De filosofische doordenking van Foucaults relevantie binnen de hedendaagse cultuurkritiek krijgt in de jaren '90 in Nederland meer en meer finesse.³¹ Sinds het midden van dat decennium ten slotte ontwikkelt zich ook in ons land een groeiende belangstelling voor bestaansethiek en wijsgerige reflecties over levenskunst; het latere onderzoek van Foucault, met zijn wending naar de antieke levenskunst, is hier een belangrijke inspiratie- en informatiebron. Thans heeft de thematiek van de levenskunst een toonaangevende rol verworven op de Nederlandse filosofische scène (zowel binnen als buiten de academische wijsbegeerte), en Foucaults werk is hier – naast dat van zijn late leermeester, de filosoof en classicus Pierre Hadot – een van de belangrijkste levende ‘archieven’ waaruit wordt geput.³²

3. Over de keuze van de teksten in dit boek

Breekbare vrijheid wil een overzicht bieden van Foucaults denkgang vanaf zijn vroege werk. Daarbij wordt bewust toegewerkt naar de beide teksten en het interview die representatief zijn voor zijn latere onderzoek (zie de hoofdstukken IV, V en VII). Laten we beginnen met deze teksten en ze nader onder de loep nemen; vervolgens kunnen we teruggaan in de tijd, naar de andere opgenomen teksten (de hoofdstukken I, II, III en VI).

‘Zelftechnieken’, ‘Individualisering door politieke technologieën’ en het interview ‘De ethiek van de zorg voor zichzelf...’ stammen uit de laatste jaren van Foucaults leven; ze lijken op het eerste gezicht geen andere samenhang te vertonen dan het toeval van de gelijktijdigheid. In het interview staan Foucaults denkbeelden over de samenhang tussen de *zorg voor zichzelf* en *praktijken van vrijheid* centraal. De beide andere teksten zijn voordrachten of colleges, gegeven als opening en afsluiting van het al genoemde seminar dat Foucault in de herfst van 1982 in de Verenigde Staten, aan de universiteit van Vermont, verzorgde. De tekst van deze colleges is tot stand gekomen op basis van zijn aantekeningen. Vanwege zijn overlijden zijn ze niet door hemzelf geredigeerd en uitgewerkt. In 1988 werden de colleges, te samen met bijdragen van andere deelnemers aan het seminar, in het Engels gepubliceerd onder de titel *Technologies of the self*.³³

Ofschoon de organisatoren van het seminar zich moeite hebben gegeven Foucaults bijdragen tot een afgeronde tekst te stileren, valt het onuitgewerkte, schetsmatige karakter onmiddellijk op. Het gaat hier duidelijk om proefstudies, waarin grondig bronnenonderzoek en verfijnde analyses spontaan worden afgewisseld met intuïties en suggesties. Dat maakt deze publicaties ons inziens alleen maar boeiender: wanneer men deze teksten ter hand neemt, werpt men een blik in het laboratorium van een cultuurcriticus – een ongeordende werkplaats, daar ze in vol bedrijf is.

Beide colleges borduren voort op het onderwerp dat Foucault in zijn onderwijs aan het *Collège de France* in 1981 en 1982 behandelde. Ze zijn geheel gewijd aan de thematiek van de *zorg voor zichzelf*, opgevat als een zelftechniek, en vandaaruit aan de mechanismen en technieken waarmee mensen hun eigen leven, alsmede dat van anderen, kunnen besturen. In het eerste college, 'Zelftechnieken', laat Foucault zich inspireren door de Helleense en laat-Romeinse cultuur en de ideeën over zelfzorg die deze aandraagt. Het tweede college, 'Individualisering door politieke technologieën', vormt een contrast met het eerste. Foucault neemt een geheel andere periode onder de loep en bestudeert de wijze waarop het politieke sturen en besturen van anderen gestalte krijgt aan het begin van de moderne tijd, in de zeventiende en achttiende eeuw.

Dat juist deze drie teksten hier in één boek samenkomen, behoeft verdere toelichting. Daartoe trachten wij de denkweg te schetsen die Foucault heeft afgelegd, met daarin speciale aandacht voor de ontwikkeling die zijn werk aan het eind van de jaren '70 ondergaat, wanneer hij de diagnose van de moderne machts- en normaliseringstechnieken onderbreekt om een omvangrijke studie te ondernemen van de antieke, voor-christelijke filosofie. Zijn concentratie verschuift van de wortels van de moderniteit, gelegen in de eerste eeuwen na de Middeleeuwen, naar de wortels van de westers-christelijke cultuur als geheel, waarvan hij vermoedt dat ze in de eeuwen rond het begin van onze jaartelling te vinden zijn. Dit betekent dat Foucaults aandacht voor sociale en politieke machtswerkingen een nadere verfijning krijgt in de interesse voor wat hij aanduidt als de zorg voor zichzelf. Onverwacht wijdt hij zich aan de bestudering van technieken en oefeningen, ontworpen in filosofische stromingen en scholen in de Oudheid, die de afzonderlijke mens in staat kunnen stellen een eigen levensstijl en een eigen moraal te ontwerpen. In het interview beschrijft Foucault deze omslag als volgt:

Voorheen benaderde ik de verhoudingen tussen subject en waarheidsspelen vanuit dwangpraktijken – zoals bijvoorbeeld die van de psychiatrie en het gevangenisstelsel – of in vormen van theoretische en wetenschappelijke spelen – zoals de analyse van de economie, van de taal en van het leven. In mijn colleges aan het *Collège de France* (in 1981-1982) heb ik hetzelfde probleem willen opsporen in een verschijnsel dat je 'zelfpraktijk' kunt noemen en dat mijns inziens sinds het Grieks-Romeinse tijdperk vrij belangrijk is in onze cultuur, al is het bijna niet bestudeerd.³⁴

Hoe komt Foucault tot deze wending? Door welke vragen laat hij zich leiden? Zeker is dat Foucaults kennismaking met het werk van de zojuist genoemde Hadot op dit punt van grote betekenis is geweest. Diens minutieuze en zorgvuldige studies over de antieke levenskunst bevrijdt Foucault uit de stilte van de academische wereld waar ze gereede tijd in sluimerden. Hadots these dat in de Helleens-Romeinse periode de zorg voor zichzelf een centraal richtpunt voor de filosofie vormde, en dat filosofie derhalve allereerst een manier van leven was die de mens kan leren door lichamelijke en geestelijke 'oefeningen', daagt Foucault uit tot een eigen, nieuw onderzoek naar 'zelftechnieken'.³⁵

Toch is Hadots inspiratie eerder een katalysator, niet een verklaring voor de genoemde

© Laurens ten Kate, Henk Manschot, Utrecht 2004, Uitgeverij Boom, Amsterdam 2004.
Verschenen in: Michel Foucault, *Breekbare vrijheid. Teksten en interviews*, Amsterdam:
Boom 2004, 209-254.

wending. Daarvoor moeten we terug naar Foucaults eerdere werk, waarin zijn onderzoek naar zelfpraktijken reeds wordt voorbereid. Zonder zo'n terugkeer naar het eerdere werk blijft de genoemde wending onbegrijpelijk, en slaan we ons tegelijkertijd de middelen uit handen om deze wending genuanceerd en niet in absolute zin te doordenken.³⁶ De drie eerste teksten in dit boek, als ook het vraaggesprek met D. Trombadori (hoofdstuk VI), maken deze terugkeer mogelijk.

De vroege tekst 'Het denken van het Buiten' is niet alleen een studie van het werk van Blanchot, maar minstens zozeer een programmatisch essay dat de eerder besproken inzet van Foucaults denken scherp markeert (zie § 1 en 2). In het vraaggesprek uit 1978, 'Schrijven vanuit een ervaring', blikt Foucault in heldere bewoordingen op deze inzet terug.

In 'De orde van het spreken' ontwerpt Foucault, zoals we al zagen, zijn *taalfilosofische methodiek*, leidend tot zijn *discours-theorie*. Het begrip 'discours' is een der meest invloedrijke concepten geworden uit Foucaults vocabulaire; het betekent niet simpelweg 'redevoering' of 'betoog', maar het geheel van waarheids- en machtheffecten dat de taal in actu – in het 'spreken', waarbij schrijven ook een vorm van spreken is – kenmerkt. 'Discours' is met andere woorden de taal voor zover zij zich als werkelijkheid, als geleefde gebeurtenis oplegt aan de mens. 'Discours' is dan ook datgene in de taal dat we niet meester zijn. Het is het ongrijpbare tussengebied tussen de woorden en de dingen, dat hun onderscheid problematisch maakt. De 'macht' van het discours is om deze reden ook een niet subjectgebonden macht: niet mijn of jouw macht, maar het geheel van machtheffecten tussen ons en tussen de leden van een samenleving. Deze opvatting van macht analyseert Foucault in de loop van de zeventiger jaren verder onder de aanduiding *discipline*.

In 'Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving' ontvouwt Foucault voor het eerst zijn opvatting over *genealogie*: kern van zijn filosofische methode. Daarop gaan we in § 5 dieper in.

Om Foucaults denkweg meer en detail in kaart te brengen, gaan we nu eerst (in § 4) in op zijn innovatieve maar ook experimentele herschrijving van de westerse cultuurgeschiedenis, waarbij zijn focus zal blijken te liggen op de complexe omgang met de seksualiteit die het westen zou kenmerken. Vervolgens laten we zien waarom Foucault deze herschrijving genealogie noemt en wat deze genealogische methode behelst (§ 5). Ten slotte plaatsen we, in § 6, 7 en 8, het hoofdthema van Foucaults late werk, de zorg voor zichzelf, binnen een bredere vraagstelling: die van de spanning tussen *besturen* en *bestuurd worden*, tot uiting komend in zijn aandacht voor het begrip 'bestuurlijkheid' (*gouvernementalité*). Daarbij lichten we terloops de kernbegrippen toe die in dit boek voortdurend klinken: macht, waarheid, subjectiviteit en vrijheid, en laten we zien hoe deze Foucault dienen als instrumentarium om te komen tot een nieuw denken over ethiek en politiek, hoe tastend en voorzichtig dat ook is geformuleerd.

4. Het complexe contrast tussen antieke en christelijke cultuur

We vroegen zo-even naar het redenen voor de wending waarmee Foucault zijn genealogisch onderzoek van de moderne tijd onderbrak. Hijzelf geeft het volgende antwoord:

Werkend aan mijn *Geschiedenis van de seksualiteit* stuitte ik op een belangrijk probleem: waarom hadden wij van de seksualiteit een morele ervaring gemaakt? Ik heb me vervolgens opgesloten, heb het onderzoek dat ik verricht had over de zeventiende eeuw afgebroken en ben teruggegaan in de tijd: eerst naar de vijfde eeuw, teneinde de aanzetten te bekijken van de christelijke ervaring, en vervolgens naar de

periode die daaraan voorafgaat, naar het einde van de Oudheid.³⁷

Deze uitspraak verwijst naar een ontdekking die voor Foucault van beslissende betekenis is geworden. De moralisering van de seksualiteit vindt haar oorsprong niet pas in het christendom, zoals Foucault altijd had aangenomen. Dat seksualiteit en moraal nauw op elkaar betrokken zijn, is niet pas ontstaan binnen het christelijk-culturele erfgoed. Tot zijn verrassing moet hij vaststellen dat deze betrokkenheid al is uitgewerkt in talloze teksten uit de antieke Helleense wijsbegeerte en literatuur, en in levensstijlen en levensvormen uit die tijd. De vroege christelijke cultuur bouwt op dit punt ten dele voort op de Oudheid. 'Aldus vanuit de moderne tijd via het christendom teruggaand naar de Oudheid, stuitte Foucault op een zeer simpele en tegelijk zeer algemene vraag: waarom is seksueel gedrag, waarom zijn de activiteiten en lusten die ermee te maken hebben het voorwerp van morele bekommernis? Vanwaar die ethische zorg die, afhankelijk van het moment, meer of minder belangrijk lijkt dan de aandacht die uitgaat naar andere gebieden van het individuele of collectieve leven, zoals eetgedrag of het vervullen van de burgerplichten?'³⁸ Door deze vraag heeft de *Geschiedenis van de seksualiteit* 'een algemene heroriëntatie ondergaan, waarbij het accent is komen te liggen op de genealogie van de verlangende mens, van de klassieke Oudheid tot in de eerste eeuwen van het christendom'.

Wat is er nieuw aan de christelijke periode en haar wortels? In ieder geval niet de omgang met seksualiteit op zichzelf. Weliswaar blijft het onmiskenbaar dat de christelijke moraal zich langzamerhand heeft ontfemd over de seksualiteit, en wel op een wijze die ook de gesecculariseerde, hedendaagse cultuur nog diepgaand bepaalt. De scheiding van erotische lust en seksuele voortplanting, de opheffing van een 'natuurlijke', harmonische beleving van seksualiteit waarin deze verschijnt als een *geheel* van irrationele (erotische) en rationele (functionele) praktijken, de hieruit resulterende uitbanning van de seksualiteit uit het dagelijks leven en haar verplaatsing naar een geïsoleerde 'topos' in de cultuur, gelieerd aan het kwaad en gedomineerd door schaamte en taboe, dit alles vindt in de christelijke cultuur zijn hoogtepunt. Dit blijft ook zijn onvervreembare stempel drukken op de seksuele ervaring in een laat-twintigste-eeuwse, 'postmoderne' cultuur, waarin het christendom zijn centrale plaats verloren lijkt te hebben. De fascinaties die pornografie en prostitutie uitstralen, de vreemde verwevenheid van seksualiteit en geweld, en de ongrijpbaarheid van rolpatronen en verleidingsrituelen tussen en binnen de geslachten vormen er tot op de dag van vandaag de tekens van.

In de twintigste eeuw is de seksuele ervaring waarschijnlijk meer dan ooit afhankelijk geraakt van een *morele* ervaring, in die zin dat zij een eindeloos verfijnd spel is geworden met morele grenzen. De fascinatie voor 'wat niet mag', wat 'smerig' of 'dierlijk' is, maakt dat pornografie en perversiteit – half-getolereerd en half-openlijk als deze in onze decennia functioneren – geheel afhankelijk zijn van dit spel van overschrijding en bevestiging van een morele grens, en slechts binnen dit kader hun aantrekkingskracht uitoefenen. De moderne seksuele ervaring heeft het verbod meer dan ooit nodig. Het verbod werkt niet langer als een zuiver en eenduidig taboe – kern van de morele wet en inzet van repressie jegens degene die zich eraan vergrijpt. Maar het is evenmin opgeheven in een naoorlogse 'seksuele revolutie' die de seksuele ervaring zou hebben bevrijd van de moraal en haar zou hebben teruggebracht tot haar natuurlijke oorsprong. Wie predikt dat alles mag, veronderstelt onmiddellijk datgene wat niet mag, en brengt de ongrijpbare grens tussen deze beide morele polen in het spel. Zo opgevat, is de hedendaagse seksuele vrijheid niets anders dan een seculiere radicalisering van de christelijke moralisering van de seksualiteit, en is de bezoeker van tippelzones evenals de bewonderende lezer van Sade's *Justine* de erfgenaam van een cultuur die de seksualiteit

wezenlijk beleeft in haar complexe en paradoxale verhouding tot een morele wet die haar bestrijdt en negeert.

Juist doordat deze hedendaagse erfgenaam zijn of haar spel met de morele grens telkens kan heropvoeren, daar hem of haar niet dadelijk de strop van het heilige, kerkelijke gezag wacht, levert hij of zij zich onbedoeld uit aan een nieuwe, intense moralisering van de seksualiteit, op zoek naar de vernietiging van een moraal die men, *met* deze vernietiging, weer in ere herstelt. De studie van deze vreemde erfenis is al aangevat door Bataille³⁹, en Foucault sluit hierbij aan:

We zijn geneigd aan te nemen dat de seksualiteit in onze huidige belevingswereld haar ware aard heeft teruggekregen, nadat ze lang in het duister haar tijd verbeid heeft in allerlei vermommingen die wij nu, dank zij onze scherpe positieve blik, doorzien ...⁴⁰

Echter,

Kenmerkend voor de moderne seksualiteit is niet dat ze, van Sade tot Freud, de taal van haar rede of van haar natuur heeft gevonden, maar dat ze door de gewelddadigheid van deze vertogen van haar 'natuurlijkheid' ontdaan is – in een lege ruimte is gestort waar ze alleen maar op een nauwelijks waarneembare grens stuit en waar ze alleen een vervolg, iets wat haar te buiten gaat, heeft in de razernij die haar teniet doet. We hebben de seksualiteit niet bevrijd, maar we hebben haar, om precies te zijn, een grens laten bereiken: (...) de grens van de wet, omdat ze de enige volstrekt universele inhoud van het verbod lijkt te zijn (...)⁴¹

Deze grens nu heeft niet alleen een morele, maar tegelijkertijd religieuze betekenis. Het is het christendom dat deze moderne grens heeft voorbereid en haar beleving heeft geïnstalleerd.

Desondanks is de moralisering van de seksualiteit, zoals gezegd, niet het specifieke kenmerk van de christelijke en post-christelijke wereld; hoogstens vindt zij hier een eigenzinnige en extreme bekrachtiging van hetgeen al in de Oudheid aanwezig was. Niet de beleving van de seksualiteit, maar de beleving en vormgeving van de moraal als zodanig zou wel eens de werkelijke breuk kunnen markeren tussen de christelijke en de voor-christelijke wereld.

Om verder te komen breidt Foucault zijn onderzoek dan ook uit naar andere levensgebieden dan de seksualiteit, en brengt hij een aantal nieuwe contrastlijnen in kaart die de westers-christelijke cultuur onderscheiden van de voorgaande. In deze zoektocht groeit de zorg voor zichzelf uit tot zijn belangrijkste hermeneutische sleutel. De nieuwe onderzoeksresultaten die hieruit voortvloeien, moeten zijn genealogie van het westerse subject en van de specifieke manier waarop macht en waarheid in de westerse cultuur functioneren, nuanceren en verdiepen. Vervolgens maken zij het Foucault mogelijk een nieuwe, kritische reflectie in te zetten over de vraag: wat kunnen moraal en ethiek eigenlijk zijn?. Uiteraard heeft dit alles gevolgen voor de wijze waarop een geschiedenis van de seksualiteit geschreven zou kunnen worden, als men daaronder in de eerste plaats een geschiedenis van de seksuele *moraal* verstaat. De verbredende omweg acht Foucault dus noodzakelijk om uiteindelijk naar zijn oorspronkelijke project terug te kunnen keren. Maar hij moet tegelijkertijd toegeven – de neerslag van deze erkenning vinden we in de hoofdstukken IV, V en VII van dit boek – dat deze omweg aan de oriëntatie van zijn denken, zoals we eerder stelden, een bepaalde wending heeft gegeven: de analyse van machtswerkingen, van waarheidseffecten en van de hiermee vervlochten mechanismen waardoor het moderne 'sujet humain' is ontstaan, mondt uit in een

© Laurens ten Kate, Henk Manschot, Utrecht 2004, Uitgeverij Boom, Amsterdam 2004.
Verschenen in: Michel Foucault, *Breekbare vrijheid. Teksten en interviews*, Amsterdam:
Boom 2004, 209-254.

nieuw denken over moraal en ethiek, waarin de notie ‘vrijheid’ Foucaults grootste uitdaging wordt. We zullen echter zien (in § 8) dat Foucaults socio-politieke analyses van macht en waarheid daarmee niet naar de achtergrond verdwijnen, maar een verdieping krijgen.

Van de contrastlijnen tussen Oudheid en christendom – complexe breukvlakken die in Foucaults late werk centraal staan – willen wij er drie naar voren halen.

Ten eerste kent het christendom, aldus Foucault, vanaf de vijfde eeuw⁴² een belangrijke plaats toe aan de ‘code’ of de wet. Preciezer gezegd: het christendom ontwikkelt een dialectiek tussen wet en verlangen. Het verlangen (het seksuele verlangen is daarvan een exponent) oriënteert zich aan de wet. De Helleense filosofie kiest daarentegen de ervaring van vrijheid als uitgangspunt, een vrijheid die tot leven komt door slaaf noch tiran te zijn, onderworpen noch overheersend. Vrijheid komt tot ontplooiing in een ‘techniek’, een meesterschap over het eigen lichaam – over gedrag, emoties en gedachten⁴³ – en, onmiddellijk hieruit voortvloeiend, een meesterschap in de relatie die men kan aangaan met anderen. Dit contrast heeft grote gevolgen, niet in het minst voor de opvatting van moraal en ethiek. Foucault tracht de Oudheid kritisch in te brengen tegen de christelijke cultuur door ethiek te definiëren als (1) het in praktijk brengen van vrijheid, en als (2) de ononderbroken reflectie op deze praktijk.

De *tweede* contrastlijn hangt met de eerste samen. De christelijke ervaring roept de mens op af te zien van het eigen ‘zelf’. De ander bepaalt het morele blikveld. De liefdevolle gerichtheid op de ander heeft als keerzijde het ‘verzaken’ van de zorg voor zichzelf. In de Helleense visie staat het eigen zelf voorop. De eerste ethische imperatief luidt: draag zorg voor jezelf. De term zorg (*epimeleia*) duidt hier de verantwoordelijkheid van de mens aan voor de vormgeving van het eigen leven. Daarin onderscheidt dit begrip van zorg zich principieel van de christelijke notie van zorg, de *caritas* of liefdadigheid, waarin allereerst de ander het doel en het motief van de zorg is. Het is deze betekenis die niet alleen in het moderne en gesecculariseerde zorgbegrip is blijven doorwerken, maar ook in de moderne visie op het moreel ‘goede’. Hoe ver strekkend Foucault dit contrast acht voor de interpretatie van de ontstaansgeschiedenis van de moderniteit, geïmpregneerd als deze is door de christelijke moraal, moge blijken uit het volgende:

(...) de morele beginselen van de westerse samenleving hebben een diepgaande verandering ondergaan. Voor ons is het moeilijk om een strikte moraal en strenge beginselen te baseren op het voorschrift aan onszelf meer zorg te besteden dan aan wat ook ter wereld. We zijn eerder geneigd om de zorg voor onszelf als immoreel te beschouwen, als middel om ons te onttrekken aan allerhande regels. We zijn de erfgenamen van een christelijke moraal die zelfverloochening als voorwaarde voor verlossing stelt. (...) Daarnaast zijn we erfgenamen van een seculiere traditie die wetten buiten onszelf als basis voor moraliteit erkent. Hoe kan zelfrespect dan de basis vormen voor moraliteit?⁴⁴

De *derde* contrastlijn wordt in dit citaat tevens kort aangeduid. De ascese, die in beide culturen een cruciale plaats bekleedt en in praktisch opzicht soms bijna identiek lijkt, heeft een bijna tegengestelde betekenis en functie. In het christendom zijn de ascetische praktijken gericht op het leren afzien van zichzelf, en ligt de beloning in een heilssituatie die buiten deze wereld ligt. Het christendom is een heilsleer, stelt Foucault. In de Helleense opvatting van moraal is de ascese gericht op het verwerven en beoefenen van meesterschap over zichzelf, en ligt de waarde daarvan in het geleefde leven zelf, tot in de aanvaarding van de eigen

sterfelijkheid en van de onvermijdelijkheid van de dood toe.

Hoe legt Foucault nu deze contrasten en breukvlakken in de westerse cultuurgeschiedenis bloot, en op welke risico's en moeilijkheden stuit hij daarbij? Hoe een genealogie van de moderne cultuur te schrijven die het verleden vanuit een hedendaagse vraag beschrijft en begrijpt?

5. Genealogie als controversiële geschiedschrijving

Michel Foucault is geen historicus in de gebruikelijke zin. Hij beschrijft het verleden niet vanuit een wetenschappelijke nieuwsgierigheid die zou streven naar objectiviteit en neutraliteit. Eerder ondervraagt hij het verleden vanuit de wil het heden – de moderne cultuur, het moderne subject – te begrijpen en *met zichzelf te confronteren*. Zijn vraag luidt niet: 'wie was men vroeger?', maar 'hoe zijn wij geworden wie we nu zijn?'. Op zoek naar historische breuken en contrasten die niet onmiddellijk opvallen, en naar verborgen, toegedekte geschiedenissen die het dominante beeld van 'de' geschiedenis ontregelen, ontwikkelt hij een *genealogie*, een ontstaansgeschiedenis van het heden die het verleden (telkens opnieuw) herschrijft. Daarbij verzet de genealoog zich tegen het idee dat de geschiedenis een lineair proces zou zijn, waarvan het heden de uitkomst en in zekere zin de voltooiing is. Het gaat hem om een kritische spanning tussen verleden, heden en toekomst; de genealogie laat deze drie tijdsmomenten elkaar voortdurend doorkruisen en in crisis brengen, zonder te streven naar een uiteindelijke lineaire coherentie. De genealogie veronderstelt een 'filosofische houding', een 'ethos', dat Foucault bijvoorbeeld aanwijst in Kants kritische ontologie, programmatisch verwoord in diens beroemde opstel '*Was ist Aufklärung?*'. Daarin wordt voor het eerst in de geschiedenis van het denken alle voorrang gegeven aan de begrensdheid van de menselijke rede en worden de verklarende metafysische bouwwerken van het zeventiende- en achttiende-eeuwse rationalisme fundamenteel gekritiseerd. Dit ethos roept op tot

(...) een filosofisch leven waarin de kritiek van wat wij zijn tegelijkertijd zowel de historische analyse is van de grenzen die ons gesteld zijn, als het experimenteren met de mogelijkheid hen achter ons te laten. (...) Dit 'werken aan onze grenzen' is een geduldig werk dat vorm geeft aan het ongeduld van de vrijheid.⁴⁵

Door de geschiedenis van de christelijke cultuur te vergelijken met de voor-christelijke, legt Foucault het accent op moeilijk te verklaren en wellicht toevallige breuken in de geschiedenis van de westerse morele ervaring, die de homogeniteit van het moderne zelfbeeld problematiseren en ondergraven. Dit accent op datgene in de geschiedenis wat 'niet klopt', wat haar lineaire harmonie, haar 'logische' ontwikkeling verstoort, laat de identiteit van de moderne mens oplichten als een gebroken, veelvormig, ja chaotisch geheel van sporen, invloeden, erfenissen en ervaringen: sporen van de christelijke moraal, maar evengoed andere, meer aan het zicht onttrokken sporen, zoals die van de Helleense en laat-Romeinse moraal.

Foucault stelt dan ook dat zijn boeken functioneren als *ervaring*, meer dan als vaststelling van een historische waarheid:

(...) het wezenlijke van mijn boeken ligt niet in de reeks van historisch verifieerbare vaststellingen, maar eerder in de ervaring waartoe ze de mogelijkheid bieden. En een ervaring is waar noch onwaar. Ze is altijd een fictie, een geconstrueerd iets, iets wat alleen bestaat nadat het gemaakt is, niet eerder; ze is niet iets waars, maar ze is een realiteit geweest. Welnu, de verhouding tot de waarheid is daarom zo moeilijk, omdat

de waarheid betrokken is op een ervaring die van haar kant niet aan waarheid gebonden is en deze tot op zekere hoogte zelfs vernietigt.⁴⁶

Wanneer Foucault het morele paradigma van het christendom tracht te identificeren en te interpreteren, doet hij dit veeleer met een strategische dan met een historiografische inzet. Het christendom vervult een functie in zijn genealogie van de westerse morele ervaring, en wordt niet om zichzelf bestudeerd. Zijn onderzoek staat in dienst van een dubbele verheldering: aan de ene kant tracht hij aan te geven langs welke lijnen het christelijk denken doorwerkt in de hedendaagse, geseculariseerde cultuur, aan de andere kant wil hij de christelijke cultuur confronteren met datgene wat haar vreemd is (haar vijand, haar 'buiten'), maar wat haar toch ook heeft voorbereid: de klassieke Oudheid. Het christendom heeft elementen van de Oudheid in zich opgenomen en veranderd, zodat ons beeld van de Oudheid gekleurd is door christelijke vooronderstellingen en evidenties. De genealogie moet deze kleuring laten uitkomen, en zo een preciezer, complexer zicht bieden op de eigenheid van beide 'cultuur-dispositieven'. Pas dan kan hun onderlinge verhouding kritisch op waarde worden geschat. De rol van met name het vroege christendom in Foucaults onderzoek kan men dus beschouwen als een *heuristische*. Foucaults genealogische heuristiek zoekt naar vindplaatsen in de geschiedenis waar breuklijnen zichtbaar en inzichtelijk worden. In die vreemde overgang van de Helleense en laat-Romeinse cultuur naar het vroege christendom bevindt zich zo'n heuristische 'plaats', zo'n eye-opener die ons beeld van de moderniteit, zo meent hij, zal openbreken en veranderen.

Foucault hoedt zich voortdurend voor simplificaties. Wat de genealogie vindt, moet telkens opnieuw worden gezocht en *hervonden*. Wanneer – zoals wij reeds lieten zien – Foucaults heuristische intuïtie luidt dat de christelijke moraal gericht is op *codificatie*, op onderwerping aan de code en de wet, en dat zich hier een belangrijke contrastlijn met de Oudheid aftekent, dan kan dit nooit als een schematisch model worden opgevat en toegepast:

Het zou onjuist zijn om de christelijke moraal – men moet ongetwijfeld zeggen de christelijke moralen – te reduceren tot een dergelijk model. (...) Op ethiek [bedoeld wordt: vrijheidspraktijken; Ltk/HM] georiënteerde moralen zijn heel belangrijk geweest voor het christendom, naast op code gerichte moralen. Soms bestaan ze naast elkaar, soms is er rivaliteit of zelfs conflict, soms vormen ze één samenhangend geheel.

In de Griekse en Romeinse Oudheid blijkt de morele reflectie, minstens op het eerste gezicht, veel meer gericht te zijn op zelfpraktijken dan op codificatie van gedrag of op het definiëren van wat geoorloofd of verboden is.⁴⁷

Als nu, volgens Foucaults hypothese, de zorg voor zichzelf en de ethische praktijk die zij met zich meebrengt, de essentiële contrastlijn vormt tussen de antieke en de christelijke morele ervaring, welk licht valt er dan vanuit deze hypothese op zijn kritische analyses van de moderne cultuur?

6. Besturen en bestuurd worden: verkenning van een problematiek

Foucaults latere analyses van de moderne cultuur komen in het vizier als we de problematiek opsporen waarmee hij zich aan het eind van de zeventiger jaren, kort voor de boven geschetste wending naar de Helleense en christelijke cultuur, bezighoudt. Hij duidt dit complex van vragen bij voorkeur aan met een zelf ontworpen neologisme: *gouvernementalité*.

De term is moeilijk te vertalen; in dit boek is gekozen voor de uitdrukking 'bestuurlijkheid'. Naar zijn inhoud duidt bestuurlijkheid het geheel van vragen aan dat wordt opgeroepen door het verschijnsel van het 'gouverneren': het besturen en bestuurd worden, het leiden en geleid worden. 'Gouverneren' is volgens Foucault een activiteit die zich in alle domeinen van het leven tussen mensen voordoet, tussen ouders en kinderen, leraren en leerlingen, (geestelijke of wereldlijke) leiders en hun onderdanen, en zelfs tussen minnaars. De Franse term '*gouvernement*' wordt door hem uitdrukkelijk in de ruimste zin gebruikt en omvat 'alle technieken en procedures die het besturen of leiden van het gedrag van mensen betreffen: het besturen van kinderen, het besturen van zielen of gewetens; het besturen van huishoudens, van een Staat of van zichzelf'.⁴⁸ In een van zijn werkcolleges uit 1978 merkt Foucault terloops op dat hij graag een '*Histoire de la gouvernementalité*' zou willen schrijven, met bijzondere aandacht voor de 'kunst van het besturen', waarvoor in de zestiende en zeventiende eeuw grote belangstelling ontstond.⁴⁹

Toch richt hij zijn onderwijs en onderzoek in de jaren '78 en '79 voornamelijk op het besturen als *politieke* activiteit, en op de nieuwe concepties die op dit punt in de moderne tijd ontstaan. Ook voor dit onderzoek kiest hij een genealogische aanpak.

Hij onderzoekt twee wijzen van politieke bestuurskunst. De eerste is de doctrine van de 'staatsraison' (*raison d'état*). Deze opvatting verheft de staat tot doel in zichzelf. De staat vindt het motief en de legitimatie voor zijn bestuurlijke machtsuitoefening in de handhaving en versterking van het eigen bestaan. In deze conceptie ligt de tendens besloten om de bestuurlijke invloed van de staat uit te breiden naar alle gebieden van het leven die voor het behoud en de versterking van de staat nodig zijn. Het in dit boek opgenomen college 'Individualisering door politieke technologieën' geeft een samenvatting van Foucaults onderzoek over deze materie. Foucault schetst er hoe de staatsraison zich langs twee hoofdlijnen ontwikkelde. Voor de relatie met andere staten wordt een geheel van diplomatiek-militaire strategieën ontworpen; voor het interne bestuur ontstaat het streven naar een alomvattende zorg voor de onderdanen. Deze zorg krijgt de naam *police* (Frans) of *Polizei* (Duits; beide afgeleid van het Griekse woord *polis*). In het college geeft Foucault aan dat *police* oorspronkelijk de verzamelnaam is voor een 'overheidszorg' die in beginsel alle gebieden van het leven kan omvatten, en die dus tevens gerechtigd is om in al deze gebieden binnen te dringen. De staatsraison leidt hiermee tot wat Foucault in dezelfde periode aanduidt als 'biopolitiek'.⁵⁰

Tegenover deze vorm van politieke rationaliteit, die vooral op uitbreiding van bestuursmacht is gericht, plaatst Foucault de beweging van *het moderne liberalisme*, de tweede vorm van politieke bestuurskunst. Het liberalisme, dat in de negentiende eeuw opkomt, geeft invulling aan een vrijheidsstreven dat zich tegen de uitbreiding van politieke bestuursmacht keert. 'Men regeert altijd te veel', zo luidt het devies. Dit vrijheidsstreven voedt telkens opnieuw vragen naar de aard, de omvang en de legitimatie van het politieke gezag. Foucault ziet het liberalisme niet in de eerste plaats als een afgebakende politieke theorie of ideologie. Het is vooral een permanent-kritische beweging tegen, en een reflectie op de praktijk van het politieke besturen zelf.⁵¹

Als zodanig is het liberalisme nauw verbonden met de ontdekking die als een van de grootste vondsten van het politieke denken in de achttiende eeuw kan worden beschouwd, die van de 'maatschappij' (*société, Gesellschaft*) als onderscheiden van de staat. Op dat moment wordt voor het eerst expliciet de kloof tussen de *sociale* en de *politieke* ruimte geopend, waarbij de tweede als secundair wordt gezien ten opzichte van de eerste; de maatschappij moet zoveel mogelijk worden gevrijwaard van de bemoeienissen van de staat. De maatschappij leeft volgens eigen regels en wetten. Zij kent haar eigen mechanismen waarin de

staat zich niet ongestraft kan mengen. Het mechanisme of beter de ‘invisible hand’ van de marktwerking wordt daarvan het bekendste en meest overtuigende voorbeeld. De ontdekking van de maatschappij maakt onmiddellijk duidelijk dat de staat zichzelf niet uitsluitend kan definiëren als een macht die een territorium en onderdanen ‘administreert’, maar dat de staat ook moet leren omgaan met dat complexe en relatief onafhankelijke geheel dat de maatschappij is – een realiteit die zich niet zomaar laat onderwerpen aan de *police*.

Het zou te ver voeren om Foucaults visie op het liberalisme als ‘vrijheidsbeweging’, waarmee hij zich korte tijd intensief heeft beziggehouden⁵², hier uiteen te zetten. Wel moet opgemerkt worden dat Foucault het liberalisme niet bejubelt, maar het analyseert als een historisch verklaarbaar *tegenwicht* tegen de staatsraison die in de vroeg-moderne periode de enige, evidente invulling van de politieke ruimte lijkt te worden. Hij beluistert in het liberaal-politieke ideeëngoed een verzet tegen de in zekere zin totalitaire opvatting van politiek die de staat beschouwt als het – redelijke – *lichaam* waarin het gehele leven van de burgers (hun lichamelijke en geestelijke bestaan) zou kunnen worden opgenomen, vormgegeven en gedisciplineerd. Vervolgens zoekt Foucault niet naar een eenvoudige neutralisering of minimalisering van de politieke ruimte, zoals het liberalisme doet, maar naar een andere duiding van politiek, van besturen en bestuurd worden. Deze andere invulling van de politieke ruimte neemt haar uitgangspunt in het zelfgeschapen en zelf te scheppen leven van de burgers, in een vrijheid-voor-de-wet in plaats van in een aan het leven voorafgaande onderwerping aan de wet.

Dit leidt tot een *ethiek van vrijheid* die de relatie tussen mens en wet telkens opnieuw op het spel zet, herformuleert en weer ontregelt. Foucault richt zich op een ‘ruimte *buiten* de wet’, waarin de mens in zekere zin met lege handen staat en zich noch in de illusie van een autonome subjectiviteit, noch in die van een heteronome legitimiteit kan hullen. De wet is voor hem altijd inzet, nooit uitgangspunt van het bestuurlijke machtsspel en van de zorg voor zichzelf die daarin is opgenomen. Dit ‘buiten’ van de wet, dit eeuwig ‘vóór de wet zijn’ bergt ook de mogelijkheid van verzet in zich. Deze categorie kan niet gedacht worden vanuit een ethiek waarin men zich niet als een subject, als *actor* tot de wet kan verhouden. De wet wordt in dat geval als transcendent of sacraal opgevat.⁵³ Voor Foucault moeten de machtsrelaties tussen de burgers zo open en onvoorspelbaar mogelijk blijven, en kunnen ze niet eenvoudigweg ‘van bovenaf’ worden gereguleerd en gefixeerd door de rationaliteit van de staatsstructuur, neergelegd in wetten en rechten. Een ethiek van vrijheid moet de politieke ruimte voortdurend funderen, scheppen en weer ondergraven; deze ethiek is zelf een politieke geste, en vlucht niet weg in een liberale verabsolutering van een a-politieke, sociale ruimte.⁵⁴

7. Bestuurlijkheid en zorg voor zichzelf

In zijn analyses van het liberalisme en zijn specifieke invulling van de bestuurlijkheid laat Foucault een element buiten beschouwing. Hij gaat niet in op het gegeven dat het moderne liberalisme naast een politieke tegelijkertijd ook een morele rationaliteit heeft ontworpen, paradigmatisch aangeduid als ‘de moraal van het welbegrepen eigenbelang’. Het liberalisme voedt een moreel denken dat de mens weliswaar opvat als vrij individu, als kleinste ondeelbare eenheid van het samenleven, maar voegt daar onmiddellijk aan toe dat dit individu zichzelf moet leren verstaan als centrum van eigen belangen die tegengesteld zijn aan belangen van anderen. Het ethisch utilisme baseert zich op dit uitgangspunt. De politiek-ethische theorie krijgt tot taak om deze belangenstrijd te doordenken en de moraal wordt verengd tot het rationeel reguleren van conflicterende belangen.

Waarom laat Foucault dit overbekende facet van het moderne liberalisme buiten

beschouwing? Misschien ligt de reden in het feit dat hij zich tot de politieke dimensie van het liberalisme wil beperken. Voelt hij intuïtief aan dat deze conceptie van liberale moraal op geen enkele wijze aansluit bij de ethiek van vrijheid waarnaar hij in zijn theorievorming op zoek is? Misschien is hij daarom zo weinig genteresseerd in de verstrengeling van politiek en moraal in het liberalisme. We kunnen hier alleen vermoedens uiten. Feit is dat Foucault zijn studie van het liberalisme in 1979 abrupt afbreekt en de reeds eerder genoemde wending maakt naar het denken van de klassieke Oudheid. Aantoonbaar is dat hij onmiddellijk gepassioneerd raakt door een visie op vrijheid die niet met eigenbelang in modern-liberale zin is verweven, noch wordt opgevat vanuit een eenzijdig-negatieve ‘bevrijding’ van de machten die de mens van buiten sturen: de staat, de wet, de politieke ruimte van het besturen. De ontdekking van deze visie op vrijheid maakt de weg vrij naar een ethiek. Nu vrijheid iets anders blijkt te kunnen zijn dan een reactie tegen een ‘teveel aan regeren’, een ‘teveel aan disciplineren en sturen’, nu vrijheid kan worden gezien als ontologisch primair, wordt het mogelijk de dynamiek van het besturen en bestuurd worden te verbreden in een ‘ethos’ dat het sturen en vormen van het eigen leven in praktijk brengt als onmisbare eerste en alles funderende uiting van vrijheid.

De wending van de modern-liberale naar de klassiek-filosofische vrijheid brengt zo dus tevens een wending teweeg in Foucaults visie op de relatie tussen politiek en ethiek. Van een bijverschijnsel bij de politiek dat op zichzelf niet voldoende interessant is om bestudeerd te worden, wordt ethiek tot het uitgangspunt en de kern van de bestuurlijke problematiek. De vormgeving van het zelf, de ‘zorg voor zichzelf’, is de eerste imperatief van ‘welbegrepen vrijheid’. Pas op basis daarvan is het mogelijk om uit te werken wat besturen en bestuurd worden zou kunnen inhouden, ook in politiek opzicht. Anders gezegd: Foucault herijkt het liberale vrijheidsconcept dat in oorsprong politiek-reactief blijkt te zijn vanuit een fundamentele ethisch-antropologisch vrijheidsidee waarvoor het Helleens-Romeinse denken de elementen aanreikt. En wanneer eenmaal dit spoor gevonden is, ontdekt hij gaandeweg hoe omvangrijk en fundamenteel deze vrijheidspraktijk is, en welke nieuwe visie zij mogelijk maakt op de sturing en stilering van het leven. ‘Zelftechnieken’, het andere in deze bundel opgenomen college, doet verslag van deze ontdekking die Foucault tot aan zijn dood zal fascineren.

De beide colleges bieden dus schetsen van twee cruciale panelen uit het grote schilderij van de bestuurlijkheid waaraan Foucault aan einde van de zeventiger jaren begint. Het paneel waarop de staatsraison in zijn bestuurlijke werkingen wordt geschilderd plaatst hij zelf naast het paneel waarin een nieuwe, voor-moderne en voor-christelijke vrijheid in zijn praktijken wordt uitgetekend.

Nu we dit ‘tableau’ voor ogen hebben, kunnen ook de diepte en de betekenis van de bovengeschetste contrastlijnen beter in beeld komen. Zichtbaar wordt dat de problematiek van wet en vrijheid, in de formulering die Foucault daaraan geeft, een van de belangrijkste rode draden vormt van zijn denken over bestuurlijkheid. Er lopen lijnen van het morele primaat van de wet en de code in het christendom naar de praktijken van de rationele, alomvattende staat – Foucault typeert de laatste als een geseclariseerde variant van de pastorale macht. Eveneens loopt er een lijn van de christelijke zelfverloochening naar openlijke en subtiele vormen van dienstbaarheid aan de staat. Dit zijn fragmenten van het onvoltooid gebleven tableau waarop (be)sturingspraktijken van menselijk gedrag in allerlei domeinen van het leven naast elkaar zijn geschilderd. Maar zo eenduidig kritisch als hij is in het tentoonstellen en bestrijden van de bestuursdynamiek die het hoogste gezag toekent aan een wet, een code, een autoriteit die zich buiten hun vrijheid om aan mensen oplegt, zo zoekend en tastend is

Foucault waar het een alternatief betreft.

In een van de hier opgenomen interviews (hoofdstuk VII) wordt een aantal nieuwe suggesties voor dit alternatief aangeduid. De interviewers slagen er bovendien in om Foucault te laten uitleggen hoe hij vanuit zijn recente ontdekkingen aankijkt tegen zijn vroeger werk. Het geheel levert een bron van ideeën en voorstellen op voor een tot nu toe onbekende en onontgonnen *politieke ethiek*. Wie de tekst gelezen heeft, zal begrijpen waarom wij de interviews rekenen tot een essentieel bestanddeel van Foucaults filosoferen. In de dialoog komt het geduldige, vaak eenzame genealogische onderzoek op een rijke en vaak verrassend creatieve manier tot leven.

8. Vrijheid en macht: prolegomena voor een politieke ethiek?

Foucaults sterke accent op vrijheid, en de daaruit volgende zorg om slaaf noch tiran te zijn maar jegens zichzelf een houding van beheersing en scheppingskracht te ontwikkelen, kan de indruk wekken dat de mens volgens hem vooral met zichzelf bezig is, en zich onttrekt aan invloeden van anderen en aan de vele machtsrelaties waarvan hij in vroegere werken de betekenis had blootgelegd. De interviewers in hoofdstuk VII geven uiting aan deze kwestie en ondervragen Foucault daarover. Daardoor wordt de relatie tussen de zorg voor zichzelf en de betrokkenheid op anderen een van de kernthema's van het interview.

Bij de uitwerking van deze thematiek cirkelt Foucault rond twee vragen. Welke plaats neemt de ander in binnen de zorg voor zichzelf? En is deze relatie te typeren als een machtsrelatie? Op de eerste kwestie komt een toelichting. Foucault legt uit dat in het Helleense denken het zelf en de ander niet van meet af aan tegenpolen zijn, zoals het moderne denken doet voorkomen. Dat associeert 'zorg voor zichzelf' spontaan met egocentrisme, eigenbelang of een modieuze cultus. In de bewuste vormgeving van het leven in vrijheid wordt men onmiddellijk geconfronteerd met de ander en diens vormgeving van het eigen leven. De machtswerkingen tussen het 'ik' en de ander doorkruisen elke illusie van een autonoom subject. De vorming van het zelf betekent ipso facto een stilering van de eigen relatie tot anderen, een relatie die telkens opnieuw op het spel staat.

Zorg voor zichzelf brengt dus een complexe verhouding tot anderen met zich mee, een verhouding die Foucault benoemt in termen van machtsrelaties: macht over mijzelf, macht tussen mij en anderen. Juist in dit continue machtsspel kan ik 'mijzelf' vinden – als een steeds wisselende positie (of een geheel van posities) in een netwerk van machtsrelaties. Ik oefen dus geen macht uit om vrij te zijn (van de ander), maar deze machtswerkingen oefenen mij in vrijheid. Vrijheid en macht, hoe paradoxaal ook, veronderstellen elkaar dus en maken een zorg voor zichzelf en een schepping van het eigen leven nodig die breken met de evidentie van het autonome subject.⁵⁵

Foucault introduceert op dit punt een onderscheid dat relatief nieuw is in zijn vocabulair, vanwege de ethische implicaties ervan. Hij onderscheidt tussen macht (*pouvoir*) en overheersing (*domination*). Macht duidt op de invloed die mensen in relaties op elkaar uitoefenen. Waar mensen op elkaar betrokken zijn, daar wordt altijd gestuurd en geleid. Macht uitoefenen of ondergaan is dan ook niet alleen onvermijdelijk, het is in beginsel een vitaal facet van het leven zelf. Zo verstaan, staat macht niet tegenover vrijheid. Het is eerder zo dat men vrij moet zijn om aan het machtsspel deel te kunnen nemen. Hoe groter de vrijheid in een relatie, hoe meer ruimte voor het spel en voor wisselingen in het leiden en geleid worden, verleiden en zich mee laten gaan, vormen en gevormd worden. Elke relatie kleurt het spel van de macht op eigen manieren in. In deze zin is macht een onmisbare kwaliteit van alle onderlinge betrekkingen.

© Laurens ten Kate, Henk Manschot, Utrecht 2004, Uitgeverij Boom, Amsterdam 2004.
Verschenen in: Michel Foucault, *Breekbare vrijheid. Teksten en interviews*, Amsterdam:
Boom 2004, 209-254.

Macht kan echter gemakkelijk perverteren en uiteindelijk omslaan in overheersing. Dat gebeurt bijvoorbeeld als verhoudingen verstarren en het gedrag van een van de betrokken partijen wordt beknot of afgedwongen. Machtverhoudingen roepen dan noodzakelijk verzet op. Men verzint listen, onttrekt zich innerlijk aan de situatie, slaat op de vlucht, bedenkt strategieën die de situatie omkeren. Dit verzet opent ook de mogelijkheid, ja de noodzaak van geweld. Verzet tegen verstarde macht (*domination*) is volgens Foucault zowel een uiting van vrijheid als van macht. Waar geen enkel verzet meer mogelijk is, is er in Foucaults visie geen sprake meer van een machtsverhouding. De vrijheid is dan totaal verstikt en de overheersing volledig. Slavernij en tirannie, volgens de door Foucault bestudeerde teksten uit de Oudheid de twee grootste bedreigingen van de zorg voor zichzelf, symboliseren deze uitersten.

Foucault benadrukt tegelijkertijd dat macht niet gereduceerd kan worden tot het domein van wat gewoonlijk als politiek wordt beschouwd. De ethiek van een vrijheid-in-macht en van een macht-in-vrijheid bergt de mogelijkheid van politiek handelen in zich, maar haar appèl doorkruist het geheel van menselijke verhoudingen, zoals die van de liefde en de erotiek.

Met deze brede, affirmatieve visie op macht en vrijheid zet Foucault het spoor uit voor een nieuwe politieke ethiek. Deze onderscheidt zich van een ethiek die zich baseert op belangen en rechten van individuen en die volstaat met het formuleren van regels en normen die hun onderlinge communicatie moeten beheersen. Foucault verzet zich ertegen dat machtsverhoudingen op zich tot het kwaad zouden behoren dat men zou dienen te elimineren. Daartegenover stelt hij dat er geen samenleving kan bestaan zonder machtsverhoudingen.

Het gaat er derhalve niet om te proberen deze machtsverhoudingen in de utopie van een absoluut doorzichtige communicatie op te lossen, maar om zichzelf de rechtsregels, de bestuurstechnieken en ook de moraal, het ethos, de zelfpraktijk te verschaffen waarmee die machtsspelen met een minimum aan overheersing gespeeld kunnen worden.⁵⁶

Om een dergelijk minimum te beheersen en te besturen, moet een maximum, een creatief exces, voortdurend inbreken op de fixaties die de overheersing dreigt te produceren. Dit exces verwijst naar een ethische en politieke ‘gemeenschap’ die zichzelf laat uitdagen door de socratische imperatief: ‘Schep jezelf in vrijheid ...’⁵⁷, om daarmee de politieke ruimte te heropenen: de ruimte van het publieke handelen die er in haar dynamiek voor waakt dat de zorg voor de ander, de medeburger, en de zorg voor zichzelf elkaar in evenwicht houden in plaats van elkaar te overschaduwen en verdringen – dat de wet en de vrijheid elkaar blijven uitdagen.

Foucaults late oeuvre vormt de stille lokroep van deze imperatief.

Noten

¹ Deze tekst is een uitvoerige bewerking van de inleiding die wij in de eerdere uitgaves van *Breekbare vrijheid* (Parrèsia 1995, Boom/Parrèsia 1998) publiceerden.

² M. Foucault, 'Pour une morale de l'inconfort' (1979), in *Dits et écrits III*, 1994, 783.

³ Zie hierboven, 'Individualisering door politieke technologieën', **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**

⁴ Zie hierboven, 'De ethiek van de zorg voor zichzelf', **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**

⁵ Zie hierboven, 'Individualisering...', **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**

⁶ Zie hierboven, 'Schrijven vanuit een ervaring', **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**

⁷ Het werk van Bataille, Blanchot en Klossowski speelt achter de coulissen een belangrijke rol in de naoorlogse Franse filosofie, m.n. in haar poststructuralistische en deconstructivistische gestalte zoals deze vanaf de jaren '60 opkomt. Denkers als Foucault, Derrida, Barthes of Nancy laten zich allen mede bepalen door het radicale filosofische programma dat Bataille, Blanchot en Klossowski, hoe broos en onaf ook, hadden geformuleerd. Daarbij hebben hun gedurfde herinterpretaties en kritieken van Hegel en Nietzsche telkens een speciale betekenis. Batailles werk is breed georiënteerd, en richt zich ondermeer op cultureel-antropologisch onderzoek, politieke theorie, economie, en kunsthistorische en godsdienstfilosofische projecten. Blanchots werk is meer geconcentreerd, en behandelt vooral en telkens anders de vraag naar de betekenis van literatuur, van het schrijven, in onze cultuur. Klossowski participeerde in de jaren '30 samen met Bataille in antifascistische genootschappen, die naast hun politieke protest een 'nieuwe sociologie van de moderne samenleving' wilde formuleren welke zowel tegenover de fascistische excessen als tegen de burgerlijk-democratische rationaliteit kritisch stond. Alledrie schreven zij naast wetenschappelijk en wijsgerig werk ook romans en poëzie. Zie over Klossowski ook hieronder, 3; over Bataille o.m. Laurens ten Kate, *De lege plaats. Revoltes tegen het instrumentele leven in Batailles werk*, Kok Agora, Kampen 1994; over Blanchot o.m. Annelies Schulte Nordholt, Frank VandeVeire en Laurens ten Kate (red.), *Het wakende woord. Over Maurice Blanchot*, SUN, Nijmegen 1997, alsmede het hierboven opgenomen 'Het denken van het Buiten'.

⁸ Zie hierboven, 'Schrijven vanuit een ervaring', **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**

⁹ Zie 'Inleiding tot de transgressie. Over Georges Bataille', in M. Foucault, *De verbeelding van de bibliotheek*, SUN, Nijmegen 1986, 59.

¹⁰ Ibidem, tevens vorig citaat.

¹¹ Zijn biografen wijten deze moeilijke periode mede aan Foucaults ontdekking homofiel te zijn.

¹² In het Franse universitaire systeem dient men meerdere proefschriften te schrijven – als een opklimmende ladder – voordat men zich doctor in de wijsbegeerte mag noemen. Vaak verdedigt men zijn *thèse secondaire* tegelijk met een *thèse principale*; zo ook Foucault in 1960.

¹³ M. Foucault, *Ervaring en waarheid*, Te elfder ure, Nijmegen 1985, 53.

¹⁴ *Geschiedenis van de waanzin* (1961), Boom, Meppel 1975, 7. Zie ook het prachtige, korte vraaggesprek 'La folie n'existe que dans une société' [1961], opgenomen in *Dits et écrits I*, Gallimard, Parijs 1994, 167-169: 'De gemeenschappen van de zogenaamde primitieve [wilde] mens kennen de waanzin niet. Zij bestaat alleen binnen een maatschappij. Zij heeft die vormen van gevoeligheid nodig die haar isoleren, of vormen van weezin die haar buitensluiten of in hun greep willen krijgen. Zo kan men stellen dat de waanzin in de Middeleeuwen, en daarna in de Renaissance, aanwezig is in de vorm van een sociale horizon, die van haar een esthetisch of alledaags gegeven maakt. Vervolgens maakt de waanzin in de zeventiende eeuw – als de interneringspraktijken beginnen – een periode van stilte en uitsluiting door. Zij heeft de functie van manifestatie en openbaring verloren die ze in de tijd van Shakespeare en Cervantes nog bezat (Lady Macbeth bijvoorbeeld, begint de waarheid te spreken op het moment dat zij waanzinnig wordt); zij wordt lachwekkend en leugenachtig. Tenslotte maakt de twintigste eeuw zich meester van de waanzin, en reduceert haar tot een natuurlijk verschijnsel, verbonden met de waarheid van de wereld. Zij eigent zich de waanzin toe op een positivistische manier...' (169; vert. LtK/HM)

¹⁵ De etymologische oorsprong van ons woord 'kritiek' ligt in het Griekse *krino*, dat 'oordelen', '(onder)scheiden' betekent.

¹⁶ M. Foucault, *Ervaring en waarheid*, 27.

¹⁷ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Parijs 1971, aanvankelijk vertaald als *De orde van het vertoog* (Boom, Meppel 1976) en later als *De orde van het spreken* (1988, en hierboven opnieuw opgenomen). De onvertaalbare titel laten wij hier liever in het Frans staan. Elders in dit boek is in principe voor de meest heldere en eloquente vertaling '(het) spreken' gekozen, en waar dat onvermijdelijk was voor het jargonwoord 'vertoog'.

¹⁸ H. Oosterling, *De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfveraring bij Foucault en Bataille*, SUA, Amsterdam 1989, 14.

¹⁹ M. Foucault, 'Theatrum philosophicum' (1969), geciteerd uit D. Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, Van Genneep, Amsterdam 1990, 273.

²⁰ M. Foucault, in *Pierre Klossowski. Cahiers pour un temps*, Centre Pompidou, Parijs 1985; geciteerd uit Eribon, *Michel Foucault*, 174.

²¹ Zie M. Foucault, *Ervaring en waarheid*, 24 en 25. Des te treuriger is het, te zien dat in de Nederlandse, slordig vertaalde editie van *De woorden en de dingen* (Ambo, Baarn 1966, 2^{de} ongew. herdruk 1982) onder het kopje 'Over de auteur' eenvoudig wordt verkondigd dat Foucault 'de belangrijkste vertegenwoordiger' van 'misschien de meest invloedrijke stroming in het hedendaagse denken' genoemd kan worden: het structuralisme (zie p. 1). Dit terwijl Foucault in het notabene meevertaalde voorwoord zijn 'lezers in het buitenland' het volgende laat weten: 'In Frankrijk blijft een aantal halfwijze "commentatoren" koppig volhouden, mij het etiket "structuralist" op te plakken. Het is mij niet mogen gelukken in hun

kleine hersentjes gestampt te krijgen, dat ik geen enkele van de methodes, begrippen of sleutelwoorden, karakteristiek voor de structurele analyse, heb gebruikt' (13). Zie ook hierboven, 'De orde van het spreken', **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**

²² M. Foucault, opening van de inaugurele rede; zie hierboven, **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**

²³ L.H. Martin, H. Gutman en P.H. Hutton, inleiding tot *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Univ. of Massachusetts Press, Amherst 1988, 7.

²⁴ Intussen verschenen tussen 1997 en 2003 vier delen. In volgorde: *Il faut défendre la société* (1975-76), *Les anormaux* (1974-75), *L'herméneutique du sujet* (1981-82) en *Le pouvoir psychiatrique* (1973-74). In 1989 verscheen al een samenvatting van alle colleges vanaf 1970 onder de titel *Résumé des cours*.

²⁵ Zie hierover met name *Te elfder ure* 29 (1981) 'Foucault over macht', waarin onder meer twee colleges van Foucault uit 1976 opgenomen zijn, evenals artikelen van de hand van Mark Lambrechts, Machiel Karskens en Gilles Deleuze.

²⁶ Foucault is een van de vroege slachtoffers van het Aids-virus geworden. Zie hierover de roman van H. Guibert, *Voor de vriend die naliert mij het leven te redden* (Parijs 1990), SUN, Nijmegen 1992.

²⁷ Voor uitvoeriger informatie over Foucaults leven en werk verwijzen wij naar de beide biografieën die onlangs zijn verschenen: ten eerste de roman-achtige biografie van D. Eribon, ten tweede naar de nauwkeurigere werken van U. Marti, D. Macey en recentelijk van S. Mills (zie hieronder de bibliografie). Daarnaast is het reeds aangehaalde uitvoerige gesprek in *Ervaring en waarheid van belang*. Dit kan men lezen als een autobiografie in dialoogvorm. Voorts zij verwezen naar de uitgebreide chronologie in *Dits et écrits I*, 13-64. Tenslotte maakt men in 'Michel Foucault. An interview with Stephen Riggins' (in *Ethos I-2*, herfst 1983, 4-9; later in *Dits et écrits IV*, 525-538) terloops kennis met Foucaults levensstijl, een onderwerp waarover hij zich zelden uitte.

²⁸ Zie hierboven, 3. Ook een van de eerste Nederlandse monografieën over Foucault presenteert zijn werk te gemakkelijk in samenhang met het structuralisme: R. Bakker, *Het anonieme denken. Foucault en het structuralisme*, Wereldvenster, Baarn 1973.

²⁹ Zie 'Foucault over macht', *Te elfder ure* 29, en M. Karskens, 'Waarheid als macht. Een onderzoek naar de filosofische ontwikkeling van Michel Foucault', *Te elfder ure* 37 en 38 (1986).

³⁰ E. Berns e.a., *Denken in Parijs. Taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*, Samsom, Alphen aan den Rijn/Brussel 1979, waarin S. IJsseling een bijdrage aan Foucault wijdt: zie 79-85.

³¹ Zie bijv. de grondige studies over Foucault van R. Devos, H. Oosterling, R. Visker en H. Zwart (zie hieronder de bibliografie).

³² Zie vooral het werk van J. Dohmen, die Foucaults late werk als een van de fundamenteën van een hedendaagse filosofie van de levenskunst ziet. Zie hierover ook noot 36, hieronder. Ook M. Huijer heeft in meer toegepaste zin Foucaults werk ingezet voor een filosofie van de levenskunst: zie haar *De kunst gewoon te leven. Aids en de bestaansethiek van Foucault*, Boom, Amsterdam 1996, m.n. hoofdstuk I, 'Denken in de ruimte van de verdwenen mens'.

³³ De colleges zijn, in een Franse versie, nu ook opgenomen *Dits et écrits IV*, 783-813 ('Les techniques de soi') en 813-828 ('La technologie politique des individus').

³⁴ Zie hierboven, 'De ethiek van de zorg voor zichzelf', **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**

³⁵ In *L'herméneutique du sujet*, dat een van Foucaults laatste collegereeksen (1981-82) samenbrengt, zien we hoezeer hij in een lectuur van en een gesprek met Hadot verwickeld is. Naast eerder werk is m.n. Hadots *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Parijs 1981 voor Foucault van belang. In 1987 verschijnt een herziene editie van dit boek, waarin Hadot met de intussen overleden Foucault in discussie gaat. In *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale* 1988, Seuil, Parijs 1989, gaat Hadot opnieuw in op Foucaults analyses van en visie op de antieke levenskunst, zie 'Réflexions sur la notion de "culture de soi"', 261-269. Zie ook Hadots recentelijk in het Nederlands uitgegeven *Filosofie als een manier van leven*, Ambo, Amsterdam 2003, oorspr. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parijs 1996.

³⁶ J. Dohmen neigt naar een dergelijke verabsolutering van de late Foucault, door hem te positioneren als baanbrekend vertegenwoordiger van die recente richting in de ethiek die men bestaansethiek noemt, en die onder de algemenere noemer van een filosofie van de levenskunst valt. Hier wordt de relatie met Foucaults eerdere denkweg te weinig gelegd, en Foucaults concept van vrijheid, zoals hij dat in zijn laatste jaren ontwikkelde, te eenvoudig gedacht vanuit de categorie van een autonoom subject dat zijn eigen leven zou kunnen en moeten vormgeven – een categorie die door Foucault juist altijd geproblematiseerd is. Tevens worden de door Foucault tentatief onderzochte vrijheidspraktijken (van Oudheid tot postmoderniteit) door Dohmens perspectief, dat van de filosofie van de levenskunst, sterk geïndividualiseerd en zo gedepolitiseerd; wij willen echter aantonen dat voor Foucault zelf de politieke technologieën en besturingstechnieken centraal staan waartoe deze vrijheidspraktijken zich moeten verhouden. Zie J. Dohmen (red.), *Over levenskunst. De grote filosofen over het goede leven*, Ambo, Amsterdam 2002, Inleiding, 13-14; 13: 'Tot die tijd [de vroege jaren tachtig – LtK/HM] was hij helemaal niet in levenskunst geïnteresseerd. Hij koesterde eerder een diepe argwaan tegen de humanistische uitgangspunten van vrijheid, autonomie en zelfontplooiing' (...) K. Vintges vermijdt de genoemde verabsolutering van de late Foucault in haar *De terugkeer van het engagement*, Boom, Amsterdam 2003, bijv. op 58: 'Het late werk vormt geen breuk met Foucaults eerdere subjectkritiek, maar scherpt aan wat het precies is dat Foucault tegenstaat in het moderne subject. Het articuleert daarmee de inhoudelijke ethische strekking van het eerdere werk.' Zie voor een poging Foucaults werk van begin tot eind te lezen ook H. Manschot, 'Van waanzin tot levenskunst. Over de relatie tussen Foucaults *Geschiedenis van de waanzin* en zijn filosofische pleidooi voor levenskunst', lezing voor de conferentie 'GGz en de filosofie van de levenskunst. Afscheid van D. Bauduin', verschenen op www.trimbos.nl.

³⁷ M. Foucault, 'Le retour de la morale' (1984), in *Dits et écrits IV*, 705 (vert. LtK, HM).

³⁸ D. Eribon, *Michel Foucault*, 344, tevens volgende aanhaling. Vert. J. Holierhoek.

³⁹ Zie bijvoorbeeld zijn boek *De erotiek*, Arena, Amsterdam 1993 (Parijs 1957).

⁴⁰ Zie 'Inleiding tot de transgressie', in M. Foucault, *De verbeelding van de bibliotheek*, 55.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Overigens verantwoordt Foucault niet helder waarom hij de oorsprong van de christelijke ervaring in de vijfde eeuw situeert (hij richt zich vooral op Augustinus' theologie).

⁴³ Volgens J. Dohmen heeft ook Nietzsche het meesterschap over zichzelf aangewezen als kern van de ethiek; zie hierover L.J. Dohmen, *Nietzsche over de menselijke natuur*, Kok Agora, Kampen 1994, m.n. hoofdstuk 8: 'Nietzsche pleidooi voor een tweede natuur'.

⁴⁴ Zie hierboven, 'Zelftechnieken', **Fout! Verwijzingsbron niet gevonden.Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**

⁴⁵ M. Foucault, 'Qu'est-ce que les Lumières?' (1984), in *Dits et écrits IV*, 562-578; 577/578. De tekst is vertaald als 'What is Enlightenment?', in P. Rabinow (red.), *The Foucault Reader*, Pantheon, New York 1984, 32-50; 50. Zie hierover ook R. Visker, *Genealogie als kritiek*, Boom, Amsterdam 1990, met name 110-117, en hierboven, 'Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving'. Voorts M. Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy*, Suny Press, New York 1992, m.n. hoofdstuk IV: 'The notion of genealogy' en A. Megill, 'Foucault, ambiguity and the rhetoric of historiography', in A. Still, I. Velody (red.), *Rewriting the History of Madness*, Routledge, Londen/New York 1992, 86-104.

⁴⁶ Zie hierboven, 'Schrijven vanuit een ervaring', 3.

⁴⁷ M. Foucault, 'Usage des plaisirs et techniques de soi' (1983), in *Dits et écrits IV*, 539-661 ; 559/560.

⁴⁸ M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, Juliard, Parijs 1989, 123 (Cours 1979-80: 'Du gouvernement des vivants').

⁴⁹ 'Het algemene probleem van het besturen lijkt me te exploderen in de zestiende eeuw, toen het aan de orde kwam in discussies over uiteenlopende vragen', stelt Foucault in het college van februari 1978 (vert. Ltk/HM), dat geheel aan het thema van de bestuurlijkheid is gewijd. De transcriptie is opgenomen in G. Burchell, C. Gordon en P. Miller, *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Harvester, Londen 1991, 87.

⁵⁰ Zie hierover ook M. Foucault, 'Leben machen und sterben lassen. Zur Genealogie des Rassismus', in *Lettre International*, voorjaar 1993, 62-67, waar Foucault een verbinding legt tussen de biopolitiek en het twintigste-eeuwse racisme.

⁵¹ Zie *Résumé des cours*, 116 (Cours 1978-79, 'Naissance de la biopolitique').

⁵² Men raadplege hierover 'Governmental rationality: an introduction', C. Gordon's inleiding tot G. Burchell enz., *The Foucault Effect*, 1-52, en 'Peculiar interests: civil society and governing "The system of natural liberty"', G. Burchell's bijdrage aan dit boek, 119-150. Foucaults werkcollege of 'séminaire' aan het *Collège de France* van 1979-1980 sluit nog aan bij de hoorcolleges ('cours') van de jaren daarvoor, terwijl hij zijn verdere onderzoek en onderwijs vanaf dit jaar vooral richt op de morele ervaring van de late Oudheid en het vroege christendom. Dit werkcollege is geheel gewijd aan aspecten van het liberale denken in de negentiende eeuw; onder de participanten bevinden zich François Ewald en Pierre Rosanvallon, die in de loop van de tachtiger en negentiger jaren van de vorige eeuw naam zullen maken met hun kritische analyses van de verzorgingsstaat. Beiden wijten de crisis van de naoorlogse verzorgingsstaat ten dele aan haar vreemde dubbele oorsprong: zij zou zowel het hedendaagse produkt zijn van de extreme bestuurlijkheid die in de staatsraison naar voren kwam, als van het liberale idee dat de staat alleen 'vangnet' moet zijn in het sociale krachtenveld. Zie F. Ewald, *L'état providence*, Grasset, Parijs 1986, en P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale. Repenser l'état-providence*, Seuil, Parijs 1995.

⁵³ Zie voor deze opvatting van de verhouding tussen ethiek en wet het werk van Herman de Dijn en van Paul Moyaert. Raakvlakken tussen Foucaults opvatting en die van hen zien wij in een gemeenschappelijk antihumanistisch en subject-kritisch uitgangspunt, leidend tot de afwijzing van een ethiek die op basis van de rechten en plichten van het autonome subject zou komen tot een utilistische en liberale moraal. Maar in de visies van De Dijn en Moyaert bespeuren wij een schatplichtigheid aan de christelijke morele ervaring, die uiteindelijk door hen in een meta-historische zin wordt geaffirmeerd. Deze schatplichtigheid beneemt hen het zicht op juist die cultuurkritische strategieën die Foucaults genealogische denken tracht te verwoorden, en die hem tot een nieuwe politiek-ethische oriëntatie brengen. Foucaults nadruk op een 'buiten' van de wet brengt hem, minstens in formele zin, veeleer in de nabijheid van het aporetische model waarbinnen denkers als Jacques Derrida en Jean-Luc Nancy een nieuwe reflectie over de problematiek van verantwoordelijkheid en vrijheid in gang zetten. Zie H. de Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystiek lichaam*, Kok Agora, Kampen/Pelckmans, Kapellen 1993, m.n. de hoofdstukken 3-6; P. Moyaert, *Ethiek en sublimatie. Over De ethiek van de psychoanalyse van Jacques Lacan*, SUN, Nijmegen 1994, m.n. hoofdstuk 3.I en 3.III; J. Derrida, *Force de loi. Le 'fondement mystique de l'autorité'*, Galilée, Parijs 1994, m.n. hoofdstuk 1, en *Aporias*, Stanford University Press, Stanford 1993; J.-L. Nancy, o.m. *L'expérience de la liberté*, Galilée, Parijs 1988.

⁵⁴ Zie op dit punt ook Hannah Arendt's kritiek op de reductie van het politieke handelen tot het beheer van de sociale ruimte. Waar Arendt politiek definieert als de creatieve zorg voor de huishouding van de staat, waarin men steeds iets nieuws laat gebeuren of genereert, zou Foucault wellicht aanvullen dat deze publieke, gemeenschappelijke 'zorg' haar aanvang moet nemen bij een zorg van de staatsburgers voor zichzelf en voor hun eigen leven, in relatie met anderen. Zie over Arendts politieke denken ook de inleiding door M. van Nieuwkerk en C. van der Hoek in H. Arendt, *Oordelen. Lezingen over Kants politieke filosofie*, Krisis/Parrèsia, Amsterdam 1994, met name 12-15. Overigens wijzen wij erop dat ook Foucaults kritische onderscheid tussen vrijheid en bevrijding (zie hierboven, 'De ethiek van de zorg voor zichzelf...'), **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.** raakt aan Arendts visie hieromtrent.

⁵⁵ Zie hierboven, 'De ethiek van de zorg voor zichzelf...', **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**: 'Het subject is geen substantie', geen autonome, voorgegeven antropologische essentie. 'Het is een vorm en deze vorm is niet overal en altijd identiek aan zichzelf.' Tevens **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**: 'Machtsverhoudingen zijn dus beweeglijk, omkeerbaar en instabiel. Daarnaast kunnen machtsverhoudingen zich alleen voordoen wanneer subjecten vrij zijn. Als een van de twee volledig ter beschikking stond van de ander en diens speelgoed werd, een object waarop deze grenzeloos en mateloos geweld

© Laurens ten Kate, Henk Manschot, Utrecht 2004, Uitgeverij Boom, Amsterdam 2004.
Verschenen in: Michel Foucault, *Breekbare vrijheid. Teksten en interviews*, Amsterdam:
Boom 2004, 209-254.

kon uitoefenen, zou er van machtsverhoudingen geen sprake zijn.’

⁵⁶ Foucault distantieert zich hier van Habermas’ communicatiefilosofie, waarin een machtsvrije communicatie als normatief referentiepunt voor sociale en politieke relaties wordt verdedigd. Foucault ziet dit als een utopisch idee.

⁵⁷ Zie hierboven, ‘De ethiek van de zorg voor zichzelf...’, **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd..**