

Genealogie van de homo economicus

Foucault en het neoliberalisme

Masterscriptie ter verkrijging van de graad van Master of Arts
in de afstudeerrichting Praktische filosofie
aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit Rotterdam

door Vincent Huisman

Onder begeleiding van: Dr. G.H. van Oenen
Adviseur: Dr. S. van Tuinen

Juli 2012

48.003 woorden

Inhoudsopgave

Een aanleiding als inleiding.....	3
Hoofdstuk 1: De intellectueel en de activist.....	7
1.1 De geboorte van een academicus.....	9
1.2 De geboorte van een activist.....	21
Hoofdstuk 2: Een geschiedenis van de macht.....	27
2.1 Nietzscheaanse genealogie.....	29
2.2 Van soevereine macht naar biomacht.....	34
2.2.1 <i>Discipline</i>	34
2.2.2 <i>Biomacht</i>	41
Hoofdstuk 3: De geboorte van het neoliberalisme.....	45
3.1 Bestuurlijkheid.....	46
3.2 Neoliberalisme.....	52
Hoofdstuk 4: De strijd voor de vrijheid.....	61
4.1 De politieke filosofie van de late Foucault.....	64
4.2 Een liberale wending?.....	76
Een inleiding als conclusie.....	85
Literatuur.....	87

Een aanleiding als inleiding

'It's the economy, stupid.' Met deze slogan versloeg Bill Clinton in 1992 de zittende president George H.W. Bush in de Amerikaanse presidentsverkiezing. De uitspraak is typerend voor de hedendaagse (westerse) politiek; de partij die het meest overtuigend kan verkondigen de economie te dienen, tegenwoordig veelal door 'de economie weer op gang te krijgen', zal hiervoor electoraal beloofd worden. Echt verwonderlijk is dit niet, want het hele politieke proces lijkt momenteel niet veel meer dan een complexe vorm van boekhouden. Elke partij wil 'de financiën op orde hebben' en iedereen is het erover eens dat hierbij 'bezuinigingen noodzakelijk zijn'. Het 'ideologische' verschil tussen partijen zit vaak enkel nog in de vraag waar de benodigde bezuinigingen vandaan moeten komen. Politieke strijd is verworden tot een strijd om procenten. Soms verdwijnt deze strijd zelfs volledig; in 2011 werd Mario Monti benoemd tot president van Italië zonder dat hier verkiezingen aan voorafgingen. Met zijn technocratische regering moest hij de voor het land noodzakelijke economische hervormingen doorvoeren. Het wordt vrijwel kritikloos geaccepteerd dat democratische waarden, die in de westerse wereld toch als een groot goed gezien worden, even opzij geschoven worden als de economie daar om vraagt. De markt heeft het laatste woord; de echo van Margaret Thatchers 'there is no alternative' klinkt in onze huidige tijd nog onverminderd hard door.

Het is onder het bewind van deze Thatcher, premier van het Verenigd Koninkrijk van 1979 tot 1990, dat de dominante rol van de economie in de politiek een nieuwe dimensie kreeg. Met haar beleid had ze een belangrijk aandeel in de opkomst van het neoliberale denken in de jaren tachtig. Het stimuleren van ondernemerschap en eigen verantwoordelijkheid leek enkel vorm te kunnen krijgen door verreikende deregulering, omdat 'de markt' hiertoe beter in staat is dan 'de politiek'. Toen in de jaren negentig in verschillende landen 'links' aan de macht kwam, leidde dit niet zozeer tot een verwerping van het neoliberale denken, maar werden in veel gevallen, bijvoorbeeld in de regeringen van Bill Clinton, Tony Blair en Wim Kok, sociaaldemocratische uitgangspunten gecombineerd met neoliberale ideeën in een zogenaamde 'Derde Weg'. Uiteraard is er ook kritiek op het neoliberale denken, sterker nog: het woord 'neoliberaal' wordt in veel gevallen zelf al in pejoratieve zin gebruikt. En in zoektochten naar de oorzaken van de huidige kredietcrisis wordt vaak naar het doorgeschoten neoliberale denken in de jaren tachtig verwezen: het (te) grote vertrouwen in de werking van de vrije markt in de financiële wereld zou wel eens verstrekkende gevolgen kunnen hebben. Voorlopig doet 'de politiek' echter nog niet veel meer dan het redden van banken. Een echt alternatief, we moeten het Thatcher nageven, lijkt er (nog) niet te zijn.

Dit kan te maken hebben met het feit dat het neoliberale denken niet alleen de politiek ingrijpend veranderd heeft, maar ook op individueel niveau zijn sporen nalaat. Wij zijn onszelf meer en meer als *homo economicus* gaan opvatten. Dit betekent enerzijds dat we onszelf als 'kapitaalgoed' zien met een bepaalde waarde op de arbeidsmarkt, die we kunnen vergroten door in onszelf te investeren. Maar het betekent ook dat we onszelf op terreinen die van oudsher niet tot de economie behoren, toch als economische wezens begrijpen. Vrijwel alle intermenselijke relaties kunnen vanuit een kosten-batenanalyse gezien worden. Elke handeling die we verrichten kost ons iets, maar levert, als het goed is, uiteindelijk ook weer iets op. Ons gedrag is volledig te begrijpen – en daarmee ook te sturen – vanuit een economisch model.

In 1978, aan de vooravond van de triomfjaren van het neoliberalisme, gaf Michel Foucault aan het Collège de France in Parijs een reeks colleges onder de naam *Naissance de la biopolitique*. Hoewel dit uit de titel niet meteen af te leiden is, zijn deze colleges gewijd aan de overgang van het klassiek liberalisme uit de achttiende eeuw naar vormen van neoliberalisme in de twintigste eeuw. Ik vond het bijzonder dat Foucault al in een vroeg stadium een onderwerp aanroerde dat nu, meer dan dertig jaar later, onze huidige toestand meer dan ooit lijkt te bepalen. Omdat Foucault bovendien

bekend staat om zijn subversieve denken, verwachtte ik in deze colleges een fundamentele kritiek op de alomtegenwoordigheid van het neoliberale denken aan te treffen. Maar hoewel Foucault in zijn lezingen spreekt over de relatie tussen het liberalisme en de staat en over (neo)liberaal bestuur, ligt de nadruk met name op de invloed die dit liberaal bestuur op de vorming van individuen heeft. *Naissance de la biopolitique* is, in foucaultiaanse termen, vooral een genealogie van de *homo economicus*. Deze genealogie van de *homo economicus* staat niet zonder meer gelijk aan kritiek op de *homo economicus*. Sterker nog, in Foucaults late werk, dat vooral een politiek-ethisch karakter heeft, bespreekt hij een *ethos* en gebruikt hij een notie van 'vrijheidspraktijken' die een opmerkelijke overeenkomst met zijn analyses van het (neo)liberalisme vertonen. Toch wordt dit college, of worden begrippen uit dit college, nog veelvuldig gebruikt voor een kritische analyse van de huidige (neoliberale) tijd. Je kunt je natuurlijk altijd afvragen in hoeverre 'oude' ideeën geschikt zijn om in het heden te gebruiken, maar bij Foucault komt hier nog iets meer bij kijken. Zijn beschouwingen zijn vanuit een dusdanig origineel perspectief geschreven, dat deze niet zonder meer vanuit conventionele categorieën kunnen worden begrepen. Geeft Foucault een historische, politieke of filosofische analyse van het liberalisme? Is Foucault een beschouwend intellectueel of staat zijn denken altijd in dienst van politiek activisme? Voordat je de vraag kunt beantwoorden of Foucaults analyses – en in het bijzonder zijn analyses van het neoliberalisme – nog zeggingskracht hebben in het heden, zou je eerst de vraag moeten stellen wat Foucault nu eigenlijk gezegd heeft. In deze scriptie wil ik hier een antwoord op proberen te vinden en hierbij wil ik in het bijzonder de vraag beantwoorden in hoeverre de noties van *ethos* en 'vrijheidspraktijken' waarover Foucault het in zijn late werk heeft, gerelateerd zijn aan zijn belangstelling voor het (neo)liberalisme.

Om Foucaults analyses goed te kunnen begrijpen zal ik een schets geven van zijn leven en zijn werk dat vooraf ging aan het college *Naissance de la biopolitique*. Ik heb hierbij uiteraard niet voor ogen een compleet beeld te geven van wie Foucault was en hoe zijn oeuvre eruit ziet. De veelzijdigheid van zijn werk zorgt ervoor dat dit naar mijn idee überhaupt een onmogelijke opgave is. Wat ik wel wil doen is de relatie bespreken tussen Foucaults 'radicale' denken en zijn opvattingen over verzet en activisme; een uitleg geven van Foucaults methodologie, van zijn archeologische methode die hij in zijn vroege werk gebruikte en van zijn genealogische methode waar hij zich vanaf de jaren zeventig van bediende; en een blik werpen op Foucaults politieke opvattingen, die hij met name in het laatste deel van zijn leven ontwikkeld heeft. Op deze manier heb ik geprobeerd het denken van Foucault 'te pakken' te krijgen. Foucault zelf heeft ervoor gewaarschuwd dat dit niet altijd een eenvoudige opgave is. Als ik dacht hem te begrijpen, kwam hij regelmatig ergens anders om de hoek kijken: 'no, no, I'm not where you are lying in wait for me, but over here, laughing at you.'¹ Dit is irriterend en fascinerend tegelijk. En hoewel ik niet zal ontkennen dat er momenten zijn dat ik Foucaults irriterende (prikkelende) werkwijze ook als irritant ervoer, was het uiteindelijk de fascinatie die overwon. Juist doordat het denken van Foucault zich niet laat vangen, blijft er continu iets te ontdekken. Foucaults werk is altijd 'onaf'.

De hedendaagse dominantie van het economische, neoliberale denken vormde zo slechts de aanleiding tot het schrijven van mijn scriptie. Misschien is het voldoende reden om het een geschiedenis van het heden te mogen noemen.² De indeling van deze 'geschiedenis' ziet er als volgt uit. In hoofdstuk 1 geef ik een bespreking van Foucault als intellectueel en activist. Hierbij komen de boeken *De woorden en de dingen* en *L'Archéologie du savoir* aan de orde, die beide behoren tot wat vaak de 'archeologische periode' van Foucault genoemd wordt. Waar Foucault in het begin van zijn carrière vooral een academicus was, ontpopt hij zich in de jaren zeventig meer en meer als activist,

¹ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 2010, 17

² In hoofdstuk 2 komt ter sprake wat Foucault bedoelt als hij zijn werk als 'een geschiedenis van het heden' typeert.

die zich, zowel in zijn denken als in zijn handelen, als verzetsstrijder opwerpt. In het tweede hoofdstuk heb ik aandacht voor de foucaultiaanse benaderingswijze waaraan de Franse filosoof een groot deel van zijn roem te danken heeft: de analyse van machtsrelaties. Aan de hand van de boeken *Discipline, toezicht en straf* en *Geschiedenis van de seksualiteit 1: De wil tot weten* bespreek ik Foucaults opvatting van soevereine macht, disciplinerende macht en biomacht. In hoofdstuk 3 komt Foucaults analyse van het neoliberalisme aan de orde; twee collegereeksen staan hierbij centraal: *Securité, territoire, population* uit 1978 en *Naissance de la biopolitique* uit 1979. In het laatste hoofdstuk bekijk ik ten slotte enkele elementen van de politieke filosofie van de late Foucault, om uiteindelijk de vraag te beantwoorden hoe de relatie tussen deze politiek-ethische opvattingen en Foucaults onderzoek naar het neoliberalisme te kwalificeren is.

Hoofdstuk 1

De intellectueel en de activist

Mei 1968: studentenstakingen in Parijs ontaarden in ware veldslagen tussen studenten en de politie in het Quartier Latin. De opstand breidt zich uit naar de rest van Frankrijk en vindt ook in andere landen navolging. In Frankrijk leidt dit tot een grootschalige staking onder arbeiders. Voor de studenten waren de protesten in eerste instantie gericht tegen het bestaande onderwijssysteem, maar in bredere zin kan de opstand gezien worden als een verzet tegen de 'oude macht'. Dat moet Foucault, de 'filosoof van de macht' – en daarmee toch ook vooral de intellectueel van het verzet – aangesproken hebben. Foucault bevindt zich in mei 1968 echter niet op de barricaden, maar in Tunesië. Hij doceerde daar van 1966 tot eind 1968 aan de universiteit van Tunis. Zijn fysieke afwezigheid bij de opstanden betreurt Foucault op dat moment allerminst; hij heeft helemaal geen behoefte in het brandpunt van de strijd in zijn thuisland aanwezig te zijn. Dat komt vooral doordat Foucault in de jaren zestig nog geenszins de politiek geëngageerde, activistische intellectueel is die hij later zou worden. Hoewel Foucault herinnerd wordt als de tegendraadse criticus voor wie theorie en praktijk toch tenminste hand in hand gingen, was hij ten tijde van Mei '68 in de eerste plaats een academicus. Verschillende interpreten stellen dat Foucault in de jaren zestig wel degelijk politiek geëngageerd was, maar Didier Eribon schrijft in zijn biografie van Foucault dat het onzinnig is in het werk van Foucault uit de jaren zestig schetsen te zien van een "68-denken'. Eribon wijst erop dat Foucault in de eerste helft van de jaren zestig juist betrokken is geweest bij het opstellen van de onderwijshervormingen van toenmalig minister van Onderwijs Christian Fouchet, die veelal aangewezen worden als één van de belangrijkste oorzaken voor de uitbarsting in mei 1968.³ Waar Foucaults sympathie op dat moment precies lag, laten we hier even in het midden, zeker is in elk geval dat Foucault in 1968 geen onderdeel uitmaakte van het studentenverzet, maar zich eerder bevond in de kringen van de 'gaullistische macht'.

Toch is deze periode ook in het leven van Foucault van groot belang geweest. Aan het eind van de jaren zestig ontstaat er een nieuw politiek bewustzijn bij Foucault. Het zijn bovendien ook studentenrellen die hier een belangrijke oorzaak van zijn, alleen vonden deze rellen niet plaats in Parijs, maar in Tunesië.⁴ Ook daar is het eind jaren zestig erg onrustig, studenten komen in opstand tegen de regering en deze reageert met stevige repressies; studenten worden gevangen genomen en gefolterd. De opstand gaat desondanks door en dat roept bewondering op bij Foucault. In een gesprek dat hij in 1978 met Duccio Trombadori heeft, stelt hij:⁵

'In die woelige situatie werd ik diep getroffen door die bewonderenswaardige jongens en meisjes die zich blootstelden aan grote gevaren om de simpele reden dat ze een pamflet hadden geschreven en verspreid of tot staken hadden opgeroepen. Dat was al genoeg om vrijheid, lijf en leven op het spel te zetten. Dit maakte een diepe indruk op mij: het was voor mij een echte politieke ervaring.'⁶

³ Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 1990, 157-159

⁴ *Ibid.*, 202-205

⁵ Ten tijde van dit gesprek vindt de Iraanse revolutie plaats, waar Foucault als verslaggever nauw bij betrokken is en waarbij hij partij kiest voor de (islamitische) opstandelingen. Het is goed mogelijk dat zijn situatie op dat moment van invloed is op de interpretatie van zijn eigen verleden.

⁶ Michel Foucault, *Ervaring en Waarheid. Duccio Trombadori in gesprek met Michel Foucault*, 1985, 67

In datzelfde gesprek maakt hij duidelijk dat hij meer onder de indruk was van de Tunesische studentenopstand dan van die in zijn geboorteland. 'Hoe intens men ook aan de strijd had deelgenomen en hoe hevig hij ook was geweest, hij had in geen geval dezelfde prijs, dezelfde offers geëist. (...) Het was echt de omkering, de keerzijde van wat mij in Tunesië had geboeid.'⁷ Deze kennismaking met onderdrukking en geweld heeft zeer waarschijnlijk bijgedragen tot de theoretische verschuiving in het werk van Foucault. In de jaren zestig was Foucaults intellectuele arbeid vooral gericht op het schrijven van een archeologie van het weten, in de jaren zeventig probeerde Foucault een genealogie van de macht aan het licht te brengen. Bij deze laatste activiteit kan de geschreven theorie niet los gezien worden van de praktische consequenties: waar macht is, is verzet.

Naast de gebeurtenissen in Tunesië is er ook een meer directe relatie tussen Mei '68 en de carrièreontwikkeling van Foucault. Naar aanleiding van de studentenopstand worden er onderwijshervormingen aangekondigd en één van die hervormingen bestaat uit de oprichting van een nieuwe universiteit aan de rand van Parijs: het 'Experimenteel Centrum Vincennes'. Dit moet een universiteit worden met een zeer grote academische vrijheid. In de praktijk komt het erop neer dat er vooral les gegeven wordt in de marxistische traditie en dat de universiteit voornamelijk bevolkt wordt door maoïsten die de geest van Mei '68 voort willen zetten. Hoewel Foucault niet actief deelgenomen heeft aan de opstanden wordt hij toch aangesteld als hoogleraar filosofie en hierdoor komt hij voor het eerst in aanraking met het Franse links-radicalisme. Vanuit rechtse media klinken regelmatig beschuldigende geluiden over de 'ultralinkse' universiteit van Vincennes en ook vanuit de Franse regering neemt de kritiek al snel toe. Dit zorgt ervoor dat er direct vanaf de oprichting een zeer onrustige sfeer hangt rond de universiteit; regelmatig vinden er stakingen en (gewelds)incidenten plaats. Vooral bij de filosofiesectie is de wanorde groot, maar Foucault lijkt zijn weg in dit activistische milieu relatief eenvoudig te kunnen vinden. Over de verzetsacties die door de studenten opgezet worden schrijft Eribon: 'En dat alles misschien niet met de diepe instemming maar in ieder geval met medewerking en goedkeuring van Michel Foucault, die zich met een zeker gemak in deze links-radicalistische protest sfeer beweegt en nu en dan met genoeg lijkt deel te nemen aan de veelsoortige manifestaties die dagelijks op touw worden gezet.'⁸

Desondanks blijft Foucault slechts twee jaar verbonden aan de universiteit van Vincennes. Hij is op zoek naar een iets stabielere werkomgeving en heeft zijn zinnen gezet op een aanstelling aan het prestigieuze Collège de France. In 1970 wordt hij daar ook daadwerkelijk hoogleraar. De twee jaren op Vincennes hebben dan echter al een belangrijk stempel gedrukt op de intellectuele ontwikkeling van Foucault. 'In feite wordt op dat cruciale moment een heel andere Foucault geboren. We zijn ver verwijderd van de academicus die in ministeriële commissies zitting had en op de ENA mondelinge examens afnam. Die man is langzaam aan het vervliegen, in de vergetelheid aan het raken, en uit de alambiek van Vincennes komt de geëngageerde filosoof te voorschijn die op alle fronten, zowel aan de kant van de actie als aan die van de reflexie aan de slag gaat. Vanaf 1969 wordt Foucault steeds meer het levende symbool van de militante intellectueel.'⁹ Maar voordat deze militante intellectueel geboren wordt, heeft Foucault er al een behoorlijke carrière als academicus opzitten.

⁷ Michel Foucault, *Ervaring en Waarheid. Duccio Trombadori in gesprek met Michel Foucault*, 69-70

⁸ Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 219

⁹ *Ibid.*, 220

1.1 De geboorte van een academicus¹⁰

Op 15 oktober 1926 wordt Paul-Michel Foucault geboren in de Franse provinciestad Poitiers. Hij groeit op in een welgestelde familie van medici. Zijn vader, Paul Foucault, is chirurg en zijn moeder is dochter van een chirurg. Op de middelbare school haalt Paul-Michel goede cijfers en vooral de vakken geschiedenis en literatuur hebben zijn interesse. Na het afronden van de middelbare school ziet zijn vader het liefst dat hij de familietraditie volgt en arts wordt, maar medicijnen studeren spreekt hem niet aan. In plaats daarvan wil Foucault liever een plaats zien te bemachtigen op de Parijse eliteschool Ecole Normale Supérieure (ENS). Om dat voor elkaar te krijgen moet hij als voorbereiding een tweejarige opleiding volgen in de zogenaamde hypokhâgne- en khâgneklas. Dit doet Foucault in Poitiers. Na twee jaar zich volledig op het studeren te hebben toegelegd, komt Foucault op zijn examen net te kort om te kunnen worden toegelaten tot de ENS. Hij is echter vastbesloten zijn toelatingsexamen alsnog te behalen en daarom vertrekt Foucault in de herfst van 1945 naar Parijs. Daar zal hij als khâgnestudent een jaar onderwijs volgen aan het Lycée Henry-IV, waar de kans om te slagen voor het toelatingsexamen voor de ENS aanzienlijk groter is. Het zijn vooral de filosofielessen van Jean Hyppolite op dit lycée die op Foucault grote indruk maken. Door Hyppolite is Foucault voor het eerst echt geïnteresseerd geraakt in de filosofie en later zal Foucault dan ook zowel in 1961 in zijn proefschrift *Geschiedenis van de waanzin* als in zijn inaugurele rede voor het Collège de France in 1970 uitgebreid zijn dank aan Hyppolite uitspreken. Na het jaar op het Lycée Henry-IV weet Foucault het toelatingsexamen wel met goed gevolg af te leggen en vanaf dat moment mag hij zich een 'normalien' noemen.

Enmaal aangenomen op de Ecole Normale Supérieure blijft Foucault een enorme werklust tentoonspreiden. Hij leest veel filosofen, waarbij vooral Hegel, Marx en Heidegger hem aanspreken. Persoonlijk gaat het echter minder goed met hem. Foucault is niet in staat deel te nemen aan het groepsleven dat van de studenten op de ENS verwacht wordt. Hij trekt zich zoveel mogelijk terug en de contacten die hij nog met zijn medestudenten onderhoudt zijn veelal conflictueus. Dit heeft deels te maken met de heersende cultuur op de ENS; iedereen wil de beste zijn en zich onderscheiden van de rest. Bij Foucault neemt zijn gedrag echter letterlijk ziekelijke vormen aan. Hij komt op de ziekenafdeling van de ENS terecht omdat hij op het randje van de waanzin balanceert en verschillende al dan niet geënceneerde zelfmoordpogingen onderneemt. Dit heeft ongetwijfeld ook te maken met Foucaults homoseksualiteit waar hij op dat moment nog niet openlijk voor uit kan komen. Deze periode op de ENS maakt duidelijk dat de keuze voor twee belangrijke onderzoeksterreinen in het toekomstig werk van Foucault, waanzin en seksualiteit, zeer persoonlijk gemotiveerd is. Direct vanaf zijn begintijd op de ENS heeft Foucault veel belangstelling voor de psychologie. Uiteindelijk studeert hij zowel in de filosofie als in de psychologie af. Omdat hij zich verder in de psychologie wil specialiseren heeft hij zelfs even overwogen medicijnen te gaan studeren, maar een carrière in de psychologie blijkt ook mogelijk zonder deze studie. In 1950 gaat Foucault op voor het examen van de ENS, maar hij zakt. Dit wekt her en der wat verbazing, want Foucault wordt gezien als één van de meest briljante studenten. Het jaar daarop weet hij wel zijn examen te behalen. In de examencommissie zitten dan onder andere Jean Hyppolite en George Canguilhem, die hij beiden nog vaker zal tegenkomen in zijn carrière.

Vanaf 1951 gaat Foucault ook zelf les geven. Hij geeft colleges op de ENS en is vanaf het schooljaar 1952-1953 als assistent-docent verbonden aan de universiteit van Lille. Ten tijde van zijn aanstelling aan deze universiteit is hij daarnaast als psycholoog werkzaam in een psychiatrisch

¹⁰ De biografische gegevens van Foucault zijn hoofdzakelijk afkomstig uit *Michel Foucault. Een biografie* van Didier Eribon. Daarnaast heb ik hiervoor gebruik gemaakt van de tekst *Michel Foucault* van Machiel Karskens in: Maarten Doorman en Heleen Pott (red.), *Filosofen van deze tijd*, 2000; Eric Paras, *Foucault 2.0. Beyond Power and Knowledge*, 2006; J.G. Merquior, *De filosofie van Michel Foucault*, 1988.

ziekenhuis. Later zal Foucault ook als psycholoog in een gevangenis werken. Daarmee heeft Foucault niet alleen in de praktijk kennisgemaakt met het fenomeen van de waanzin, waarover hij in zijn eerste twee grote werken, *Geschiedenis van de waanzin* en *Geboorte van de kliniek*, zal schrijven, maar heeft hij ook het instituut dat hij in 1975 aan een kritisch historische analyse zal onderwerpen in *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis*, van binnenuit leren kennen.

Ambassadeur van de Franse cultuur

In het klimaat van de Ecole Normale Supérieure in het bijzonder, maar ook in Frankrijk in het algemeen, voelt Foucault zich niet prettig. Het wekt dan ook geen verbazing dat hij naar het buitenland wil vertrekken. Vanaf 1955 tot 1960 werkt hij achtereenvolgens in Zweden, Polen en Duitsland. In alle drie de landen heeft hij lesgegeven in Franse taal en cultuur. De vrijheid die Foucault in Frankrijk mistte, blijkt hij echter in het buitenland ook niet te kunnen vinden. Zo komt hij er snel achter dat in het Zweedse Uppsala, waar hij van 1955 tot 1958 werkt, homoseksualiteit niet méér geaccepteerd wordt dan in Parijs.

In Uppsala geeft Foucault als docent Frans colleges over Franse taal, literatuur en cultuur. Zijn openbare colleges zijn erg populair en worden dan ook druk bezocht. Zijn taalcolleges worden echter als zeer lastig ervaren, omdat Foucault eigenlijk teveel filosoof blijkt om taalleraar te zijn. In Uppsala begint Foucault zijn onderzoek naar de geschiedenis van de waanzin. Hij besteedt veel tijd aan het schrijven aan dit proefschrift en overweegt zelfs in Zweden te promoveren, maar als hij te horen krijgt dat zijn methode waarschijnlijk niet goed aansluit bij de Zweedse universitaire traditie, besluit hij dit niet te doen.

Na drie jaar vertrekt Foucault uit Zweden, voornamelijk omdat zijn onderwijstaak uitgebreid zou worden en hij daardoor minder tijd zou hebben om aan zijn dissertatie te werken. Binnen de universiteit van Warschau wordt op dat moment een Frans cultureel centrum opgericht, waar een docent voor nodig is. Foucault blijkt uitermate geschikt voor deze functie en hij gaat vanaf oktober 1958 aan deze Poolse universiteit werken. Na één jaar moet Foucault, om onduidelijke redenen die in ieder geval te maken lijken te hebben met een infiltratie door de geheime politie, Warschau noodgedwongen weer verlaten.

Zelf wil Foucault dan graag een aanstelling in Duitsland. Hij heeft op de Ecole Normale Supérieure Duits geleerd om Husserl en Heidegger te kunnen lezen en is later in de ban geraakt van Nietzsche. In het schooljaar 1959-1960 werkt hij in Hamburg waar hij leiding geeft aan een cultureel instituut. Ook in Duitsland is Foucault vele uren per dag in de universiteitsbibliotheek te vinden. Zijn onderzoek naar de geschiedenis van de waanzin heeft hij inmiddels voltooid. Om te promoveren moet hij naast zijn hoofddissertatie echter ook nog een 'kleine dissertatie' schrijven. Die bestaat bij Foucault uit een vertaling van Kants *Anthropologie*, voorzien van een historische inleiding.

In 1960 keert Foucault terug naar Frankrijk. Hij krijgt een baan op de universiteit van Clermont-Ferrand, in eerste instantie als lector, en nog niet als professor, omdat hij op dat moment nog niet gepromoveerd is. Maar dit zal snel gebeuren; als Foucault weer in Frankrijk is verkrijgt hij onder leiding van zijn promotoren Jean Hyppolite en Georges Canguilhem de doctorstitel. Op 20 mei 1961 vindt zijn succesvolle verdediging ter verkrijging van deze titel plaats. In het rapport dat door de voorzitter van de promotiecommissie geschreven is, wordt vooral Foucaults originaliteit en eruditie geprezen, terwijl er ook wordt gewezen op de kritiek die tegelijkertijd door Foucaults teksten wordt opgeroepen, met name als het gaat om de 'spontane neiging om verder te gaan dan de feiten toestaan'.¹¹ Ondanks de kritiek ziet de commissie een zeer geschikt persoon voor het hoger onderwijs in Foucault en verdient hij het predicaat 'cum laude'. Nu Foucault doctor is, kan hij

¹¹ Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 1990, 137

benoemd worden tot hoogleraar en dat gebeurt in 1962 aan de universiteit waar hij al werkzaam was, in Clermont-Ferrand.

De grote doorbraak

Om te kunnen worden verdedigd moest een dissertatie in die tijd ook in druk zijn verschenen en dit is dus ook gebeurd met *Geschiedenis van de waanzin*. Het boek verschijnt in 1961 als *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* en krijgt, niet verwonderlijk voor een academisch werk, in eerste instantie nog niet heel veel aandacht van het grote publiek. Pas na 1968 krijgt *Geschiedenis van de waanzin* ook buiten de universitaire kringen grotere bekendheid, met name omdat het wordt opgepakt door de 'antipsychiatrische beweging'.¹² Voordat het zover is, weet Foucault zijn naam echter al definitief te vestigen met *De woorden en de dingen*. Dit boek verschijnt in 1966 en wordt, ondanks dat dit meer dan vierhonderd pagina's tellende geschrift vol complexe historische analyses van de kennisgebieden van de taal, de natuur en de economie vanaf de Renaissance niet voorbestemd lijkt voor een breed publiek, een heuse bestseller. Dat er eind jaren zestig zoveel mensen zijn die dit boek willen hebben en (een poging doen tot) lezen, heeft vooral te maken met het feit dat *De woorden en de dingen* op het moment van verschijnen naast een wetenschapshistorisch boek met name ook een sterk polemisch werk is.¹³ De ondertitel, *een archeologie van de menswetenschappen*, maakt duidelijk dat Foucault op zoek is naar historische brokstukken die ons een beter begrip van moderne wetenschapsgebieden als sociologie en psychologie kunnen geven. Tegelijkertijd kan het boek echter gelezen worden als een fundamentele kritiek op deze 'menswetenschappen'. Daarnaast richt Foucault in filosofisch opzicht zijn pijlen op de existentiële fenomenologie van met name Merleau-Ponty en Sartre. Er heerst een gevoel dat er wat staat te gebeuren in de intellectuele wereld en dat Foucault, die een bijzondere eruditie tentoonspreidt en op originele, intelligente wijze de geschiedenis bestudeert, wel eens één van de vaandeldragers van een 'nieuwe generatie' zou kunnen worden. Deze nieuwe generatie omarmt het 'structuralisme' in hun verzet tegen de oude garde en hoewel Foucault zich niet volledig engageert met deze stroming, wordt *De woorden en de dingen* wel degelijk gekenmerkt door een structurele analyse.¹⁴

Vooraf ook de manier waarop Foucault stelling neemt in het filosofische debat spreekt tot de verbeelding en kan daarom een goede verklaring bieden voor de populariteit van *De woorden en de dingen*. Foucault komt met de uitdagende stelling dat de mens niet lang geleden 'ontstaan' is en mogelijk zeer binnenkort zal verdwijnen. Al in het voorwoord wordt deze gebeurtenis aangekondigd:

'Vreemd genoeg is de mens – waarvan de studie in naïeve ogen doorgaat voor het oudste onderzoek sinds Socrates – waarschijnlijk niet veel meer dan een kleine scheuring in de orde van de dingen, of in ieder geval een configuratie waarvan de contouren worden bepaald door de nieuwe positie die hij nog maar kort geleden in het domein van het weten heeft ingenomen. Daaraan hebben we het ontstaan te danken van alle hersenschimmen van de nieuwe humanismen, van alle gemakkelijke oplossingen van een 'antropologie' opgevat als algemene, halfpositieve en halffilosofische reflectie op de mens. Het is dan ook een troost en een hele geruststelling om te bedenken dat de mens slechts een recente uitvinding is, een nog geen

¹² Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 146-150

¹³ Een beschrijving van deze polemiek is te vinden in Eric Paras, *Foucault 2.0. Beyond Power and Knowledge*, 2006, 19-45 en Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 1990, 180-196.

¹⁴ Foucault omschrijft zichzelf direct na het verschijnen van *De woorden en de dingen* als structuralist, maar niet veel later wil hij van dit etiket af en probeert hij zich te distantiëren van het structuralisme. Hoe dan ook hebben de structuralisten Lévi-Strauss en Lacan grote invloed op de status die Foucault in *De woorden en de dingen* aan de menswetenschappen toeschrijft.

tweehonderd jaar oude gestalte, een kleine plooi in onze kennis, en dat hij weer zal verdwijnen zodra die kennis een nieuwe vorm zal hebben ontdekt.¹⁵

Met name de conclusie uit de slotparagraaf van *De woorden en de dingen* is beroemd geworden:

‘Een ding staat in ieder geval vast: de mens is niet langer het oudste of het meest constante probleem dat aan het menselijk weten werd gesteld. Uit de keuze voor een relatief kort tijdbestek en een begrensd geografisch gebied – de Europese cultuur vanaf de zestiende eeuw – is duidelijk komen vast te staan dat de mens een recente uitvinding is. (...) En mogelijk ook dat zijn einde nabij is.’¹⁶

Het meest geciteerd is de allerlaatste zin van het boek waarin Foucault op poëtische wijze stelt dat het voorstelbaar is ‘dat de mens zal verdwijnen, als een gezicht in het zand op de vloedlijn van de zee.’¹⁷

Hoe moeten we deze woorden begrijpen? De mens waar Foucault over spreekt is uiteraard niet een wezen van vlees en bloed; de mens is een epistemologisch construct. In zijn historische onderzoek neemt Foucault niet de mens als uitgangspunt (door bijvoorbeeld een beschrijving van ‘de mens door de eeuwen heen’ te geven), maar probeert hij in kaart te brengen wat in verschillende perioden als waarheid ervaren werd. Deze waarheidservaring noemt Foucault het ‘weten’ in een bepaalde tijd. ‘Weten’ is een ruimer begrip dan ‘kennis’ en omvat al het schrijven en spreken dat voor waar gehouden wordt. Om de geschiedenis van het weten inzichtelijk te kunnen maken, richt Foucault zijn blik op drie verschillende terreinen: de algemene grammatica (taal), de natuurlijke historie (biologie) en het domein van de rijkdommen (economie). Op al deze terreinen ziet Foucault rond dezelfde tijd historische discontinuïteiten optreden. Dit brengt hem tot een periodisering in de westerse geschiedenis. De oudste periode die Foucault onderzoekt is de Renaissance; dit tijdperk komt rond 1650 ten einde en gaat dan over in wat Foucault de ‘klassieke tijd’ noemt. De klassieke tijd gaat op haar beurt rond 1800 – in de tijd van de Franse revolutie en met de filosofie van Kant – over in de moderne tijd.

Tijdens de overgangen van de ene naar de andere periode vindt er een fundamentele verandering van het weten plaats. Het weten wordt in elke periode bepaald door een ‘historisch a priori’, een structuur of kennisraster dat aan alle (al dan niet wetenschappelijke) kennis ten grondslag ligt en door Foucault wordt aangeduid met de term *epistèmè*. De *epistèmè* bepaalt wat er in specifiek tijdvak gedacht kan worden, en daarmee dus ook wat er *niet* gedacht kan worden. ‘In elke cultuur is er op een gegeven moment slechts één *epistèmè* dat de mogelijksvoorwaarden van alle weten bepaalt. Of het nu het weten betreft dat in een theorie tot uitdrukking komt of een weten dat stilzwijgend in een praktijk is vervat.’¹⁸ Elk periode – de Renaissance, de klassieke tijd, de moderne tijd – beschikt dus over een eigen *epistèmè*. Deze *epistèmè* legt de relatie tussen de *woorden* en de *dingen* vast, of misschien beter, aangezien het aanwezig zijn van een dergelijke relatie lijkt te veronderstellen dat de domeinen van de taal en het zijn in elke tijd onafhankelijk van elkaar bestaan; de heersende *epistèmè* bepaalt de ‘orde der dingen’. Tijdens een epistemische overgang verandert de ‘orde der dingen’; er ontstaat een nieuw conceptueel kader dat bepaalt hoe de wereld gekend wordt. In het Engels kreeg Foucaults boek dan ook de titel *The order of things*.

Hoewel er verschillen zijn, vertoont Foucaults *epistèmè* belangrijke overeenkomsten met het door Thomas Kuhn in zijn wetenschapshistorische onderzoek geïntroduceerde concept ‘paradigma’.

¹⁵ Michel Foucault, *De woorden en de dingen*, 2006, 18-19

¹⁶ Ibid., 453

¹⁷ Ibid., 453

¹⁸ Ibid., 207

Beiden willen aantonen dat er in de geschiedenis geen rechtlijnige ontwikkeling waar te nemen is; op het gebied van de wetenschappelijke kennis (Kuhn), noch op het gebied van het weten in ruimere zin (Foucault) is er zonder meer sprake van vooruitgang. Er hebben zich in het verleden breuken voorgedaan – Foucault bespreekt er twee en constateert een mogelijk derde breukvlak ten tijde van zijn schrijven – en als we dat gegeven serieus nemen, kunnen we niet zeggen dat we in de huidige tijd de wereld ‘beter’ begrijpen dan enkele eeuwen geleden. Daarom is het voor Foucault belangrijk in te zien dat we niet simpelweg kunnen spreken van de geschiedenis van de biologie of de geschiedenis van de economie. Hij wijst erop dat er in de klassieke periode wel algemene grammatica bestond, maar nog geen filologie. Evenzo was er in de klassieke tijd nog geen politieke economie, maar bestond wel het domein van de rijkdom en was er nog geen (wetenschap van) leven, wel natuurlijke historie. Voor Foucault is dit van cruciaal belang voor degenen die zich met geschiedschrijving bezighouden.

‘Historici willen geschiedenissen van de biologie in de achttiende eeuw schrijven; maar ze beseffen niet dat de biologie nog niet bestond en dat de indeling van het weten waar we al meer dan honderdvijftig jaar mee vertrouwd zijn niet voor een eerdere periode gold. En die onbekendheid van de biologie had een erg simpele reden: het leven zelf bestond nog niet. Er bestonden slechts levende wezens die bekeken werden door een raster van weten dat werd gevormd door de *natuurlijke historie*.’¹⁹

Het mag duidelijk zijn dat dit niet slechts een woordspelletje is. Door in het verleden de discontinuïteiten op te sporen waardoor de gehele organisatie van het weten veranderde, toont Foucault aan dat er in de geschiedenis geen rationalisering heeft plaatsgevonden, alsof bijvoorbeeld ‘de biologie’ zich aan een redelijk zelfonderzoek heeft onderworpen om tot een *beter* begrip te komen van wat leven nu werkelijk *is*. De geschiedenis is niet een ontwikkeling waarin de rede ons steeds dichterbij een ‘absolute waarheid’ brengt, maar wordt gekenmerkt door fundamentele breuken waardoor nieuwe vormen van kennis mogelijk worden en oude vormen verdwijnen. Op deze manier moet de overgang van de klassieke naar de moderne tijd begrepen worden. ‘Wat rond de eeuwwisseling is veranderd en een onherroepelijke transformatie heeft ondergaan is het weten zelf, als vooraf gegeven en onverdeelde zijnswijze tussen het kennende subject en het object van kennis.’²⁰

Met dit kennende subject zijn we dan uiteindelijk bij de mens aanbeland. Zoals de objecten van kennis – de biologie, de politieke economie en de filologie – pas ontstaan zijn aan het begin van de negentiende eeuw in de ruimte die is gecreëerd door respectievelijk de natuurlijke historie, het domein van de rijkdommen en de algemene grammatica, zo is ook de mens – of preciezer: de levende, werkende en sprekende mens – rond dezelfde tijd ontstaan. Deze mens is echter een ingewikkeld construct, omdat het tegelijkertijd zowel object als subject van kennis is. Dat wil zeggen: we kunnen dingen over de mens (als levend, werkend en sprekend wezen) te weten komen, maar tegelijkertijd is het die mens zelf die over deze kennis beschikt. De mens is de mogelijkheidsvoorwaarde van het weten over zichzelf. Dit gegeven, de mens als empirisch-transcendentiaal dubbelwezen, is precies één van de karakteristieken van de moderne mens die volgens Foucault rond 1800 ontstaan is. Met het verschijnen van de mens is ook het ontstaan van de menswetenschappen mogelijk geworden. Deze menswetenschappen zijn die kennisvormen die de mens als empirisch wezen als hun object hebben, zoals bijvoorbeeld de psychologie en de sociologie. Zij hebben volgens Foucault een complexe relatie met al het andere weten. Hoewel ze wel de pretentie hebben tot universaliteit zijn het geen echte wetenschappen. Ze kunnen slechts bestaan in

¹⁹ Michel Foucault, *De woorden en de dingen*, 162

²⁰ *Ibid.*, 301

relatie tot de biologie, economie en filologie – die zelf dus niet tot de menswetenschappen gerekend moeten worden. Foucault beschrijft deze relatie als volgt:

‘Duidelijk is dat de menswetenschappen geen analyse zijn van wat de mens van nature is; maar eerder een analyse die zich uitstrekt tussen wat de mens in zijn positiviteit is (een levend, werkend, sprekend wezen) en wat dat wezen in staat stelt om te weten (of proberen te weten) wat leven is, waaruit de essentie van arbeid en zijn wetten bestaat en hoe het komt dat hij kan spreken. De menswetenschappen beslaan dus de afstand die de biologie, de economie en de filologie scheidt van (maar ook verbindt met) datgene wat ze mogelijk maakt in het feitelijk bestaan van de mens.’²¹

Tegenover deze kritische benadering van de status van de menswetenschappen geeft Foucault een beschrijving van drie onderzoeksgebieden die op meer positieve waardering kunnen rekenen: de psychoanalyse, de etnologie en de taalkunde. Dit drietal benoemt Foucault tot zogenaamde ‘tegenwetenschappen’. De psychoanalyse en de etnologie hebben een bevoorrechte plaats in ons weten, want zij tonen volgens Foucault de mogelijkheidsvoorwaarden voor elk positief weten in de menswetenschappen. Zij kunnen als tegenwetenschappen aangeduid worden omdat zij de mens, waar de menswetenschappen in positieve termen over spreekt, steeds weer ‘uit elkaar halen’. De psychoanalyse en de etnologie tonen nergens ‘de mens’ of ‘de menselijke natuur’. Ook de derde tegenwetenschap, de taalkunde, doet dit niet. De vraag naar wat taal in essentie is, wordt gesteld zonder verwijzing naar ‘de mens’ die ‘bezitter’ van die taal zou zijn. Het toenemende belang van taalstudies, bijvoorbeeld literatuurstudies die de tekst als uitgangspunt nemen en dit niet langer bestuderen als het product van een auteur, toont volgens Foucault het naderende einde van de moderne *epistèmè*. Met het verdwijnen van deze *epistèmè* zou ook de mens verdwijnen en zou blijken dat de mens uiteindelijk niet meer geweest is dan ‘een gestalte die ingeklemd was tussen twee zijswijzen van de taal.’²²

Greep naar de macht

Door de roem die Foucault vergaart met *De woorden en de dingen*, wordt hij in Frankrijk steeds meer gezien als de nieuwe publieke intellectueel. In deze rol zou hij de opvolger van Jean-Paul Sartre moeten worden, die jarenlang de alleenheerschappij op dit gebied had. Sartre laat dit niet zonder slag of stoot gebeuren. Hij reageert zeer heftig op de verschijning van *De woorden en de dingen*; aan het boek liggen volgens hem politieke gedachten ten grondslag die als een grote bedreiging gezien moeten worden.²³ Ook methodologisch valt er het nodige op Foucaults werk aan te merken. Volgens Sartre heeft Foucault feitelijk geen ‘archeologie’, maar eerder een ‘geologie’ geschreven. Foucault heeft historische lagen ‘afgegraven’, maar is daarbij de interessantste vraag vergeten te stellen: hoe is de overgang van de ene *epistèmè* naar de volgende *epistèmè* verlopen? Foucault heeft volgens Sartre geen oog voor de voortgang in de geschiedenis. Het zijn echter vooral de politieke tekortkomingen die Foucault hard aangerekend worden. Sartre stelt dat *De woorden en de dingen* als een aanval op progressief links gezien kan worden en dat Foucault een nieuwe ideologie voor ogen heeft waarmee hij het marxisme wil onderdrukken. Dit is een breder gedragen kritiekpunt op het structuralisme. Als de mens het product is van een historisch gegroeid systeem, kunnen we dan nog wel iets anders dan ons hierbij neerleggen; is er nog een progressieve politiek mogelijk?

²¹ Michel Foucault, *De woorden en de dingen*, 415

²² Ibid., 452

²³ De strijd tussen Sartre en Foucault staat beschreven in Eric Paras, *Foucault 2.0. Beyond Power and Knowledge*, 2006, 30-45 en Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 1990, 189-196

Volgens Foucault kan dit wel degelijk. Hoewel we oog zullen moeten hebben voor hoe praktijken historisch gegroeid zijn, maakt Foucault in een interview in 1968 duidelijk dat hij daarmee politieke actie geenszins uitsluit:

‘Een zorgvuldige theoretische analyse van de manier waarop economische, politieke en ideologische structuren functioneren, is volgens mij een van de noodzakelijke voorwaarden voor het politieke handelen in de zin van het beïnvloeden en eventueel veranderen, omvergooien van structuren. (...) Ik zie het structuralisme niet als een uitsluitend theoretische bezigheid voor kamergeleerden.’²⁴

Met deze uitspraak zien we al een reactie op de verwijten die hem door Sartre zijn gemaakt. Het grootste deel van de tegenaanval heeft Foucault echter bewaard voor zijn nieuwe boek *L’Archéologie du savoir*, dat in 1969 uitkomt. Hier heeft hij tijdens zijn periode in Tunesië, waar hij van 1966 tot 1968 woonde en werkte, aan geschreven. Hoewel dit op het eerste gezicht niet te zien is, de naam Sartre wordt geen enkele keer genoemd, bevat het boek een vlijmscherp antwoord op de kritiek van zijn filosofische opponent.

Primair is *L’Archéologie du savoir* echter een methodologisch boek, waarin Foucault zichzelf ten doel stelt de methode die hij in eerdere boeken²⁵ gebruikt heeft expliciet te maken. In al deze boeken vinden we historische studies; de archeologische methode die Foucault gebruikt om zijn geschiedenissen in kaart te brengen verschilt echter sterk van de manier waarop een traditionele historicus te werk gaat. *L’Archéologie du savoir* opent dan ook met kritiek op de klassieke historische methode. ‘For many years now historians have preferred to turn their attention to long periods, as if, beneath the shifts and changes of political events, they were trying to reveal the stable, almost indestructible system of checks and balances’²⁶; zo luiden de eerste woorden van de Engelse vertaling. Waar traditionele historici zoeken naar lineaire ontwikkelingen, naar verbanden tussen verschillende gebeurtenissen, naar *continuïteiten*, heeft Foucault een historische methode voor ogen waarin juist *discontinuïteiten* centraal staan. De historicus moet niet een algemeen idee – of dit nu iets als ‘de waanzin’, ‘de democratie’, of ‘de mens’ is – als uitgangspunt nemen om vervolgens te kijken hoe dit zich historisch ontwikkelt. Op het eerste gezicht legitieme vragen als: ‘Hoe is de omgang met waanzinnigen in de loop der eeuwen veranderd?’, of: ‘Hoe verhoudt de Griekse democratie zich tot de hedendaagse democratie?’ zijn volgens Foucault niet de vragen waar een historicus zich mee bezig zou moeten houden. Deze vragen veronderstellen namelijk het bestaan van algemene ideeën – *de waanzin*, *de democratie* – en Foucault ontkent dit bestaan. De historicus heeft juist tot taak te laten zien hoe een bepaald fenomeen in een specifieke tijd heeft kunnen ontstaan. Daarmee komt de nadruk niet te liggen op de weergave van een continue voortgang in de geschiedenis, maar juist op het tonen van breuken, van discontinuïteiten. We zagen dit al in *De woorden en de dingen*: elke *epistèmè* herbergt zijn eigen mogelijkheidsvoorwaarden voor het weten en kent daarmee zijn eigen ‘waarheid’. Algemene, transhistorische waarheden bestaan niet.

De historicus Paul Veyne, bevriend met Foucault als zij samen werkzaam zijn op het Collège de France, omschrijft zijn collega om deze reden als scepticus, of preciezer: als scepticus met betrekking tot algemene ideeën.²⁷ Foucault twijfelde niet over de waarheid van gebeurtenissen of van

²⁴ Interview uit *Bonniers litterära Magasin*, Stockholm, maart 1968. Citaat afkomstig uit Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 193

²⁵ Met name in *Geschiedenis van de waanzin*, *Geboorte van de kliniek* en *De woorden en de dingen*.

²⁶ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 2010, 3

²⁷ Over Foucault schrijft Paul Veyne in 1978 het essay “Foucault révolutionne l’histoire”, waarvan een Engelse vertaling is opgenomen in Arnold I. Davidson (red.), *Foucault and his interlocutors*, 1997. In 2008 wordt *Foucault. Sa pensée, sa personne* gepubliceerd, waarin Veyne voortbouwt op de thema’s uit zijn essay. In 2010 verschijnt er een Nederlandse vertaling van dit boek onder de titel *Foucault. De denker, de mens*.

historische feiten, maar had wel de overtuiging dat de waarheid van algemene ideeën niet bestond. Als Veyne beschrijft op welke manier Foucault van belang geweest is voor zijn vakgebied, de geschiedenis, speelt dit gegeven een belangrijke rol. De titel van een bekend essay, *Foucault révolutionnaire l'histoire*, toont direct aan dat we dit belang volgens hem moeilijk kunnen overschatten.²⁸ Veyne benadrukt dat Foucault consequent uitgaat van de *uitzonderlijkheid* van menselijke fenomenen. Dat wil zeggen dat alles wat is ook anders had kunnen zijn; de werkelijkheid is contingent. Voor Foucaults benadering van de geschiedenis betekent dit, dat hij uitgaat van (objectieve) historische feiten, beschrijvingen van dat wat werkelijk gebeurd is, zonder daarbij iets anders te veronderstellen.

Dit klinkt nog als een methode die ieder zichzelf serieus nemende historicus zou moeten gebruiken. Dat beaamt ook Veyne, het bijzondere van Foucault is echter dat hij deze werkwijze tot het uiterste doorvoert en daarmee nauwkeuriger is dan zijn collega historici. Geschiedenis moet bestaan uit het beschrijven van praktijken, dat wat mensen doen, zonder hieraan een doel, een idee of een oorzaak te verbinden. Dit lijkt eenvoudiger dan dat het is, in eerste instantie omdat we door onze taal vaak verleid worden om verder te gaan dan nauwkeurige beschrijvingen van dat wat is gebeurd, door bijvoorbeeld het bestaan van essenties aan te nemen (*de* democratie, *de* waanzin), dat wat Foucault nu juist wilde vermijden. Op dit punt horen we in Veyne's bespreking van Foucaults omgang met praktijken een bijna letterlijke echo van Wittgenstein. 'We must do away with all *expalantion*, and description alone must take its place. (...) Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of our language.'²⁹ stelt Wittgenstein in zijn *Philosophische Untersuchungen*; Veyne schrijft over Foucaults methode: 'it consists in judging people by their actions and in eliminating the eternal phantoms that language arouses in us.'³⁰ Praktijken gaan aan alles vooraf, ondanks dat woorden ons kunnen misleiden. '[T]hey make us believe in the existence of things, in the existence of natural objects, of governed subjects, or of the Sate, whereas these things are only correlatives of the corresponding practices.'³¹

Het grote belang van deze praktijken in de benadering van Foucault vat Veyne samen in wat hij de 'centrale these' van Foucault noemt: '*What is made*, the object, is explained by what went into its *making* at each moment of history; we are wrong to imagine that the *making*, the practice, is explained on the basis of what is made.'³² In historisch onderzoek moet de aandacht primair op praktijken gericht worden, op dat wat er in een bepaalde periode gedaan, gezegd en geschreven is. Willen we onderzoek doen naar de parlementaire democratie, dan moeten we niet een idee van democratie als uitgangspunt nemen en bekijken hoe dit idee in een bepaalde tijd ten uitvoer is gebracht; we moeten de parlementaire democratie – als *uitzonderlijkheid* – verklaren vanuit de historische feiten die deze regeervorm mogelijk gemaakt heeft. Zoals dit ook bij Wittgenstein het geval is, zijn praktijken voor Foucault geen mysterieuze entiteiten, maar simpelweg dat wat mensen doen. Dat deze praktijken niets duisters bevatten, betekent echter nog niet dat historische praktijken eenvoudig te beschrijven zijn. Veyne vergelijkt praktijken met de verborgen basis van een ijsberg; hoewel deze basis grotendeels onzichtbaar is, verschilt zij in haar aard niet van de zichtbare top van de ijsberg: beide zijn van ijs. Het verborgen deel van de ijsberg zichtbaar maken, dat is de taak van de

²⁸ Er valt over te twisten of Foucaults methodologie op het gebied van de geschiedschrijving daadwerkelijk zo 'revolutionair' was als Veyne wil doen geloven. Cody Franchetti betoogt in 'Did Foucault Revoltionize History?', in *Open Journal of Philosophy*, 2011, Vol. 1, No. 2, 84-89, dat alle bijzondere eigenschappen die Veyne aan Foucaults methode van geschiedschrijving toedicht (empirisme, nominalisme, praktijk als onderzoeksgebied) al terug te vinden zijn bij vroegere historici en filosofen.

²⁹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 2001, PI 109, 40

³⁰ Paul Veyne, "Foucault Revolutionizes History", in Arnold I. Davidson (red.), *Foucault and his interlocutors*, 1997, 153

³¹ *Ibid.*, 157

³² *Ibid.*, 160-161

historicus. Historici moeten zich er hierbij van bewust zijn dat er meer te tonen valt dan dat wat de historische feiten in eerste instantie te zien geven, maar zij moeten dit nadrukkelijk niet doen middels de beschrijving van een idee dat zich *achter* of *onder* een praktijk zou bevinden.

De archeologische methode is op deze manier in veel opzichten het tegenovergestelde van ideeëngeschiedenis. Ideeëngeschiedenis is 'the discipline of beginnings and ends, the description of obscure continuities and returns, the reconstitution of developments in the linear form of history.'³³ In de ideeëngeschiedenis wordt een analyse gegeven van de *continuïteit* die zich onder historische veranderingen bevindt, er wordt gezocht naar relaties tussen verschillende domeinen om uiteindelijk een *totaliteit* te kunnen beschrijven. De archeologische methode verwerpt deze noties; het is geen zoektocht naar ideeën die in een discours verborgen liggen, maar wil een beschrijving van het discours zelf zijn. Daarom behandelt het dit discours in zijn specificiteit, zijn uitzonderlijkheid. Wat betekent dit precies? Hiervoor moeten we eerst een blik werpen op het nieuwe conceptuele apparaat van Foucault.

Het concept 'discours' is, hoewel niet door Foucault geïntroduceerd, een voorbeeld van de typische foucaultiaanse terminologie. In deze terminologie komt het 'revolutionaire' karakter van de nieuwe methode van geschiedschrijving misschien nog wel het duidelijkst aan het licht. In *L'Archéologie du savoir* bespreekt Foucault allereerst een aantal, veelal zeer vertrouwde concepten die het veld moeten ruimen; in de archeologische methode is geen plaats voor begrippen als 'de auteur', 'het boek' en 'het oeuvre'. Wanneer deze termen gebruikt worden, wordt er naar een eenheid gezocht – Foucault zou zeggen: er wordt een eenheid gecreëerd – waar de archeoloog zich verre van wil houden. Het gaat er niet om alle taaluitingen van een persoon tot een coherente eenheid te vormen en zo de ideeën achter een tekst, of de bedoelingen van de auteur te ontdekken. De archeoloog gaat juist uit van de bijzonderheid van elke taaluiting om op deze manier uiteindelijk de organisatie van het weten te ontdekken die deze taaluitingen mogelijk gemaakt heeft.

Om deze onderneming uit te kunnen voeren is het noodzakelijk een reeks nieuwe concepten in te voeren. Naast het 'discours' zijn dit onder meer 'discursieve formatie', 'historisch *a priori*', 'archief', 'archeologie' en een behoorlijk aantal andere, vaak wat duistere, begrippen. Niet alle concepten worden in *L'Archéologie du savoir* voor het eerst gebruikt. De term 'archeologie' zijn we al tegengekomen in de ondertitels van twee eerdere boeken, zo was *De woorden en de dingen* een *archeologie van de menswetenschappen*. Wel duidt Foucault hier voor het eerst aan wat hij met deze methode voor ogen heeft. Archeologie houdt zich bezig met 'a description that questions the already-said at the level of its existence (...) and the general archive system to which it belongs.'³⁴ Foucault wil hiermee allereerst duidelijk maken dat archeologie uitgaat van het reeds-gezegde, de overgeleverde beweringen en teksten zelf vormen het uitgangspunt van onderzoek. Dit reeds-gezegde wordt vervolgens onderzocht op het niveau van 'het archief'. Dit archief is een nieuwe technische term, die, anders dan je in eerste instantie zou verwachten, niet simpelweg staat voor alles wat is overgeleverd, of alles wat op een bepaalde manier 'gearchiveerd' is. Het archief is de orde of het systeem dat alle daadwerkelijk gedane taaluitingen mogelijk gemaakt heeft. In de woorden van Foucault: 'The archive is first the law of what can be said, the system that governs the appearance of statements as unique events.'³⁵ Of: 'It is *the general system of the formation and transformation of statements*.'³⁶ Het archief bevindt zich op een niveau tussen enerzijds de taal, die bestaat uit een systeem dat bepaalt wat er gezegd zou *kunnen* worden en daarmee een oneindig aantal mogelijke zinnen vertegenwoordigt en anderzijds de totaliteit van alle daadwerkelijk uitgesproken zinnen. Het archief bestaat uit dat wat er de oorzaak van is dat er een bepaalde

³³ Michel Foucault, *Archaeology of Knowledge*, 137

³⁴ Ibid., 131

³⁵ Ibid., 129

³⁶ Ibid., 130

verscheidenheid aan taaluitingen heeft kunnen verschijnen. Het archief wordt opgespoord door naar teksten zelf te kijken, naar dat wat gezegd en geschreven is. Op deze manier is te achterhalen waarom juist die zinnen en woorden op dat specifieke moment zijn verschenen, en geen andere. Foucault probeert niet de ware betekenis van woorden en zinnen te achterhalen; taal wordt door hem benaderd als een neutraal gegeven, dat aan de oppervlakte onderzocht wordt. Het is onmogelijk ons eigen archief te bespreken, omdat zich daarin de regels bevinden van wat wij nu kunnen zeggen. Historische archieven zijn wel te onderzoeken, al zullen deze nooit uitputtend beschreven kunnen worden. Wel kan er middels de archeologische methode aan het licht gebracht worden wat ervoor gezorgd heeft dat er in verschillende historische perioden bepaalde dingen wel en andere dingen niet gezegd, gedaan en gedacht konden worden. Dit is wat Foucault het *a priori* van een historische periode noemt. Omdat dit *a priori* niet voor eens en voor altijd vast staat, maar van tijd tot tijd verschilt geeft Foucault hieraan de paradoxale term 'historisch *a priori*': 'the *a priori* of a history that is given, since it is that of things actually said.'³⁷ We kunnen spreken van een *a priori*, in de kantiaanse betekenis van het woord, omdat het de mogelijksvoorwaarde aangeeft van dat wat gezegd, geschreven en gedacht kan worden. Tegelijkertijd is het voor de historicus van cruciaal belang in te zien dat dit *a priori* niet iets universeels en eeuwig is en bovendien niet vanuit een positie 'buiten' dat wat daadwerkelijk gezegd is de mogelijksvoorwaarde voor dat gezegde vastlegt. De historicus moet elke historische gebeurtenis als uitzonderlijkheid beschouwen door aan te nemen dat er in elk spreken niets vanzelfsprekends is. In het daadwerkelijk gesprokene kan hij vervolgens een historisch *a priori* opsporen dat bepaalt dat wij niet op elk moment om het even wat kunnen zeggen. Er kan volgens Foucault dan ook geen ander *a priori* dan het historisch *a priori* bestaan.

Aan het slot van deze conceptuele analyse keren we nog eenmaal terug naar het 'discours'. Hoewel deze typisch foucaultiaanse notie vertrouwd klinkt, is zij lastig in een definitie vast te leggen. Dit komt doordat het begrip door Foucault in verschillende betekenissen, of in elk geval op verschillende niveaus, gebruikt wordt. In algemene zin staat het discours, in het Nederlands ook wel vertaald met verhoog, voor gesproken of geschreven tekst. Wanneer men op deze manier over het discours spreekt, heeft dit altijd betrekking op een specifiek domein; er bestaat bijvoorbeeld een wetenschappelijk, medisch of politiek discours. Deze discourses leggen bepaalde regels op over wat er binnen elk domein voor 'waar' gehouden wordt. Ook Foucault gebruikt de term soms in deze betekenis. Het discours kan echter ook op archeologisch vlak onderzocht worden. Het begrip komt dan dicht in de buurt van wat Foucault met *epistèmè* aanduidt; het bevat de regels die de algehele configuratie van het weten in een bepaalde periode construeren.

Hoewel deze betekenisverschillen van belang zijn voor Foucaults uiteenzetting van zijn historische methodologie, gaat het ons vooral om de filosofische implicaties van zijn discoursanalyse. Want de kritiek in *L'Archéologie du savoir* is toch in eerste instantie op de filosofie gericht. Foucault wil afrekenen met de filosofie van het autonome subject en dit doet hij door een discoursanalyse te introduceren waarin de teksten zelf onderzocht worden om zo een systeem, een structuur, of een geheel van relaties te ontdekken dat voorafgaat aan het schrijvende, sprekende of denkende subject. Al in de introductie van *L'Archéologie du savoir* maakt Foucault duidelijk dat zijn kritiek op de geschiedkundige methode waarin continuïteit centraal staat tegelijkertijd een kritiek is op het subjectdenken, omdat deze twee onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn.

'Continuous history is the indispensable correlative of the founding function of the subject: the guarantee that everything that has eluded him may be restored to him; the certainty that time disperse nothing without restoring it in a reconstituted unity; the promise that one day the subject – in the form of historical consciousness – will once again be able to appropriate, to bring

³⁷ Michel Foucault, *Archaeology of Knowledge*, 127

back under his sway, all those things that are kept at a distance by difference, and find in them what might be called his abode. Making historical analysis the discourse of the continuous and making human consciousness the original subject of all historical development and all action are the two sides of the same system of thought. In this system, time is conceived in terms of totalization and revolutions are never more than moments of consciousness.³⁸

Hoewel dit denksysteem – van de continue historische analyse en het autonome subject – al in de negentiende eeuw door Marx en Nietzsche uitgedaagd is, is dit in de twintigste eeuw niet zonder meer verlaten; integendeel, tegenover het denken van Marx en Nietzsche is een antropologisch en humanistisch gedachtegoed opgekomen, dat de soevereiniteit van het subject heeft beschermd. Ontwikkelingen in de psychoanalyse, taalkunde en etnologie in de twintigste eeuw hebben echter opnieuw voor een *decentring* van het subject gezorgd. Zij bestuderen de structuren van ons verlangen, onze taal en ons handelen, zonder daarbij een beroep te doen op ‘de mens’.³⁹ In deze manier van denken is dus geen centrale positie voor het subject weggelegd. Het humanistisch, antropologisch en existentialistisch denken, waarin het subject nog wel het uitgangspunt vormt, is daarmee de grote filosofische tegenstander van Foucault. Deze manieren van denken komen bijeen in Sartre’s *Critique de la raison dialectique*.⁴⁰ Een aantal jaar voor het verschijnen *L’Archéologie du savoir* maakte Foucault al duidelijk dat deze wijze van filosofie bedrijven een gepasseerd station is en zet hij dit boek van Sartre weg als ‘the magnificent and pathetic effort of a man of the nineteenth century to think the twentieth century.’⁴¹ Dit bleek echter pas het begin van zijn felle kritiek op de oude koning van het Franse intellectuele leven, de climax van zijn strijd bewaart Foucault voor de slotpagina’s van *L’Archéologie du savoir*.⁴² Hier stelt Foucault namelijk een geënceneerde discussie op tussen twee personen, die, zonder dat hij dit noemt, duidelijk de posities van Sartre en Foucault zelf vertegenwoordigen. Foucault laat een massa vragen met sartrianse kritiek op zichzelf afkomen: Hoe is een geschiedenis los van alle antropologische referenties mogelijk? Is niet elke geschiedenis onder bepaalde omstandigheden door iemand geformuleerd? Hoe kan het dat je het concept van de auteur wilt afschaffen; elke tekst is toch door iemand geschreven? Bovendien: is het niet zo dat een mens doorleeft in de teksten die hij na zijn dood nalaat? En geeft dat niet aan dat er iets persoonlijks in elke geschreven tekst aanwezig is?

Aanvankelijk beantwoordt Foucault de aan hemzelf opgelegde vragen: hij heeft elke referentie naar een sprekend subject opgeschort om te kunnen onderzoeken hoe het mogelijk is dat er meningsverschillen binnen een discours kunnen ontstaan en om er zodoende achter te komen welke

³⁸ Michel Foucault, *Archaeology of Knowledge*, 12

³⁹ Foucault stelt dat tegenover de decentring van het subject in deze ‘tegenwetenschappen’ wederom een heractivering van de geschiedenis van de continuïteit is ontstaan: ‘Lastly, more recently, when the researchers of psychoanalysis, linguistics, and ethnology have decentred the subject in relation to the laws of his desire, the forms of his language, the rules of his action, or the games of his mythical or fabulous discourse, when it became clear that man himself, questioned as to what he was, could not account for his sexuality and his unconscious, the systematic forms of his language, or the regularities of his fictions, the theme of a continuity of history has been reactivated once again; a history that would be not division, but development (*devenir*); not an interplay of relations, but an internal dynamic; not a system, but the hard work of freedom; not form, but the unceasing effort of a consciousness turned upon itself, trying to grasp itself in its deepest conditions: a history that would be both an act of long, uninterrupted patience and the vivacity of a movement, which, in the end, breaks all bounds.’ *The Archaeology of Knowledge*, 13. Duidelijk is dat Foucault de geschiedenis van de verspreiding, de structuur en het gedecentreerde subject verkiest boven de geschiedenis van de continuïteit.

⁴⁰ Arnold I. Davidson, “Structures and Strategies of Discourse: Remarks Towards a History of Foucault’s Philosophy of Language”, in Arnold I. Davidson (red.), *Foucault and His Interlocutors*, 1997, 6

⁴¹ Uit een interview in juni 1966 na de publicatie van *De woorden en de dingen*. Citaat afkomstig uit Paras, *Foucault 2.0*, 26

⁴² Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 199-211

posities het subject binnen een bepaald discours in kan nemen. Tegen het einde van de discussie neemt Foucault echter zelf weer het heft in handen. In eerste instantie stelt hij begripvol dat het zwaar zal zijn te beseffen dat onze discoursen geen resultaat zijn van ons bewustzijn, maar van een anonieme set regels, maar al snel klinkt hier ook een cynische ondertoon in door. Hoe graag we ook willen dat wij als vrije subjecten de baas zijn over onze eigen gedachten, ooit zullen we moeten onderkennen dat er een discours met analyseerbare regels aan ons denken ten grondslag ligt en we zullen het moeten verdragen als wij te horen krijgen: 'Discourse is not life: its time is not yours; in it, you will not be reconciled to death; you may have killed God beneath the weight of all that you have said; but don't imagine that, with all that you are saying, you will make a man that will live longer than he.'⁴³

⁴³ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 211

1.2 De geboorte van een activist

Eind 1968 vertrekt Foucault uit Tunesië. Hij komt terecht op de universiteit van Vincennes, het 'experimenteel centrum' aan de rand van Parijs dat als direct resultaat van de opstand van mei '68 opgericht is. Hier krijgen 'de opstandelingen' de mogelijkheid het onderwijs naar hun eigen ideeën in te richten. De onderwijshervormingen zijn voornamelijk gericht op het doorbreken van bepaalde hiërarchieën; de relatie tussen de docent en de student is niet langer die van spreker en toehoorder en ook het onderwijsprogramma gaat op de schop. In het traditionele onderwijssysteem is het programma meestal volledig vastgelegd door toelatingseisen, verplichte vakken en exameneisen; op Vincennes is er een veel grotere vrijheid: elk vak is voor iedereen toegankelijk en studenten bepalen zelf hun programma. Wat filosofie betreft zit ook de vakinhoudelijke vernieuwing in een toegenomen vrijheid ten gunste van vastgeroeste vanzelfsprekendheden. Waar in traditioneel filosofieonderwijs de geschiedenis van de filosofie de leidraad vormt, wat betekent dat iedere filosoof in relatie tot zijn tijd en tijdgenoten bestudeerd wordt, worden op Vincennes de teksten op zichzelf geanalyseerd. Hierdoor ontstaat er ruimte voor nieuwe interpretaties van bekende filosofen. Hoewel er door de buitenwereld met behoorlijk wat scepsis naar de universiteit van Vincennes gekeken is, hebben er veel 'grote namen' gedoed; in de filosofieafdeling hebben bijvoorbeeld, naast Foucault, die er slechts twee jaar werkzaam is geweest, Jean-François Lyotard en Gilles Deleuze gezeten; filosofen die nu – ironisch genoeg – een vaste plaats innemen in de 'canon' van de filosofie, waar ze terug te vinden zijn in de categorie 'postmodernisten'.⁴⁴ De onderwijsvernieuwingen waren zeer duidelijk marxistisch geïnspireerd en dit had ook zijn weerslag op de inhoud van het lesprogramma. Een greep uit het collegeaanbod van de filosofiefaculteit uit de eerste twee jaren spreekt wat dat betreft boekdelen. Op het programma staan onder anderen: 'Sociale vorming en marxistische filosofie als wetenschap', 'Culturele revoluties', 'Ideologische strijd', 'Theorie van de tweede fase van het marxisme-leninisme: het stalinisme' en 'Derde fase van het marxisme-leninisme: het maoïsme'. Foucault zelf doceert in deze jaren over meer traditionele onderwerpen, biologie en Nietzsche, maar duidelijk is dat hij op Vincennes in een behoorlijk links-activistisch milieu terechtgekomen is. Met het invoeren van de onderwijsvernieuwing is de rust onder de studenten niet meteen teruggekeerd; het blijft lange tijd rumoerig op de nieuwe universiteit. Er zijn regelmatig confrontaties met de politie, die niet zelden gepaard gaan met geweld. In hoeverre de omgeving van Vincennes van directe invloed geweest is op de ontwikkeling van Foucault is natuurlijk moeilijk te zeggen, maar zeker is in elk geval er dat vanaf dit moment een nieuwe dimensie aan het leven van Foucault wordt toegevoegd, de dimensie van het politiek activisme.

In theoretisch opzicht heeft Foucault zich altijd al als een 'verzetsstrijder' gemanifesteerd. We hebben gezien hoe hij zich in soms felle bewoordingen bezig heeft gehouden met het bekritisieren van historische en filosofische methoden; vooral de ideeëngeschiedenis en de existentiële filosofie moesten eraan geloven. Pas na 1968 zet Foucault zich echter naast methodologische ook voor maatschappelijke hervormingen in. Een voorbeeld van het samengaan van theoretisch en praktisch verzet vinden we bij de 'antipsychiatrische beweging'. Deze beweging, die in het begin van de jaren zestig is ontstaan, bekritiseert de vooronderstellingen en de praktijk van de traditionele psychiatrie. De theorie uit *Geschiedenis van de waanzin* blijkt zeer goed te passen binnen het gedachtegoed van de antipsychiatrie en Foucault wordt eind jaren zestig dan ook als één van de voorvechters van de ideeën van deze beweging gezien. *Geschiedenis van de waanzin* verschijnt echter al aan het begin van de jaren zestig, dus zou men kunnen beweren dat de politiek geëngageerde Foucault wel degelijk al vóór 1968 bestond. Toch is dit niet het geval, op het moment dat Foucault *Geschiedenis van de*

⁴⁴ Voor een beschrijving van hoe onderwijs in 'de geest van Vincennes' eruit zag, zie Rick Dolphijn, "Filosofieonderwijs na mei '68. Herdenken van Vincennes (Université de Paris VIII)", in *Krisis*, 2007, Issue 4, 52-64

waanzin schreef, had hij geenszins een politiek gebruik van dit boek voor ogen, benadrukt ook Eribon: 'Dat het boek op het moment dat het verscheen geen aansluiting heeft gekregen in politieke kringen – iets dat in de jaren zeventig door Foucault wordt betreurd – is vooral omdat het niet vanuit die optiek geschreven was.'⁴⁵ 'Robert Castel brengt het met grote stelligheid naar voren in zijn artikel over het lot dat *Geschiedenis van de waanzin* ten deel gevallen is: 'Dat Michel Foucault de rol van vaandeldrager in een protestbeweging tegen bepaalde institutionele praktijken toebedeeld kreeg, dient te worden gezien in het kader van een historische ontwikkeling. Die rol is niet rechtstreeks uit zijn boek voortgevloeid. (...) Aanvankelijk was *Geschiedenis van de waanzin* het lot beschoren van een academisch werk dat academische vragen opwierp.'⁴⁶ Behalve dat Foucaults teksten in de jaren zestig nog niet van politiek activisme getuigen, is hij in die periode ook als persoon nog niet politiek actief. Zijn collega's aan de universiteit van Clermont-Ferrand, waaraan Foucault van 1960 tot 1966 verbonden is, omschrijven hem als 'weinig betrokken bij welke concrete strijd dan ook'⁴⁷. Dat hij in de jaren zeventig zo ongeveer uitgroeit tot de icoon van de politieke strijd in Frankrijk is voor hen dan ook behoorlijk merkwaardig.

Opgesloten en uitgesloten

In de jaren '70 zijn er vele oppositionele manifestaties waarbij Foucault wel actief betrokken is. Een van zijn eerste daden van activisme is het opzetten van de 'Groupe d'Information sur les Prison' (GIP) op 8 februari 1971.⁴⁸ Bij de oprichting van deze beweging stelt Foucault: 'Er wordt ons verteld dat de gevangenen overbevolkt zijn. Maar als de bevolking nu eens over-gevangen wordt gezet? Over gevangenen wordt weinig informatie verstrekt; het is een van de verborgen gebieden van ons maatschappelijk systeem, een van de donkere gaten in ons leven. Wij hebben het recht om te weten. Wij willen weten. Daarom hebben we, samen met magistraten, advocaten, journalisten, artsen en psychologen een Informatiegroep Gevangenen gevormd.'⁴⁹ De groep stelt zichzelf tot doel gedetineerden, die door het bestaande gevangenisstelsel van de buitenwereld geïsoleerd worden, zelf aan het woord te laten. Door middel van het publiceren van ingevulde enquêtes wil de GIP de gevangenen een stem geven, zonder daarbij als woordvoerder van deze groep op te treden.⁵⁰ Dit doel lijkt inhoudelijk aan te sluiten bij het denken van de vroege Foucault. Zoals hij in zijn onderzoeken naar de geschiedenis van de waanzin stelde dat de onderscheiding tussen waanzinnigen en 'normale' mensen veel minder scherp is dan wij willen doen geloven en bovendien gebaseerd is op een op- en uitsluiten van groepen mensen, is Foucault er nu van overtuigd dat ook het onderscheid tussen de crimineel en de brave burger niet als een absoluut gegeven bestaat. Foucault probeert anders(om) te denken: in plaats van de crimineel als uitgangspunt te nemen en je af te vragen wat de meest geschikte manier is om de criminaliteit uit de samenleving te weren, onderzoekt Foucault juist hoe deze samenleving criminelen voortbrengt. Het gevangeniswezen is voor hem geen neutraal instrument ter bestrijding van criminaliteit, het is onderdeel van een politieke macht. En, wat simplistisch gezegd: de gevangenis produceert criminaliteit. De sympathie van Foucault ligt meestal bij de gemarginaliseerde, uitgesloten of onderdrukte klasse; en in dit geval

⁴⁵ Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 1990, 146

⁴⁶ Robert Castel, "Les Aventures de la pratique", *Le Débat*, nr. 41, 1986, 42-43. Citaat afkomstig uit Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 146

⁴⁷ Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 155

⁴⁸ *Ibid.*, 236-250

⁴⁹ "Création d'un groupe des information sur les prisons", *Esprit*, maart 1971, 531-532. Citaat afkomstig uit Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 236-237

⁵⁰ Het is uiteraard mogelijk kritische vragen te stellen over de mogelijkheid om (via een enquête) gevangenen zelf aan het woord te laten. Zie hiervoor bijvoorbeeld: Cecile Brich, "The Groupe d'information sur les prisons: The voice of prisoners? Or Foucault's?", in *Foucault Studies*, No 5, January 2008, 26-47.

zijn dat de gedetineerden. Foucault is onder de indruk van de persoonlijke verhalen van de gevangenen en deze verhalen liggen aan de basis van *Discipline, toezicht en straf*, dat in 1975 zal verschijnen. Hierin onderzoekt Foucault onder andere de machtswerking die zich via het strafsysteem – in het bijzonder de gevangenisstraf – manifesteert. De GIP was echter boven alles een praktische beweging; volgens de oprichters moest elke enquête als een politieke daad gezien worden.

Naast de actiegroep tegen de gevangenis zijn er nog vele andere politieke activiteiten waar Foucault bij betrokken is, vaak als één van de initiatiefnemers. Om een kleine indruk te geven: Na de moord op de jonge Algerijn Djellali Ben Ali wordt een betoging tegen racisme gehouden in Goutte d'Or, de Arabische wijk van Parijs, richt Foucault het Djellali-comité op om de leefomstandigheden in deze wijk te onderzoeken en wordt een steunpunt voor gastarbeiders ingericht die onder anderen door Foucault bezet wordt en waarbij hulp geboden wordt aan gastarbeiders bij het invullen van diverse formulieren; Als in 1975 in Spanje onder het Franco-regime jonge verzetsstrijders ter dood veroordeeld worden zonder een eerlijk proces te hebben gehad besluit Foucault om met een klein gezelschap af te reizen naar Madrid om door hun fysieke aanwezigheid aldaar hun verontwaardiging over deze situatie uit te drukken; Verder zet Foucault zich onder anderen in voor dissidenten uit Oostbloklanden door een bijeenkomst te organiseren tussen Franse intellectuelen en Russische dissidenten, voor bootvluchtelingen uit Vietnam door van president Giscard d'Estaing te eisen dat er zich een groter aantal vluchtelingen in Frankrijk mag vestigen en voor de Poolse bevolking, nadat er in 1981 een staatsgreep plaatsgevonden heeft die het werk van de vakbeweging Solidariteit onmogelijk maakt, door een petitie op te stellen. Ten tijde van deze laatste actie is er in Frankrijk inmiddels een socialistische regering onder Mitterand aan de macht is gekomen. Foucault spreekt hier in eerste instantie zijn steun voor uit, maar door zich niet te willen bemoeien met de situatie in Polen verliest deze regering al snel de sympathie van Foucault. 'De Franse regering mag niet in navolging van Moskou en Washington de indruk wekken dat de invoering van een militaire dictatuur in Polen een binnenlandse aangelegenheid is die de Poolse bevolking de mogelijkheid laat zelf over haar lot te beslissen. Zo'n stelling is immoreel en leugenachtig,' stelt Foucault.⁵¹

De spiritualiteit van de opstand

Deze felle uithaal naar de Franse regering komt na een periode waarin Foucault zich weinig in het publieke debat heeft laten zien. Dit heeft ongetwijfeld te maken met de heftige kritiek die hij heeft gekregen naar aanleiding van zijn opstelling betreffende de Iraanse revolutie. In 1978 is Foucault in opdracht van de Italiaanse krant *Corriere della Sera* een aantal keer in Iran geweest om ooggetuige te zijn van de volksofstand die daar tegen het bewind van de sjah wordt gevoerd. De opstandelingen trotseren het geweld van het heersende regime, omdat ze koste wat het kost de pro-westerse sjah af willen zetten. Vanuit Parijs speelt de gevluchte ayatollah Khomeini een belangrijke rol in de revolutie en hij zal dan ook de macht overnemen als begin 1979 de sjah naar het buitenland vlucht. Foucault was sterk geboeid door de opstand die in Iran gaande was en zijn enthousiasme blijkt ook uit de verslagen die hij op dat moment schrijft. Als Foucault Iraniërs vraagt wat zij willen, geven zij nooit het antwoord 'revolutie', maar krijgt hij stevast te horen dat ze een islamitische regering willen. De Iraanse revolutie speelt zich niet af binnen westerse politieke categorieën en dat is precies wat Foucault zo aanspreekt: 'It impressed me in its effort to politicize structures that are inseparably social and religious in response to current problems. It also impressed me in its attempt to open a spiritual dimension in politics.'⁵² Mensen zijn geneigd alles op het spel te zetten – velen hebben hun

⁵¹ Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 318

⁵² Michel Foucault, "What are the Iranians dreaming about?", in *Le Nouvel Observateur*, 16 oktober 1978, gepubliceerd in Janet Afary and Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, 2005, 208

leven moeten geven – voor iets dat wij volgens Foucault in Europa sinds de Renaissance niet meer kennen: *politieke spiritualiteit*.⁵³

Foucaults sympathie voor de Iraanse opstand is hem door veel mensen niet in dank afgenomen. Dat de revolutie tot een fundamentalistische islamitische staat zou leiden, waarbij de bevolking niet beter af zou zijn dan onder het dictatoriale regime van de sjah, werd door velen al vroeg ingezien. Heeft Foucault dit gemist? Was zijn enthousiasme voor een ‘islamitische spiritualiteit’ een dwaling? Of voorzag Foucault juist zeer scherp dat de islam onvermijdelijk een grote rol zou gaan spelen in de mondiale politiek? De controverse rond Foucaults positie in de Iraanse revolutie barst direct los en duurt eigenlijk tot de dag van vandaag voort.⁵⁴ In 1979 schrijven Claudie en Jacques Broyelle in een reactie op de analyses van Foucault dat een intellectueel verantwoordelijkheid moet nemen voor ideeën die hij verdedigd heeft op het moment dat deze in praktijk worden gebracht. Volgens hen zou Foucault moeten reflecteren op zijn eigen ideeën en vervolgens wat betreft de ingestelde islamitische regering tot de conclusie kunnen komen: ‘No, I did not want that, I was mistaken. Here is what was wrong in my reasoning; here is where my thinking is in error.’⁵⁵ Het laatste artikel over Iran van de hand van Foucault verschijnt in mei 1979 in *Le Monde* onder de veelzeggende titel ‘Inutile de se soulever?’, in de Engelse vertaling: ‘Is it useless to revolt?’⁵⁶. Hierin reageert Foucault op zijn critici⁵⁷ en stelt hij dat je niet kunt zeggen dat het nutteloos is om in opstand te komen omdat er uiteindelijk niets zal veranderen. Het is een gegeven dat mensen altijd in opstand zullen komen. Een delinquent zal zich verzetten tegen strafmisbruik, een krankzinnige tegen opsluiting en een onderdrukt volk tegen het regime en zijn machtsmisbruik, aldus Foucault, verwijzend naar zijn eerdere onderzoeksterreinen. Dat betekent niet dat deze opstandelingen het per definitie bij het rechte eind hebben en ‘de waarheid’ spreken, maar, ‘[i]t is enough that they exist and that they have against them all that strives to silence them, to make it meaningful to listen to them and to search what they want to say.’⁵⁸ Aan het slot van het artikel beschrijft Foucault de rol van de intellectueel. Wat hij zelf voor ogen heeft is een ‘antistrategische’ ethiek te schrijven. Waar een strategisch denker elke gebeurtenis in relatie tot het geheel of tot bepaalde principes bekijkt, doet de ethiek van Foucault precies het tegenovergestelde: ‘One must be respectful when a singularity arises and intransigent as soon as the state violates universals.’⁵⁹ Het lijkt erop dat Foucault stelt dat er altijd een strijd tegen ‘de macht’ gevoerd zal (moeten) worden en dat het daarbij van belang is elke ‘singulariteit’ serieus te nemen. Dat is geen eenvoudige zaak: ‘One needs to watch, a bit underneath history, for what breaks and agitates it, and keep watch, a bit behind politics, over what must unconditionally limit it. After all, this is my work.’⁶⁰

⁵³ Michel Foucault, “What are the Iranians dreaming about?”, 209

⁵⁴ In 2005 wordt het boek *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, geschreven door Janet Afary en Kevin B. Anderson, gepubliceerd. In dit boek zijn voor het eerst alle teksten die Foucault over Iran schreef in Engelse vertaling verschenen.

⁵⁵ Claudie en Jacques Broyelle, “What Are the Philosophers Dreaming About? Was Michel Foucault Mistaken about the Iranian Revolution?”, in *Le Matin*, 24 maart 1979, gepubliceerd in Janet Afary en Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, 249

⁵⁶ De gebruikte Engelse vertaling is terug te vinden in Janet Afary en Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, 263-267

⁵⁷ ‘It is certainly not shameful to change one’s opinions, but there is no reason to say that one’s opinion has changed when one is against hands being chopped off today, after having been against the tortures of the SAVAK yesterday.’, Janet Afary en Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, 266

⁵⁸ *Ibid.*, 266

⁵⁹ *Ibid.*, 267

⁶⁰ *Ibid.*, 267

Theorie en praktijk

Al snel na de benoeming van Foucault aan het Collège de France in 1970 beginnen andere hoogleraren zich af te vragen of ze wel goed gedaan hebben aan de benoeming van iemand die zich met allerlei links-radicalen acties bezighoudt. Foucault neemt zijn academische activiteiten echter nog altijd zeer serieus en zijn colleges blijven onverminderd populair. Tot aan het einde van zijn leven blijft hij werkzaam aan de meest prestigieuze universiteit van Frankrijk en het is bovenal om zijn intellectuele capaciteiten dat Foucault ook in de eenentwintigste eeuw nog een autoriteit is in de sociaal- en politiek-filosofische debatten. Ook wij zijn uiteraard geïnteresseerd in het werk van Foucault en zijn politieke activiteiten zijn niet van primair belang. Wel van belang is dat Foucault in zijn 'activistische periode' ook als denker een verandering doormaakt. Aan het begin van de jaren zeventig ontwikkelt hij zich tot politiek filosoof. Vanaf dat moment vormt niet langer de geschiedenis van het weten, maar de geschiedenis van de macht de basis van zijn analyses. Foucault houdt zich bovendien zelf bezig met de vraag naar de relatie tussen (machts)theorie en (verzet)praktijk en de rol die de intellectueel hierin kan of moet spelen.

Deze vraag naar de verhouding tussen theorie en praktijk is interessanter en complexer dan zij in eerste instantie lijkt. De beschrijving van de geschiedenis van de gevangenis (*Discipline, toezicht en straf*) en de oprichting van de actiegroep voor gevangenen (GIP) lijken één op één in elkaar over te vloeien. Toch verzet Foucault zich sterk tegen degenen die de samenleving vanuit bepaalde (universele) ideeën of idealen in willen richten of verbeteren. Het feit dat Foucault een sceptisch filosoof is, is ook van invloed op zijn denken over politieke actie. De waarheid, de waanzinnige, de crimineel, ze bestaan niet. Maar als ze niet bestaan, kan er ook niet voor ze gestreden worden. Als alles contingent is, lijkt elke rationele basis onder het verzet onmogelijk. Zijn er dan nog *redenen* om in opstand te komen? Op basis waarvan moeten we bepalen voor wie of waarvoor we op moeten komen? Als waarheid en rechtvaardigheid illusies zijn, is het dan zelfs niet beter *elke* strijd te staken?

Deze vragen zullen we onszelf ook stellen als het gaat om neoliberale rationaliteit. Er bekruipt ons het idee dat het neoliberale denken een (te) hoge vlucht genomen heeft en in zekere zin alomtegenwoordig is geworden. Niet alleen de politiek (in enge zin) is bevangen door het neoliberale denken, we zijn ook onszelf meer en meer tot neoliberale subjecten gaan vormen. We zien onszelf als de *homo economicus*, die moet investeren in zichzelf om zo meer waard te zijn op de (arbeids)markt. Maar kunnen we zeggen of dit goed of slecht is? Kan een foucaultiaanse analyse van de neoliberale bestuurlijkheid ons slechts vertellen waar we vandaan komen of kan het wellicht ook bruikbaar zijn bij het vormen van een blik naar de toekomst? Of is deze toekomst uiteindelijk een keuze gebaseerd op niets?

Hoofdstuk 2

Een geschiedenis van de macht

Dat Foucault bijna dertig jaar na zijn dood nog bij veel mensen tot de verbeelding spreekt – en niet slechts als historisch figuur, maar bovenal als nog altijd relevant en inspirerend denker – zal ongetwijfeld met zijn veelzijdigheid te maken hebben. Zijn diverse onderzoeksobjecten ging hij met verschillende methoden te lijf en daarom is hij tot op de dag van vandaag op uiteenlopende terreinen als geschiedenis, kunst, politiek, media, filosofie en sociale wetenschappen de moeite van het bestuderen waard. Zijn werk wordt veelal benut op de manier zoals hij dat zelf graag gezien zou hebben; zijn boeken worden als gereedschapskisten gebruikt, waaruit een ieder naar zijn behoefte die instrumenten kan pakken die hij nodig heeft. De teksten van Foucault zijn naar zijn eigen zeggen niet zozeer geschreven om te *lezen*, maar veeleer om te *gebruiken*.⁶¹ Het veelvuldig toepassen van zijn teksten op diverse terreinen heeft er echter onvermijdelijk voor gezorgd dat er ook interesse is in de *auteur* Foucault en zijn nagelaten *oeuvre*. Er wordt onderzoek gedaan naar de totaliteit van zijn werk om na te gaan of daar een bepaalde ontwikkeling in te ontdekken valt. Het zal duidelijk zijn dat het op deze manier analyseren van Foucaults teksten niet altijd in lijn is met zijn eigen werkwijze, maar los van de vraag of je je per se op een foucaultiaanse wijze met het werk van Foucault bezig zou moeten houden, geeft een karakterisering van het werk en het denken van de Franse filosoof wel de nodige houvast.⁶² Bovendien kan een vergelijking van verschillende teksten van Foucault ook weer nieuwe inzichten verschaffen. Er is in de interpretatie van het gedachtegoed van Foucault in elk geval een vrij algemene consensus ontstaan over een periodisering van zijn leven. In de jaren zestig heeft Foucault zich voornamelijk beziggehouden met een archeologie van het weten; in de jaren zeventig is zijn werk te typeren als een genealogie van de macht; vanaf het einde van de jaren zeventig tot aan zijn dood in 1984 is er sprake van een ‘late Foucault’ die onderzoek gedaan heeft naar subjectiviteit en ethiek als levenskunst. Vrijwel alle commentatoren zullen hieraan toevoegen dat er voldoende kritische kanttekeningen bij deze tijdsindeling te maken zijn. Ook wij zullen ons hiervan bewust zijn.

Het werk van Foucault uit de jaren zeventig vertoont dus de nodige verschillen met dat uit de jaren zestig. Of er sprake is van een breuk, een vooruitgang of een uitbreiding laten we hier even in het midden, zeker is in elk geval dat Foucault onder een bekende naam zijn nieuwe methodologie introduceert: in navolging van Friedrich Nietzsche heeft hij een genealogische benadering van zijn onderzoeksobjecten voor ogen. Met de introductie van deze genealogie ontstaat er ruimte voor een analyse van machtswerkingen. Zijn theorie van de macht heeft een grote bijdrage geleverd aan zijn naam als beroemd – en voor velen ook berucht – denker. In dit hoofdstuk zullen we allereerst kijken naar de introductie van genealogische methode en deze vergelijken met zijn archeologische benaderingswijze. Vervolgens bekijken we Foucaults machtsbegrip, waarbij we in het bijzonder

⁶¹ Een interessante vraag is of of hier af en toe niet wat te eenvoudig gebruik van gemaakt wordt, alsof met foucaultiaanse termen om het even wat beweerd zou kunnen worden. Zie hierover: Machiel Karskens, ‘De lege gereedschapskist van Michel Foucault’, in: Machiels Karskens & Jozef Keulartz (red.), *Foucault herdenken. Over werk en werking van Michel Foucault*, 1995, 51-63

⁶² De meeste commentatoren zijn zich overigens van deze eventuele moeilijkheden bewust. Didier Eribon begint zijn biografie bijvoorbeeld met de vraag hoe een biografie te schrijven van iemand die het concept ‘auteur’ geproblematiseerd heeft. Zijn antwoord hierop is dat hoewel Foucault heeft laten zien dat het concept ‘auteur’ beschouwd kan worden als een ‘functie’ van een maatschappelijk discours, dit nog niet wil zeggen dat Foucault zelf aan dit maatschappelijk kader kan ontsnappen. Foucault was een onderdeel van deze maatschappij en daarmee is Foucault een auteur en heeft hij een oeuvre voortgebracht. Zie het voorwoord van Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 1990, 9-14

aandacht hebben voor de disciplinerende macht en biomacht, twee machtsvormen die in respectievelijk *Discipline, toezicht en straf* en *De wil tot weten* de hoofdrol spelen.

2.1 Nietzscheaanse genealogie

Vanaf het einde van de jaren zeventig bevindt Foucault zich regelmatig in Californië en daar heeft hij veelvuldig contact met Hubert Dreyfus en Paul Rabinow, twee hoogleraren aan de universiteit van Berkeley. Samen schrijven zij het boek *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, over Foucaults methodologie*. Hiermee zijn zij van grote invloed geweest op de receptie van Foucault, met name in de Verenigde Staten. Aan het begin van hun uitleg over de genealogische methode geven Dreyfus en Rabinow een nadrukkelijke waarschuwing: *'There is no pre- and post-archeology or genealogy in Foucault.'*⁶³ Dat volgens hen de archeologische en genealogische methode door elkaar heen gebruikt worden in de teksten van Foucault, neemt echter niet weg dat onderzocht kan worden wat hij met zijn genealogie voor ogen heeft. Het essay *Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving* dat Foucault in 1971 schreef, is hierbij zeer bruikbaar. Sterker, volgens Dreyfus en Rabinow is deze tekst onmisbaar om de ontwikkeling in het werk van Foucault te begrijpen: *'all of the seeds of Foucault's work of the 1970s can be found in this discussion of Nietzsche.'*⁶⁴ In hun analyse van de genealogische methode hebben zij minder aandacht voor de tekst van de inaugurele rede *De orde van het spreken* (originele titel: *L'ordre du discours*) die Foucault op 2 december 1970 bij zijn aanstelling aan het Collège de France houdt. Toch kondigt hij hier de methodologische verschuiving van archeologie naar genealogie al aan. Naast het feit dat de bezetting van een nieuwe leerstoel een mooi markeringspunt is voor de start van een 'nieuwe periode' in zijn werk, is deze tekst dus ook inhoudelijk interessant.

De orde van het spreken

In de tekst die Foucault bij zijn inauguratie voordraagt blikkt hij vooruit op het onderzoek dat hij de komende jaren wil verrichten. Hij zal in zijn toekomstig werk uitgaan van de volgende hypothese: 'ik veronderstel dat in iedere maatschappij de productie van het spreken tegelijkertijd wordt gecontroleerd, geselecteerd, georganiseerd en geherdistribueerd door een aantal procedures die tot doel hebben de machten en gevaren ervan te bezweren.'⁶⁵ Elke maatschappij kent procedures die het spreken controleren en Foucault stelt zichzelf ten doel deze in kaart te brengen. Deze procedures kunnen in een drietal groepen onderverdeeld worden: er zijn uitsluitingsprocedures die vanuit een externe positie op het spreken inwerken, er zijn procedures die op interne wijze het spreken controleren en er zijn selectieprocedures die ervoor zorgen dat niet iedereen op elk terrein toegang heeft tot de orde van het spreken. Om het iets concreter te maken geeft Foucault van elke groep procedures enkele voorbeelden. Zo kunnen we bij externe uitsluitingsprocedures onder andere denken aan het verbod of het taboe; op het gebied van de politiek of de seksualiteit zijn er dingen die niet gezegd kunnen worden. Een voorbeeld van een interne controleprocedure is het principe van de auteur. Foucault heeft het in dit geval niet over het schrijvende individu dat een bepaalde tekst tot stand gebracht heeft, maar over de functie die 'de auteur' vervult. Deze functie bestaat uit het bewerkstelligen van een bepaalde samenhang in het spreken (of het schrijven).⁶⁶ Foucault laat hier zien dat deze auteursfunctie door de tijd heen aan verandering onderhevig is; in de middeleeuwen werd elk wetenschappelijk spreken aan een auteur toegeschreven terwijl dit bij literaire verhalen veel minder het geval was. In onze tijd geldt eerder het omgekeerde: van literair

⁶³ Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1982, 104

⁶⁴ *Ibid.*, 106

⁶⁵ Michel Foucault, "De orde van het spreken", in: *Breekbare vrijheid*, 2004, 42

⁶⁶ Een uitvoerige analyse van de functie van 'de auteur' geeft Foucault in "What is an Author?", Paul Rabinow (red.), *The Foucault Reader*, 1984, 101-120

werk willen we weten van wie het afkomstig is, bij wetenschappelijk spreken is dit van veel minder belang.

De meest opvallende uitsluitingsprocedure die in deze rede aan de orde komt is ongetwijfeld het mechanisme dat een tegenstelling tussen waar en onwaar creëert en door Foucault als 'wil tot waarheid' omschreven wordt. Deze uitdrukking is rechtstreeks afkomstig van Nietzsche, de denker die van doorslaggevende invloed is geweest op het tot stand komen van de genealogische methode in het werk van Foucault. In navolging van zijn Duitse inspiratiebron constateert Foucault dat in het westerse denken een scheiding tussen waar en onwaar is ontstaan die werkt als een uitsluitingssysteem en op deze manier invloed heeft op het spreken op uiteenlopende terreinen.⁶⁷ Het gaat hierbij niet om de waarheid of onwaarheid van proposities binnen een bepaalde vorm van spreken ('vandaag is het woensdag'), maar om het feit dat er in verschillende vormen van spreken een beroep gedaan wordt op dé waarheid. Deze waarheid krijgt bij Foucault dezelfde status als dat Nietzsche haar gaf: een fictie die historisch ontstaan is, met als paradigmatische geboorteplaats de ware wereld van Plato's Ideeën. Belangrijker dan de 'uitvinding' van deze waarheid op zich is echter de invloed die het collectieve verlangen (de wil) naar deze waarheid heeft op verschillende vormen van spreken. 'Ik meen (...) dat de (...) wil tot waarheid ertoe neigt op andere vormen van spreken – ik heb het nog steeds over onze maatschappij – een soort druk uit te oefenen en zo iets als een dwingende macht.'⁶⁸ Foucault denkt hierbij onder meer aan de westerse literatuur, die een beroep moet doen op het natuurlijke, wetenschappelijke spreken; aan de economische praktijk, die zich probeert te rechtvaardigen met een theorie over welvaart en productie; en aan het stafrecht dat zijn grondslag zoekt in sociologische en psychologische vormen van (het ware) weten. Elk spreken dat geen beroep doet op de waarheid wordt niet gehoord en daarmee uitgesloten. Bovendien maskeert de waarheid zelf meer en meer dat zij 'gedreven' wordt door een wil tot waarheid. De waarheid wordt bijna letterlijk vanzelfsprekend, waardoor de wil tot waarheid die in het spreken aanwezig is niet meer opgemerkt wordt. Het vergt een behoorlijke inspanning deze wil tot waarheid op te sporen, maar gelukkig kan Nietzsche ons hierbij van dienst zijn.

'Zo verschijnt er voor onze ogen slechts een waarheid van rijkdom, vruchtbaarheid, zachte en verraderlijke universele kracht. Terwijl wij de wil tot waarheid als een ongehoorde machinerie die tot uitsluiten bestemd is niet kennen. Op bepaalde punten in de geschiedenis hebben enkelen geprobeerd deze wil tot waarheid te omzeilen en er opnieuw, tegen de waarheid in, vraagtekens bij te plaatsen – juist daar waar de waarheid het verbod gaat rechtvaardigen en de waanzin definiëren. Zij allen, van Nietzsche tot Artaud en Bataille, moeten ons nu tot bakens dienen, ongetwijfeld op hooghartige wijze, voor het werk van alledag.'⁶⁹

Welke taak ziet Foucault hier voor zichzelf weggelegd? Pakt hij de nietzscheaanse hamer op om de wil tot waarheid kapot te slaan en de 'oorspronkelijke' wanorde te herstellen? In ieder geval wil hij de systemen die de orde van het spreken bepalen aan het licht brengen. Aan het slot van zijn rede bespreekt Foucault twee soorten analyses die hij hierbij voor ogen heeft: *kritische* analyses en *genealogische* analyses. Kritische analyse bestaat uit 'het onderzoek naar de procedures die het spreken controleren.'⁷⁰ Het gaat hierbij om het in kaart brengen van de verschillende uitsluitings- en selectieprocedures in concrete situaties: bijvoorbeeld een onderzoek naar de rol van het verbod in het spreken over seksualiteit. De genealogische analyse 'richt zich op de daadwerkelijke formatie van het spreken.'⁷¹ In de kritische benadering gaat de aandacht uit naar de systemen die het spreken

⁶⁷ Michel Foucault, "De orde van het spreken", 45

⁶⁸ Ibid., 47

⁶⁹ Ibid., 48-49

⁷⁰ Ibid., 72

⁷¹ Ibid., 72

omsluiten, terwijl er in de genealogische benadering aandacht is voor het spreken zelf en het ontstaan daarvan. Nadat Foucault dit onderscheid gemaakt heeft, voegt hij hier meteen aan toe dat de kritische en genealogische methode sterk met elkaar verbonden zijn: 'Eigenlijk zijn deze beide taken nooit helemaal te scheiden.'⁷²

Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving

Een verdere uitwerking van zijn genealogische methode beschrijft Foucault in het essay *Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving*, dat kort na zijn inauguratie aan het Collège de France verschijnt. Net als bij de uitleg van de archeologie in *L'Archéologie du savoir* toont Foucault zijn genealogische methode door deze te contrasteren met de traditionele geschiedschrijving. In dit geval wordt van de genealogie gesteld dat zij in tegenstelling staat tot het zoeken naar de oorsprong.⁷³ Tenminste, als de oorsprong de betekenis heeft van wat in Nietzsches werk met *Ursprung* aangeduid wordt. In de *Ursprung* zou men het exacte wezen van de zaak willen vangen. 'Het zoeken naar een dergelijke oorsprong is de poging terug te vinden 'wat al was', een beeld dat precies met zichzelf overeenkomt; een dergelijk zoeken houdt alle omzwervingen, listen en vermommingen louter voor toevalligheden; het zou de maskers willen afrukken om eindelijk een eerste identiteit te onthullen.'⁷⁴ Zo'n identiteit is er niet; achter elk masker dat afgerukt wordt, duikt weer een nieuw masker op. De genealoog ziet in dat er geen identiteit, geen wezen, gevonden kan worden, omdat 'er achter de dingen 'iets totaal anders' steekt: niet hun wezenlijke en tijdloze geheim, maar het geheim dat zij zonder wezen zijn.'⁷⁵

Als genealogen houden Nietzsche en Foucault zich natuurlijk wel met de geschiedenis bezig. Naast *Ursprung* spreekt Nietzsche daarom ook over oorsprong in de betekenissen van *Herkunft* en *Entstehung*; en op deze manier is het zoeken naar de oorsprong wel vruchtbaar voor de genealogie. *Herkunft* en *Entstehung* lijken zich in het Nederlands redelijk goed tot 'herkomst' en 'ontstaan' te laten vertalen, maar omdat Foucault de nietzscheaanse genealogie zo trouw mogelijk wil blijven, is het voor hem belangrijk nauwgezet de betekenis te volgen die Nietzsche aan deze begrippen geeft. *Herkunft* wordt door Nietzsche gebruikt in de betekenis van afstamming of herkomst. Zo kan de herkomst van een individu gezocht worden in het ras of de traditie waartoe het behoort. Wanneer men op grondige wijze onderzoekt waar het individu vandaan komt zal men echter niet tot een wezenskenmerk komen, maar zien dat er verschillende sporen te ontdekken zijn. De herkomst toont niet dat er in een ras of in een traditie iets essentieels bestaat dat vormgeeft aan hedendaagse individuen; '[d]e samengestelde draad van de herkomst volgen betekent veeleer dat men de verstrooidheid bewaart die het leven kenmerkt. (...) Het onderzoek naar de herkomst levert geen fundament, integendeel: het verstoort de rust van wat men voor onbeweeglijk hield; het fragmenteert wat men voor één hield; het toont de heterogeniteit van dat wat men voor eenvormig hield.'⁷⁶ '*Entstehung* betekent (...) *verschijnen*, of het ontstaanspunt.' Opnieuw wordt het ontstaan hier niet vanuit een continuïteit beschouwd; *Entstehung* is '[h]et principe van de eenmalige wet van een plotselinge verschijning.' De verschijning is in deze zin het tegenovergestelde van het ontstaan verklaard vanuit een eindpunt. Het is niet zo dat er een bestemming is die in een continue beweging vanaf het begin naar verwerkelijking streeft, 'alsof de straf altijd tot doel gehad zou hebben een voorbeeld te stellen.'⁷⁷ In de verschijning zoekt de genealoog juist naar het plotseling opduiken van het nieuwe, het andere, het discontinue.

⁷² Michel Foucault, "De orde van het spreken", 72

⁷³ Michel Foucault, "Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving", in: *Breekbare vrijheid*, 2004, 83

⁷⁴ Ibid., 85

⁷⁵ Ibid., 85

⁷⁶ Ibid., 89

⁷⁷ Ibid., 91

De overeenkomsten met de archeologie zijn hier duidelijk aanwezig. Foucault wil af van elke totaliteit en elke continuïteit en in plaats daarvan juist verschillende discontinuïteiten aan het licht brengen. Ook in zijn kritiek op de geschiedschrijving herkent Foucault zich sterk in Nietzsche. De Duitse filosoof omschreef zijn genealogie als *wirkliche Historie* en bekritiseerde daarmee de traditionele geschiedschrijving, omdat deze een bovenhistorische standpunt zou veronderstellen en een totaliteit zou creëren.

‘De ‘werkelijke’ geschiedschrijving berust in tegenstelling tot die van de historici op geen enkele constantie: niets aan de mens – ook niet zijn lichaam – is vast genoeg om de andere mensen te kunnen begrijpen en zichzelf in hen te kunnen herkennen. Overal waar men een vast punt zoekt om zich tot de geschiedenis te wenden om haar in haar totaliteit te vatten, alles waardoor zij als een geduldige en continue beweging kan worden geschetst, moet systematisch worden vernietigd. (...) De ‘werkelijke’ geschiedschrijving laat de gebeurtenis in haar acute eenmaligheid optreden. Onder gebeurtenis moet men niet een beslissing, een verdrag, een regeringstijd of een veldslag verstaan, maar de omkering van een krachtsverhouding.’⁷⁸

Hoewel het thema ‘macht’ in dit essay nog niet expliciet aan de orde is, kunnen we in het spreken over een ‘krachtsverhouding’ wel een eerste stap in de richting van Foucaults machtsanalyses waarnemen. Bovendien laat deze term goed zien hoe zijn machtsconcept in het genealogische onderzoek naar verschillende machtsvormen begrepen moet worden: als een *verhouding*. Er bestaat in Foucaults optiek niet zoiets als *de* macht, die in het bezit van een persoon of een klasse kan zijn en over anderen uitgeoefend kan worden. Macht werkt producerend; in een netwerk van machtsrelaties worden individuen – zowel de heerser als de onderdaan – gevormd. In verschillende perioden in de westerse geschiedenis zijn verschillende dominante machtsvormen te ontdekken; Foucault onderscheidt onder meer de soevereine macht, disciplinerende macht en biomacht. Deze machtsvormen worden in het tweede deel van dit hoofdstuk besproken.

Een geschiedenis van het heden

Uit de karakterisering van de archeologie en de genealogie is duidelijk geworden dat voor beide methoden de traditionele geschiedschrijving de voornaamste tegenstander is. Toch is ‘de geschiedenis’ gedurende de gehele carrière van Foucault zijn belangrijkste onderzoeksbron geweest; hij gebruikt historische teksten, onderscheidt verschillende historische perioden en probeert op die manier te achterhalen waar we vandaan komen. Om het onderscheid tussen zijn onderzoek en het werk van traditionele historici duidelijk te maken, heeft Foucault zijn geschiedschrijving als ‘een geschiedenis van het heden’ getypeerd. Zo schrijft hij in *Discipline, toezicht en straf*, dat als ondertitel *De geboorte van de gevangenis* kreeg: ‘Van deze gevangenis (...) wil ik hier de geschiedenis schrijven. Dus zuiver anachronistisch – niet in de zin van een geschiedenis van het verleden in termen van het heden, maar wel als een geschiedenis van het heden.’⁷⁹ Hoewel we hieronder zullen zien dat de beschrijving van de geschiedenis van de gevangenis slechts een onderdeel is van de veelomvattende analyses van *Discipline, toezicht en straf*, is de karakterisering als geschiedenis van het heden zeer treffend. Foucault schrijft geen ‘geschiedenis van het verleden in termen van het heden’; dit zou betekenen dat men vanuit hedendaagse ideeën, belangen of instituties naar het verleden kijkt. Dit fenomeen staat in de historische wetenschap bekend als ‘presentisme’ en de meeste geschiedkundigen proberen dit te vermijden. We zagen eerder al dat Foucault zich in zijn archeologische beschouwingen scherp verzette tegen elke vorm van presentisme door er

⁷⁸ Michel Foucault, “Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving”, 96-97

⁷⁹ Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis*, 1989, 47

bijvoorbeeld op te wijzen dat historici ten onrechte de geschiedenis van de biologie in de achttiende eeuw willen schrijven; in de achttiende eeuw bestond de biologie immers nog niet.⁸⁰ Behalve dat Foucaults genealogie geen geschiedenis van het verleden in termen van het heden beoogd te zijn, wil hij er ook voor waken niet het heden in termen van het verleden te verklaren. Dit zou teveel steunen op een continuïteitsgedachte (het zoeken naar de *Ursprung*), alsof het heden een vervolmaking is van een historische ontwikkeling. (We kunnen best kinderen van de Verlichting zijn, maar hebben daarnaast nog vele andere vaders.) De genealoog die de geschiedenis van het heden beschrijft, laat zien wat er aan dit heden voorafging, juist door het verschil tussen heden en verleden te tonen. Elk historisch fenomeen moet in zijn eigenheid – en daarmee in zijn anders-zijn dan het hedendaagse – begrepen worden.

Tegelijkertijd geeft de term ‘geschiedenis van het heden’ echter aan dat er wel degelijk een inspiratie uit de actualiteit aan elke geschiedenis ten grondslag ligt. Ook Dreyfus en Rabinow wijzen hier nadrukkelijk op: “Writing the history of the present” (...) explicitly and self-reflectively begins with a diagnosis of the current situation. There is an unequivocal and unabashed contemporary orientation.⁸¹ Je kunt je afvragen of dit ooit anders zou kunnen – welke historicus begint aan een onderzoek waar hij niet op de één of andere manier door een actuele overtuiging toe aangezet wordt? Een expliciete erkenning hiervan is echter niet zo vanzelfsprekend; de (impliciete) veronderstelling dat in de geschiedschrijving een objectieve weergave van het verleden gegeven kan worden, lijkt bij veel mensen (al dan niet behorend tot de groep der historici) aanwezig. Foucault is zich bewust van de actuele oriëntatie van zijn werk. Dit blijkt bovendien vrij direct uit zijn keuze voor zijn belangrijkste onderzoeksonderwerpen: waanzin, seksualiteit en criminaliteit. Op al deze terreinen heeft hij persoonlijke ervaringen – in veel gevallen in de vorm van heftige confrontaties – gehad, die hem tot (kritisch) onderzoek aangezet hebben.

De expliciete aanvaarding van het feit dat er iets actueels aan elk schrijven ten grondslag ligt, is wellicht het meest opvallende nieuwe element in de overgang van de archeologische naar de genealogische methode. Dit is het punt waarop Foucault een politiek denker wordt en in die hoedanigheid een politiek denken ontwikkelt dat hand in hand gaat met zijn activisme. Hij laat zien door welk krachtenspel de moderne mens ‘geproduceerd’ wordt tot dat wat hij is. In de wetenschap dat alles contingent is – er zijn geen natuurlijke essenties, er is geen autonoom subject, er is geen teleologische continuïteit – kan er gesteld worden dat elke subjectsconstructie ten minste de mogelijkheid laat tot verzet tegen de producerende macht. Door deze constructie aan het licht te brengen, laat Foucault ook zien waar dit verzet eventueel plaats zou kunnen vinden. Genealogie is analyse van de macht, en machtsanalyse is automatisch ook analyse van verzet. In een krachtenspel zijn macht en verzet onlosmakelijk met elkaar verbonden.⁸²

⁸⁰ Zie de beschrijving van *De woorden en de dingen* hierboven in Hoofdstuk 1, 5-8

⁸¹ Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 119

⁸² De relatie tussen macht en verzet komt in hoofdstuk 4 verder aan de orde.

2.2 Van soevereine macht naar biomacht

Als Foucault in *The Subject and Power*, een tekst uit 1982, terugkijkt op zijn eigen werk, stelt hij dat niet macht, maar het subject zijn voornaamste onderzoeksterrein geweest is: 'I would like to say, first of all, what has been the goal of my work during the last twenty years. It has not been to analyze the phenomena of power, nor to elaborate the foundations of such an analysis. My objective, instead, has been to create a history of the different mode by which, in our culture, human beings are made subjects. (...) Thus it is not power, but the subject, which is the general theme of my research.'⁸³ Dit lijkt een opmerkelijke uitspraak voor een filosoof die een groot deel van zijn faam te danken heeft aan zijn denken over macht en bovendien bekend staat als anti-subjectivist.⁸⁴ Met deze opmerking lijkt hij echter vooral te willen benadrukken dat hij geen theorie van *de* macht heeft willen schrijven en dat hij gedurende zijn gehele werkzame leven oog heeft gehad voor de *vorming* van het subject. En in deze vorming speelt macht wel degelijk een allesbepalende rol. Aansluitend aan bovenstaande opmerkingen stelt hij dan ook: 'It is true that I became quite involved with the question of power. It soon appeared to me that, while the human subject is placed in relations of production and of signification, he is equally placed in power relations which are very complex.'⁸⁵

Deze complexe machtsrelaties heeft Foucault met name in zijn boeken *Discipline, toezicht en straf* en *Geschiedenis van de seksualiteit 1: De wil tot weten* bestudeerd. Hij brengt verschillende machtsbetrekkingen aan het licht die in de loop van de (westerse) geschiedenis zijn ontstaan. In *Discipline, toezicht en straf* worden aan de hand van een geschiedenis van de strafmethoden de soevereine, sociale en disciplinerende macht onderscheiden, terwijl in *De wil tot weten* de meest moderne machtsvorm die Foucault onderzocht heeft aan de orde komt. Deze laatste macht wordt onder meer via de seksualiteit uitgeoefend en kreeg van Foucault de naam 'biomacht'.

2.2.1 Discipline

Het in 1975 verschenen *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis* is geen geschiedenis van de gevangenis en zelfs geen geschiedenis van de straf. Als er al een centraal thema aan het werk toegeschreven kan worden, dan zou dit disciplinerend zijn. Wellicht is dit de reden dat er in de Nederlandse vertaling een kleine toevoeging aan de originele titel, *Surveiller et punir*, is gedaan. De (gevangenis)straf speelt uiteraard wel een voorname rol in het boek. De verschillende strafvormen die vanaf de zeventiende eeuw in praktijk gebracht zijn kunnen ons inzicht geven in historische machtswerkingen. Foucault omschrijft zijn plannen aan het begin van zijn boek zelf als volgt:

'Kortom, getracht zal worden de metamorfose van de strafmethoden vanuit een politieke technologie van het lichaam te onderzoeken, waaruit zich mogelijk een gemeenschappelijke geschiedenis van de machtsbetrekkingen en de objectverhoudingen laat lezen. Door een analyse van het milde straffen als machtstechniek zouden we kunnen verklaren hoe de mens, de ziel, het normale en het abnormale individu aan de misdaad zijn toegevoegd als objecten van strafrechtelijk ingrijpen; en tegelijk hoe een specifieke methode van onderwerping het leven

⁸³ Michel Foucault, "The Subject and Power", in: Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1982, 208-209

⁸⁴ Dit antisubjectivisme komt vooral tot uitdrukking in *De woorden en de dingen*, waarin Foucault de 'dood van de mens' verkondigt en in zijn aanval op de filosofie van het autonome subject in *L'Archéologie du savoir*. De 'overgang' van Foucaults antisubjectivisme naar zijn expliciet interesse voor het subject komt in hoofdstuk 4 aan de orde.

⁸⁵ Michel Foucault, "The Subject and Power", 209

heeft kunnen schenken aan de mens als kennisobject voor een discours met ‘wetenschappelijke’ status.⁸⁶

In de periode die Foucault onderzoekt, loopt de ‘metamorfose van de strafmethode’ kortweg vanaf het verdwijnen van de lijfstraffen tot de opkomst van de gevangenisstraf als de paradigmatische strafvorm. Deze metamorfose wordt onderzocht ‘vanuit een politieke technologie van het lichaam’: we zullen zien dat waar de martelingen rechtstreeks op het lichaam gericht zijn, de ‘milde straffen’, die de wrede lijfstraffen vervangen hebben, niet direct op het lichaam inwerken, maar daarmee opvallend genoeg juist effectiever het lichaam ‘bewerken’. Verder zien we dat Foucault ‘een gemeenschappelijke geschiedenis van de machtsbetrekkingen en de objectverhoudingen’ wil schrijven. Dit betekent dat de analyse zowel gericht is op macht als op kennis (van de mens als object). De overgang van de archeologie (van het weten) naar de genealogie moet dus vooral als een uitbreiding beschouwd worden. In de archeologie ging het erom de wetten van het weten op te sporen, in de genealogie verdwijnt deze activiteit niet zozeer, maar wordt zij aangevuld met een zoektocht naar machtsverhoudingen die dit weten produceren. Het citaat toont tenslotte precies op dit punt een typische foucaultiaanse omkering: men is geneigd kennis op te vatten als iets wat zich ontwikkelt buiten elke machtsrelatie, om vervolgens aan de ‘bezitter’ van kennis ook het bezit van macht toe te schrijven, maar Foucault analyseert kennis juist als het resultaat van machtsverhoudingen. Een onderzoek naar de straf als machtstechniek kan verklaren ‘hoe een specifieke methode van onderwerping het leven heeft kunnen schenken aan de mens als kennisobject’.

De nauwe verwevenheid tussen kennis en macht, vaak aangeduid als een macht-weten complex, is een belangrijk uitgangspunt van Foucaults methodologie. Deze werkwijze komt voort uit zijn kritiek op het autonome subject. De mens is niet een vrij wezen dat objectieve kennis kan vergaren, zeker niet over zichzelf. Als mensen zitten we opgesloten in een netwerk van macht- en kennisverhoudingen. Dit netwerk noemt Foucault ‘dispositief’ en kan gezien worden als de genealogische opvolger van de archeologische *epistèmè*.⁸⁷ Het belang van de relatie tussen kennis en macht benadrukt Foucault even later nogmaals. In zijn terminologie is macht niet iets dat bezeten kan worden en kennis niet iets dat buiten machtsrelaties voor ons toegankelijk is.

‘We moeten veeleer erkennen dat macht kennis produceert (en niet alleen gebruikt omdat ze nuttig is, of begunstigt omdat ze dienstbaar is), dat kennis en macht elkaar direct impliceren, dat er geen machtsverhouding bestaat zonder de vorming van een daaraan gecorreleerd kennisgebied, en dat er geen kennis bestaat die niet tegelijk machtsverhoudingen veronderstelt en vormt. Deze ‘kennis-macht’ betrekkingen kunnen dus niet geanalyseerd worden uitgaande van een kennend subject dat vrij dan wel onvrij is in de verhouding tot het systeem van de macht; het kennende subject, de te kennen objecten en de kennismodaliteiten moeten daarentegen beschouwd worden als evenzovele effecten van deze fundamentele verstrengeling van kennis en macht en van hun historische gedaanteveranderingen.’⁸⁸

Bovenstaande opmerkingen lijken op dit moment nog wat abstracte formuleringen, maar als wij onze blik richten op hoe deze ‘gedaanteveranderingen’ er daadwerkelijk uit hebben gezien, zal duidelijker worden wat deze foucaultiaanse werkwijze ons aan nieuwe inzichten kan verschaffen. De historische

⁸⁶ Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straf*, 38

⁸⁷ Henk Oosterling, ‘Michel Foucault’, in: Bram Ieven, Aukje van Rooden, Marc Schuilenburg en Sjoerd van Tuinen (red.), *De nieuwe Franse filosofie. Denkers en thema’s voor de 21^e eeuw*, 2011, 266

⁸⁸ Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straf*, 43

ontwikkeling wordt in eerste instantie geschetst aan de hand van drie strafmethoden: de soevereine marteling, de sociale straf en de disciplinerende gevangenisstraf.

Soevereine marteling

Op de eerste pagina's van *Discipline, toezicht en straf* geeft Foucault een gedetailleerd verslag van een foltering die in 1757 heeft plaatsgevonden, inclusief afgerukte ledematen, opengereten wonden en kokende olie. Nog geen eeuw later is de strafpraktijk in Europa en de Verenigde Staten sterk hervormd en is een dergelijk schouwspel ondenkbaar geworden. Meer dan om de smeulige details van de marteling gaat het Foucault natuurlijk om dit laatste gegeven. Daarbij is het voor hem belangrijk het verdwijnen van de lijfstraffen niet simpelweg als een humanisering van de straf te beschouwen. Om de overgang van de publieke marteling naar 'mildere' vormen van straf goed te begrijpen moeten we naar de dieperliggende veranderingen kijken.

Kenmerkend voor de marteling is dat de straf direct op het lichaam van de veroordeelde gericht is, maar daarnaast is de lijfstraf bovenal ook een politiek ritueel. In de politieke orde van de zeventiende eeuw ligt alle macht bij de soeverein en wanneer een misdadiger *zijn* wet overtreedt, wordt dat als een directe aanval op deze macht gezien. 'De misdaad treft niet alleen haar onmiddellijke slachtoffer, maar ook de soeverein. Ze treft hem persoonlijk, want de wet geldt als de wil van de soeverein, en ze treft hem lichamelijk, want de kracht van de wet is de kracht van de vorst.'⁸⁹ De straf dient dus niet slechts ter vergoeding van de aangebrachte schade, maar is ook de wraak van de koning. De soevereine macht moet worden hersteld en daarom moet de straf in de openbaarheid plaatsvinden. Aan het einde van de achttiende eeuw verdwijnen de soevereine lijfstraffen vrij plotseling van het toneel. De straf vindt niet langer in de openbaarheid plaats – de schandpaal verdwijnt en wordt vervangen door de gevangenis, waar de misdadiger zijn straf op een onzichtbare plaats uitzit. Ook de lichamelijke van de straffen verandert, zelfs daar waar de doodstraf blijft bestaan: terwijl de executie voorheen gepaard ging met 'wrede' folteringen, wordt de veroordeelde misdadiger nu op een 'humane' manier, zonder al te veel lijden, ter dood gebracht. De doodstraf is niet langer gericht op het lichaam, maar op het leven.

Sociale strafhervorming

In de tweede helft van de achttiende eeuw ontstaat protest tegen de lijfstraffen omdat deze niet 'menselijk' zouden zijn: de mens in de misdadiger wordt ontdekt. Tot op de dag van vandaag wordt een beroep gedaan op de notie van menselijkheid wanneer men pleit voor 'humane' straffen. Maar waar komt dit vandaan? Geheel volgens genealogisch procedé laat Foucault zien dat er niet een enkelvoudige oorsprong aan deze hervorming ten grondslag ligt: de afname van het aantal moorden, veranderingen in de aard van misdaden, kritiek op de willekeur van straffen en verschillende andere redenen zorgen er in een complexe samenloop van ontwikkelingen voor dat er een overgang naar een milder strafregime plaatsvindt. Vanuit dit perspectief wordt duidelijk dat de hervormde strafpraktijk niet zonder meer het resultaat is van humanisering; de straffen worden niet zozeer milder, maar vooral effectiever, doeltreffender en constanter. Het nieuwe systeem kent een betere 'economie van de straf': zo goed mogelijk straffen tegen zo laag mogelijke kosten, dus 'niet minder, maar beter straffen.'⁹⁰

Wat 'beter straffen' in dit geval betekent, kan duidelijk gemaakt worden door opnieuw naar de politieke organisatie van de samenleving te kijken. De maatschappij wordt in deze tijd veelal begrepen vanuit de theorie van het sociaal contract. Volgens deze theorie kent een goed

⁸⁹ Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straf*, 69

⁹⁰ *Ibid.*, 114

georganiseerde samenleving een (fictief) maatschappelijk verdrag dat alle burgers met elkaar overeengekomen zijn. In dit verdrag wordt door alle individuele burgers afstand gedaan van bepaalde vrijheden, bijvoorbeeld het recht op geweld, omdat dit het algemeen belang dient. Uiteindelijk is ieder individu op deze manier beter af, omdat er in ruil voor wat vrijheid bescherming door de staat wordt gegarandeerd. Wanneer iemand een misdaad pleegt, overtreedt hij de wetten van het sociaal contract; wetten die hij als onderdeel van de samenleving zelf aanvaard heeft. 'De misdadiger krijgt juridisch een paradoxale status. Hij heeft het pact verbroken, hij is dus vijand van de hele samenleving, maar hij stemt tevens in met de straf die aan hem wordt voltrokken.'⁹¹ De straffen zijn nu primair gericht op de bescherming van de maatschappelijke orde. 'Het recht om te straffen is van de wraak van de soeverein verschoven naar de verdediging van de samenleving.'⁹²

Het voorkomen dat een misdaad navolgers krijgt en dat een misdadiger in herhaling valt, wordt daarmee het voornaamste doel van de straf. Dit gebeurt niet langer in de rituele demonstratie van de lijfstraf, waarin de misdaad en de macht van de soeverein beide aanwezig zijn. De straf wordt economischer; zij moet uiteindelijk nadelig voor de misdadiger uitpakken, maar zonder dat hier bovenmatig veel geweld aan te pas komt. Op die manier wordt iedereen, de misdadigers en de potentieel criminelen, aangezet tot goed gedrag, omdat criminaliteit uiteindelijk niet lonend is. Bovendien moet de crimineel zelf heropgevoed worden, zodat hij weer een nuttige bijdrage aan de samenleving kan leveren. Het ideaal van de sociale straf bestaat uit publiek werk, zoals het aanleggen van kanalen of wegen; de maatschappij profiteert hiervan en de misdadiger vervult door zijn zichtbaarheid ook nog eens een waarschuwendende functie voor de rest van de bevolking. De sociale straffen bestaan daarmee niet meer uit een bewerking van het lichaam, maar uit een bewerking van de 'ziel'. 'Nu weten we wat deze term betekent: de ziel is een correlaat van een machtstechniek. De oude 'anatomieën' van de straf hebben afgedaan. Maar is daarmee ook daadwerkelijk het tijdperk van de niet-lichamelijke bestraffingen begonnen?'⁹³ Het zal duidelijk zijn dat Foucault deze semiretorische vraag ontkennend beantwoordt. Er ontstaat een nieuwe staftechniek, 'waarin het lichaam wederom, zij het in een volkomen nieuwe vorm, de hoofdrol zal spelen.'⁹⁴

Deze nieuwe rol voor lichamelijke zien we voor het eerst in de gevangenisstraf. Deze strafmethode ontstond weliswaar ook in de tijd van de sociale hervorming van de straffen, maar werd in eerste instantie nog als vrij nutteloos gezien. Eenzame opsluiting van een delinquent levert de samenleving niet direct voordeel op; de misdadiger is niet als voorbeeld zichtbaar voor de rest van de bevolking en de opvoedkundige functie van de gevangenis lijkt beperkt. Toch wordt de gevangenisstraf in de loop van de negentiende eeuw de straf bij uitstek en dit heeft alles te maken met de hernieuwde ontdekking van het lichaam als aangrijpingspunt van de straf. In de gevangenis gaat het namelijk vooral om de manipulatie van het individu. Er worden aan de gevangenen allerlei dwang- en plichtschema's opgelegd in de vorm van dagroosters, oefeningen en geregelde activiteiten. Dit zijn voorbeelden van wat Foucault 'disciplinerende' noemt. De disciplinerende macht onderscheidt zich van de sociale macht: 'wat men met deze correctionele techniek uiteindelijk tracht te herstellen is niet het rechtssubject, dat zich gebonden weet aan de fundamentele belangen van het maatschappelijk pact, maar het gehoorzame subject.'⁹⁵ Aan het einde van de achttiende eeuw zijn de drie machtstechnologieën – soevereine macht, sociale macht, disciplinerende macht – alle drie aanwezig. 'Het lichaam dat wordt gefolterd, de geest waarvan de voorstellingen worden gemanipuleerd, het lichaam dat wordt gedresseerd.'⁹⁶ De laatste methode wordt in korte tijd de belangrijkste en de vraag is nu waarom dit systeem uiteindelijk de overhand heeft gekregen.

⁹¹ Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straf*, 125

⁹² Ibid., 126

⁹³ Ibid., 141

⁹⁴ Ibid., 144

⁹⁵ Ibid., 181

⁹⁶ Ibid., 184

Disciplinerende opsluiting

Het 'gehoorzame subject' dat gecreëerd wordt door de 'dressuur van het lichaam'; het zijn dit soort uitspraken die *Discipline, toezicht en straf* gemaakt hebben tot het beroemde boek dat het geworden is. Vooral de notie van de *corps docile*, de 'volgzame lichamen', is in de secundaire literatuur zeer veel gebruikt en becommentarieerd.⁹⁷ Dit is dan ook de kern van de disciplinerende; door het lichaam aan een netwerk van controlemechanismen te onderwerpen worden volgzame lichamen geproduceerd. 'Deze methoden, die de verrichtingen van het lichaam aan een minutieuze controle onderwerpen, en die een constante beheersing waarborgen van zijn krachten door ze gehoorzaam en bruikbaar te maken – deze methoden kunnen we 'disciplinerende' noemen.'⁹⁸ Deze disciplinerende vindt in de gevangenis plaats, maar dit is uiteindelijk slechts een onderdeel van de disciplinerende macht. Foucault onderzoekt verder militaire, medische, industriële en onderwijsinstellingen om verschillende disciplinerende methoden op te sporen. Veel van deze methoden bestonden al langer (in klooster, legers en werkplaatsen), '[m]aar in de loop van de zeventiende en achttiende eeuw is de 'discipline' de algemene formule voor overheersing geworden.'⁹⁹

Wat is nu precies deze disciplinerende? Het is allereerst een macht – in de foucaultiaanse zin van het woord – dus de vraag naar wat disciplinerende *is*, kan vooral beantwoord worden door te kijken naar hoe disciplinerende *werkt*. De disciplinerende macht heeft, evenals de soevereine macht, het lichaam als aangrijpingspunt, zij het op een totaal verschillende manier. De macht werkt niet op een brute, krachtige wijze in op het lichaam, maar manipuleert op een subtiele wijze de handelingen van een persoon. Dit gebeurt bijvoorbeeld door de indeling van de ruimte waarin 'de lichamen' zich bevinden; in fabrieken, in de klas en in het leger heeft ieder individu zijn vaste plaats, soms ingedeeld naar rang en vaak onder iemands toezicht. De activiteiten van individuen worden verder onder controle gebracht door een dagrooster; in het klooster, op scholen en in de fabriek vindt een strakke indeling van tijd plaats. Daarnaast worden ook de lichaamshoudingen vaak voorgeschreven. In het leger is dit evident, maar het kan ook op subtielere wijze gebeuren, wanneer bijvoorbeeld op school de houding aangeleerd wordt die ingenomen moet worden om zo efficiënt mogelijk te kunnen schrijven. Disciplinerende bestaat uit 'verfijnde technieken, vaak nauwelijks waarneembaar maar van groot belang, want ze kenmerken een minutieuze politieke inkapseling van het lichaam, een nieuwe 'microfysica' van de macht.'¹⁰⁰ Foucault onderscheidt drie belangrijke middelen van de disciplinerende macht: *het hiërarchisch toezicht, de normaliserende sanctie en het examen*.

Het hiërarchisch toezicht

'In de loop van de klassieke periode zien we geleidelijk de 'observatoria' van de mensenmassa verrijzen, die door de wetenschapsgeschiedenis zo zeer veronachtzaamd is.'¹⁰¹ Ten onrechte is er volgens Foucault weinig aandacht geweest voor de sterk opkomende rol van het toezicht in verschillende instituten. De legerplaats, het hospitaal, de fabriek en het schoolgebouw worden zodanig ingericht dat ieder individu continu geobserveerd kan worden. 'Het perfecte disciplinerende apparaat maakt het mogelijk om alles te allen tijde met één oogopslag te overzien.'¹⁰² Dit fenomeen is een belangrijk instrument van de disciplinerende macht. Hierbij gaat het niet om een

⁹⁷ In de hier gebruikte versie van *Discipline, toezicht en straf* wordt 'corps dociles' vertaald met 'gehoorzame lichamen', maar ook de meer letterlijke vertaling 'volgzame lichamen' is gangbaar. In de zeer uitgebreide Engelstalige secundaire literatuur wordt over 'docile bodies' gesproken.

⁹⁸ Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straf*, 191

⁹⁹ *Ibid.*, 191

¹⁰⁰ *Ibid.*, 193

¹⁰¹ *Ibid.*, 238

¹⁰² *Ibid.*, 242

toezichthouder die macht zou hebben over degenen die onder controle staan; het gaat om de machtsrelaties die in de structuur van het toezicht aanwezig zijn. 'In het hiërarchisch toezicht van de discipline is de macht niet iets dat men bezit of een eigendom dat men kan overdragen; ze functioneert als een machine. En hoewel haar piramidale opbouw een 'hoofd' veronderstelt, wordt de 'macht' die de individuen rangschikt in deze continue en permanente structuur geproduceerd door het totale apparaat.'¹⁰³

De normaliserende sanctie

Volgens Foucault kent elk disciplinerend systeem een klein strafmechanisme. Op deze manier wordt op een geraffineerde, bijna onzichtbare manier macht uitgeoefend op het individu, dat zo tot volgzzaam lichaam gekneet wordt. 'In de werkplaats, op de school en in het leger gaat een microstrafstelsel heersen dat betrekking heeft op de tijd (laatkomen, afwezigheid, werkonderbreking), op de activiteit (onoplettendheid, nalatigheid, luiheid), het gedrag (onbeleefdheid, ongehoorzaamheid), de gesprekken (geklets, brutaliteit), het lichaam ('incorrecte' houdingen of handelingen, onzindelijkheid), en de seksualiteit (onzedigheid, onfatsoenlijkheid).'¹⁰⁴ De (micro)straffen moeten ervoor zorgen dat afwijkingen beperkt blijven. Handeling van individuen worden vergeleken aan de hand van 'de norm'; dit is wat Foucault 'normalisering' noemt. 'Het permanente straffen doordringt de disciplinerende instellingen op alle punten en controleert ze op alle momenten; het vergelijkt, differentieert, ordent hiërarchisch, homogeniseert, of sluit uit. In één woord: het *normaliseert*.'¹⁰⁵ In alle disciplinerende instituten is een standaard aanwezig waar je als 'normaal' persoon aan moet voldoen. 'Het 'normale' manifesteert zich als dwingend principe in het onderwijs met de invoering van een gestandaardiseerde opleiding en de oprichting van normaalscholen; het manifesteert zich in de pogingen de medische praktijk en een landelijk net van hospitalen te organiseren, waardoor vaste gezondheidsnormen algemeen ingang konden vinden; het manifesteert zich in de regularisering van industriële producten en methoden.'¹⁰⁶

Het examen

In het examen worden de technieken van het hiërarchisch toezicht en de normaliserende sanctie gecombineerd. 'Het is een normatieve blik, een vorm van toezicht die kwalificeert, klasseert en straft. Door het examen worden de individuen zichtbaar gemaakt, zodat ze gedifferentieerd en gestraft kunnen worden.'¹⁰⁷ Net zoals er door historici weinig aandacht geschonken is aan de opkomst van het hiërarchisch toezicht is er nooit een geschiedenis van het examen geschreven. Maar volgens Foucault is het tijd dat dit gebeurt, want door de nauwe verwevenheid van kennis en macht in het examen is dit een belangrijk element in de productie van de moderne mens. Het examen doet zijn intrede in verschillende disciplinerende instituten. Het hospitaal wordt een 'examinerend apparaat' op het moment dat patiënten aan steeds regelmatig onderzoek worden onderworpen. Patiënten worden omgevormd tot onderzoeksobjecten en dit markeert het ontstaan van het moderne ziekenhuis; voorheen had het hospitaal voornamelijk de functie van het verzorgingshuis. Ook in de school heeft de introductie van het examen voor grote verandering gezorgd. Leerlingen worden continu met elkaar vergeleken en beoordeeld. In het examen vindt uitwisseling van kennis plaats, de leerling moet laten zien dat hij de kennis van de meester heeft opgepikt en tegelijkertijd levert het examen kennis over de leerling aan de meester. Het ontstaan van de 'examinerende' school markeert daarmee het begin van de wetenschappelijke pedagogie.

¹⁰³ Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straf*, 246

¹⁰⁴ *Ibid.*, 248

¹⁰⁵ *Ibid.*, 254

¹⁰⁶ *Ibid.*, 256

¹⁰⁷ *Ibid.*, 256-257

Op de verschillende disciplinerende instellingen ontstaat het gebruik uitgebreide dossiers over elk individu samen te stellen. Op basis van deze documentatie vindt er vervolgens classificatie plaats en kunnen er gemiddelden en normen vastgelegd worden. Dit zorgt voor een dubbele ontwikkeling: aan de ene kant ontstaat het individu als object waarvan specifieke kenmerken, capaciteiten en vaardigheden beschreven worden, aan de andere kant wordt het mogelijk globale en collectieve verschijnselen te meten op basis van het geheel aan dossiers. Er ontstaat een enigszins paradoxale beweging, waarin zowel een vergaande individualisering als de geboorte van de 'populatie' zichtbaar wordt.¹⁰⁸ Het samenstellen van dossiers over het individu is volgens Foucault van eminent belang geweest voor het ontstaan van de menswetenschappen – wat voor hem geen glorieus moment in de westerse geschiedenis is. 'In de roemloze archieven, waarin het moderne netwerk van de dwang op lichamen, handelingen en gedragingen gestalte heeft gekregen, zijn de menswetenschappen geboren.'¹⁰⁹ Opvallend aan de rol van het dossier is dat er een omkering in de individuele observatie ontstaat. Voorheen was het een privilege van de elite aan de top van de feodale samenleving om geobserveerd en gedetailleerd beschreven te worden, dit leverde eer en prestige op. Nu zijn het juist de marginalen van de samenleving – het kind, de patiënt, de gek, de crimineel – die gedetailleerd gedocumenteerd worden. 'De documentering van bestaande figuren is niet langer een procedure om te heroïseren; ze fungeert als procedure van objectivering en onderwerping.'¹¹⁰ Met de intensivering van de disciplinerende macht in de achttiende eeuw zien we 'de vervanging van het eerbiedwaardige door het normale en van de status door de norm, waardoor de berekenbare mens de plaats inneemt van de gedenkwaardige mens.'¹¹¹ Deze berekenbare mens is het resultaat van disciplineren, het is het individu dat geproduceerd wordt door het moderne netwerk van kennis en macht. In dit netwerk speelt het examen een cruciale rol. 'In de kern van alle procedures maakt het examen het individu tot object en effect van macht en tot object en effect van kennis. Door het hiërarchisch toezicht en de normaliserende sanctie te combineren, waarborgt het examen de belangrijkste disciplinerende functies: indeling en klassemment, maximale exploitatie van krachten en tijd, evolutieve accumulatie en optimale compositie van bekwaamheden.'¹¹²

Panoptisme

Dat de gevangenis niet het exclusieve domein is voor de uitoefening van de disciplinerende macht zal inmiddels duidelijk zijn. Met de bestudering van alledaagse instituten als de school en de fabriek lijken we ver afgedreven van de geboorte van de gevangenis. De gevangenis is echter wel een belangrijke uitdrukkingvorm van de disciplineren. Bovendien gebruikt Foucault één bijzonder type gevangenis als model waarin alle elementen van de disciplineren zijn terug te vinden: het door Jeremy Bentham ontworpen *Panopticon*. Deze gevangenis bestaat uit een ringvormig gebouw met in het midden, op een binnenplaats, een uitkijktoren met aan alle zijden ramen. Vanuit hier is er zicht op alle cellen, die zich in een cirkel om de toren heen bevinden. Elke gevangene wordt individueel in een cel opgesloten en staat onder voortdurend toezicht van de bewaker in de toren. De gedetineerde is altijd zichtbaar, terwijl hij zelf de bewaker niet kan zien. Vanuit zijn cel is de gevangene zich ervan bewust dat hij continu zichtbaar is, terwijl de bewaker niet eens altijd aanwezig hoeft te zijn. Door de architectuur van het panopticon wordt voortdurend een machtssituatie tussen observator en geobserveerden in stand gehouden. 'De panoptica functioneert als een machine die het koppel zien en gezien worden ontbindt: in de buitenste ring is men altijd zichtbaar, zonder ooit te

¹⁰⁸ Het ontstaan van de populatie met specifieke kenmerken als geboortecijfer, sterftcijfer etc. wordt voor Foucault een belangrijk onderzoeksterrein dat leidt naar zijn theorieën over biomacht en bestuurlijkheid. Zie paragraaf 2.2.2 en hoofdstuk 3.

¹⁰⁹ Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straf*, 265

¹¹⁰ *Ibid.*, 266

¹¹¹ *Ibid.*, 268

¹¹² *Ibid.*, 266-267

zien; in de centrale toren ziet men alles, zonder ooit gezien te worden.¹¹³ Het panopticon toont dat de disciplinerende macht niet zozeer bij een persoon ligt, maar in een door de indeling van de ruimte bewerkstelligde rangschikking van de lichamen. Hiermee staat deze gevangenis min of meer model voor de gehele moderne, disciplinerende samenleving die aan het begin van de achttiende eeuw is ontstaan door een vermenigvuldiging van de disciplinerende instellingen. In deze samenleving is een macht aanwezig die gebruik maakt van 'een permanent, alomvattend en alomtegenwoordig toezicht.'¹¹⁴ Ook in onze huidige tijd lijkt hiervan onverminderd sprake te zijn. We staan op velerlei manieren onder toezicht en net als in de disciplinerende maatschappij die Foucault beschreef worden de 'onophoudelijke observaties (...) verzameld in reeksen rapporten en registers.'¹¹⁵ Tel daar de databases waarin al onze activiteiten in de virtuele wereld van het internet worden bijgehouden nog eens bij op en we kunnen stellen dat het toezicht momenteel meer alomtegenwoordig dan ooit is. We zouden het panoptisme in onze samenleving natuurlijk als iets onwenselijks of zelfs gevaarlijks kunnen zien en ons hiertegen verzetten. Wat Foucaults analyses aantonen is dat zo'n eventueel verzet niet simpelweg gericht zou moeten zijn op het bestrijden van bepaalde instellingen. Hij heeft de achterliggende rationaliteit van deze panoptische instituten aan het licht gebracht. 'De 'discipline' kan met een instelling noch met een apparaat worden geïdentificeerd; het is een macht, een modaliteit om haar uit te oefenen, en een verzameling instrumenten, technieken, methoden, toepassingen en doeleinden.; het is een 'fysica' of een 'anatomie' van de macht.'¹¹⁶ *Discipline, toezicht en straf* geeft een nauwkeurig beeld van hoe deze disciplinerende macht eruit ziet. Of we 'ja' of 'nee' tegen deze macht moeten zetten, is stap twee.

2.2.2 Biomacht

Slechts anderhalf jaar na de publicatie van *Discipline, toezicht en staf* verschijnt het eerste deel van *Geschiedenis van de seksualiteit: De wil tot weten*. Seksualiteit lijkt in eerste opzicht een volstrekt ander onderzoeksterrein dan dat van de gevangenis en disciplinerende, maar uiteindelijk blijken deze onderwerpen vanuit Foucaults genealogische machtsanalyse wel degelijk in elkaars verlengde te liggen. De schakel tussen deze disciplinerende en seksualiteit is de notie van 'biomacht', dat in het laatste deel van *De wil tot weten* ter sprake komt. We zullen zien dat Foucault met deze term een veelomvattende machtsconstellatie aanduidt, waarbinnen de disciplinerende macht ook een plaats heeft.

Het plan om over seksualiteit te schrijven is al lange tijd aanwezig. In het voorwoord van het in 1961 gepubliceerde boek *Geschiedenis van de waanzin* schreef Foucault: 'Voorts moet (...) de geschiedenis van de seksuele taboes worden geschreven. Midden in onze cultuur zullen we moeten spreken over de voortdurend bewegende en vaste vormen van repressie.'¹¹⁷ Dit thema is hem blijkbaar bezig blijven houden en vijftien jaar later is zijn boek over seksualiteit dan uiteindelijk verschenen. Interessant is dat hij al in 1961 over seksualiteit spreekt in termen van 'repressie'. In *De wil tot weten* vormt deze repressie het uitgangspunt van zijn onderzoekingen. De openingspagina's van het boek zijn gewijd aan het algemeen heersende beeld dat er op het gebied van de seksualiteit sinds enkele eeuwen een 'victoriaanse' onderdrukking bestaat die een 'vrije' omgang met de seks onmogelijk maakt en die bovendien, ondanks de bevrijdingsideologieën uit de jaren zestig, nog altijd niet volledig verdwenen is. Bij deze 'onderdrukkingshypothese' zijn volgens Foucault echter verschillende kanttekeningen te plaatsen. Zoals we van de kritisch filosoof gewend zijn, wil hij in plaats van te vertrekken vanuit deze hypothese juist tegen deze hypothese in denken: 'De vraag die

¹¹³ Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straf*, 278

¹¹⁴ Ibid., 295

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid., 297

¹¹⁷ Michel Foucault, *Geschiedenis van de waanzin*, 1995, 11

ik zou willen stellen, luidt niet: waarom worden we onderdrukt, maar waarom beweren we zo hartstochtelijk, met zoveel wrok jegens ons naaste verleden, ons heden en onszelf, dat we onderdrukt worden?’¹¹⁸

Foucault plaatst een aantal vraagtekens bij de onderdrukkingshypothese. Zo laat hij onder meer zien dat er vanaf de zeventiende eeuw niet simpelweg een verbod op het spreken over seks is ‘ingesteld’; er wordt namelijk tegelijkertijd op uiteenlopende terreinen juist meer over seksualiteit gesproken. Bijvoorbeeld in de katholieke biecht wordt de mens aangezet om steeds uitgebreider over de persoonlijke seksualiteit te spreken. Deze ‘prikkeling tot vertogen’ is ook aanwezig ‘binnen de economie, de pedagogie, de geneeskunde of de rechtspraak.’ Op al deze gebieden gaat men zich met seksualiteit bezighouden. ‘Geen enkel ander type maatschappij heeft wellicht ooit, en in een relatief zo kort tijdbestek, zo’n hoeveelheid vertogen over de seks opgehoopt. Het zou best kunnen zijn dat we er meer over spreken dan over wat dan ook.’¹¹⁹

Een ander kritisch punt dat Foucault tegenover de onderdrukkingshypothese stelt, is meer van theoretische aard en betreft de status van de macht: ‘behoort de mechanica van de macht, en met name die welke in een maatschappij als de onze aan het werk is, in wezen wel tot de orde der onderdrukking? Zijn het verbod, de censuur en de ontkenning wel de vormen waarin de macht in het algemeen, mogelijkerwijze in elke, maar zeker in onze maatschappij wordt uitgeoefend?’¹²⁰ Macht werkt in een foucaultiaanse analyse niet onderdrukkend en omdat dit een belangrijk punt is, legt hij ook in dit boek zijn methode nog een keer uit: ‘Onder macht versta ik niet ‘de Macht’, een verzameling instellingen en apparaten die de onderwerping van de burgers in een bepaalde staat waarborgen. (...) Naar mij dunkt moet men onder macht in de eerste plaats de veelheid van de krachtsverhoudingen verstaan die immanent zijn aan het domein waarop ze functioneren en constitutief zijn voor hun eigen organisatie.’¹²¹ Hiermee keert Foucault zich tegen de marxistische opvatting dat macht onderdrukkend werkt zolang ze in het ‘bezit’ is van de heersende klasse. ‘De macht komt van onderen; dat wil zeggen dat de machtsverhoudingen niet berusten op de algemene matrix van een alomvattende tweedeling tussen heersers en overheersten.’¹²² Foucault kent ondertussen de kritiek uit marxistische kringen die door een dergelijke opmerking wordt losgemaakt: als macht immanent is, zijn er dan nog mogelijkheden tot verzet? Deze mogelijkheden zijn er, maar hiervoor zullen we wel ons begrip van ‘verzet’ aan moeten passen. Net zoals ‘de Macht’ niet bestaat, is er niet zoiets als ‘het Verzet’. ‘Waar macht is, bestaat verzet en toch of juist daardoor, bevindt dit verzet zich nooit buiten de macht. Moet men nu zeggen dat men zich noodzakelijk ‘binnen’ de macht bevindt, dat men niet aan haar ‘ontkomt’, dat er geen absoluut buiten bestaat omdat men nu eenmaal onvermijdelijk aan de wet zou zijn onderworpen?’ Nee, verzet is wel degelijk mogelijk, maar dan wel in de vorm van ‘een veelheid van verzetspunten.’ ‘Deze verzetspunten zijn in het netwerk van de macht alomtegenwoordig. Daarom bestaat er in verhouding tot de macht niet één plaats van de Grote Weigering – de ziel van het verzet, het brandpunt van alle opstanden en de zuivere wet van de revolutionair. Maar er bestaan allerlei vormen van verzet.’¹²³ De thematiek van het verzet zal in hoofdstuk vier nog verder aan de orde komen. Voor het zover is, is er nog een belangrijke machtsvorm te bespreken, die Foucault in het laatste gedeelte van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit* introduceert.

¹¹⁸ Michel Foucault, *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1*, 1985, 14

¹¹⁹ *Ibid.*, 36

¹²⁰ *Ibid.*, 16

¹²¹ *Ibid.*, 93

¹²² *Ibid.*, 95

¹²³ *Ibid.*, 96

Macht over het leven

We eindigen onze geschiedenis van de macht in Foucaults laatste hoofdstuk van *De wil tot weten*, waaraan hij de titel *Recht over de dood en macht over het leven* gegeven heeft. Hier bespreekt hij zijn notie van 'biomacht'. Hoewel dit hoofdstuk in eerste instantie vooral een politieke geschiedenis lijkt te beschrijven, blijkt ook biomacht – en het daaraan verwante concept 'biopolitiek' – van alles met seksualiteit te maken te hebben.

Foucault begint met een beschrijving van de soevereine macht, een thema dat ook in *Discipline, toezicht en straf* ter sprake is gekomen. De soevereine vorst beschikt over 'het recht over leven en dood', dat afgeleid is van het recht dat de vader in een Romeinse familie had 'om over het leven van zijn kinderen en zijn slaven te 'beschikken''.¹²⁴ De vorst kan dit recht toepassen door bijvoorbeeld zijn onderdanen in een oorlog aan te laten treden wanneer hij door vijanden bedreigd wordt of door iemand ter dood te brengen wanneer deze zijn wetten overtreedt. 'Het zogeheten recht 'over leven en dood' is in feite het recht om ter dood te *brengen* of in leven te *laten*.'¹²⁵ In het klassieke tijdperk – dat voor Foucault ongeveer van 1650 tot 1800 loopt – treedt er een verandering in deze machtsvorm op. De negatieve macht die iemand het leven af kan nemen, gaat over in een macht die het leven in beheer neemt. '[D]eze geweldige macht over de dood (...) doet zich nu voor als een complement van een positieve macht over het leven, die zich tot taak stelt dit te beheren, op te voeren, te vermenigvuldigen, om het tot in onderdelen te beheersen en in zijn geheel te reguleren.'¹²⁶ Het recht over de dood transformeert naar de macht over het leven.

Wat betekent dit beheren van het leven? Volgens Foucault heeft de macht over het leven zich sinds de zeventiende eeuw op twee manieren ontwikkeld. Aan de ene kant is er sprake van een steeds verder gaande disciplinerende: middels een 'anatomische politiek van het menselijke lichaam' wordt dit lichaam volgzzaam en nuttig gemaakt.¹²⁷ Aan de andere kant ontstaat er in het midden van de achttiende eeuw een macht over het lichaam als onderdeel van de soort: 'voortplanting, geboorten en sterfte, gezondheidspeil, gemiddelde levensduur en lange levensduur, inclusief alle condities waaronder zij variëren. Zij worden voorwerp van een hele reeks ingrepen en *regulerende beheersmechanismen* en aldus onder beheer gesteld: *een biopolitiek van de bevolking*.'¹²⁸ Er zijn dus twee polen van de macht over het leven, de ene gericht op het individu, de ander gericht op de soort. De disciplinerende instituten die gericht zijn op het individu zijn in *Discipline, toezicht en straf* uitgebreid aan de orde gekomen. De methoden waarmee macht uitgeoefend kan worden over de soort worden hier door Foucault alleen kort aangestipt: 'op het veld van de politieke praktijken en van de economische onderzoeken ontstaan de problemen van het geboortecijfer, de levensduur, de volksgezondheid, de huisvesting en de migratie; een ware explosie dus van vele en gevarieerde technieken om (...) de bevolkingen te beheersen. Zo vangt het tijdperk van een 'biomacht' aan.'¹²⁹

In deze betekenis kan biomacht gezien worden als een machtsvorm die het leven in beheer neemt, die kenmerkend is voor de moderne tijd en waar de disciplinerende macht een onderdeel van vormt. Een complete uitwerking van dit concept geeft hij hier echter nog niet, dit bewaart hij voor de colleges die hij in 1978 en 1979 aan het Collège de France zal geven. Het college van 1979 krijgt de titel *Naissance de la biopolitique* en ook dit begrip, 'biopolitiek', komt in het slot van *De wil tot weten* aan de orde. Volgens Foucault is er sprake van biopolitiek daar waar voor het eerst in de geschiedenis het leven zelf onderdeel wordt van het politieke. Het leven 'komt binnen het gebied te

¹²⁴ Michel Foucault, *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1*, 133

¹²⁵ *Ibid.*, 134

¹²⁶ *Ibid.*, 135

¹²⁷ *Ibid.*, 137

¹²⁸ *Ibid.*, 137

¹²⁹ *Ibid.*, 138

liggen dat door het weten wordt beheerst en waarop de macht ingrijpt.¹³⁰ We kunnen dan van 'biopolitiek' spreken 'om datgene aan te duiden op grond waarvan het leven en zijn mechanismen het gebied van de expliciete berekeningen betreden en het complex macht-weten een kracht wordt die de vorm van het menselijk leven verandert. (...) [W]at we de 'drempel van de biologische moderniteit' van een maatschappij kunnen noemen, ligt daar waar de soort inzet van haar eigen politieke strategieën wordt.'¹³¹

Dit is een verandering die grote gevolgen heeft. In een leven dat onder heerschappij van de soeverein staat, staan 'de wet en het zwaard' centraal; ieder individu moet zich ondergeschikt maken aan de wet en om dit af te dwingen zal er altijd geweld nodig zijn. Wanneer de soevereine macht verdrongen wordt door de biomacht, ontstaat er een samenleving die meer geënt is op de *norm* dan op de *wet*. Het leven moet voortdurend gemeten, gekwalificeerd en gerangschikt worden en hierdoor ontstaat een normaliserende maatschappij. Natuurlijk zijn er in deze tijd nog altijd wetten en grondrechten, maar Foucault wijst erop dat deze in wezen in dienst staan van een normaliserende macht. 'Veel meer dan het recht is het leven sindsdien de inzet van de politieke strijd geworden, ook al wordt deze verwoord in termen van recht. Het 'recht' op het leven, op het lichaam, op gezondheid, op de bevrediging van behoeften.'¹³²

Een duidelijk voorbeeld van een 'normaliserende biomacht' is de seks, die inzet is geworden van het politieke. Op deze manier keert Foucault weer terug bij zijn eigenlijke onderwerp. De seks bevindt zich precies op het raakpunt van de twee polen van de biomacht. 'De seks is de toegang zowel tot het leven van het lichaam als tot het leven van de soort.'¹³³ Op het gebied van het lichaam geeft de seks toegang tot allerlei controles en medische en psychologische onderzoeken, op het gebied van de soort ontstaat er via de seksualiteit ruimte voor bevolkingsregulatie; er worden schattingen gedaan en ingrepen verricht op de schaal van de bevolking. Deze bevolking is één van de drie onderwerpen die Foucault in zijn college in 1978 aan de orde wil stellen: *Sécurité, territoire, population*. De aandacht verschuift tijdens deze lezingenreeks echter naar een gedetailleerde analyse van hoe het *bestuur* van deze bevolking er in de overgang van de klassieke naar de moderne tijd uit komt te zien. De noties 'biomacht' en 'biopolitiek' worden door Foucault vervangen door – of gecomplementeerd met – het begrip 'bestuurlijkheid'. In het college van 1979 bespreekt hij de vorm van bestuurlijkheid die in de tweede helft van de twintigste eeuw opgekomen is en op de dag van vandaag misschien wel dominant is dan ooit: de neoliberale bestuurlijkheid. Dit zijn de onderwerpen van het volgende hoofdstuk.

¹³⁰ Michel Foucault, *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1*, 140

¹³¹ *Ibid.*, 141

¹³² *Ibid.*, 143

¹³³ *Ibid.*, 143

Hoofdstuk 3

De geboorte van het neoliberalisme

Het concept 'biomacht', waar Foucault het laatste deel van *De wil tot weten* aan wijdt, is het uitgangspunt van twee collegereeksen die hij in 1978 en 1979 verzorgt aan het Collège de France: *Sécurité, territoire, population* in 1978 en *Naissance de la biopolitique* in 1979. Hoewel de titel, en daarmee in principe ook het onderwerp, van elke reeks lezingen van tevoren vastgesteld wordt, laat Foucault zich wat de inhoud van zijn colleges betreft vaak daarheen voeren waarnaar zijn onderzoek hem leidt. Zo ziet hij zich in 1978 genoodzaakt het begrip 'biomacht' in een bredere context te plaatsen en wordt het door hem in de vierde lezing geïntroduceerde concept 'bestuurlijkheid' uiteindelijk het belangrijkste onderwerp van dat jaar. In 1979 gebeurt iets vergelijkbaars; waar Foucault aanvankelijk het idee heeft om in zijn colleges de geboorte van de 'biopolitiek' aan het licht te brengen, monden zijn lezingen dit keer uit in een analyse van het neoliberalisme in de twintigste eeuw.

De lezingen uit 1978 en 1979 sluiten inhoudelijk op elkaar aan en nemen om verschillende redenen een bijzondere plek in, in het (denk)werk van Foucault. Allereerst worden er in de colleges onderwerpen behandeld die niet in een van zijn boeken terechtgekomen zijn. Na *De wil tot weten* uit 1976 duurt het tot 1984, Foucaults sterfjaar, voordat zijn volgende boeken verschijnen: de delen twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit*. Van 1970 tot 1984 heeft hij, op zijn sabbatical in 1977 na, elk jaar een reeks lezingen gegeven aan het Collège de France. Hierin spreekt Foucault, behalve dus in de jaren 1978 en 1979, over thema's die gerelateerd zijn aan onderwerpen uit zijn gepubliceerde werk. Los van dit feit vormen de twee colleges een opmerkelijke geheel omdat ze over onderwerpen uit de recente geschiedenis handelen. In zijn analyses van het neoliberalisme die hij in 1979 geeft, heeft hij veel aandacht voor de politieke actualiteit. Dit is uitzonderlijk, omdat Foucaults studieonderwerpen over het algemeen in een verder verleden liggen. De laatste bijzondere eigenschap van de lezingen *Sécurité, territoire, population* en *Naissance de la biopolitique* is gelegen in de plaats die zijn innemen in de ontwikkeling van Foucaults denken; de colleges worden gegeven in de jaren dat zijn aandacht verschuift van een genealogische machtsanalyse naar aan ethiek en levenskunst gerelateerde onderwerpen als de zorg voor het zelf. De meningen lopen uiteen of deze aandachtsverschuiving bij Foucault als een radicale ommezwaai of slechts als een uitbreiding van zijn interessegebied gezien moet worden. Interessant is echter vooral dat door sommigen een verband gezien wordt tussen de inhoud van met name het college over (neo)liberalisme en de wending in het werk van Foucault.

Hoewel Foucaults ideeën over politiek, bestuur en de staat nooit in boekvorm verschenen zijn, is er in de loop van de tijd wel steeds meer aandacht voor dit aspect van zijn denken gekomen. Vooral in de Angelsaksische wereld hebben Foucaults reflecties op bestuur aanleiding gegeven tot verschillende onderzoeken.¹³⁴ Het in 1991 verschenen *The Foucault Effect* heeft hierin een belangrijke rol gespeeld.¹³⁵ In dit boek worden met name de mogelijkheden van Foucaults begrip 'bestuurlijkheid' (governmentality) bij het maken van politieke analyses onderzocht. In het in 1996 gepubliceerde *Foucault and political reason* is vooral aandacht voor het specifiek *liberale* karakter van deze bestuurlijkheid.¹³⁶ Tot voor kort waren alleen bandopnamen van de lezingen aan het Collège de France beschikbaar, maar met het recente verschijnen van de transcripties van de colleges

¹³⁴ Zie hierover bijvoorbeeld het gesprek tussen Jacques Donzelot & Colin Gordon, "Governing Liberal Societies – the Foucault Effect in the English-speaking World", in: *Foucault Studies*, No 5, January 2008, 48-62

¹³⁵ Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (red.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, 1991

¹³⁶ Andrew Barry, Thomas Osborne & Nikolas Rose (red.), *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, 1996

uit 1978 en 1979 zijn Foucaults analyses voor een veel groter publiek bereikbaar en dit heeft gezorgd voor een heropleving van de zogenaamde ‘governmentality studies’.

3.1 Bestuurlijkheid

De lezingenreeksen *Sécurité, territoire, population* en *Naissance de la biopolitique* verschijnen in 2004 voor het eerst integraal op schrift. In 2007 en 2008 worden Engelse vertalingen hiervan uitgegeven met de titels *Security, Territory, Population* en *The Birth of Biopolitics*. Alleen de vierde lezing van *Sécurité, territoire, population*, gegeven op 1 februari 1978, is al eerder in gedrukte vorm verschenen. Een Italiaanse versie van deze tekst verschijnt al in hetzelfde jaar en een jaar later wordt een Engelse vertaling gepubliceerd.¹³⁷ In 1991 wordt de Engelse versie van de tekst door Graham Burchell, Colin Gordon en Peter Miller opgenomen in het eerder genoemde *The Foucault Effect* met als titel ‘Governmentality’. Dat deze lezing al zo snel openbaar gemaakt wordt, heeft ongetwijfeld te maken met het bijzondere inhoudelijke karakter ervan. Het college speelt namelijk een sleutelrol in *Sécurité, territoire, population*; door de introductie van het begrip ‘bestuurlijkheid’ krijgt de lezingenreeks een andere wending. Hiermee kent ook het complete veld van ‘governmentality studies’ in dit college feitelijk zijn geboorte. Maar laten we eerst een blik werpen op de algehele plannen van Foucault in 1978.

In de eerste lezing op 11 januari maakt Foucault duidelijk dat hij het door hem in *De wil tot weten* geïntroduceerde begrip ‘biomacht’ verder uit wil werken.

‘This year I would like to begin studying something that I have called, somewhat vaguely, bio-power. By this I mean a number of phenomena that seem to me to be quite significant, namely, the set of mechanisms through which the basic biological features of the human species became the object of a political strategy, of a general strategy of power, or, in other words, how, starting from the eighteenth century, modern Western societies took on board the fundamental biological fact that human beings are a species.’¹³⁸

Een element van deze biomacht wordt door de eerste term uit de titel van dit jaar omschreven: ‘sécurité’. In de eerste drie colleges heeft Foucault aandacht voor dit begrip, dat in het Nederlands vaak met ‘securiteit’ vertaald wordt. De Franse term ‘sécurité’ heeft een ruimere betekenis dan het Nederlandse ‘veiligheid’, omdat ook ‘zekerheid’ een onderdeel uitmaakt van de inhoud van dit begrip, vandaar de keuze voor deze wat ongebruikelijke term ‘securiteit’.¹³⁹ Foucault stelt zichzelf de vraag of we kunnen stellen dat we tegenwoordig in een ‘society of security’ leven.¹⁴⁰ Om dit na te kunnen gaan, onderzoekt hij securiteit als een nieuwe machtsvorm die zich onderscheidt van de soevereine macht en de disciplinerende macht. Dit onderscheid illustreert Foucault aan de hand van de omgang met de ziekten lepra, pest en pokken.¹⁴¹ Tijdens lepra-epidemieën in de middeleeuwen werden de leprozen uit de stad verbannen; deze uitsluiting is kenmerkend voor de soevereine macht. De aanpak van de pest zag er anders uit: de stad werd in verschillende districten opgedeeld die alle onder toezicht stonden en door de bewoners niet verlaten mochten worden. Hier is geen sprake van

¹³⁷ Zie de voetnoot bij deze lezing in Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, 2009, 87

¹³⁸ Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, 2009, 1

¹³⁹ Zie hierover ook: Marc Schuilenburg, “De securisering van de samenleving. Over de relatie tussen veiligheidszorg, bestuur en quasistrafrecht”, in: *Krisis*, 2009, Issue 3, 6-22, voetnoot 2 op pagina 21 handelt specifiek over de notie ‘securiteit’.

¹⁴⁰ Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, 11

¹⁴¹ *Ibid.*, 9-10, 60-62 en Marc Schuilenburg, “De securisering van de samenleving. Over de relatie tussen veiligheidszorg, bestuur en quasistrafrecht”, 7-8

uitsluiting, maar van insluiting en dit is illustratief voor een disciplinerende samenleving. De omgang met de pokken gaat weer volgens een andere werkwijze. Er is hier allereerst sprake van inenting, een preventieve maatregel, die op de gehele bevolking van toepassing is. Deze bevolking wordt daarnaast bovendien onderworpen aan allerlei statistieken: er worden sterftcijfers berekend, die ook nog gespecificeerd kunnen worden naar leeftijd of regio. Het preventieve karakter, de uitoefening op de gehele bevolking en een normalisering op basis van statistiek zijn kenmerkend voor Foucaults opvatting van securiteit.

Zowel in zijn uiteenzetting van het begrip 'securiteit' als in zijn latere analyses van verschillende bestuursvormen heeft Foucault aandacht voor twee vroege economische theorieën: het mercantilisme en het fysiocratisme. Het mercantilisme was van het begin van de zeventiende tot het begin van de achttiende eeuw de dominante economische opvatting in Europa. Voor de mercantilisten was het belangrijk de rijkdom van de staat te vergroten door een positieve handelsbalans. Om dit te bewerkstelligen was veel economische bemoeienis door de staat vereist; prijzen werden beïnvloed met als doel de export te stimuleren en de import te beperken. De fysiocraten zagen de tekortkomingen van de mercantilisten en ontwikkelde een economische theorie waarin handelsbeperkingen zoveel mogelijk vermeden moesten worden en een vrije circulatie van goederen gepropageerd werd. De fysiocraten waren hiermee de directe voorlopers van Adam Smiths ideeën over de vrijemarkteconomie. De overgang van het mercantilisme naar het fysiocratisme was volgens Foucault een belangrijke gebeurtenis: 'the support of the physiocrats and their theory, was (...) a phase in a major change in the techniques of government and an element in the deployment of what I will call apparatuses of security.'¹⁴² In het college van 1979 wordt deze overgang ook in verband gebracht met het ontstaan van een liberale vorm van besturen.

De kunst van het besturen

Het onderwerp 'bestuur' komt echter ook al in 1978 aan de orde. In de lezing van 1 februari stelt Foucault:

'Basically, if I had wanted to give the lectures I am giving this year a more exact title, I certainly would not have chosen 'security, territory, population'. What I would really like to undertake is something that I would like to call a history of 'governmentality'.¹⁴³

De analyse van de driehoek securiteit, grondgebied, bevolking verandert vanaf dit moment in een analyse van securiteit, bevolking en bestuur.¹⁴⁴ Foucault ontdekt dat er vanaf de zestiende tot de achttiende eeuw een groot aantal verhandelingen over 'bestuurskunst' ('art of government') verschijnen. Deze teksten gaan niet enkel over het regeren van een overheid over haar inwoners, maar over 'bestuur' in veel ruimere zin. In de zestiende eeuw is er een heropleving van het stoïcijnse gedachtegoed, waardoor er aandacht is voor het 'besturen van jezelf'; er worden katholieke en protestantse doctrines geschreven over het 'besturen van de ziel'; en er is een ontwikkeling binnen de pedagogie waarin het 'bestuur van kinderen' centraal staat. Het bestuur van de staat door de vorst, waar ook veelvuldig over geschreven wordt, moet in direct verband met deze andere vormen van bestuur bekeken worden. 'How to govern oneself, how to be governed, how to govern others, by whom should we accept to be governed, how to be the best possible governor? It seems to me that all these problems, both in their intensity and multiplicity, are typical of the sixteenth century.'¹⁴⁵

¹⁴² Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, 34

¹⁴³ *Ibid.*, 108

¹⁴⁴ Zie de 'Course Context' die Michel Senellart schetst in: Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, 379

¹⁴⁵ Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, 88

Van de zestiende tot de achttiende eeuw heeft er een transformatie van het besturen plaatsgevonden, die Foucault aan het licht brengt aan de hand van de receptie van *De Heerser* van Niccolò Machiavelli. Dit werk is gedurende deze twee eeuwen onophoudelijk de standaardtekst geweest ten opzichte waarvan alle literatuur over besturen haar standpunt heeft ingenomen. Het debat rond de tekst van Machiavelli toont de pogingen die ondernomen zijn om een nieuwe bestuursvorm te definiëren; alle critici proberen een nieuwe rationaliteit van besturen te vinden. Het beroemde boek van Machiavelli kan gelezen worden als een handboek voor de prins over wat de beste manier is om zijn vorstendom te behouden. Er wordt door Machiavelli een situatie beschreven waarin de vorst een externe relatie tot zijn volk heeft. Hij heeft zijn rijk via overerving of verovering voor zich verkregen en heeft daardoor geen natuurlijke relatie met zijn vorstendom. Daarom moet de heerser voortdurend beducht zijn op gevaren, zowel van concurrerende staten als van onderdanen binnen zijn eigen rijk, en ervoor zorgen dat hij voldoende macht blijft bezitten om zijn territorium en zijn bevolking aan hem te binden.

In de grote hoeveelheid anti-Machiavelli literatuur ontdekt Foucault een nieuwe vorm van besturen, hij noemt dit 'art of government', die de machiavellistische kijk op het besturen wil vervangen. De 'art of government' heeft betrekking op een veelheid van vormen van bestuur: tussen het besturen van het huishouden, de ziel, het gezin, de religieuze orde en de staat, bestaat volgens de nieuwe bestuurskunst een continuïteit. Deze continuïteit bestaat zowel in opwaartse zin: om de staat te kunnen besturen, moet je eerst leren jezelf te besturen, als in neerwaartse zin: als de staat goed bestuurd wordt, weet het hoofd van de familie ook hoe hij voor zijn gezin moet zorgen. Dit toont een belangrijk nieuw aspect in de opvatting van bestuur: 'the central element in this continuity (...) is the government of the family, which is called precisely 'economy'.¹⁴⁶ Het besturen van een staat wordt het toepassen van economie. Een goed bestuurder moet oog hebben voor zijn inwoners, de rijkdommen van de staat en de veiligheid in de maatschappij, precies zoals het hoofd van de familie over zijn huishouden regeert. 'The essential issue of government will be the introduction of economy into political practice.'¹⁴⁷ De invoering van de economie in de politiek is van cruciale betekenis voor de ontwikkeling van liberale en neoliberale vormen van bestuur. Deze analyse laat Foucault op dit moment echter nog even liggen, hier zal hij het komende jaar uitgebreid op ingaan.

In dit college blijft Foucault zich concentreren op de periode tussen de zestiende en de achttiende eeuw. Hij schetst nog een aantal verschillen tussen de soevereine machtsuitoefening die door Machiavelli wordt beschreven en de nieuwe vorm van bestuur die zich in reactie hierop aan het ontwikkelen is. Zo is de soevereine macht gericht op een grondgebied en een bevolking, zonder dat daarbij van belang is wat de eigenschappen hiervan zijn. Bij het besturen volgens de 'art of government' gaat het wel om deze eigenschappen; relaties tussen mensen, rijkdommen, bronnen, klimaat, het zijn allemaal elementen die onderdeel uitmaken van goed bestuur. Een ander verschil is dat dit bestuur een inhoudelijk doel heeft (welvaart, toename van de bevolking) terwijl het er in de machiavellistische manier van heersen slechts om gaat de macht te behouden, al het andere is hieraan ondergeschikt.

Hoewel er in de zestiende eeuw al een bestuursrationaliteit ontstaat die sterk verschilt van Machiavelli's opvatting van besturen zoals hij deze in *De Heerser* beschrijft, duurt het nog tot in de achttiende eeuw voordat deze vorm van besturen zich daadwerkelijk ontplooit. Dit komt voor een belangrijk deel doordat machtsuitoefening nog lange tijd als een daad van een soeverein wordt gezien. Zo zit het idee van de 'art of government' gevangen tussen aan de ene kant het beeld van de almachtige soeverein en aan de ander kant het model van het bestuur van de familie, dat nog te zwak is om het soevereine machtsmodel te overwinnen. De 'ontdekking' van de bevolking zorgt ervoor dat deze blokkade opgeheven wordt. Met behulp van statistieken komt aan het licht dat de

¹⁴⁶ Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, 94

¹⁴⁷ *Ibid.*, 95

bevolking een eigen regelmatigheid heeft: het sterftcijfer, de bevolkingstoename, de welvaart kunnen allemaal in statistische gegevens vastgelegd worden. Op deze manier worden ook de economische effecten van de bevolking duidelijk. Het blijkt dat het economische model van de bevolking niet te reduceren is tot het economisch model van de familie. In dit economische model wordt de familie gezien als element *binnen* deze bevolking. De familie verandert daarmee van model voor bestuur tot *instrument* van dit bestuur. Als element van de bevolking kan er via de familie invloed uitgeoefend worden op bijvoorbeeld het sterftcijfer en de consumptie.

Foucault wijst er expliciet op dat de bestuursvorm die in de achttiende eeuw ontstaat niet simpelweg een vervanging is van het model van soevereiniteit of het model discipline:

‘So we should not see things as the replacement of a society of sovereignty by a society of discipline, and then of a society of discipline by a society, say, of government. In fact we have a triangle: sovereignty, discipline, and governmental management, which has population as its main target and apparatus of security as its essential mechanism.’¹⁴⁸

Een paar zinnen later duidt Foucault ‘governmental management’ aan met de term ‘governmentality’. Dit door Foucault als ‘gouvernementalité’ geïntroduceerde neologisme wordt in het Nederlands meestal met de term ‘bestuurlijkheid’ aangeduid.¹⁴⁹ Dit begrip is van cruciaal belang voor het verloop van Foucaults colleges van dit jaar en het jaar daarop. Bovendien zijn rond dit begrip vele ‘governmentality studies’ ontstaan, waarin van Foucaults begrippenapparaat gebruik gemaakt wordt om hedendaagse fenomenen te bestuderen. Daarom kijken we voor de volledigheid nog eenmaal naar de definitie die door de meeste ‘bestuurlijkheidsonderzoekers’ gebruikt wordt en waarin Foucault aan de in het bovenstaande citaat genoemde elementen ‘bevolking’ en ‘securiteit’ ook nog de politieke economie toevoegt als belangrijk onderdeel van bestuurlijkheid.

‘First, by ‘governmentality’ I understand the ensemble formed by institutions, procedures, analyses and reflections, calculations, and tactics that allow the exercise of this very specific, albeit very complex, power that has the population as its target, political economy as its major form of knowledge, and apparatus of security as its essential technical instrument.’¹⁵⁰

In het laatste deel van het college van 1 februari stelt Foucault dat een onderzoek naar bestuurlijkheid ons veel kan vertellen over onze huidige tijd. ‘We live in the era of a governmentality

¹⁴⁸ Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, 107-108

¹⁴⁹ Zie het themanummer van *Krisis*, 2009, Issue 3, dat gewijd is aan de begrippen ‘bestuurlijkheid’ en ‘biopolitiek’. Inleidende tekst bij dit nummer: Marc Schuilenburg & Sjoerd van Tuinen, “Michel Foucault: biopolitiek en bestuurlijkheid”, in: *Krisis*, 2009, Issue 3, 1-5. Er is geen eensgezindheid over de etymologische herkomst van het begrip ‘gouvernementalité’. Sommigen stellen dat het woord een samenstelling is van ‘gouverner’ (besturen) en ‘mentalité’ (geestesgesteldheid). (Zie bijvoorbeeld Thomas Lemke, “The Birth of Bio-Politics” – Michel Foucault’s Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality”, in: *Economy & Society*, Vol. 30, No. 2, 2001, 1.) Op deze manier zou de term de nauwe relatie tussen macht en weten weergeven; om de bevolking te besturen is kennis over deze bevolking onontbeerlijk. Volgens deze opvatting zou ‘bestuurlijkheid’ dus geen adequate vertaling zijn. Anderen stellen echter dat deze etymologische herkomst een misvatting is; ‘gouvernementalité’ is afgeleid van ‘gouvernement’, zoals het woord ‘musicalité’ afgeleid is van ‘musical’. (Zie de door Michel Senellart geschreven “Course Context” van *Security, territory, population*, voetnoot 126, 399.) In dit geval zou het gebruik van de term ‘bestuurlijkheid’ wel gerechtvaardigd zijn. Ik ben het met deze laatste lezing eens, omdat Foucault ook bij andere machtsbegrippen (m.n. bij disciplinerende macht en biomacht) de nauwe verwevenheid tussen kennis en macht benadrukt, zonder dat direct aan het begrip zelf af te lezen is. Volgens mij is er dus geen bezwaar tegen het gebruik van de term ‘bestuurlijkheid’.

¹⁵⁰ Michel Foucault, *Security, territory, population*, 108

discovered in the eighteenth century.¹⁵¹ Ook als we willen nagaan wat de staat ons kan of moet brengen, of wat de staat vooral *niet* moet doen, kunnen we bij dit begrip terecht; 'the survival and limits of the state should be understood on the basis of the general tactics of governmentality.'¹⁵² Foucault zelf richt zich echter eerst op de geschiedenis van deze bestuurlijkheid. 'I will now try to show you how this governmentality was born, from the archaic model of the Christian pastorate, and (...) how it could only acquire its present dimensions thanks to a set of very specific instruments (...) which is called, in the old, seventeenth and eighteenth sense of the word, police.' Aan deze twee onderwerpen, de christelijke pastorale macht en de *politie*, wordt een groot deel van de rest van *Sécurité, territoire, population* besteedt. Hieronder volgt hiervan een korte beschrijving.

De herder en de politie

Waar de meeste historici de moderne staat zien als een wereldlijke macht die zich volledig losgemaakt heeft van elke religieuze inmenging, ziet Foucault een continuïteit tussen de christelijke vorm van besturen en de bestuurlijkheid die zich in de achttiende eeuw ontwikkeld heeft. Volgens Foucault was er in het christendom voor het eerst in de geschiedenis sprake van het op zeer grote schaal besturen van mensen.¹⁵³ Voor de vormgeving van dit bestuur heeft het christendom gebruik gemaakt van het beeld van de herder die zijn kudde bestuurt. Net zoals de herder zich tegelijkertijd bekommert om de kudde als geheel en om elk schaap individueel, is er in het christendom tegelijkertijd aandacht voor de gehele gemeenschap van gelovigen – of zelfs de mensheid in zijn totaliteit – en iedere individuele christen. Dit is wat Foucault 'pastorale macht' noemt: een macht die zowel op de kudde als op ieder afzonderlijk lid van de kudde gericht is. Volgens Foucault is deze pastorale macht in de moderne bestuursopvatting niet zomaar verdwenen, maar zijn er veel elementen overgenomen die, zij het in seculiere vorm, nog steeds werkzaam zijn. De pastorale macht over de ziel is overgegaan in het besturen van mensen en bevolkingen.¹⁵⁴

Ook de wetenschappelijke revolutie speelt een rol in het ontstaan van bestuurlijkheid. Door wetenschappelijke ontdekkingen van onder anderen Kepler, Copernicus en Galileo, verdwijnt het geloof in God als 'bestuurder' van de kosmos.¹⁵⁵ Een politieke consequentie hiervan is dat staten niet langer een hoger doel dienen gericht op het hiernamaals, maar een doel op zichzelf worden. Hierdoor ontstaat er een nieuw theoretisch perspectief op de staat: *raison d'État*. De *raison d'État* is de rationaliteit die erop gericht is het voortbestaan van de staat te garanderen.¹⁵⁶

De laatste twee colleges bespreekt Foucault de 'politie', die een belangrijke rol speelt in de ontwikkeling van bestuurlijkheid. Politie in de door Foucault gebruikte zeventiende- en achttiende-eeuwse betekenis is niet slechts de instantie die zich bekommert om criminaliteit, maar een veel bredere institutie die zich bezighoudt met het maximaliseren van de bevolking van de staat, ervoor zorgt dat deze bevolking productief en gezond is en zorgt voor een goede circulatie van mensen en goederen door het aanleggen van wegen en kanalen.¹⁵⁷ Het gaat de politie niet om bevolking op zich, de bevolking is slechts interessant in zoverre het de macht van de staat vergroot. Het project van de politie staat in verband met de rationaliteit van *raison d'État*. Vooral in Duitsland is de politie sterk ontwikkeld; er bestaat daar een heuse *Polizeiwissenschaft*, die op geen andere plek in Europa op deze

¹⁵¹ Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, 109

¹⁵² Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, 109

¹⁵³ *Ibid.*, 148

¹⁵⁴ *Ibid.*, 227

¹⁵⁵ Thomas F. Tierney, "Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78* Edited by Michel Senellart . Translated by Graham Burchell. (London: Palgrave Macmillan, 2007)", in: *Foucault Studies*, No 5, January 2008, 95

¹⁵⁶ Michel Foucault, *Security, territory, population*, 238

¹⁵⁷ Thomas F. Tierney, 97

schaal waar te nemen is. Aan het einde van het laatste college van 1978 stelt Foucault dat het systeem van de politie en de *raison d'État* worden 'opengebrouwen' door de nieuwe vorm van bestuurlijkheid. Op deze manier ontstaat een nieuwe orde, die we misschien wel 'liberaal' kunnen noemen. De beschrijving van bestuurlijkheid lijkt wel in deze richting te wijzen: 'it has to refer to economy as a domain of naturalness: it has to manage populations; it also has to organize a legal system of respect for freedoms.'¹⁵⁸ Foucault noemt de term 'liberalisme' hier nog niet, maar lijkt wel al vooruit te wijzen naar het onderwerp van het volgend jaar.

¹⁵⁸ Michel Foucault, *Security, territory, population*, 354

3.2 Neoliberalisme

Alleen de titel van de lezingenreeks uit 1979 geeft alweer voldoende aanleiding voor discussie: gaat *Naissance de la biopolitique* wel over biopolitiek? Foucault zelf lijkt te suggereren dat dit niet het geval is, wanneer hij zich aan het begin van de achtste lezing verontschuldigt voor het feit dat hij van zijn aanvankelijke onderwerp afgeweken is:

‘I would like to assure you that, in spite of everything, I really did intend to talk about biopolitics, and then, things being what they are, I have ended up talking at length, and maybe for too long, about neo-liberalism, and neo-liberalism in its German form.’¹⁵⁹

Dat de collegereeks over neoliberalisme gaan – en grotendeels over de specifieke Duitse neoliberale school – is evident. Maar dat de lezingen daarmee *niet* meer biopolitiek als onderwerp hebben, volgt hier niet zonder meer uit. Zo lezen we op de laatste pagina’s van het manuscript van het eerste college, in een passage die Foucault uiteindelijk niet voorgelezen heeft:

‘With the emergence of political economy, with the introduction of the restrictive principle in governmental practice itself, an important substitution, or doubling rather, is carried out, since the subjects of right on which political sovereignty is exercised appear as a *population* that a government must manage.

This is the point of departure for the organizational line of a ‘biopolitics’. But who does not see that this is only part of something much larger, which [is] this new governmental reason? Studying liberalism as the general framework of biopolitics.’¹⁶⁰

Het ‘beperkende principe’ dat vanuit de economie aan de bestuurlijke praktijk wordt opgelegd is kenmerkend voor het liberalisme (geen staatsbemoeyenis). Op het moment dat dit principe ingevoerd wordt, ontstaat er een bevolking als product van politieke soevereiniteit. Dit laatste is wat Foucault ‘biopolitiek’ noemt en volgens bovenstaande tekst is het liberalisme dus de bestuurlijke rationaliteit waarbinnen deze biopolitiek zich heeft kunnen ontwikkelen. De vraag is nu of Foucault deze opvatting gedurende zijn reeks lezingen losgelaten heeft. Volgens Marius Gudmand-Høyer en Thomas Lopdrup Hjorth is dit niet het geval. In hun ‘review essay’ van *Naissance de la biopolitique* stellen zij dat deze colleges wel degelijk over biopolitiek gaan: ‘political economy (...) in its modern conception is biopolitical by nature [and] Foucault’s account (...) represents an exposition of biopolitics analyzed in the register of liberal governmentality.’¹⁶¹ Voordat we ons over de kwestie buigen of Foucaults analyse van het neoliberalisme (ook) over biopolitiek gaat, zullen we ons eerst tot de inhoud van de colleges richten. De structuur van de lezingenreeks is in elk geval helder: Foucault bespreekt eerst het klassieke liberalisme uit de achttiende eeuw en staat dan uitgebreid stil bij twee varianten van het twintigste-eeuwse neoliberalisme: het Duitse en het Amerikaanse neoliberalisme.

Klassiek liberalisme

Het eerste college van *Naissance de la biopolitique* sluit exact aan op de colleges van het jaar daarvoor. Foucault geeft nogmaals een korte bespreking van de in de zestiende eeuw opgekomen

¹⁵⁹ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 185

¹⁶⁰ *Ibid.*, 22

¹⁶¹ Marius Gudmand-Høyer & Thomas Lopdrup Hjorth, “Liberal Biopolitics Reborn”, in: *Foucault Studies*, No. 7, September 2009, 99-130

rationaliteit van *raison d'État*. Waar het er in de middeleeuwen nog om ging dat de staat een bijdrage kon leveren aan de verlossing van zijn onderdanen in het hiernamaals, ontstaat er in de zestiende eeuw een staat die zich niet meer op deze manier om haar bevolking bekommert, maar alleen bestaat 'voor zichzelf'. Dit principe van *raison d'État*, dat de kracht van de staat gemaximaliseerd moet worden, past binnen de economische opvattingen van het mercantilisme: de staat moet zorgen voor monetaire groei, sterker worden door bevolkingstoename en zichzelf in stand zien te houden in voortdurende concurrentie met andere staten.¹⁶² De middelen om deze doelen te bereiken zijn echter niet onbeperkt. Al in de zestiende en zeventiende eeuw worden er begrenzings opgelegd aan de *raison d'État*, bijvoorbeeld door de wet. Of het nu in de vorm van natuurwetten of de wetten van het sociale contract is, de wet stelt grenzen aan de staat door te stellen wat deze wel en niet kan doen. Foucault spreekt van het principe van externe begrenzing.¹⁶³

In het midden van de achttiende eeuw treedt hierin een belangrijke transformatie op; naast de externe begrenzing door de wet, ontstaat er ook een interne regulering van de bestuurlijke rationaliteit. Er ontstaat een kritische bestuurlijke rede, die zichzelf vraag de vraag stelt: 'how not to govern too much?'¹⁶⁴

'But what does 'the self-limitation of governmental reason' mean? What is this new type of rationality in the art of government, this new type of calculation that consists in saying and telling government: I accept, wish, plan and calculate that all this should be left alone? I think that this is broadly what is called 'liberalism''.¹⁶⁵

Liberalisme ontstaat wanneer de bestuurlijke rationaliteit zichzelf grenzen oplegt; er wordt gestreefd naar wat we tegenwoordig een 'kleine overheid' (frugal government) zouden noemen. 'I think that actually at this moment we are entering what could be called the epoch of frugal government.'¹⁶⁶ De vraag is nu waar deze interne begrensende principes vandaan komen. Het antwoord is: de politieke economie.

Wat hiermee bedoeld wordt, wordt duidelijk als we kijken naar de verandering die er in de loop van de achttiende eeuw optreedt in de opvatting over de markt. In de middeleeuwen wordt de markt gezien als het terrein waarop een *rechtvaardige* prijs gevormd wordt. 'This system (...) just meant that the market was essentially, and really functioned as, a site of justice, a place where what had to appear in exchange and be formulated in the price was justice.'¹⁶⁷ In de achttiende eeuw wordt de markt echter niet meer gezien als een kunstmatige orde waarin een rechtvaardige prijs gecreëerd wordt, maar als een natuurlijke orde; de markt bepaalt de ware, normale, natuurlijke prijs. De markt verandert van een 'site of justice' naar een 'site of veridiction': vanaf dit moment spreekt de markt 'de waarheid' over de prijs. Deze verandering in de aard van de markt is van invloed op de bestuurlijke praktijk: 'inasmuch as prices are determined in accordance with the natural mechanisms of the market they constitute a standard of truth which enables us to discern which governmental practices are correct and which are erroneous.'¹⁶⁸ De markt bepaalt hoe er bestuurd moet worden.

Een tweede eigenschap van de nieuwe bestuursvorm die in de achttiende eeuw ontstaat is dat er voortdurend gekeken wordt naar het *nut* van bestuurlijke interventie. 'Is it useful? For what is it useful? Within what limits is it useful?'¹⁶⁹ De utilistische calculus – hoe maximaliseren we het geluk

¹⁶² Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 5

¹⁶³ *Ibid.*, 6-8

¹⁶⁴ *Ibid.*, 13

¹⁶⁵ *Ibid.*, 20

¹⁶⁶ *Ibid.*, 28

¹⁶⁷ *Ibid.*, 31

¹⁶⁸ *Ibid.*, 32

¹⁶⁹ *Ibid.*, 40

en minimaliseren we de pijn? – wordt toegepast op de bestuurlijke praktijk. Op deze manier zorgt ook deze calculus voor een interne begrenzing: waar is het wel en waar is het niet zinvol in te grijpen? Beide systemen, de markt als waarheidssysteem dat werkt volgens het principe van ruil (exchange) en de utilistische berekening die overheidsingrijpen ‘meet’, komen samen in het begrip ‘interest’, ‘since interest is the principle of exchange and interest is the criterion of utility.’¹⁷⁰ De moderne bestuurlijke rede die in het begin van de achttiende eeuw is ontstaan, functioneert in termen van *belangen*. Dit is niet enkel meer het belang van de groei van de staat zelf, zoals bij de *raison d’État* het geval was; het gaat nu om een complex samenspel van individuele en collectieve belangen: ‘between social utility and economic profit, between the equilibrium of the market and the regime of public authorities, between basic rights and the independence of the governed.’¹⁷¹ In het oude bestuursstelsel was de soevereine macht gericht op dingen, mensen en land; al deze zaken waren het bezit van de koning. In de moderne bestuurlijkheid heeft de overheid niet meer een directe macht over de dingen; interventie vindt plaats op basis van belangen. De bestuurlijke rationaliteit werkt enkel nog met belangen, of, omdat deze slogan op z’n Engels beter tot z’n recht komt: ‘government is only interested in interest.’¹⁷²

In het laatste college dat Foucault aan het achttiende-eeuwse liberalisme wijdt, gaat hij in op het begrip ‘vrijheid’. Of de overgang van de autoritaire, soevereine heerschappij in de zeventiende eeuw naar een tolerante, liberale maatschappij in de loop van de achttiende eeuw ‘meer vrijheid’ opgeleverd heeft, kan Foucault niet zeggen. Dit is niet onwaar, maar het is ook niet waar, het is een zinloze vraag. Vrijheid is geen bestaande entiteit, het is geen ‘universal’, en het is daarmee ook niet op een kwantitatieve manier uit te drukken. Toch heeft het liberalisme van alles met vrijheid te maken. Volgens Foucault ‘consumeert’ het liberalisme vrijheid, het heeft allerlei vrijheden nodig: een vrije markt, vrije meningsuiting, vrijheid van eigendom. Om deze vrijheden te kunnen consumeren, moet het ze eerst ‘produceren’. Vrijheid produceren om het te kunnen consumeren, dit klinkt paradoxaal, en volgens Foucault is het dat ook.

‘Liberalism as I understand it, the liberalism we can describe as the art of government formed in the eighteenth century, entails at its heart a productive/destructive relationship with freedom. Liberalism must produce freedom, but this very act entails the establishment of limitations, controls, forms of coercion, and obligations relying on threats, etcetera.’¹⁷³

Vrijheid is geen gegeven, het is niet iets dat *gerespecteerd* moet worden, vrijheid moet *gecreëerd* worden. En voor de creatie van vrijheid is altijd een bepaalde vorm van dwang nodig. Bovendien ontstaat hierbij de vraag naar de kosten van vrijheid. Bij de bepaling van de kosten van vrijheid wordt een afweging gemaakt tussen het individuele belang en het collectieve belang. De vrijheid van het individu moet geen gevaar opleveren voor de samenleving. Dit is het terrein van de securiteit. Vrijheid en securiteit hebben alles met elkaar te maken.

‘Basically, if on one side (...) liberalism is an art of government that fundamentally deals with interests, it cannot do this – and this is the other side of the coin – without at the same time managing the dangers and mechanisms of security/freedom, the interplay of security/freedom which much ensure that individuals or the community have the least exposure to danger.’¹⁷⁴

¹⁷⁰ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 44

¹⁷¹ *Ibid.*, 44

¹⁷² *Ibid.*, 45

¹⁷³ *Ibid.*, 65

¹⁷⁴ *Ibid.*, 66

Een interessante consequentie is dat het liberalisme verbonden raakt met het motto: 'live dangerously'. Dit betekent dat individuen zo geconditioneerd worden dat ze hun leven, hun heden en hun toekomst ervaren als iets dat gevaar bevat. Liberalisme creëert een 'politieke cultuur van gevaar'; de oprichting van spaarbanken, de journalistieke interesse in criminaliteit en het ontstaan van voorlichtingscampagnes over hygiëne en seksualiteit zijn enkele tekenen hiervan.

Ordo-Germaans neoliberalisme

In de twintigste eeuw ontstaat er een crisis in de liberale bestuurlijkheid. Het Keynesiaanse interventionisme dat tussen 1930 en 1960 op grote schaal is ingevoerd, maakt her-evaluaties en herwaarderingen in het liberalisme noodzakelijk. Dit is onder meer gebeurd in de jaren direct voor en na de Tweede Wereldoorlog in Duitsland en in de jaren zeventig in Amerika. Hieruit zijn twee vormen van neoliberalisme voortgekomen die beide hun eigen specifieke karakter hebben. Overeenkomsten tussen de twee neoliberale scholen zijn er natuurlijk ook, in de eerste plaats de gedeelde vijanden: Keynes en staatsinterventie.

De afkeer van staatsinterventie is gegrond in wat Foucault 'state-phobia' noemt. Deze angst voor de staat heeft in de twintigste eeuw verschillende uitingsvormen gehad (van het nazisme tot de verzorgingsstaat) en uiteenlopende aanhangers, met name economen en politici. Het is Foucault echter niet direct om deze 'state-phobia' zelf te doen, maar om de 'crisis of governmentality' die aan dit anti-staat sentiment ten grondslag ligt. Het zou voor Foucault überhaupt lastig zijn om het fenomeen 'state-phobia' te onderzoeken, omdat dit lijkt te veronderstellen dat er zoiets bestaat als *de* staat. Maar dat is niet zo, 'the state does not have an essence.'¹⁷⁵ De staat kan volgens Foucault niet anders gezien worden dan het geheel van effecten van locale relaties en krachtsverhoudingen. 'The state is nothing else but the mobile effect of a regime of multiple governmentalities.'¹⁷⁶ Daarom probeert Foucault vanuit de praktijk van bestuurlijkheid zicht te krijgen op waar de 'state-phobia', die ook voor de hedendaagse (liberale) politiek nog zeer kenmerkend is, vandaan komt. Hiervoor richt hij zijn blik eerst op het zogenaamde *Ordoliberalisme* uit Duitsland en vervolgens op het Amerikaanse neoliberalisme dat in de 'Chicago School' is uitgedacht.

Het Duitse neoliberalisme, dat vorm krijgt in de jaren na de Tweede Wereldoorlog, vindt zijn theoretische onderbouwing in de ideeën van een groep economen en juristen die in jaren 1925-1930 tot de 'Freiburg School' behoorden en publiceerden in het tijdschrift *Ordo*. Tot deze *Ordoliberalen* behoorden onder anderen Wilhelm Röpke, Walter Eucken, Franz Böhm en Alexander Rüstow. Zij waren van grote invloed op het economische beleid in West-Duitsland.¹⁷⁷ Na 1945 moest in Duitsland een volledig nieuwe staat opgebouwd worden en deze historische situatie is van grote invloed geweest op de ontwikkeling hiervan. Er ontstaat een 'radicaal economische staat': een staat die volledig geworteld is in de economie.¹⁷⁸ Omdat er geen verleden is dat als basis kan dienen voor de nieuw op te richten staat, wordt de legitimatie uitsluitend in economische termen omschreven. Dit brengt een belangrijk verschil tussen de klassiek liberale en de neoliberale bestuurlijkheid met zich mee. Waar de liberalen zich in de achttiende eeuw vanuit een bestaande staat de vraag stelden hoe deze staat zo beperkt mogelijk te houden en hoe zoveel mogelijk economische vrijheid binnen deze staat toe te laten, stelden de Duitse neoliberalen zich een andere vraag: 'given a state that does not

¹⁷⁵ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 77

¹⁷⁶ *Ibid.*, 77

¹⁷⁷ Thomas Lemke, "The Birth of Bio-Politics" – Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality", in: *Economy & Society*, Vol. 30, No. 2, 2001, 3; Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 102-104

¹⁷⁸ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 86

exist, how can we get it to exist on the basis of this non-state space of economic freedom?’¹⁷⁹ De economie is (noodgedwongen) het absolute fundament van de staat.

Het nazisme speelt ook een grote rol in de totstandkoming van de ideeën van de ordoliberalen van de Freiburg School. Zij hebben deze voor een groot deel gevormd door de lessen die ze getrokken hebben uit de opkomst van de nazistische ideologie. Qua uitgangspunt ziet Foucault hierin overeenkomsten tussen de Freiburg School en hun ‘buren’ van de ‘Frankfurter Schule’. De houdingen die deze twee scholen uiteindelijk tegenover het nazisme aannemen, staan echter diametraal tegenover elkaar. Volgens Max Horkheimer en Theodor Adorno, twee belangrijke vertegenwoordigers van de Frankfurter Schule, is er een causaal verband tussen het kapitalisme en het fascisme, terwijl volgens de ordoliberalen het nazistische bewind juist het gevolg is van de afwezigheid van liberalisme. Volgens de analyse van de neoliberalen hebben toegenomen interventies en de groei van de staat geleid tot de onvermijdelijke opkomst van het nazisme.¹⁸⁰ Hier ligt een belangrijke bron van hun ‘state-phobia’. Op economisch gebied stellen zij daarom dat de schadelijke effecten van de vrije marktwerking niet beperkt kunnen worden door interventies door de staat, maar precies het tegenovergestelde: ‘Nothing proves that the market economy is intrinsically defective since everything attributed to it as a defect and as a defectiveness should really be attributed to the state.’¹⁸¹ Er moet dus juist nog meer gevraagd worden van de vrije markt dan in de achttiende eeuw gebeurde. ‘[L]et’s ask the market economy itself to be the principle, not of the state’s limitation, but of its internal regulation from start to finish of its existence and action.’¹⁸² Er vindt een omkering plaats ten opzichte van het klassieke liberalisme; het is niet de staat die toezicht houdt op de markt, maar de markt die toezicht houdt op de staat.

Hiermee maakt Foucault duidelijk dat het neoliberalisme niet simpelweg gezien kan worden als een heractivering van het liberalisme uit de achttiende en negentiende eeuw. Dit is een punt dat Foucault tijdens zijn bespreking van het ordoliberalisme een aantal keer maakt en dat ook geïllustreerd wordt door het verschil in opvatting over de werking van de markt tussen de klassieke liberalen en de Duitse neoliberalen. Voor de eersten werkt de markt volgens het principe van ‘exchange’, in de neoliberale opvatting is het leidende principe van de markt ‘competition’. Volgens de achttiende-eeuwse opvatting doet de markt zijn werk als er sprake is van vrije uitwisseling van goederen tussen gelijkwaardige partners. Bij de neoliberalen verandert dit: er is pas competitie als er een *ongelijkheid* tussen verschillende partijen bestaat. De ongelijkheid moet voor iedereen gelden: ‘inequality (...) is the same for all’.¹⁸³ De competitie die aan de basis ligt van de werking van de markt is geen natuurlijk fenomeen. De neoliberalen hebben een anti-naturalistische opvatting van de markt en verwerpen het idee van *laissez-faire*, omdat dit wel gebaseerd is op een ‘naïef naturalisme’. De markt is geen natuurlijk gegeven en kan daarom ook niet ‘vrij gelaten’ worden om zijn werk te kunnen doen. Het is juist een doel van de neoliberale bestuursvorm om zoveel mogelijk competitie te creëren: ‘competition is not the result of a natural interplay of appetites, instincts, behavior, and so on, (...) it is a formal game between inequalities; it is not a game between individuals and behaviors.’¹⁸⁴ En om deze competitie te bereiken is actief beleid nodig. ‘So, it is a matter of a market economy without laissez-faire, that is to say, an active policy without state control. Neo-liberalism should not therefore be identified with laissez-faire, but rather with permanent vigilance, activity, and intervention.’¹⁸⁵

¹⁷⁹ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 86-87

¹⁸⁰ *Ibid.*, 106-116

¹⁸¹ *Ibid.*, 116

¹⁸² *Ibid.*, 116

¹⁸³ *Ibid.*, 143

¹⁸⁴ *Ibid.*, 120

¹⁸⁵ *Ibid.*, 132

Hoe deze interventie in neoliberale stijl eruit ziet, wordt getoond aan de hand van het sociaal beleid dat volgens de ordoliberalen gevoerd zou moeten worden. Bij de bespreking hiervan excuseert Foucault zich voor het noemen van zoveel 'banale' feiten, en omdat we in onze huidige tijd waarschijnlijk nog meer vertrouwd zijn met neoliberale bestuursvormen dan ruim dertig jaar geleden, zal de trivialiteit nu wellicht nog groter zijn. Toch zijn het belangrijke punten, omdat ze van invloed geweest zijn op het Amerikaanse neoliberalisme en ook duidelijk herkenbaar zijn in het sociale beleid dat tegenwoordig gevoerd wordt, maar vooral omdat ze een essentiële eigenschap van neoliberale interventie tonen. In een keynesiaanse verzorgingsstaat geldt dat sociaal beleid in algemene zin als doel heeft dat iedereen een relatief gelijke toegang heeft tot consumentengoederen. Sociaal beleid wordt in dit geval gezien als tegenhanger van de economie; het moet de ongelijkheid die door economische processen gecreëerd wordt compenseren. De ordoliberalen keren zich faliekant tegen deze opvatting: sociaal beleid moet niet tegen de economie inwerken en het moet daarom ook niet gedefinieerd worden als compensatie van economische effecten. Dit betekent dat gelijkheid niet het doel moet zijn van sociaal beleid. Het mechanisme van competitie werkt immers pas als er sprake is van verschillen tussen mensen: er moeten mensen zijn die werken en mensen die dit niet doen, er moeten hoge salarissen en lage salarissen zijn. Volgens het neoliberale model moet er geen, of slechts zeer beperkte herverdeling van inkomen plaatsvinden. Daarnaast moet er volgens de neoliberalen ook niet vanuit een staatsapparaat voor sociale zekerheid gezorgd worden. Op het gebied van de verzekering moet er ruimte gemaakt worden voor privatisering. Uiteindelijk kan dit alles maar tot één conclusie leiden: 'there is only one true and fundamental social policy: economic growth'¹⁸⁶ Dit is de manier waarop iedereen toegang moet krijgen tot een individuele verzekering en voldoende privé-eigendommen.

Dat onze huidige samenleving veel van deze neoliberale tendensen laat zien is evident, maar wat Foucault met zijn beschrijvingen vooral duidelijk wil maken, is dat er ondanks de aversie van het neoliberalisme tegen de staat wel degelijk sprake is van neoliberale interventie. In het neoliberale geval is dit echter geen sociale interventie, waarbij maatregelen worden genomen in de vorm van ingrepen op de economie, maar een interventie die ingrijpt op de samenleving zelf. Om de competitieve mechanismen hun werk te laten doen, vindt een regulering van de maatschappij door de markt plaats. Het besturen van de samenleving is er in dit geval op gericht een maatschappij te vormen die ingericht is als een grote onderneming. De moderne, neoliberale samenleving is niet een maatschappij die gebaseerd is op vrije circulatie van goederen, het is niet een maatschappij van massaconsumptie, het is een onderneming. 'Not a supermarket society, but an enterprise society.'¹⁸⁷ In deze ondernemingsmaatschappij ontstaat er ook een andere blik op de mens. Al in de achttiende eeuw werd de mens als een economisch wezen beschouwd, dat voortdurend uit is op het bevredigen van zijn eigen belangen. Deze *homo economicus* was een 'man of exchange'. In de neoliberale tijd verandert het karakter van deze *homo economicus*: niet langer is de mens een 'man of exchange', hij wordt een 'man of competition'.

Een laatste consequentie van de neoliberale bestuurlijkheid die Foucault bespreekt is opnieuw zeer herkenbaar: een vermenigvuldiging van gerechtelijke instituties. Wanneer je in de samenleving het aantal ondernemingen laat verveelvoudigen, is een onvermijdelijk gevolg hiervan dat er meer fricties ontstaan tussen deze ondernemingen. Met de toename van conflicten is er vervolgens een grotere behoefte aan gerechtelijke arbitrage. 'An enterprise society and a judicial society, a society orientated towards the enterprise and a society framed by a multiplicity of judicial institutions, are two faces of a single phenomenon.'¹⁸⁸

¹⁸⁶ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 144

¹⁸⁷ *Ibid.*, 147

¹⁸⁸ *Ibid.*, 150

Amerikaans neoliberalisme

In Amerika is er een neoliberale rationaliteit ontwikkeld met een belangrijke invloed van de 'Chicago School', waartoe onder anderen Milton Friedman behoorde. Ook dit Amerikaanse neoliberalisme wordt door Foucault onder de loep genomen. Voordat hij dit doet wijst hij erop dat er in Amerika een totaal andere geschiedenis van het liberalisme bestaat dan in Europa. In Amerika is het liberalisme meer een manier van leven, dat zowel door 'links' als door 'rechts' aangehangen wordt. Hier is het liberalisme niet een reactie op een bestaande *raison d'État*, het liberalisme was al het principe waarop de staat gebaseerd is en het is daarom een thema dat altijd in Amerikaanse politiek aanwezig geweest is.

Een belangrijk aspect van het Amerikaanse neoliberalisme is de theorie van 'human capital'. De Amerikaanse neoliberalen constateren dat er in de klassieke economie nergens een analyse van arbeid te vinden is. Arbeid wordt weliswaar naast land en kapitaal als één van de productiefactoren gezien, maar een inhoudelijke economische analyse van wat arbeid is, is er niet. De neoliberalen willen deze leemte vullen door een economische theorie van arbeid vorm te geven vanuit het perspectief van de arbeider zelf. 'The problem of bringing labor back into the field of economic analysis is not one of asking about the price of labor, or what it produces technically, or what is the value added by labor, (...) to bring labor into the fields of economic analysis, we must put ourselves in the position of the worker who works.'¹⁸⁹ Door in de economische analyse een dergelijk perspectief aan te nemen, verandert de arbeider van object van vraag en aanbod naar actief economisch subject. Het loon dat betaald wordt, wordt niet gezien als de waarde van arbeidskracht, maar als een inkomen. De arbeider verschijnt op deze manier uiteindelijk als een 'machine' die over bepaalde vaardigheden beschikt en daarmee een 'inkomensstroom' genereert.¹⁹⁰ De arbeider wordt op deze manier een soort ondernemer van zichzelf. De opvatting van *homo economicus*, die in de klassiek liberale tijd stond voor 'man of exchange' en in het ordoliberalisme voor 'man of competition', komt in het Amerikaanse neoliberalisme aan zijn limiet: de mens wordt een 'man of enterprise'. Het loon is gekoppeld aan de theorie van 'human capital', de mens is een 'ability-machine of which (...) the income cannot be separated from the human individual who is its bearer.'¹⁹¹ De waarde van het menselijk kapitaal wordt bepaald door enerzijds aangeboren, genetische eigenschappen en anderzijds verworven vaardigheden. Onder de aangeboren eigenschappen vallen alle elementen die via overerving in je 'bezit' gekomen zijn. Het verworven deel van het menselijk kapitaal bestaat uiteraard uit scholing; maar ook elementen als de tijd die ouders in de opvoeding van hun kind steken of dat wat je in je gezondheid 'investeert' tellen mee bij de beoordeling van de waarde van menselijk kapitaal. Investeren in 'human capital' wordt in de westerse wereld dé manier om innovatie en vooruitgang te bewerkstelligen.

Het Amerikaanse model van het neoliberalisme is over de hele linie radicaler dan het Duitse. De economische rationaliteit wordt in het Amerikaanse neoliberalisme uitgebreid naar allerlei niet-economische domeinen. Dit werd al zichtbaar bij de theorie van 'human capital': alle aandacht die bijvoorbeeld een moeder aan haar dochter geeft, of dit nu in de vorm van het voorlezen van een boek is of van het geven van verse jus d'orange bij het ontbijt, wordt gezien als een 'investering' in menselijk kapitaal, die later weer inkomen oplevert. Maar de uitbreiding van het economische domein vindt ook op andere terreinen plaats; relaties die voorheen door demografie, sociologie of psychologie werden beschreven, kunnen nu met behulp van een economische rationaliteit geanalyseerd worden. Zo haalt Foucault onderzoeken naar het huishouden en het huwelijk aan, waarin de relaties daarbinnen volledig volgens economische principes worden begrepen. 'Pass me

¹⁸⁹ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 223

¹⁹⁰ *Ibid.*, 224

¹⁹¹ *Ibid.*, 226

the salt; I will give you the pepper.¹⁹² De uitbreiding van de economische rationaliteit naar alle andere vormen van menselijke relaties heeft ook politieke gevolgen. Economische analyse gaat werken als een soort test voor politiek handelen. De markt bepaalt of politieke interventie geoorloofd is, omdat alle acties onderworpen worden aan een kosten-batenanalyse. Zo werkt de markt als een voortdurend economisch tribunaal voor de overheid. Het klassiek liberale *laisser faire* wordt daarmee omgevormd tot *do-not-laisser-faire*. '[T]he market is no longer a principle of self-limitation; it is a principle turned against it.'¹⁹³ Overheidsingrijpen kan alleen nog in (markt)economische termen omschreven worden.

Een ander aspect van de zich almaar uitbreidende neoliberale rationaliteit waar Foucault aandacht voor heeft is de analyse van criminaliteit. Hier is een overeenkomst waar te nemen met het gezichtspunt dat bij het bepalen van het 'human capital' werd ingenomen: ook hier wordt vanuit het perspectief van het subject gekeken – in dit geval dus het criminele subject. Ook de crimineel is volgens de neoliberale opvatting een *homo economicus*, die voor- en nadelen afweegt: als rationeel individu beoordeelt hij de risico's van zijn criminele daden. De straf moet dus zo ingericht zijn dat criminele daad uiteindelijk negatieve gevolgen heeft voor het individu. Ook het gebied van de criminaliteit wordt beschouwd als een markt. Foucault illustreert deze gedachte met een voorbeeld over de inrichting van het drugsbeleid. Tot in de jaren zeventig was het beleid ten aanzien van drugs erop gericht ervoor te zorgen dat het aanbod van drugs zo laag mogelijk was. Dit heeft echter tot gevolg dat de prijs van drugs toeneemt, omdat de vraag niet sterk afneemt (bij serieuze drugsverslaafde bestaat een inelastische vraag naar drugs; ook als de prijs toeneemt, neemt de vraag niet af). Het gevolg hiervan is weer dat de criminaliteit uiteindelijk toeneemt. Een oplossing voor dit probleem in liberaal economische termen wordt aangedragen door Eatherly en Moore.¹⁹⁴ Volgens hen moet er een onderscheid gemaakt worden tussen nieuwe drugsgebruikers en verslaafde drugsgebruikers. Bij nieuwe drugsgebruikers is namelijk wel een elastische vraag naar drugs aanwezig, als de drugs te duur is, zullen zij er niet aan beginnen. Bij verslaafden heeft het verhogen van de prijs echter slechts een nadelig effect (toename van de criminaliteit). Het drugsbeleid zou er daarom op gericht moeten zijn de drugs prijs voor niet-verslaafden zo hoog mogelijk te maken en tegelijk voor verslaafden de prijs laag te houden. Dit voorbeeld toont dat er om criminaliteit aan te pakken volgens de neoliberale rationaliteit op de omgeving ingegrepen moet worden en niet op crimineel zelf. Onderscheidingen tussen de geboren crimineel, de gelegenhedscrimineel of de recidivist zijn niet meer van belang, omdat *elk* mens tot op bepaalde hoogte gevoelig is voor een winst- en verliesrekening. Door de omgeving te beïnvloeden kan ervoor gezorgd worden dat de vraag en het aanbod van criminaliteit afneemt. Zo'n ingreep op de omgeving volgens neoliberale logica schept volgens Foucault mogelijkheden voor een samenleving waarin afstand genomen kan worden van disciplinerende en normaliserende technologieën. Het beeld dat Foucault hier schetst is opvallend rooskleurig.

'You can see that what appears on the horizon of this kind of analysis is not at all the ideal or project of an exhaustively disciplinary society in which the legal network hemming in individuals is taken over and extended internally by, let's say, normative mechanisms. Nor is it a society in which a mechanism of general normalization and the exclusion of those who cannot be normalized is needed. On the horizon of this analysis we see instead the image, idea, or theme-program of a society in which there is an optimization of systems of difference, in which the field is left open to fluctuating processes, in which minority individuals and practices are tolerated, in which action is brought to bear on the rules of the game rather than on the players, and finally in

¹⁹² Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 245

¹⁹³ *Ibid.*, 247

¹⁹⁴ *Ibid.*, 257

which there is an environmental type of intervention instead of the internal subjugation of individuals.¹⁹⁵

¹⁹⁵ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 259-260

Hoofdstuk 4

De strijd voor de vrijheid

Op het moment dat Foucault begon aan zijn plan om een *Geschiedenis van de seksualiteit* in kaart te brengen, was het de bedoeling dat dit project uiteindelijk uit zes delen zou bestaan. Naast het in 1976 verschenen *De wil tot weten*, dat eigenlijk niet meer dan een inleiding was, zouden er nog vijf boeken moeten volgen, waarvan de titels al bekend waren: *Het vlees en het lichaam*, *De kinderkruistocht*, *De vrouw, de moeder en de hysterica*, *De perversen* en *Bevolking en ras*.¹⁹⁶ Deze geplande delen zullen echter nooit het levenslicht zien. Pas in 1984, het jaar van Foucaults overlijden, verschijnen deel twee en drie van *Geschiedenis van de seksualiteit*, maar met een andere inhoud en met andere titels dan Foucault in 1976 voor ogen had: *Het gebruik van de lust* en *De zorg voor zichzelf*. In deze boeken gaat Foucault ver terug in de geschiedenis; hij richt zich op een periode van enkele eeuwen voor tot enkele eeuwen na Christus, waarin hij de Griekse, Romeinse en vroegchristelijke moraal onderzoekt. Omdat Foucault zich hier voor het eerst met ethiek bezighoudt – of in elk geval met de analyse van verschillende vormen van *ethos*, wat niet zozeer de betekenis heeft van ethiek in de zin van het volgen van regels, wetten of morele codes, maar in ruimere zin staat voor de zoektocht naar de verhouding die je tot jezelf in moet nemen bij het inrichten van je leven – wordt er gesproken van een ‘ethische wending’ in zijn werk. Het feit dat er een lopend project abrupt afgebroken werd en hier pas acht jaar later een inhoudelijk totaal verschillend vervolg op verschijnt heeft aanleiding gegeven tot veel discussie onder Foucault interpreten over hoe deze overgang, en vooral ook hoe de relatie van het late werk met het eerdere werk, geduid moet worden.

Deze overgang naar het late werk van Foucault is opvallender dan de overgang van zijn vroege, archeologische periode naar zijn middelste, genealogische periode, die we in hoofdstuk 2 bekeken hebben. Dit heeft niet slechts te maken met de lange periode waarin er geen boeken van Foucault gepubliceerd worden. Uit lezingen en interviews wordt namelijk al snel duidelijk dat Foucault in zijn onderzoek een andere weg ingeslagen is. Dat hij daarbij teruggrijpt op een zeer ver verleden is een eerste opmerkelijk punt; terwijl hij in zijn lezingen aan het Collège de France in 1978 en vooral in 1979 onderwerpen uit de zeer recente geschiedenis bestudeerd heeft, richt hij zich in 1980 op het vroege christendom.¹⁹⁷ Ook in de jaren daarna komen onderwerpen aan de orde uit de Griekse, Romeinse en vroegchristelijke tijd, waarvan grote delen uiteindelijk in *Het gebruik van de lust* en *De zorg voor zichzelf* terechtkomen. Belangrijker dan de tijdssprong op zich is echter de inhoud van Foucaults onderzoekingen. Het meest opvallende hieraan is dat Foucault vanaf 1980 veel aandacht heeft voor subjectiviteit en zelfs voor ‘het subject’. En dit gebeurt niet alleen in kritische zin – zoals verwacht zou worden van de filosoof die eerder ‘de dood van het subject’ verkondigde – maar ook in positief affirmatieve zin: Foucault onderzoekt hoe het individu zichzelf tot subject vormt. Daarnaast zijn er veel andere noties in het late werk te vinden die in eerste instantie niet foucaultiaans aandoen, zoals ‘zorg voor zichzelf’, ‘politiek als levenskunst’ en ‘spiritualiteit’. Genoeg redenen om te veronderstellen dat er een radicale verschuiving, en misschien zelfs wel een omkering, heeft plaatsgevonden in het werk van Foucault. Ik zal hier geen standpunt proberen in te nemen in de discussie over hoe het late werk van Foucault ten opzichte van zijn eerder werk gekwalificeerd moet

¹⁹⁶ Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 289

¹⁹⁷ In 1980 krijgen de colleges de titel *Du gouvernement des vivant* en Foucault stelt dat ‘the longest part of the course was devoted to the procedures of examination of souls and of confession in early Christianity.’ Michel Foucault, “On the government of the living”, in: Paul Rabinow (red.), *Ethics. Subjectivity and truth. Essential works of Foucault 1954-1984*, 1997, 81

worden. Dit is namelijk een nogal gecompliceerde onderneming. Ten eerste hebben de geschriften van Foucault veelal een lange geschiedenis; onderwerpen waar hij in latere delen van zijn leven over schrijft, hadden vaak al veel eerder zijn interesse. Daarnaast zou de vraag of het werk van de late Foucault zich onderscheidt van eerder werk veronderstellen dat er een bepaalde coherentie in dit late werk, of wellicht in zijn gehele oeuvre, te vinden is. Vanuit foucaultiaans perspectief levert dit moeilijkheden op; Foucault heeft zelf noties als 'auteur' en 'oeuvre' geïmplementeerd.¹⁹⁸ Dit zou ons er niet van hoeven te weerhouden deze begrippen wel te gebruiken, maar het betekent in elk geval dat hij zelf nooit gestreefd heeft naar een systematische samenhang in zijn werk; Foucault heeft geen *theorie* van de macht willen schrijven, zoals hij – en dit is het onderwerp van dit hoofdstuk – ook geen politieke *theorie* op heeft willen stellen. Wanneer er gezocht wordt naar een systematiek in Foucaults werk, naar 'de theorie' van Foucault, kun je je afvragen of het werk hiermee wel recht gedaan wordt. Zonder vast te stellen welke karakterisering er precies aan de late Foucault gegeven moet worden, zal ik in dit hoofdstuk wel refereren naar zijn vroege en zijn late werk, alleen al om de simpele reden dat dit onderscheid gemeengoed is geworden in de secundaire literatuur. Met het late werk van Foucault wordt dan verwezen naar alles wat na 1976, het jaar waarin het eerste deel van *Geschiedenis van de seksualiteit* verscheen, geschreven is.

Wat ik in dit laatste hoofdstuk wil doen, is een blik werpen op een aantal ethisch-politieke elementen in het werk van Foucault, met name uit deze late periode. Het lijkt erop dat Foucault zich in deze fase nadrukkelijker met het politieke gehalte van zijn werk beziggehouden heeft. Het in 1961 geschreven *Geschiedenis van de waanzin* is bijvoorbeeld pas achteraf gelezen als een aanklacht tegen de psychiatrie en werd op dat moment opgepakt door de antipsychiatrische beweging. Via die weg heeft het de houding tegenover de waanzin veranderd of willen veranderen. In die zin is *Geschiedenis van de waanzin* 'politiek', maar Foucault heeft het niet als zodanig geschreven; we zouden het boek onintentioneel politiek kunnen noemen. In hoofdstuk 1 hebben we gezien dat vanaf het einde van de jaren zestig Foucault in elk geval in zijn handelen politiek actief wordt; hij is betrokken bij velerlei verzetsacties. Ook in zijn boeken lijkt er een directere verwevenheid van de theorie met de praktijk aanwezig; het verband tussen de oprichting van de 'Groupe d'Information sur les Prison' en *Discipline, toezicht en straf* is natuurlijk evident. Inhoudelijk beschrijft het genealogische werk uit de jaren zeventig echter vooral hoe we door een (disciplinerende en biopolitieke) macht geworden zijn wat we zijn geworden, zonder dat er veel aandacht is voor of en hoe we iets *anders* zouden kunnen worden. Sterker nog, veelvuldig heeft Foucault het verwijt gekregen dat zijn analyses vanuit een alomtegenwoordige macht leiden tot een zeker fatalisme. Zelf heeft hij echter altijd bestreden dat macht op deze manier begrepen moet worden en zijn politieke acties tonen in elk geval dat hij de overtuiging had dat er in de samenleving voldoende te veranderen viel. In het late werk van Foucault zijn desalniettemin, al dan niet onder invloed van de op hem geuite kritiek, veranderingen waar te nemen waardoor er een duidelijkere ethische en politieke dimensie in zijn werk verschijnt. De eerder genoemde expliciete introductie van 'het subject' is hierin belangrijk. Foucault noemt dit zelf een uitbreiding van zijn methode; waar hij in het verleden de historische ontwikkeling van macht-weten complexen onderzocht die bijvoorbeeld de waanzinnige en de geestelijke gezonde, of de crimineel en de brave burger produceerden, heeft hij nu ook aandacht voor de wijze waarop het individu *zichzelf* tot subject kan vormen. Hiermee ontstaat er ook op het theoretisch vlak een *actief* subject en worden verzet en vrijheid belangrijke thema's. Volgens Foucault zaten verzet en vrijheid altijd al vervat in het door hem gebruikte machtsbegrip, maar hoe dan ook komt dit pas in zijn late werk nadrukkelijker ter sprake. Foucault onderzoekt hier de mogelijkheden van verzet en gaat op zoek naar zogenaamde 'vrijheidspraktijken'.

¹⁹⁸ In *The Archaeology of Knowledge* schrijft Foucault de veel aangehaalde zinnen: 'I am no doubt not the only one who writes in order to have no face. Do not ask who I am and do not ask me to remain the same.', *The Archaeology of Knowledge*, 2010, 17

In het vervolg van dit hoofdstuk zullen we allereerst bekijken op welke manier we Foucault als politiek denker kunnen karakteriseren. In zijn politieke opvattingen speelt verzet een belangrijke rol en vormen van verzet vindt Foucault op zeer uiteenlopende terreinen. In zijn late periode heeft hij onder meer aandacht voor de kritische houding in de Verlichting die hij in *Was ist Aufklärung?* van Immanuel Kant vindt, ontdekt hij een islamitische spiritualiteit in zijn betrokkenheid bij de Iraanse revolutie en verdiept hij zich in zelfzorgpraktijken uit de oudheid. Op deze drie gebieden treft Foucault een min of meer overeenkomend *ethos* aan. In het laatste deel van dit hoofdstuk zal ik Foucaults onderzoeken naar de neoliberale bestuurlijkheid in verband brengen met zijn politieke opvattingen. Heeft Foucault een politiek denken ontwikkeld dat als verzet tegen het neoliberalisme beschouwd kan worden? Of moeten Foucaults opvattingen zelf juist als liberaal gekwalificeerd worden?

4.1 De politieke filosofie van de late Foucault

Pastorale macht en intellectueel verzet

Is Foucault een politiek filosoof? Hij schreef analyses over macht, maar dit is niet zonder meer de macht van de heerser of de staat. Hij schreef over bestuur, maar hierbij had hij wel een zeer ruime opvatting van besturen voor ogen: van het besturen van een gezin tot het besturen van een land. Hij schreef over neoliberalisme, maar gaf hij hiervan een normatieve analyse? Ook zelf is Foucault tot aan het einde van zijn leven terughoudend als het gaat om de normatieve politieke implicaties van zijn werk. Als in een interview in 1984 gevraagd wordt naar zijn ideeën over een mogelijk nieuw denken over politiek, antwoordt Foucault: 'Ik geef toe dat ik op dat punt niet veel verder ben gekomen. Ik zou me wel graag meer met hedendaagse problemen willen bezighouden, om uit te zoeken wat al die inzichten kunnen betekenen voor de huidige politieke situatie.'¹⁹⁹ Foucault spreekt hier over zijn studies naar de antieke notie van de zorg voor zichzelf, waarin hij wel degelijke bruikbare elementen ziet voor de moderne samenleving, maar een uitwerking van hoe deze zelfzorgpraktijken op een positieve manier ingezet kunnen worden voor hedendaagse politieke doeleinden, heeft hij dus nooit gegeven. Dit moet echter niet als een lacune in zijn werk gezien worden, in feite is het niet meer dan een logisch gevolg van Foucaults opvatting over de functie die hij als intellectueel wil vervullen. Hij wil zich niet bezighouden met het voorschrijven van politieke theorieën of oplossingen, hij zag het als zijn rol om voortdurend kritisch onderzoek te verrichten naar de politieke macht. Het late werk van Foucault kan wel degelijk als politiek betiteld worden, maar niet omdat Foucault machtstheorieën opstelde, veeleer omdat hij verzetsstrategieën beschreef. Dit verklaart waarom hij voortdurend een ambivalente houding ten opzichte van 'de politiek', het domein van de staat en de politieke partijen, heeft ingenomen; iets wat hem niet altijd in dank afgenomen is. In een gesprek met Duccio Trombadori in 1978 stelt Foucault:

'Ook die opmerking heb ik dikwijls gehoord: u zegt nooit wat de concrete oplossingen zijn voor de problemen die u stelt, u doet geen voorstellen. De politieke partijen daarentegen moeten een standpunt innemen tegenover specifieke gebeurtenissen; met uw houding zijn zij niet gebaat. Daarop antwoord ik: om redenen die in wezen mijn politieke keuze in de breedste zin van het woord aangaan, wil ik absoluut niet behoren tot degenen die oplossingen voorschrijven. Ik beweer dat de taak van de intellectueel er tegenwoordig niet in bestaat wetten uit te vaardigen, oplossingen voor te stellen, te profeteren, omdat hij daarmee slechts zou bijdragen tot het beter functioneren van een bepaalde machtsituatie die naar mijn mening juist gekritiseerd moet worden.

Ik begrijp dat politieke partijen liever betrekkingen onderhouden met intellectuelen die oplossingen aanbieden of voorstellen; zo kunnen die partijen met hen op voet van gelijkheid verkeren. De intellectueel doet een voorstel, de partij kritiseert het of formuleert een alternatief. Welnu, ik weiger de rol van alter ego, dubbelganger en tegelijk alibi van de politieke partij.'²⁰⁰

Foucault sluit zich niet aan bij een politieke partij, neemt geen politieke positie in, maar houdt zich wel met politiek 'in de breedste zin van het woord' bezig. Dat betekent dat zijn archeologische en genealogische analyses wel degelijk gebruikt kunnen worden om veranderingen in de samenleving te bewerkstelligen. Iets later in hetzelfde gesprek geeft hij aan:

¹⁹⁹ Michel Foucault, "De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk", in: Niels Helsloot en Annemie Halsema (red.), *Breekbare Vrijheid. De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, 1995, 99

²⁰⁰ Michel Foucault, *Ervaring en Waarheid*, 1985, 80-81

'Wanneer ik de machtsmechanismen bestudeer, tracht ik ze in hun specificiteit te analyseren. Niets is mij vreemder dan het idee van een meester die zijn wet oplegt. Eerder dan op de aanwezigheid van een meester te wijzen, wil ik de mechanismen begrijpen waardoor heerschappij daadwerkelijk wordt uitgeoefend; dat doe ik opdat zij die in bepaalde machtsrelaties gevangen en verwickeld zijn, daaraan door hun acties, hun verzet en rebellie kunnen ontsnappen, opdat ze die relaties kunnen omvormen en er niet langer aan onderworpen zijn. Als ik nooit zeg wat te doen, is dat niet omdat ik meen dat er niets te doen is; integendeel, ik denk dat er wel duizend dingen moeten worden gedaan, bedacht en beraamd door hen die de machtsrelaties waarin zij zijn verwickeld, hebben onderkend en vastbesloten zijn daaraan weerstand te bieden of daaraan te ontsnappen. Zo gezien steunt heel mijn onderzoek op een postulaat van absoluut optimisme. Ik ontwikkel mijn analyses niet om te zeggen: zo staan de zaken, kijk eens hoe jullie in de val zijn gelopen. Bepaalde dingen zeg ik alleen omdat ik vind dat ze ertoe bijdragen de werkelijkheid te veranderen.'²⁰¹

Foucault analyseert machtssystemen om ruimte te bieden voor verzet²⁰². De vraag is nu natuurlijk: welke macht moeten wij bestrijden en hoe ziet het verzet eruit waarmee wij dit kunnen bewerkstelligen? Er is geen eenvoudig antwoord op deze vraag; Foucault benadrukt dat macht en verzet niet als een oppositioneel krachtenpaar gezien kan worden waarin macht 'slecht' is en verzet 'goed'. Macht is in Foucaults terminologie altijd een machtsverhouding, een complex samenspel van krachten die producerend werkt. Als verhouding is macht daarom altijd al verbonden met verzet; zonder verzet is er geen sprake van macht. Er bestaat ook geen positie 'buiten' elke machtsverhouding. Elk verzet is een specifiek en voorlopig verzet, gericht tegen een contingente machtsconstellatie; het is onmogelijk 'tegen' macht in zijn algemeenheid te zijn. Waar men zich tegen wil verzetten is daarom in laatste instantie op niets anders gebaseerd dan een keuze. Elke toekomstige situatie is net zo willekeurig als de huidige, maar dit hoeft en zal mensen er niet van weerhouden zich in te zetten voor verandering. Foucault wil er om deze reden echter wel voor waken geen gids te worden die de mensen een bepaalde kant op leidt.

'Ik wil als intellectueel niet de moralist of de profeet uithangen. (...) De massa's zijn, politiek en moreel, meerderjarig geworden. Zij zijn het die, individueel en collectief, moeten kiezen. Waar het op aan komt, is te zeggen hoe een bepaald regime functioneert, waaruit het bestaat, en manipulaties en mystificaties te verhinderen. Maar de keuze is aan de massa's.'²⁰³

Toch lijkt Foucault wel een specifieke machtsvorm voor ogen te hebben, waartegen naar zijn idee verzet geboden dient te worden. Dit is de moderne macht van de staat die zich in de achttiende eeuw heeft ontwikkeld vanuit de christelijke pastorale macht. Hierover sprak Foucault in het college *Sécurité, territoire, populationen* en ook in lezingen die hij na 1978 geeft, komt hij hier regelmatig op terug. Dit doet hij onder meer in *The Subject and Power*, de tekst die vaak aangehaald wordt omdat Foucault hierin aangeeft dat in zijn gehele carrière niet macht, maar het subject het belangrijkste onderwerp van zijn onderzoek is geweest. In deze tekst komt ook het thema verzet uitgebreid aan de orde. Foucault houdt een kleine slag om de arm ('maybe'), maar lijkt toch te verkondigen dat we ons moeten bevrijden van een vorm van de macht van de moderne staat.

²⁰¹ Michel Foucault, *Ervaring en Waarheid*, 90

²⁰² Voor een uiteenzetting over macht en verzet in het werk van Foucault zie: Rob Devos, *Macht en verzet. Het subject in het denken van Michel Foucault*, 2004

²⁰³ *Ibid.*, 89

‘Maybe the target nowadays is not to discover what we are, but to refuse what we are. We have to imagine and to build up what we could be to get rid of this kind of political ‘double bind’, which is the simultaneous individualization and totalization of modern power structures.

The conclusion would be that the political, ethical, social, philosophical problem of our days is not to try to liberate the individual from the state, and from the state’s institutions, but to liberate us both from the state and from the type of individualization which is linked to the state. We have to promote new forms of subjectivity through the refusal of this kind of individuality which has been imposed on us for several centuries.’²⁰⁴

Deze individualiserende en totaliserende machtsvormen die verbonden zijn met de moderne staat zijn overblijfselen van de pastorale macht, geïntegreerd in een nieuwe politieke vorm. De pastorale macht is, zoals ook in hoofdstuk 3 al kort besproken is, de macht die werkzaam is in het (vroeg) christendom en waarbij een bijzondere rol is weggelegd voor de pastoor (letterlijk: herder, soms wordt de term ‘herderlijke macht’ gebruikt). Deze pastoor heeft de verantwoordelijkheid over de hele gemeente (de gehele kudde); iedereen is als onderdeel van de gemeente van even groot belang. Op deze manier creëert de pastorale macht een gemeenschap als eenheid; ze werkt totaliserend. Foucault benadrukt echter vooral de individualiserende werking die in deze machtsvorm aanwezig is. Uiteindelijk is het individuele heil in het hiernamaals het ultieme doel. Om dit te bereiken moet het individu volledig gekend worden, tot in het diepste van zijn ziel. Het lijkt erop dat met het verminderen van de macht van de kerk de pastorale macht ook tot het verleden behoort, maar Foucault stelt dat de functies van deze macht zich buiten het kerkelijk instituut verspreid en vermenigvuldigd hebben en gedeeltelijk zijn overgenomen door de in de zestiende eeuw ontstane politieke structuur van de staat. Hoewel de staat meestal voorgesteld wordt als een politieke macht die niet in individuen geïnteresseerd is, maar alleen in een totaliteit, of in elk geval slechtst in bepaalde klassen of groepen van burgers, stelt Foucault: ‘[T]he state’s power (and that’s one of the reasons of its strength) is both an individualizing and a totalizing form of power. Never, I think, in the history of human societies – even in the old Chinese society – has there been such a tricky combination in the same political structures of individualization techniques, and of totalization procedures.’²⁰⁵ Deze ‘tricky’ combinatie van individualiserende en totaliserende technieken zijn dus ‘overgenomen’ van de pastorale macht. Uiteraard zijn hier wel verschillende transformaties opgetreden; het doel is niet langer gelegen in het heil in het hiernamaals, maar in het heil op deze wereld; gezondheid, welzijn en veiligheid worden belangrijke peilers van de moderne macht van de staat. Ook ontstaan er nieuwe instituten die als uitvoerders van de macht dienen: de politie, die in de achttiende eeuw niet alleen het handhaven van ‘law and order’ tot taak had, maar zich ook bezighield met hygiëne en volksgezondheid, is er hier één van. Daarnaast worden er ook pastorale functies uitgevoerd door de familie en door de geneeskunde.

Hoewel Foucault de keuze voor een daadwerkelijk verzet aan ‘de massa’s’ wil laten, is het duidelijk dat hij met het in kaart brengen van de moderne verschijning van de pastorale macht een belangrijke kandidaat voor dit verzet voor ogen heeft. Foucault merkt bovendien op dat de verzetsbewegingen die hij de laatste jaren heeft zien opkomen te maken hebben met deze individualisering en totalisering.

‘They are struggles which question the status of the individual: on the one hand, they assert the right to be different and they underline everything which makes individuals truly individual. On the other hand, they attack everything which separates the individual, breaks his links with

²⁰⁴ Michel Foucault, “The Subject and Power”, in: Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1982, 216

²⁰⁵ *Ibid.*, 213

others, split up community life, forces the individual back on himself and ties him to his own identity in a constraining way. These struggles are not exactly for or against the “individual,” but rather they are struggles against the “government of individualization.”²⁰⁶

Of Foucault hier nu slechts beschrijvingen geeft van bestaande verzetsactiviteiten of ook voorschrijft hoe politiek verzet in zijn ogen het beste vorm kan krijgen, blijft enigszins onduidelijk; descriptieve en normatieve uitingen lijken hier door elkaar heen te lopen. Het ‘weigeren wat we zijn’ en de zoektocht naar nieuwe vormen van subjectiviteit zijn in elk geval elementen die Foucault aanspreken. Samenvattend komt het er voor hem op neer dat we de vraag moeten stellen wie we zijn. ‘Finally, all these present struggles revolve around the question: Who are we? They are a refusal of these abstraction, of economic and ideological state violence which ignore who we are individually, and also a refusal of a scientific or administrative inquisition which determines who one is.’²⁰⁷

De kantiaanse Aufklärung

Een vroeg voorbeeld van deze vraagstelling vindt Foucault opmerkelijk genoeg in het hart van de Verlichting; in de tekst *Was ist Aufklärung?* van Immanuel Kant. In de jaren 1978-1984 refereert Foucault in verschillende lezingen aan deze tekst. *Was ist Aufklärung?* is niet één van de filosofische hoofdwerken van Kant, het is een kort essay dat in 1784 in een Berlijnse krant gepubliceerd werd. Het essay is met name beroemd om de uitspraak *Sapere aude!*, een oproep van Kant om het eigen verstand te gebruiken en zo uit de onmondigheid te treden die de mens aan zichzelf te wijten heeft: durf te denken!²⁰⁸ De eerste keer dat de *Aufklärungs*-tekst van Kant ter sprake komt is in mei 1978 in de lezing *Qu’est-ce que la critique?*. Uitgangspunt van deze tekst is opnieuw de pastorale macht. In dit geval gaat het Foucault erom dat er binnen de bestuurlijkheid die zich vanuit de pastorale macht ontwikkeld heeft, tegelijkertijd ook een kritische houding ten opzichte van dit bestuur is ontstaan. In het christelijke machtsmechanisme staat het individu onder strikte controle van de pastoor; hij wordt volledig bestuurd. Deze bestuursvorm wordt door de staat overgenomen. De vraag ‘hoe te besturen?’ roept echter ook automatisch de vraag op ‘hoe niet bestuurd te worden?’ Dit is wat Foucault de kritische houding noemt, die in het moderne Europa geboren wordt als

‘a kind of general cultural form, both a political and moral attitude, a way of thinking etc. and which I would very simply call the art of not being governed or better, the art of not being governed like that and at any cost. I would therefore propose, as a very first definition of critique, this general characterization: the art of not being governed quite so much.’²⁰⁹

Deze kritische houding vindt Foucault ook in Kants *Was ist Aufklärung?*. De tekst is voor Foucault met name interessant door de vraag die er gesteld wordt; dit is een vraag naar het heden. Het is de vraag: wat gebeurt er nu met ons? Of: wie zijn wij op dit moment? Dit is een compleet andere vraag dan bijvoorbeeld Descartes zichzelf stelde. Zijn ‘wie ben ik?’ is een zoektocht naar een ‘ik’ dat in feite iedereen, overal, op elk moment is.²¹⁰ In zijn essay zoekt Kant niet naar essenties, naar universele waarheden; het is een kritische reflectie op het heden. De vraag *Was ist Aufklärung?* is voor Foucault dan ook niet zozeer de vraag naar een bepaalde periode in de geschiedenis, het is de vraag naar het heden, en die kan in principe in elke tijd gesteld worden: ‘we can apply this question of the

²⁰⁶ Michel Foucault, “The Subject and Power”, 211-212

²⁰⁷ Ibid., 212

²⁰⁸ Immanuel Kant, “Was ist Aufklärung?”, in: Sylvère Lotringer (red.), *The Politics of Truth*, 2007, 29

²⁰⁹ Michel Foucault, “What is Critique?”, in: Sylvère Lotringer (red.), *The Politics of Truth*, 2007, 45

²¹⁰ Michel Foucault, “The Subject and Power”, in: Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1982, 216

Aufklärung to any moment in history, that is, the question of the relationship between power, truth and the subject.²¹¹ Deze vraag naar het heden is vaker door filosofen gesteld, maar Kant onderscheidt zich volgens Foucault van eerdere gevallen, omdat hij de vraag naar het heden op een negatieve manier beantwoordt: *Aufklärung* wordt door Kant als een 'uitgang' gezien. 'In the text on *Aufklärung*, he deals with the question of contemporary reality alone. He is not seeking to understand the present on the basis of a totality or of a future achievement. He is looking for a difference: What difference does today introduce with respect to yesterday?'²¹²

Alleen de titel van het essay bevat dus al veel interessants, maar er zijn ook inhoudelijke aspecten van de tekst die Foucaults belangstelling wekken. Zo zit er een bepaalde dubbelzinnigheid in Kants beschrijving van de bevrijding van de onmondigheid van de mens. Enerzijds beschrijft hij dit als een proces dat op dat moment aan de gang is, anderzijds wijst hij nadrukkelijk op de verantwoordelijkheid die de mens zelf heeft in de stap die hij moet maken. Het is niet verwonderlijk dat deze ambiguïteit Foucault aanspreekt. Ook hij omschrijft de mens immers, zeker in zijn late werk, als (historisch) product van macht en weten en tegelijkertijd als actor die zijn eigen leven vorm moet geven. Het is dit laatste, actieve element, dat in *Was ist Aufklärung?* het meest tot de verbeelding spreekt. Kant beschrijft een moderne, kritische houding, waarin Foucault zelfs een *ethos* ontdekt.

'Thinking back on Kant's text, I wonder whether we may not envisage modernity rather as an attitude than as a period of history. And by 'attitude', I mean a mode of relating to contemporary reality; a voluntary choice made by certain people; in the end, a way of thinking and feeling; a way, too, of acting and behaving that at one and the same time marks a relation of belonging and presents itself as a task. A bit, no doubt, like what the Greeks called an *ethos*. And consequently, rather than seeking to distinguish the 'modern era' from the 'premodern' or 'postmodern', I think it would be more useful to try to find out how the attitude of modernity, ever since its formation, has found itself struggling with attitudes of 'countermodernity'.²¹³

In de Verlichting ligt dus de wortel van een filosofische houding die de relatie van het individu tot het heden bevraagt en tegelijkertijd de vorming van het zelf als subject voorschrijft. Foucault noemt dit het *ethos* van de Verlichting. Hij heeft hiermee een andere opvatting van de Verlichting dan wij doorgaans hebben. Algemeen wordt de Verlichting gezien als het tijdperk waarin de westerse beschaving de redelijkheid ontdekte. Deze opvatting leidt volgens Foucault echter tot wat hij de 'chantage van de Verlichting' noemt; en hier wil hij vanaf.²¹⁴ Deze chantage houdt het idee in dat ons wordt opgedrongen dat we 'voor' of 'tegen' de Verlichting moeten zijn: óf je accepteert het rationalisme van de Verlichting, óf je verwerpt deze. Uit de eerste optie lijkt een westerse superioriteitsgedachte voort te komen: 'wij verlichte westerlingen weten wat redelijk is en het is de hoogste tijd dat de rest van de wereld ons voorbeeld volgt'. Aan de andere kant ontstaat een cultuurrelativistische opvatting: 'er niets bijzonders aan de westerse rationaliteit en er is daarom geen enkele reden om de wereld aan der hand van deze ratio te willen 'verbeteren''. Bijna dertig jaar later is Foucaults opvatting van de chantage van de Verlichting nog altijd al te herkenbaar in velerlei discussies.

Wanneer de Verlichting als houding opgevat wordt, kan aan deze dichotomie ontsnapt worden. Foucault omschrijft deze houding in reactie op zijn 'chantage' als een 'grenshouding'.²¹⁵ In de kritische houding moeten we de grenzen analyseren van dat wat een vaststaand gegeven lijkt. We moeten zoeken naar 'het singuliere, het contingente en naar dat wat het product is van arbitraire

²¹¹ Michel Foucault, "What is Critique?", in: Sylvère Lotringer (red.), *The Politics of Truth*, 2007, 57

²¹² Michel Foucault, "What is Enlightenment?", in: Sylvère Lotringer (red.), *The Politics of Truth*, 2007, 99

²¹³ *Ibid.*, 105

²¹⁴ *Ibid.*, 109

²¹⁵ *Ibid.*, 113

beperkingen' in datgene wat aan ons als 'universeel, noodzakelijk en verplichtend' verschijnt.²¹⁶ Kritiek betekent dus niet het zoeken naar universele waarden, maar een zoektocht naar historische gebeurtenissen die gemaakt hebben dat wij onszelf ervaren als dat we zijn, doen en denken. Inzicht in het historische en contingente karakter geeft ons vervolgens mogelijkheden de grenzen te overschrijden van dat wat we zijn, doen en denken. Dit is het *ethos* van de Verlichting en we moeten er voor waken dat dit continu als historisch-kritische *houding* omschreven blijft en niet verwordt tot een ideologische opvatting.

'The critical ontology of ourselves has to be considered not, certainly, as a theory, a doctrine, nor even as a permanent body of knowledge that is accumulating; it has to be conceived as an attitude, an ethos, a philosophical life in which the critique of what we are is at one and the same time the historical analysis of the limits that are imposed on us and experiment with the possibility of going beyond them.'²¹⁷

Islamitische spiritualiteit

Hoe de relatie tussen zijn late werk en zijn eerdere werk ook precies uitgelegd wordt, alle Foucault interpreten zijn het er wel over eens dat de periode 1978-1979 een bijzondere is in het leven en werk van de Franse filosoof. Naast de colleges aan het Collège de France die uitmonden in een opvallend eigentijdse beschouwing van het neoliberalisme en de 'ontdekking' van *Was ist Aufklärung?* van Immanuel Kant is er in deze periode nog een fenomeen waarvoor Foucault buitengewone belangstelling heeft: de Iraanse revolutie. Deze revolutie begint in 1978 en in de herfst van dat jaar, tussen de colleges *Sécurité, territoire, population* en *Naissance de la biopolitique* in, reist Foucault als journalist naar Iran om hiervan verslag te doen. Foucault toont zich enthousiast over de Iraanse revolutie en heeft veel sympathie voor de opstandelingen. Hij wordt op dit punt stevig bekritiseerd. Velen stellen dat het kortzichtig van Foucault is geweest dat hij de gevaren van een islamitische regering niet op voorhand ingezien heeft en dat zijn steun voor ayatollah Khomeini, de motor van de opstand, daarom verkeerd is geweest. Foucault lijkt zich de kritiek ten minste gedeeltelijk te hebben aangetrokken, want na 1979 schrijft hij niets meer over Iran. Alain Beaulieu wijst er echter op dat dit niet betekent dat Foucault zijn toenmalige opvattingen over de Iraanse revolutie volledig als een vergissing beschouwt: 'he remained attached to the notion of spirituality that the 'laboratory' of Iran allowed him to study up close. Moreover, if we discredit his journalistic coverage, we also undermine his later meditations on ethics, which are nothing other than a continuation of his search for a revolutionary form of spirituality.'²¹⁸

Het eerste wat Foucault opvalt als hij in Iran aan het werk is, is de diepgewortelde afkeer die er heerst tegen het huidige regime van de sjah. Over waar het land in politiek opzicht heen moet, is onder de opstandelingen geen overeenstemming, wel over waar het van af moet. De sjah, Mohammed Reza Pahlavi, is een prowesterse monarch die op economisch gebied een neoliberale koers vaart die overeenkomt met de visie van de Amerikaanse regering. In het Westen heerst het beeld dat deze sjah en zijn bewind noodzakelijk zijn voor de modernisering van Iran. Foucault ondervindt echter dat de sjah helemaal niet staat voor modernisering, maar in Iran juist wordt gezien als onderdeel van een archaisch systeem. Foucault roept in één van zijn artikelen op tot het bijstellen van het beeld de sjah.

²¹⁶ Michel Foucault, "What is Enlightenment?", 113, mijn vertaling

²¹⁷ Ibid., 118

²¹⁸ Alain Beaulieu, "Towards a liberal Utopia: The connection between Foucault's reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn", in: *Philosophy and Social Criticism*, 2010, 36(7), 801-818

‘Therefore, I beg you, do not tell us any more about the fortunes and misfortunes of a monarch who is too modern for a country that is too old. What is old here is the shah. He is fifty years old and a hundred years behind the times. He is of the age of the predatory monarchs. He has the old-fashioned dream of opening his country through secularization and industrialization. Today, it is his project of modernization, his despotic weapons, and his system of corruption that are archaic. It is ‘the regime’ that is the archaism.’²¹⁹

Naast de sjah is er nog een belangrijke hoofdrolspeler in de Iraanse revolutie: ayatollah Ruhollah Khomeini. Deze sjitisch geestelijk leider is al vanaf de jaren dertig een felle tegenstander van het beleid van de sjah. Op het moment dat de revolutie plaatsvindt, bevindt Khomeini zich in het buitenland; hij is gevlucht voor het heersende regime. Vanuit het buitenland, in 1978 en 1979 is hij verschillende perioden in Frankrijk, werpt hij zich echter op als leider van de revolutie die de sjah moet verdrijven en een islamitische regering in moet stellen. Khomeini heeft een enorme aantrekkingskracht op de Iraanse bevolking en weet hen aan te zetten tot een strijd waarbij velen hun leven op het spel zetten. Foucault geeft een verklaring voor de sterke band van Khomeini met zijn volk.

‘Khomeini *is not there*. For the last fifteen years, he has been living in exile and does not want to return until the shah has left. Khomeini *says nothing*, nothing other than no – to the shah, to the regime, to dependency. Finally, Khomeini *is not a politician*. There will be no Khomeini party; there will not be an Khomeini government.’²²⁰

In dit citaat zien we tegelijkertijd een onderdeel van wat Foucault aanspreekt in de Iraanse revolutie en een belangrijke bron voor de kritiek van zijn tegenstanders op dit enthousiasme. De critici stellen dat het een naïeve gedachte is dat Khomeini geen regering zou willen vormen. Dat Khomeini als geestelijk leider van de in 1979 uitgeroepen islamitische republiek het land in rap tempo omvormt tot een religieus-fundamentalistische staat, geeft de critici van Foucault op dit punt gelijk. Bovendien had Foucault dit wel degelijk aan kunnen zien komen, omdat Khomeini veel geschreven had over zijn droom een islamitische regering te vormen en een deel van deze geschriften waren ook in Frankrijk beschikbaar.²²¹

Het aansprekende van de revolutie ligt voor Foucault echter, ondanks dat de geschiedenis ten minste gedeeltelijk zijn ongelijk heeft aangetoond, juist in de afwezigheid van een politieke organisatie. Foucault ziet een revolutie waarbij in eerste instantie ‘nee’ gezegd wordt. De opstand wordt niet gevoerd vanuit een bepaald ideaal (de klassenstrijd of een politieke ideologie), het primaat ligt bij het verzet; de strijd tegen dominantie en voor vrijheid. ‘It is not only a spontaneous uprising that lacks political organization, but also movement that wants to disengage itself from both external domination and internal politics.’²²² De strijd om vrijheid wordt wel ergens door gedreven, dit is echter geen politiek ideaal, maar een politieke spiritualiteit. Foucault denkt dat dit hetgeen is waar de Iraniërs van dromen en waarvoor zij bereid zijn hun leven te wagen. ‘For the people who inhabit this land, what is the point of searching, even at the cost of their own lives, for this thing whose possibility we have forgotten since the Renaissance and the great crisis of Christianity, a *political spirituality*.’ En omdat hij al weet dat hij met een dergelijke opvatting in Frankrijk weinig

²¹⁹ Michel Foucault, “The Shah is a Hundred Years behind the Times”, in: Janet Afary & Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, 2005, 195

²²⁰ Michel Foucault, “The Mythical Leader of the Iranian Revolt”, in: Janet Afary & Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, 222

²²¹ Alain Beaulieu, “Towards a liberal Utopia: The connection between Foucault’s reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn”, 805

²²² Michel Foucault, “The Mythical Leader of the Iranian Revolt”, 222

serieus genomen zal worden, voegt hij hier direct aan toe: 'I can already hear the French laughing, but I know that they are wrong.'²²³

Het begrip 'spiritualiteit' speelt een voorname rol in de politieke opvattingen van de late Foucault. In 1978, nog voordat hij naar Iran gereisd is en over Iran aan het schrijven is, geeft Foucault een eerste definitie van wat hij onder spiritualiteit verstaat: 'the will to discover a different way of governing oneself through a different way of dividing up true and false – this is what I would call 'political *spiritualité*'.²²⁴ Foucault gebruikt het onderscheid tussen waar en onwaar hier in een specifieke waarheidsopvatting; het spreken van de waarheid ziet hij als een praktijk waarin niet de (universele) waarheid 'ontdekt' wordt, maar een (min of meer contingente) waarheid 'ontworpen' wordt. Belangrijk voor de notie van spiritualiteit is dat dit verbonden wordt met 'een andere manier van het besturen van het zelf'. Als Foucault in 1984 over zelfzorgpraktijken in de oudheid spreekt, komt het begrip spiritualiteit ook ter sprake. 'Onder spiritualiteit versta ik – maar ik weet niet of deze definitie lang vol te houden is – de toegang van het subject tot een bepaalde manier van zijn en tot de transformaties die daarvoor bij zichzelf nodig zijn.'²²⁵ We zien dat 'spiritualiteit' hier in een vergelijkbare betekenis gebruikt wordt; het gaat steeds om de mogelijkheid dat het subject zichzelf kan veranderen. De spiritualiteit die in de Iraanse revolutie aanwezig is, heeft natuurlijk haar eigen karakter; het is een sjiitische spiritualiteit. Volgens Foucault is dit echter meer dan een strikt religieuze spiritualiteit, het staat ook voor een manier van leven. Ook dit is een punt waarop Foucault kritisch benaderd is. Heeft hij het religieuze element onderschat? Heeft Foucault wel voldoende kennis van de sjiitische leer? We zullen hier niet proberen over deze kwestie een oordeel te vellen, wel is het interessant te zien hoe Foucault de sjiitische spiritualiteit typeert en welke rol deze volgens hem speelt in de Iraanse opstand.

'In rising up, the Iranians said to themselves – and this perhaps is the soul of the uprising: 'Of course, we have to change this regime and get rid of this man, we have to change this corrupt administration, we have to change the whole country, the political organization, the economic system, the foreign policy. *But, above all, we have to change ourselves.* Our way of being, our relationship with others, with things, with eternity, with God, etc., must be completely changed, and there will only be a true revolution if this radical change in our experience takes place.' I believe that it is here that Islam played a role. (...) Shi'ism is precisely a form of Islam that, with its teaching and esoteric content, distinguishes between what is mere external obedience to the code and what is the profound spiritual life. (...) [T]hey were looking to Islam for *a change in their subjectivity*. (...) [T]hey had [a way] of living the Islamic religion as a revolutionary force, there was something other than the desire to obey the law more faithfully, there was the desire to renew their entire existence by going back to a spiritual experience that they thought they could find within Shi'ite Islam itself.'²²⁶

Foucault ontdekt in het sjiisme het spirituele element dat de mogelijkheid geeft tot 'veranderen van je subjectiviteit' en omdat dat volgens hem de inzet is van de revolutie, steunt hij de opstand van Khomeini tegen de sjah. Er zijn interessante overeenkomsten waar te nemen tussen deze islamitische spiritualiteit en het *ethos* van de *Aufklärung* dat Foucault aantroef in de tekst van Kant. De kritische

²²³ Michel Foucault, "What are the Iranians dreaming about?", in: Janet Afary & Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, 209

²²⁴ Michel Foucault, "Questions of Method", in: Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (red.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, 1991, 82

²²⁵ Michel Foucault, "De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk", in: Niels Helsloot en Annemie Halsema (red.) *Breekbare Vrijheid. De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, 1995, 99

²²⁶ Michel Foucault, "Iran: The Spirit of a World without Spirit", in: Janet Afary & Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, 255, mijn cursiveringen

houding van de Verlichting is gebaseerd op de kunst van 'het niet zo bestuurd willen worden' en kan op deze manier leiden tot transgressie van de grens die bepaalt wat wij zijn, doen en denken; ook hier gaat het dus om het veranderen van onze subjectiviteit. Naast zijn interesse voor de Verlichting en de islamitische traditie, heeft de late Foucault zich ook beziggehouden met onderzoeken naar de antieke Griekse en Romeinse tijd. En ook hier komt Foucault een bepaalde spiritualiteit op het spoor, dit keer in de vorm van zelfzorgpraktijken.

De zorg voor zichzelf

In de inleiding van *Het gebruik van de lust*, het tweede deel van *Geschiedenis van de seksualiteit*, dat acht jaar na het eerste deel verschijnt, legt Foucault uit waarom zijn onderzoek een andere richting is ingegaan dan hij eerder van plan was:

'Over 'seksualiteit' als een historisch bijzondere ervaring spreken veronderstelde ook, dat je over geschikte instrumenten kunt beschikken om het specifieke karakter en onderlinge verband te analyseren van de drie assen die haar structureren: de vorming van het weten dat op haar betrekking heeft, de machtssystemen die haar praktijk regelen en de vormen waarin individuen zich als subjecten van deze seksualiteit kunnen en moeten erkennen. Welnu, wat de eerste twee punten betreft had het werk dat ik eerder had verricht – hetzij naar aanleiding van de geneeskunde en de psychiatrie, hetzij naar aanleiding van de macht om te straffen de tuchtpraktijken – me de benodigde instrumenten gegeven (...). Het bestuderen van de wijzen waarop de individuen ertoe worden gebracht zich als seksuele subjecten te erkennen, leverde me daarentegen heel wat meer problemen op.'²²⁷

Om de seksualiteitservaring vanaf de zeventiende eeuw te onderzoeken, zag Foucault zich genooddaakt ver in de geschiedenis terug te gaan, voor een historische studie naar 'het verlangend subject'. Hij heeft hierbij voor ogen 'de praktijken [te] analyseren die de individuen ertoe brachten aandacht aan zichzelf te besteden, zich te doorgronden, zich als verlangende subjecten te erkennen en te bekennen.'²²⁸ Foucault stelt niet dat hij hiermee afstand doet van zijn eerdere werk, maar noemt het een 'theoretische verschuiving'. Deze verschuiving was 'nodig om te analyseren wat als 'het subject' wordt aangeduid; het was een goede zaak de vormen en modaliteiten van de verhouding tot zichzelf waardoor het individu zich als subject constitueert en erkent te onderzoeken.'²²⁹ Foucault kwam op deze manier praktijken op het spoor

'die in onze samenlevingen ongetwijfeld een enorm belang hebben gehad: dat wat men de 'bestaanskunsten' zou kunnen noemen. Daaronder moeten weldoordachte en welbewuste praktijken worden verstaan waarmee de mensen niet alleen gedragsregels voor zich vaststellen, maar proberen zichzelf te veranderen, hun eigen wezen te wijzigen en van hun leven een kunstwerk te maken dat bepaalde esthetische waarden meedraagt en aan bepaalde stijlcriteria beantwoordt. Deze 'bestaanskunsten' of 'zelftechnieken' hebben stellig gedeeltelijk aan belang en onafhankelijkheid ingeboet toen ze met het christendom in een pastorale machtsuitoefening werden opgenomen en vervolgens in educatieve, geneeskundige of psychologische praktijktypen.'²³⁰

²²⁷ Michel Foucault, *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit 2*, 1984, 10

²²⁸ *Ibid.*, 11

²²⁹ *Ibid.*, 11

²³⁰ *Ibid.*, 15

De termen ‘bestaanskunsten’ en ‘het leven als kunstwerk’ lijken in eerste instantie tot het terrein van de esthetica te behoren, maar de praktijken die Foucault onderzoekt, hebben vooral een ethisch karakter. In de Griekse oudheid was de praktijk van de zelfzorg een belangrijk ethisch beginsel. Hoewel we over het algemeen denken dat ‘ken jezelf’ (*gnothi sauton*) het voornaamste morele principe in de klassieke oudheid was, wijst Foucault erop dat het belang van zelfkennis ondergeschikt was aan het principe zorg te dragen voor jezelf. Dit vindt hij bijvoorbeeld terug in de dialoog *Alcibiades I* van Plato. Alcibiades heeft politieke ambities, maar in gesprek met Socrates komt hij erachter dat hij kennis van wijsheid, rechtvaardigheid, zelfbeheersing en moed ontbeert. Door zorg te dragen voor zichzelf kan hij dit tekort echter nog herstellen. Deze zorg voor zichzelf ‘drukt iets uit dat veel belangrijker is dan eenvoudigweg aandacht hebben. Het woord verwijst naar de moeite die men zich getroost voor bezit en gezondheid; het heeft altijd betrekking op een daadwerkelijke activiteit en niet alleen op een houding.’²³¹ In het vervolg van de dialoog wordt duidelijk waar deze zelfzorg uit bestaat; het gaat niet om zorg voor het lichaam, maar om zorg voor de ziel. Deze zorg voor de ziel bestaat er dan uiteindelijk uit deze ziel te kennen en alleen als deze kennis aanwezig is, kan Alcibiades een goed politicus worden. Bij Plato komt de nadruk hier al te liggen op zelfkennis, maar Foucault stelt dat later, in de hellenistische en Grieks-Romeinse tijd, het accent weer meer op de zorg voor zichzelf ligt dan op zelfkennis. Het principe van de zorg voor zichzelf wordt onder meer door de epicuristen, de cynici en de stoïcijnen overgenomen.

Bij de stoïcijnen, waartoe onder andere Seneca behoort, volgens Eribon de lievelingsauteur van Foucault in de laatste jaren van zijn leven,²³² krijgt deze zelfzorg mede vorm door gedetailleerde beschrijvingen van de eigen handelingen. Foucault laat dit zien aan de hand van een brief van Marcus Aurelius waarin hij een zeer gedetailleerde beschrijvingen van zijn handelingen op één specifieke dag geeft.²³³ De details zijn belangrijk, omdat ze een goede weergave zijn van wat iemand op dat moment dacht en voelde. In de beschrijving zelf ligt echter de nadruk op de daden en niet op de gedachten. Naast het schrijven over jezelf bestaat de stoïcijnse zelfzorg verder uit op vaste momenten op de dag aandacht besteden aan jezelf door te studeren of door voorbereidingen op tegenspoed en de dood.²³⁴ Introspectie was belangrijk, maar er werd op deze manier niet geprobeerd ‘het ware zelf’ te ontdekken. ‘Ik wil benadrukken dat het de stoïcijnen niet ging om het ontcijferen van zichzelf, of om de middelen om een geheim te onthullen, maar om het in herinnering brengen van wat je gedaan hebt en van wat je had moeten doen.’²³⁵

Foucault onderzoekt de overgang van de heidense naar de christelijke zelfzorgpraktijken en het zal niet verbazen dat hij hierbij ‘duidelijke continuïteiten en discontinuïteiten’ opmerkt.²³⁶ Zo vergelijkt hij de verhouding tussen de leerling en de meester bij Seneca en in het christendom. Bij Seneca was deze relatie tijdelijk; wanneer de leerling voldoende ervaren was, kon de relatie beëindigd worden. ‘Ze was gebaseerd op het vermogen van de meester de leerling door middel van goede raadgevingen de weg te wijzen naar een gelukkig en zelfstandig leven.’²³⁷ In het christendom staat daarentegen het hele leven in teken van gehoorzaamheid. In het klooster moet de monnik zich volledig afhankelijk maken van zijn meester; er wordt nooit een toestand van zelfstandigheid bereikt. Een ander verschil tussen de stoïcijnse en de christelijke zelfzorg is dat de eerste op de handelingen gericht is en de tweede op gedachten. Van elke gedachte moet onderzocht worden of deze niet

²³¹ Michel Foucault, “Zelftechnieken”, in: Niels Helsloot en Annemie Halsema (red.), *Breekbare Vrijheid. De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, 45

²³² Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 355

²³³ Michel Foucault, “Zelftechnieken”, 49-50. Er staan zinnen als: ‘Na het morgenbezoek aan mijn vader heb ik honingwater achter in mijn keel laten lopen en weer uitgespuugd.’

²³⁴ *Ibid.*, 48

²³⁵ *Ibid.*, 55

²³⁶ *Ibid.*, 59

²³⁷ *Ibid.*, 64

afleidt van God en dit kan alleen met behulp van een meester. Wanneer in een bekentenis alle gedachten geuit worden, kan de meester bepalen of deze zuiver zijn of niet. De christelijke zelftechnieken van 'voortdurende verwoording van gedachten vanuit een verhouding van volledige gehoorzaamheid aan iemand anders' zorgen uiteindelijk voor een verloochening van het subject en de eigen wil.²³⁸

De relaties van het zelf tot zichzelf uit de klassieke oudheid zijn volgens Foucault ethische relaties. 'Maar ethisch in de Griekse zin van het woord: het *ethos* was de manier van zijn en de manier om zich te gedragen. Het was een bepaalde wijze van zijn van het subject en een bepaalde wijze van handelen die voor anderen zichtbaar was.'²³⁹ Omdat het subject de vrijheid kreeg om zichzelf vorm te geven, spreekt Foucault van 'vrijheidspraktijken'. Foucault wijst erop dat er wel voorzichtig omgegaan moet worden met het woord 'vrijheid'; dit moet onderscheiden worden van 'bevrijding'. Er kan geen sprake zijn van algehele bevrijding van elke repressie, want dat zou veronderstellen dat er zoiets als een menselijke natuur bestaat en Foucault heeft laten zien dat 'de mens' een historisch, contingent product van machtswerkingen is. De manier waarop Foucault vrijheidspraktijken gebruikt is echter volledig verenigbaar met zijn machtsopvatting. We hebben eerder al gezien dat macht altijd verbonden is met verzet en op een vergelijkbare manier stelt Foucault dat elke machtsrelatie een bepaalde vrijheid veronderstelt; 'machtsverhoudingen [kunnen] zich alleen voordoen wanneer subjecten vrij zijn.'²⁴⁰ Machtsverhoudingen liggen verder niet volledig vast, maar zijn beweeglijk en omkeerbaar. Soms zijn machtsverhoudingen vastgelopen, maar op dat moment is er geen sprake meer van macht, maar van overheersing. Dan is er ook geen vrijheidspraktijk mogelijk en is bevrijding wel noodzakelijk. Maar opnieuw zal deze bevrijding nooit volledig zijn. 'Bevrijding maakt de weg vrij voor nieuwe machtsverhoudingen, die met behulp van vrijheidspraktijken onder controle zullen moeten worden gehouden.'²⁴¹

Hoewel Foucault erop wijst dat vrijheid niet hetzelfde is als bevrijding, heeft het spreken over praktijken waarin het subject zich in vrijheid vormt hem toch regelmatig vragen opgeleverd over de relatie van zijn onderzoek naar zelfzorgpraktijken met eerder onderzoek naar disciplinerende en biomacht. Is hier sprake van een wending in zijn werk? In het vroegere werk waarin de nadruk op machtswerkingen ligt, lijkt het individu op een passieve manier door een disciplinerende macht en biomacht gevormd te worden. Ruimte om *zichzelf* te vormen lijkt er niet te zijn; is het zelf niet volledig onderworpen aan de werking van de macht? Toch is van een breuk volgens Foucault geen sprake, ook het waanzinnige subject en het gedisciplineerde subject zijn geen onvrije subjecten. En andersom is het vrije subject waar Foucault in zijn late werk over spreekt niet vrij in absolute zin.

'Welnu, mijn huidige belangstelling gaat inderdaad uit naar wat het omgekeerde lijkt, namelijk de manier waarop het subject zich op een actieve manier, door zelfpraktijken, vormt. Maar daarmee beweer ik geenszins dat deze praktijken door het individu zelf worden uitgevonden. Het zijn schema's die het individu in de cultuur tegenkomt en die door de cultuur, de samenleving en de sociale groep waarvan het deel uitmaakt, worden voorgehouden, gesuggereerd en opgelegd.'²⁴²

Net als in de sjiitische leer ontdekt Foucault in de antieke zelfzorgpraktijken een vorm van spiritualiteit: 'de toegang van het subject tot een bepaalde manier van zijn en tot transformaties die

²³⁸ Michel Foucault, "Zelftechnieken", 67

²³⁹ Michel Foucault, "De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk", in: Niels Helsloot en Annemie Halsema (red.), *Breekbare Vrijheid. De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, 90-91

²⁴⁰ *Ibid.*, 97

²⁴¹ *Ibid.*, 87-88

²⁴² *Ibid.*, 96

daarvoor bij zichzelf nodig zijn.’²⁴³ In de oudheid stond deze opvatting van spiritualiteit volgens Foucault ongeveer gelijk aan filosofie. De filosofie draaide in eerste instantie vooral om de zorg voor zichzelf, vervolgens kon het zelf gekend worden en pas daarna was kennis van de wereld mogelijk. Foucault ziet een opmerkelijke verandering hierin bij Descartes. In zijn zoektocht naar zekere kennis neemt ook hij zichzelf als uitgangpunt; om iets van de wereld te kunnen weten, moeten we eerst weten wat het ‘ik’ is, of beter: dát het ‘ik’ is. Het subject wordt op dit moment echter volledig door kennis bepaald, het element van zorg voor dit zelf verdwijnt uit de filosofie. Tegen het kennende subject als grondslag voor al het denken heeft Foucault zich altijd verzet en dit zal hij blijven doen. De spiritualiteit van de zorg voor het zelf is wellicht een element dat in dit verzet ingezet kan worden.

Foucault is hier echter opnieuw voorzichtig; hij pleit niet simpelweg voor een reactivering van de antieke zelfzorgpraktijken omdat met het verdwijnen iets waardevols verloren zou zijn gegaan, al is hij er wel van overtuigd dat een geactualiseerde vorm van zorg voor zichzelf ingezet kan worden tegen het moderne gedachtegoed.

‘Maar ik doe dat niet met de boodschap: ‘De zorg voor zichzelf is jammer genoeg in vergetelheid geraakt, hier is de zorg voor zichzelf, hier is de sleutel tot alles.’ Niets is me vreemder dan het idee dat de filosofie ooit de weg kwijt is geraakt, en dat er ergens in haar geschiedenis een beginsel ligt, een grondslag die teruggevonden zou moeten worden.’

De vraag is dan natuurlijk: hoe dan wel? Wellicht dat er een nieuwe vorm van zorg voor het zelf gevonden kan worden in het neoliberale denken?

²⁴³ Michel Foucault, “De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk”, 99

4.2 Een liberale wending?

In veel interpretaties van Foucaults colleges over bestuurlijkheid en neoliberalisme wordt een verband gelegd met het heden. De strekking is meestal dat Foucault een griezelig vooruitziende blik had voor wat de wereld te wachten stond. 'There is something uncannily familiar about Michel Foucault's lectures at the Collège de France in the spring of 1979;²⁴⁴ zo openen Gudmand-Høyer en Lopdrup Hjorth hun beschouwing van *Naissance de la biopolitique*. En het artikel dat Trent H. Hamann aan Foucaults analyse van het neoliberalisme wijdt, begint hij met: 'In his 1978-1979 course lectures at the *Collège de France*, *The Birth of Biopolitics*, Michel Foucault offered what is today recognizable as a remarkably prescient analysis of neoliberalism.'²⁴⁵ Dat aan Foucault enige visionaire gaven worden toegedicht, is ook niet zo verwonderlijk. Hij had zijn collegereeks in 1979 al afgesloten, toen in datzelfde jaar Margaret Thatcher tot premier van het Verenigd Koninkrijk werd benoemd. Twee jaar later werd Ronald Reagan president van de Verenigde Staten. Met deze twee leiders, die in hun beleid beiden sterk steunden op de ideeën van Milton Friedman, nam het neoliberalisme in het westen een hoge vlucht. Ook in onze huidige tijd is het neoliberalisme verre van verdwenen: het aantal terreinen waarop middels privatisering en deregulering ruimte gemaakt moet worden voor de werking van de markt neemt nog altijd toe en bovendien zijn we onszelf meer en meer als *homo economicus* gaan beschouwen. Dit lijken genoeg redenen waarom het bestuderen van Foucaults colleges nog altijd de moeite waard is. Voor veel interpreten is dit des te meer het geval omdat zij geloven dat Foucault instrumenten aan kan reiken om de neoliberale alomtegenwoordigheid te doorbreken. Als aan Foucaults analyses van het neoliberalisme nog zeggingskracht voor het heden toegeschreven wordt, gebeurt dat vrijwel altijd vanuit een kritische positie ten opzichte van dit neoliberalisme.²⁴⁶

Er zijn echter ook interpreten die stellen dat kritiek op het neoliberalisme met behulp van Foucaults teksten niet zo eenvoudig te formuleren is, omdat het allereerst de vraag is of Foucault zelf wel een criticus van het neoliberalisme was. Vooral diegenen die het college uit 1979 beschouwen vanuit de Franse politieke context en vanuit de ontwikkeling van Foucaults politieke denken, komen soms tot de conclusie dat Foucault juist een positieve waardering voor het neoliberale denken had. Deze opvatting vinden we bijvoorbeeld bij Michael C. Behrent: 'In the late 1970s (...) Foucault (...) flirted with an outlook anchored on the political right: the free-market creed known as neoliberalism. (...) Foucault's attraction to neoliberalism was real, and the logic of his interest understandable.'²⁴⁷ Hoewel er niet veel interpreten zullen zijn die stellen dat Foucault volledig tot (neo)liberaal denker getransformeerd is, wordt er wel dikwijls op gewezen dat Foucault zich op een zekere manier aangetrokken voelde tot de neoliberale bestuurlijkheid.

Zo is er een merkwaardig scala aan interpretaties ontstaan; aan de ene kant is er de lezing die stelt dat Foucault in het neoliberalisme een aantrekkelijk alternatief zag voor het linkse, marxistische en socialistische denken, aan de andere kant worden Foucault teksten gebruikt voor een verzet tegen de huidige dominantie van dit neoliberalisme. Hoewel ook voor mij de verleiding aanwezig is parallellen te trekken tussen Foucaults beschrijvingen van het neoliberalisme en hedendaagse

²⁴⁴ Marius Gudmand-Høyer & Thomas Lopdrup Hjorth, "Liberal Biopolitics Reborn", in: *Foucault Studies*, No. 7, September 2009, 99

²⁴⁵ Trent H. Hamann, "Neoliberalism, Governmentality, and Ethics", in: *Foucault Studies*, No 6, Februari 2009, 37

²⁴⁶ Naast de twee hierboven genoemde teksten zijn er vele voorbeelden van denkers die gebruik maken van foucaultiaans gereedschap in een kritische benadering van het neoliberale heden. Zie bijvoorbeeld: Wendy Brown, "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy", in: *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, 2005 en Jeffrey T. Nealon, *Foucault beyond Foucault. Power and its Intensifications since 1984*, 2008

²⁴⁷ Michael C. Behrent, "Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the free-market creed, 1976-1979", in: *Modern Intellectual History*, 6, 3, 2009, 541

situaties, wil ik hier niet direct het (neoliberale) heden onder de loep nemen. Ik zal me beperken tot Foucaults eigen opvattingen, door zijn analyse van neoliberale bestuurlijkheid te bezien in het licht van de politieke opvattingen uit zijn late periode. Foucaults analyses bevinden zich volgens mij niet op het niveau van de ‘alledaagse’ politiek en dus kun je je afvragen of het überhaupt zinvol is te spreken over Foucault als liberaal of als criticus van dit neoliberalisme. Daarmee stel ik niet dat kritiek op het neoliberalisme, al dan niet met behulp van foucaultiaanse teksten als gereedschap, onterecht of onbelangrijk is. Ik denk wel dat het bij het geven van deze kritiek goed is in te zien waarin het foucaultiaanse perspectief verschilt van het ‘partij-politieke’ perspectief.

Teleurstelling in het socialisme

Net zoals de meeste twintigste-eeuwse Franse intellectuelen wordt Foucault bij een politieke plaatsbepaling over het algemeen aan de linker zijde geplaatst. Daar zijn ook vele redenen toe. Zo was hij in zijn jonge jaren lid van de communistische partij, al is hij nooit erg actief geweest en heeft hij op 27^e jarige leeftijd de partij alweer verlaten.²⁴⁸ Zijn politieke betrokkenheid wordt in de jaren zeventig echter duidelijker dan ooit. Foucault is onderdeel van vele oppositionele acties en naast het feit dat verzetsacties over het algemeen een linkse aangelegenheid zijn van diegenen die zich niet neer willen leggen bij een rechts of conservatief realisme omdat zij denken dat er in de samenleving wat te veranderen valt, heeft het verzet waar Foucault bij betrokken is in veel gevallen een expliciet links-radicaal, maoïstisch karakter. Toch kan Foucault niet eenvoudigweg als een ‘links denker’ omschreven worden. Hij heeft zich vanaf zijn vertrek uit de communistische partij afgekeerd van het marxisme, of in elk geval van de theoretische, ideologische vorm waarnaar het marxisme zich in Frankrijk ontwikkeld heeft.²⁴⁹ Bovendien heeft hij, zoals we in het begin van dit hoofdstuk gezien hebben, zelf nooit een ‘partijpolitiek denker’ willen zijn. Het wekt dan ook niet zoveel verbazing dat Foucault een nogal ambivalente verhouding met de socialistische partij onderhoudt.

Hoewel Foucault geworteld is in het linkse denken, en hij dit linkse denken volgens mij ook nooit werkelijk verlaat, zijn er in zijn leven verscheidene strubbelingen met het socialisme waar te nemen. Foucaults is in zekere zin teleurgesteld in het socialisme of in de socialistische partij en volgens verschillende interpreten hangt dit samen met een bepaalde aantrekkingskracht die het liberalisme op hem uitoefent. Zo schrijft Colin Gordon, een van de mensen die aan de basis staat van de ‘governmentality studies’ in de Angelsaksische wereld, in *The Foucault Effect*: ‘Foucault’s accounts of the liberal and neo-liberal thinkers (...) often evince a sense of (albeit value-neutral) intellectual attraction and esteem.’²⁵⁰ Even later legt hij uit waar die intellectuele waardering van Foucault voor het neoliberalisme vandaan komt.

‘In a nutshell, he suggests that recent neo-liberalism, understood (as he proposes) as a novel set of notations about the art of government, is a considerably more original and more challenging phenomenon than the left’s critical culture has had the courage to acknowledge, and that its political challenge is one which the left is singularly ill equipped to respond to, the more so since,

²⁴⁸ Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 77

²⁴⁹ Een belangrijke gebeurtenis voor de gehele links-intellectuele gemeenschap in Frankrijk is het verschijnen van de Franse vertaling van *De Goelag Archipel* van Alexander Solzjenitsyn in 1973. In dit boek doet Solzjenitsyn verslag van de dwangarbeidkampen in de Sovjet-Unie onder Stalin. De linkse denkers in Frankrijk moeten zich vanaf dit moment op één of andere manier verhouden tot deze wreedheden waartoe een communistisch systeem in staat is. Foucault heeft zich in latere jaren, al dan niet onder invloed van zijn ervaringen met *De Goelag Archipel*, veelvuldig ingezet voor dissidenten uit de Sovjet-Unie en Oost-Europa die zich tegen het communistische bewind verzetten.

²⁵⁰ Colin Gordon, “Governmental rationality: an introduction”, in: Graham Burchell et al. (red.), *The Foucault Effect*, 1991, 6

as Foucault contends, socialism itself does not possess and has never possessed its own distinctive art of governing.²⁵¹

Het is dus vooral een teleurstelling in het socialisme waar Foucaults eventuele waardering voor het liberalisme uit voort zou komen. Dit kan Gordon bevestigen door Paul Veyne te citeren, die in de laatste jaren van het leven van Foucault dicht bij hem stond. 'Paul Veyne recently wrote that, at the time of his death in 1984, Foucault was 'preparing a book against Socialists'.²⁵² Het boek waar Gordon op doelt zal waarschijnlijk het boek zijn dat ook door Eribon in de biografie van Foucault ter sprake gebracht wordt. Het boek zou de vorm krijgen van een dialoog met deze biograaf zelf: Didier Eribon. Foucault was van plan te analyseren 'waarom het alle keren dat links in Frankrijk aan de macht was op een mislukking was uitgelopen.'²⁵³ Het thema moest 'anders regeren' worden. Het boek zou dus niet zozeer gericht zijn tegen socialisten, maar het zou een analyse zijn van het falen van deze socialisten. Foucault zag snel in dat dit een gecompliceerd onderwerp was dat jaren van onderzoek zou vergen en heeft zijn werk hieraan al in de beginfase stopgezet. Al met al zijn er genoeg redenen om aan te nemen dat Foucault teleurgesteld was in het socialisme. Of het feit dat hij een 'art of governing' in het socialisme mist voor Foucault ook voldoende reden is om zijn heil in het liberalisme te zoeken, volgt hier natuurlijk niet direct uit. Gordon lijkt te menen dat dit wel het geval is.

'Although not enamoured of minimalist anarcho-liberal individualism in the manner of Robert Nozick, Foucault does seem to have been (at least) intrigued by the properties of liberalism as a form of knowledge calculated to limit power by persuading government of its own incapacity; by the notion of the rule of law as the architecture of a pluralist social space; and by the German neo-liberals' way of conceiving the social market as a game of freedom sustained by governmental artifice and invention.'²⁵⁴

En ook zeventien jaar later is Gordon niet echt van mening veranderd:

'It is reasonable to suppose he would not have greatly lamented the defeat of a Left coalition in which the Communist Party played a major role. Here Foucault presents neoliberalism as a modern political rationality worthy of attention and a certain intellectual respect, while commenting that democratic socialism for its part has failed to engender a distinctive governmental rationality.'²⁵⁵

Dat Foucault het neoliberalisme met 'intellectueel respect' benadert, lijkt me juist. Foucault benadert in wezen elke rationaliteit met respect, omdat er geen *a priori* redenen zijn de waarheid of onwaarheid hiervan aan te nemen. Ik geloof echter niet dat het serieus nemen van het neoliberalisme ook een politieke omarming hiervan betekent. Dit zouden we in elk geval niet uit zijn analyses in *Naissance de la biopolitique* af kunnen leiden, omdat hij daarin niet het liberalisme als politieke theorie of ideologie onderzoekt, maar laat zien welke specifieke subjecten er door een neoliberale bestuurlijkheid gevormd worden. Politiek gezien blijft Foucault in elk geval de socialisten trouw; in 1981 spreekt hij nog publiekelijk zijn steun uit voor de socialistische regering van Francois Mitterand, nadat deze in de strijd om het presidentschap zijn tegenstander Valéry Giscard d'Estaing

²⁵¹ Colin Gordon, "Governmental rationality: an introduction", 6

²⁵² Ibid., 7

²⁵³ Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 326

²⁵⁴ Ibid., 47

²⁵⁵ Jacques Donzelot & Colin Gordon, "Governing Liberal Societies – the Foucault Effect in the English-speaking World", 49

verslagen had.²⁵⁶ Al is deze steun niet van al te lange duur; als er in Polen gewelddadig ingegrepen wordt tegen de vakbeweging Solidariteit en de Franse regering weigert zich hiermee te bemoeien, verslechtert de relatie tussen Foucault en de socialistische regering weer. Theoretische en praktische teleurstelling lijken bij Foucault hand in hand te gaan.

Neoliberalisme als vrijheidspraktijk

Dat Foucaults opvatting over het ontbreken van een socialistische bestuurlijkheid geleid heeft tot zijn interesse in het liberalisme is goed mogelijk. Ook in *Naissance de la biopolitique* komt dit gegeven aan de orde: 'I do not think that there is an autonomous socialist governmentality.'²⁵⁷ Dit zou echter slechts een negatieve reden zijn waarom Foucault zich tot het liberale denken aangetrokken voelt, maar er zijn ook positieve argumenten die op een waardering voor het liberalisme wijzen. Zo zijn er opvallende parallellen tussen de ethisch-politieke positie van de late Foucault en elementen van de liberale bestuurlijkheid. We zullen er een aantal bekijken.

Foucault omschrijft in zijn beschouwingen van Kants *Was ist Aufklärung?* de moderne kritische houding als 'the art of not being governed quite so much'. In het eerste college van *Naissance de la biopolitique* vinden we een beschrijving van de liberale rationaliteit in bijna precies dezelfde woorden: 'how not to govern too much.'²⁵⁸ Foucault geeft hiermee aan dat de liberale bestuurlijkheid in zichzelf een kritische functie bevat die stelt dat men altijd wantrouwend moet zijn of er niet 'te veel' bestuurd wordt. Het principe van interne begrenzing van het klassieke liberalisme, net als de kantiaanse houding van de Verlichting een achttiende-eeuwse 'uitvinding', lijkt een element te zijn dat Foucault aanspreekt. In eerste instantie plaatst Foucault wel veel kanttekeningen bij dit uitgangspunt om zo min mogelijk te besturen. De begrenzing van het eigen bestuur kan namelijk nooit absoluut zijn, er moet altijd ergens een ander criterium bestaan dat bepaalt wanneer wel en wanneer niet bestuurd moet worden. In het liberalisme is het belangrijkste criterium hiervoor de economie. De markt bepaalt hoe en in hoeverre subjecten 'vrij' gelaten moeten worden. We hebben gezien dat voor dit gebruik van vrijheid er eerst vrijheid 'geproduceerd' moet worden en dat het 'niet bestuurd willen worden' zowel in het klassiek liberalisme als in het neoliberalisme juist om allerlei ingrepen, beperkingen en controles vraagt. In Foucaults optiek kan dit echter ook niet anders, nergens is een volledige vrijheid van machtsverhoudingen mogelijk; de limiet van zo min mogelijk bestuurd worden – niet bestuurd worden – bestaat niet. Toch lijkt Foucault wel een bepaalde bruikbaarheid in het principe van 'not to govern too much' te zien. De kritische functie van het liberalisme kan in zekere zin ook als 'houding' begrepen worden die haar wortels heeft in de achttiende eeuw en in verschillende vormen terugkeert. In de 'course summary' van *Naissance de la biopolitique* schrijft Foucault:

[Liberalism] constitutes – and this is the reason for both its polymorphism and its recurrences – a tool for the criticism of reality: criticism of a previous governmentality from which one is trying to get free; of a present governmentality that one is trying to reform and rationalize by scaling it down; or of a governmentality to which one is opposed and whose abuses one wants to limit.'²⁵⁹

Liberalisme kan helpen bij verzet tegen verschillende vormen van bestuurlijkheid. Dit is precies wat we in de politieke opvattingen van de late Foucault steeds tegengekomen zijn; we moeten weigeren

²⁵⁶ Didier Eribon, *Michel Foucault. Een biografie*, 1990, 315

²⁵⁷ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 92

²⁵⁸ *Ibid.*, 13

²⁵⁹ *Ibid.*, 320

te zijn wat we zijn, door ons te verzetten tegen (dominante) vormen van bestuur die (op een individualiserende en totaliserende manier) vastleggen wat we zijn.

‘Niet te veel besturen’ is een principe dat in alle vormen van liberalisme aanwezig is. Foucault bespreekt ook een specifiek element van het neoliberalisme dat hem aan lijkt te spreken. Aan het einde van hoofdstuk 3 zagen we dat Foucault in zijn college een neoliberale samenleving beschrijft waarin afstand genomen wordt van disciplinerende en normaliserende mechanismen. Doordat er in de neoliberale bestuurlijkheid niet op de individuen zelf, maar op de omgeving ingegrepen wordt,²⁶⁰ ontstaat er ruimte voor verschillen en een tolerante houding ten opzichte van minderheden. In de woorden van Foucault:

‘On the horizon of this analysis we see instead the image, idea, or theme-program of a society in which there is an optimization of systems of difference, in which the field is left open to fluctuating processes, in which minority individuals and practices are tolerated, in which action is brought to bear on the rules of the game rather than on the players, and finally in which there is an environmental type of intervention instead of the internal subjugation of individuals.’²⁶¹

Er moet bijgezegd worden dat Foucault hier een toekomstscenario schetst (‘on the horizon’), maar het is wel een liberaal toekomstscenario én een scenario dat Foucault, die zich zijn leven lang bekommerde om hen die ‘verschillen’ en afwijken van de norm, zal omarmen. Ook hier zien we parallellen met later werk. De ‘internal subjugation of individuals’ is een element dat ook in *The Subject and Power* aan de orde komt, wanneer Foucault het verzet tegen de individualiserende macht bespreekt. Over dit verzet stelt Foucault: ‘These struggles are not exactly for or against the “individual”, but rather they are struggles against the “government of individualization.”’²⁶² In het licht van Foucaults bespreking van zelfzorgpraktijken kunnen we stellen dat dit verzet vanuit het individu plaats moet vinden. Het lijkt of Foucault pleit voor een soort individueel verzet tegen individualisering. En omdat volgens bovenstaand citaat van deze laatste vorm van individualisering bij het neoliberalisme geen sprake is, zouden we deze verzetsvorm wellicht best een liberaal verzet kunnen noemen. In het manuscript van het college waaruit dit citaat afkomstig is, staan nog een aantal kenmerken van deze technologie die bestuurt door de omgeving te bewerken:

‘An environmental technology whose main aspects are:

- the definition of a framework around the individual which is loose enough for him to be able to play;
- the possibility for the individual of regulation of the effects of the definition of his own framework;

Not a standardizing, identificatory, hierarchical individualization, but an environmentalism open to unknowns and transversal phenomena.’²⁶³

De laatste zin van het manuscript is een vraag: ‘But does this mean that we are dealing with natural subjects?’ Het is interessant en veelzeggend dat Foucault deze vraag in zijn manuscript genoteerd heeft. Ik ga ervan uit, zeker met het oog op latere opmerkingen die hij hierover gemaakt heeft, dat Foucault deze vraag negatief zou beantwoorden. Hij heeft altijd volgehouden dat er geen vrije, natuurlijke subjecten zijn buiten elke machtspraktijk. Maar blijkbaar realiseert Foucault zich hier dat

²⁶⁰ Een voorbeeld hiervan is het neoliberale beleid betreffende de omgang met criminaliteit dat in hoofdstuk 3 aan de orde is geweest.

²⁶¹ Ibid., 259-260

²⁶² Michel Foucault, “The Subject and Power”, in: Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1982, 212

²⁶³ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 261

dit, gegeven zijn analyse van de neoliberale bestuurlijkheid, niet zo vanzelfsprekend is. We zien een ander beeld dan we gewend zijn bij Foucault aan te treffen; zijn onderzoeken eindigen meestal met het beeld van een almaar omvattender wordende macht – de ziel, het lichaam en zelfs de bevolking als geheel kunnen hier niet aan ontsnappen. Maar hier lijkt Foucault een ‘positiever’ beeld te schetsen: geen disciplinerende, geen normaliserende, geen uitsluitende en geen onderwerpende van het individu aan de macht.

Bestuurlijkheid

Bovenstaande laat zien dat er voldoende redenen zijn om te beweren dat Foucault het liberalisme serieus neemt; er zijn verschillende aspecten in het liberale denken die Foucault ‘gebruikt’ voor zijn politieke opvattingen over verzet en vrijheidspraktijken. We kunnen Foucault dus zeker niet zonder meer als criticus van het neoliberalisme beschouwen. Toch denk ik ook niet dat er gesteld kan worden dat hij daadwerkelijk een liberaal denker is geworden. De vraag is volgens mij irrelevant; het is in elk geval niet een vraag die Foucault zichzelf stelde tijdens het geven van zijn colleges. Foucault wilde de geschiedenis van de liberale bestuurlijkheid aan het licht brengen en deed dit door het liberalisme als praktijk die bepaalde subjecten produceert te onderzoeken. Naar mijn idee ontdekte Foucault in zijn bespreking van de (neo)liberale bestuurlijkheid vooral nieuwe methodologische mogelijkheden.²⁶⁴ Ik denk dat dat het grootste deel van zijn enthousiasme voor het liberalisme verklaart. Deze methodologische uitbreiding bestaat kortweg uit de ‘ontdekking’ van het subject als actor. Door dit ruimere perspectief ontstaat er voor Foucault de mogelijkheid tot de ontwikkeling van zijn politiek-ethische opvattingen. Deze mogelijkheid treft Foucault aan binnen de liberale bestuurlijkheid, maar dit betekent niet dat Foucault ook *inhoudelijk* de politiek-ethische opvattingen van het (neo)liberalisme omarmt; zijn analyses bevatten überhaupt geen waarderende evaluatie van het liberale gedachtegoed. Net als in zijn eerdere genealogische onderzoeken toont Foucault hoe er via verschillende continuïteiten en discontinuïteiten een specifieke rationaliteit heeft kunnen ontstaan. Deze analyses bevatten altijd een kritisch potentieel, omdat duidelijk wordt dat geen enkele rationaliteit op iets universeels steunt. Elke historische constellatie van kennis, macht en bestuur is contingent en daarom altijd open voor verandering. Aangeven welke keuze er gemaakt kan of moet worden, ziet Foucault uiteindelijk niet als de taak van de genealoog. Ook in zijn analyse van het neoliberalisme neemt hij deze taak serieus. Hij manifesteert zich niet als voor- of tegenstander van het liberalisme.

Dat Foucault geen aanhanger van het liberalisme wordt, blijkt ook uit zijn opvatting over de staat. Eén van de belangrijkste tegenstanders van alle vormen van liberalisme is ‘de staat’. De vrijheid van het individu wordt gegarandeerd door staatsinterventie tot een minimum te beperken. Voor Foucault is de staat echter geen bestaande entiteit. Zijn analyses beginnen met het onderzoeken van machtswerkingen of een rationaliteit van besturen en de staat verschijnt slechts als een effect van deze bestuursvormen. ‘The state is nothing else but a mobile effect of a regime of multiple governmentalities.’²⁶⁵ Vanuit het perspectief van bestuurlijkheid is het dus onmogelijk om ‘voor’ of ‘tegen’ de staat te zijn. Foucault geeft dit zelf ook aan.

‘I add straightforward that in saying this I am not trying to make a value judgment. In speaking of liberal governmentality, in using this word ‘liberal’, I do not want to make sacred or immediately attach value to this type of governmentality. Nor do I mean that it is not legitimate, if one

²⁶⁴ Thomas Lemke heeft veel aandacht voor de conceptuele kant van het begrip ‘bestuurlijkheid’ en legt uit hoe vanuit dit concept kritiek geleverd kan worden op het neoliberalisme. Zie: “Foucault, Governmentality, and Critique” in: *Rethinking Marxism*, 14. Jg., No. 3, 2002, 49-64 en “An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory”, in: *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, No. 15, 2007, 1-17

²⁶⁵ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 77

wishes, to hate the state. But what I think we should not do is imagine we are describing a real, actual process concerning ourselves when we denounce the growth of state control, or the state becoming fascist, or the establishment of a state violence, and so on. All those who share in the great state phobia should know that they are following the direction of the wind and that in fact, for years and years, an effective reduction of the state has been on the way, a reduction of both the growth of state control and of a 'statifying' and 'statified' governmentality'.²⁶⁶

Foucault bekritiseert de 'state-phobia' die eigen is aan vrijwel alle liberale stromingen. De kritiek op de staat is volgens Foucault het resultaat van de opvatting dat er een continuïteit bestaat tussen de verzorgingsstaat en de fascistische, totalitaire staat. Op deze manier worden er volgens Foucault te makkelijk dingen op één hoop gegooid waardoor er geen oog meer is voor de specifieke situatie.²⁶⁷ Door alles met elkaar in verband te brengen ontstaat er een onjuist beeld: 'the welfare state has neither the same form, of course, nor, it seem to me, the same root or origin as the totalitarian state, as the Nazi, fascist, or Stalinist state.'²⁶⁸ Het gaat er Foucault juist om de verschillen zo nauwkeurig mogelijk te achterhalen. Aannemen dat er zoiets als 'de staat' bestaat en deze vervolgens uitroepen tot de grote vijand is een volstrekt niet-foucaultiaanse handelswijze. Een politiek liberalisme dat volgens deze logica bestuurt, wijs Foucault dan ook absoluut af.

Het interessante aspect van de liberale bestuurlijkheid zit hem voor Foucault niet zozeer in de politieke opvattingen, maar in de nieuwe mogelijkheden die hij in het concept bestuurlijkheid zelf ontdekt. Via het besturen van het zelf is het subject niet slechts onderworpen aan een dominante macht die het leven in beheer neemt, maar kan het dit leven ook zelf vorm geven; het subject is (ook) een actor. Een duidelijk voorbeeld hiervan zagen we bij de theorie van 'human capital' in het Amerikaans neoliberalisme. In de analyse van arbeid werd hier uitgegaan van een actief economisch subject; de arbeider is volgens dit model niet langer een 'kracht' met een 'waarde', maar een ondernemer van zichzelf die een inkomen genereert. Opnieuw gaat het hier niet zozeer om de inhoudelijke consequenties, of Foucault het model van de *homo economicus* omarmt of verwerpt is niet zo van belang, het gaat er om dat hij een 'actieve arbeider' ontdekt, waarmee hij op het spoor van nieuwe politieke opvattingen komt.

De ontdekking van het individu dat actief zijn leven bestuurt, heeft volgens mij ook alles te maken met de in het begin van hoofdstuk 3 opgeworpen vraag of *Naissance de la biopolitique* nog wel over biopolitiek gaat. In het manuscript van het eerste college staat dat 'liberalism as the general framework of biopolitics' bestudeerd zal worden, maar in het vervolg van de lezingen gebruikt Foucault de term nog slechts twee keer; één keer om aan te geven dat hij het binnenkort over biopolitiek gaat hebben en één keer om zich te verontschuldigen dat hij het niet over biopolitiek gehad heeft. Daarmee blijft de vraag of liberalisme daadwerkelijk 'het raamwerk van biopolitiek' is in feite onbeantwoord. Het lijkt erop dat interpreteren die in de analyses van Foucault een fundamentele kritiek op het neoliberalisme zien, stellen dat dit wel zo is. Er kan dan volgehouden worden dat via het liberalisme een biomacht uitgeoefend wordt, die zowel een bevolking, als specifieke individuen (de *homo economicus*) produceert. Liberalisme zou dan een (intensieve) vorm van totaliserende en individualiserende macht zijn, waartegen verzet geboden is.

²⁶⁶ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 191-192

²⁶⁷ Naast kritiek op (rechtse) liberalen is dit ook een kritiekpunt op (linkse) anarchisten, waarbij ook een sterke 'state-phobia' aanwezig is. Foucault lijkt hier bovendien kritiek avant la letter op Giorgio Agamben te geven. Als voorbeeld van een 'gemakzuchtige' analyse stelt Foucault: 'For example, an analysis of social security and the administrative apparatus on which it rests ends up, via some slippages and thanks to some plays on words, referring us to the analysis of concentration camps.' *The Birth of Biopolitics*, 188. Agamben schreef in *Homo Sacer. De soevereine macht en het naakte leven*, 2002, 127-192

²⁶⁸ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 190

Volgens mij zou de afwezigheid van de notie biopolitiek in *Naissance de la biopolitique* er op kunnen duiden dat Foucault een aantal conceptuele veranderingen aangebracht heeft. In *Securité, territoire, population* wordt bestuurlijkheid nog op één lijn gesteld met soevereiniteit en discipline en gedefinieerd als – weliswaar zeer complexe – vorm van macht.²⁶⁹ In *Naissance de la biopolitique* verschuift het perspectief van macht naar de achtergrond. Er is meer aandacht voor bestuurlijkheid in ruime zin; besturen is niet slechts het besturen van de ander, maar ook het besturen van het zelf. Wanneer biopolitiek gebruikt wordt in de betekenis zoals Foucault die in *De wil tot weten* uiteengezet heeft, politieke strategieën die het leven en de soort in beheer nemen,²⁷⁰ lijkt er weinig ruimte over te blijven voor het besturen van het zelf. Als liberalisme als ‘het raamwerk van de biopolitiek’ bestudeerd wordt, betekent dit dat de liberale bestuurlijkheid een machtsvorm is in lijn met de soevereine en de disciplinerende macht. Dit is naar mijn idee niet het geval, dus lijkt het erop dat óf biopolitiek verdwijnt uit de analyse van bestuurlijkheid óf biopolitiek een andere betekenis krijgt, waarin ook ruimte is voor de vorming van het zelf.²⁷¹

Dit betekent uiteraard niet dat Foucault in zijn analyse van het neoliberalisme ‘vrije individuen’ gevonden heeft. In latere teksten wijst Foucault er veelvuldig op dat hij met zijn aandacht voor subjectiviteit en het besturen van het zelf zijn analyse van machtsverhoudingen die subjecten ‘produceren’ geenszins verlaten heeft. In Foucaults concept van bestuurlijkheid is er sprake van een continuüm tussen (externe) macht en (zelf)bestuur. Het politieke en het ethische komen op deze manier bij elkaar en dat is van doorslaggevend belang geweest voor de totstandkoming van Foucaults politieke opvattingen van spiritualiteit, zelfzorg en vrijheidspraktijken.

²⁶⁹ Michel Foucault, *Security, territory, population*, 107-108

²⁷⁰ Michel Foucault, *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1*, 141

²⁷¹ In “Biomacht en biopolitiek. De inbedding van Foucault in het autonoom marxisme”, in: *Krisis*, 2009, Issue 3, 68-85 geven Aetzel Griffioen en Sjoerd van Tuinen een op dit punt interessante analyse wanneer zij stellen dat er van Foucault naar Negri en Hardt een verschuiving heeft plaatsgevonden van *koppeling* naar een *tegenstelling* tussen biomacht en biopolitiek. Wellicht is er (impliciet) al een bepaalde betekenisverandering van biopolitiek bij Foucault zelf opgetreden.

Een inleiding als conclusie

‘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?’²⁷² Dat vragen Laurens ten Kate en Henk Manschot zich af in hun inleiding tot de bundel met politiek-ethische teksten van de late Foucault. Minstens zo lastig als het inleiden van de inleider, lijkt het om zijn inleidend werk van een conclusie te voorzien.

We hebben Foucaults voorliefde voor het inleidende in verschillende gedaanten voorbij zien komen. Foucault wil geen theorie opstellen, geen oeuvre creëren en uiteindelijk zelfs geen auteur zijn. Zijn genealogie past goed bij deze houding; via deze analyse spoort Foucault geen essenties op, toont hij geen continue ontwikkelingen in de geschiedenis, maar worden gebeurtenissen als unieke eenmaligheden begrepen. De genealogie is daarmee altijd fragmentarisch en voorlopig. Ook in zijn politieke opvattingen heeft Foucault een voorkeur voor het onafgeronde. Hij zoekt naar ruimtes waarin het individu allereerst afstand kan doen van wat hij is, om uiteindelijk steeds weer nieuwe subjectiviteiten te kunnen ontwikkelen. Foucault wil in politiek opzicht geen positie in nemen, hij verkiest het verzet boven de affirmatie.

Toch mondt Foucaults politieke denken uiteindelijk niet uit in postmodern, nihilistisch fatalisme. Er valt wel degelijk wat te doen, te zeggen en te veranderen. Het uitgangspunt dat er geen Waarheid is, betekent voor Foucault ook dat elke waarheid serieus genomen moet worden. Dit zagen we aan zijn zoektocht door de westerse en oosterse geschiedenis. In de sjiitsche spiritualiteit, de kantiaanse verlichte houding en de antieke praktijk van de zorg voor het zelf vindt Foucault ingrediënten voor wat misschien wel een ‘nieuwe politiek’ genoemd kan worden. Dat er iets nieuws moet ontstaan is hierbij van belang, want in deze oude praktijken vinden we niet terug wat we kwijt zijn; ze kunnen juist inspireren omdat ze vooruitwijzen naar waar we mogelijk naar toe kunnen. Dit doen ze niet op basis van een theorie, maar vooral op basis van een *ethos*.

In zijn colleges over het (neo)liberalisme lijkt Foucault ook in het liberalisme een *ethos* te ontdekken; een liberale houding die vergelijkbaar is met de kritische, kantiaanse houding uit de Verlichting: ‘how not to be governed too much.’ Met een in onze huidige tijd nog altijd dominant aanwezig neoliberalisme lijkt de vraag echter legitiem of er niet meer behoefte is aan een kritische houding *tegen* dit neoliberale denken. Wanneer er een kritische houding *binnen* de liberale bestuurlijkheid geconstateerd wordt, wordt de mogelijkheid dan niet ontnomen voor een kritiek *op* deze liberale bestuurlijkheid? Ik denk dat dit zeker niet het geval is, maar als we deze kritiek met foucaultiaanse middelen willen geven, zijn daar wel voorwaarden aan verbonden. Foucault verzet zich met name tegen het uitoefenen van politiek in de vorm van een ideologische strijd. Hoewel Foucault deze strijd wil vermijden, lijkt het hier in de politieke arena toch maar al te vaak op uit te lopen. Wellicht kunnen we in navolging van Foucaults notie van de ‘chantage van de Verlichting’ spreken van de ‘chantage van de politiek’. In veel gevallen wordt je politieke positie bepaald door de groep waartoe je behoort. Ben je links of rechts? Socialist of liberaal? Progressief of conservatief? En tegenwoordig wellicht: islamofob of islamofiel? Voor Europa of tegen Europa? Natuurlijk zijn er posities buiten deze dichotomieën, maar wanneer je eenmaal tot één van de twee kampen behoort, lijkt er weinig ruimte om anders te denken, misschien vooral doordat je tegenstanders je al te graag in een vijandige positie vastzetten. Politieke discussies verworden daarmee tot een tweestrijd tussen idealen of ideologieën.

²⁷² Laurens ten Kate & Henk Manschot, ‘Kan ik ‘mijzelf’ scheppen? Naar een ethiek van de vrijheid: de wending in het late werk van Michel Foucault’, in: Niels Helsloot en Annemie Halsema (red.), *Breekbare Vrijheid. De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, 1995, 7

‘Het vervelende van ideologische discussies is dat men noodzakelijk meegesleurd wordt door het oorlogsmodel: wanneer men tegenover iemand met andere ideeën staat, is men altijd geneigd hem als een vijand te identificeren (...). En zoals bekend, een vijand moet men bestrijden tot de overwinning. Dit grote thema van de ideologische strijd hangt me de keel uit. Eerst en vooral omdat de theoretische coördinaten van elk van ons vaak, zo niet altijd, verward zijn en fluctueren, vooral wanneer we ze in hun ontwikkeling bezien.’²⁷³

Deze ontwikkeling blootleggen blijft Foucaults primaire taak. Vanuit dit perspectief is de vraag ‘voor’ of ‘tegen’ het neoliberalisme irrelevant en volgens Foucault dus misschien zelfs gevaarlijk. Dat betekent niet dat verzet tegen bepaalde neoliberale ontwikkelingen onmogelijk is. Integendeel, wanneer het neoliberalisme zich ideologisch ontwikkelt, zal verzet noodzakelijk zijn. De ordoliberalen vonden hun legitimatie voor de staat volledig in de economie. Dit leidt ertoe dat de markt de staat reguleert in plaats van de staat de markt. Hier huist volgens mij een gevaar, omdat er bij alles wat er mis gaat, gesteld kan worden dat dit niet te wijten is aan te veel vrije markt, maar juist aan te weinig vrije markt. Er is nooit genoeg ruimte voor de markt en dit utopisch geloof zal uiteraard bekritiseerd moeten worden. Maar dit dient niet te gebeuren vanuit een ideologische positie die hier tegenover staat, want ook daar is de redenering mogelijk: er bestaat geen goed functionerende socialistische staat, omdat er nooit genoeg socialisme in praktijk is gebracht. Een foucaultiaanse politieke benadering zal daarom stellen dat er altijd een uitweg moet zijn, altijd een mogelijkheid tot een alternatief. Het zal niet stellen dat het neoliberalisme het kwaad zelf is.

Meer dan een evaluatie van het neoliberalisme is *Naissance de la biopolitique* een belangrijke schakel in Foucaults politieke opvattingen. Door de introductie van het concept bestuurlijkheid ontstaat er een perspectief waarin ruimte is voor de vorming van het zelf. Met de aandacht voor zelfzorgpraktijken is het genealogisch perspectief echter niet verdwenen. In *Naissance de la biopolitique* vinden we analyses waarin vorming door externe bestuur- en machtsstructuren en vorming door het zelf heel nauw met elkaar verbonden zijn. Op deze manier hebben we inzicht gekregen in hoe de *homo economicus* zich heeft ontwikkeld. De vraag hoe we ons hiertoe dienen te verhouden is echter een tweede.

Zo is ook deze scriptie uiteindelijk niet meer dan een inleiding. Maar hopelijk is het wel een uitnodigende inleiding. Dankzij Foucaults fragmentarische manier van werken en zijn weigering tot een coherente uiteenzetting van zijn denken, valt er nog veel te ontdekken in zijn teksten. En bovendien heb ik het idee dat er nog een lange weg te gaan is naar een ‘nieuwe politiek’. Ik weet niet of ik het nog een alternatief voor het neoliberalisme durf te noemen, maar ik denk wel dat er een nieuwe verhouding tussen politiek en economie noodzakelijk is. En iets nieuws begint altijd met een begin. Dus ik hoop dat er nog veel inleidingen geschreven worden. En als we er niet uitkomen, kunnen we altijd nog bij de Inleider zelf te rade gaan.

²⁷³ Michel Foucault, *Ervaring en Waarheid*, 93-94

Literatuur

- Afary, Janet en Anderson, Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. De soevereine macht en het naakte leven*, Amsterdam: Boom/Parrèsia, 2002
- Barry, Andrew, Osborne, Thomas & Rose, Nikolas, *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of governmentality*, Londen: UCL Press, 1996
- Brich, Cecile, "The Groupe d'information sur les prisons: The voice of prisoners? Or Foucault's?", in: *Foucault Studies*, No 5, January 2008, 26-47, <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/1408/1511>
- Beaulieu, Alain, "Towards a liberal Utopia: The connection between Foucault's reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn", in: *Philosophy and Social Criticism*, 2010, 36(7), 801-818
- Behrent, Michael C., "Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-market creed", in: *Modern Intellectual History*, Volume 3, Issue 6, November 2009, pp. 539-568, <http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=1&pdfType=1&fid=6564296&jid=MIH&volumeId=6&issueId=03&aid=6564288>
- Brown, Wendy, "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy", in: *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton: Princeton University Press, 2005
- Broyelle, Claudie & Jacques, "What Are the Philosophers Dreaming About? Was Michel Foucault Mistaken about the Iranian Revolution?", in: Afary, Janet en Anderson, Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005
- Burchell, Graham, Gordon, Collin & Miller, Peter (red.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press, 1991
- Devos, Rob, *Macht en verzet: het subject in het denken van Michel Foucault*, Kapellen: Uitgeverij Pelckmans, 2004
- Davidson, Arnold I., "Structures and Strategies of Discourse: Remarks Towards a History of Foucault's Philosophy of Language", in: Arnold Davidson (red.), *Foucault and His Interlocutors*, 1-20, Chicago: University of Chicago Press, 1997
- Dolphijn, Rick, "Filosofieonderwijs na mei '68. Herdenken van Vincennes (Université de Paris VIII)", in: *Krisis*, 2007, Issue 4, 52-64, <http://www.krisis.eu/content/2007-4/2007-4-05-dolphijn.pdf>
- Donzelot, Jacques & Gordon, Colin, "Governing Liberal Societies – the Foucault Effect in the English-speaking World", in: *Foucault Studies*, No 5, January 2008, 48-62, <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/1409/1512>
- Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: The Harvester Press, 1982
- Eribon, Didier, *Michel Foucault. Een biografie*, Amsterdam: Van Gennep, 1990
- Foucault, Michel, "The Subject and Power", in: Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: The Harvester Press, 1982
- Foucault, Michel, *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit 2*, Nijmegen: SUN, 1984
- Foucault, Michel, "What is an Author?", in: Rabinow, Paul (red.), *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Penguin, 1984, 101-120
- Foucault, Michel, *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1*, Nijmegen: SUN, 1985
- Foucault, Michel, *Ervaring en Waarheid. Duccio Trombadori in gesprek met Michel Foucault*, Nijmegen: Te Elfder Ure, 1985
- Foucault, Michel, *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis*, Groningen: Historische Uitgeverij Groningen, 1989

- Foucault, Michel, "Questions of Method", in: Burchell, Graham, Gordon, Collin & Miller, Peter (red.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press, 1991
- Foucault, Michel, "De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk", in: Helsloot, Niels en Halsema, Annemie (red.), *Breekbare Vrijheid. De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, Amsterdam: Krisis/Parrèsia, 1995, 85-106
- Foucault, Michel, "Zelftechnieken", in: Helsloot, Niels en Halsema, Annemie (red.), *Breekbare Vrijheid. De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, Amsterdam: Krisis/Parrèsia, 1995, 85-106
- Foucault, Michel, *Geschiedenis van de waanzin*, Amsterdam: Boom, 1995
- Foucault, Michel, "On the government of the living", in: Paul Rabinow (red.), *Ethics. Subjectivity and truth. Essential works of Foucault 1954-1984*, Londen: Penguin 1997, 81-85
- Foucault, Michel, "De orde van het spreken", in: *Breekbare vrijheid*, Amsterdam: Boom/Parrèsia, 2004, 39-79
- Foucault, Michel, "Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving", in: *Breekbare vrijheid*, Amsterdam: Boom/Parrèsia, 2004, 81-109
- Foucault, Michel, "The Mythical Leader of the Iranian Revolt", in: Afary, Janet en Anderson, Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, 220-223
- Foucault, Michel, "The Shah is a Hundred Years behind the Times", in: in: Afary, Janet en Anderson, Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, 194-198
- Foucault, Michel, "Iran: The Spirit of a World without Spirit" in: Janet Afary & Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, 2005, 195, 250-260
- Foucault, Michel, "What are the Iranians dreaming about?", in: Afary, Janet en Anderson, Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, 203-209
- Foucault, Michel, *De woorden en de dingen*, Amsterdam: Boom, 2006
- Foucault, Michel, "What is Critique?", in: Lotringer, Sylvère (red.), *The Politics of Truth*, Los Angeles: Semiotext(e), 2007, 41-81
- Foucault, Michel, "What is Enlightenment?", in: Lotringer, Sylvère (red.), *The Politics of Truth*, Los Angeles: Semiotext(e), 2007, 97-119
- Foucault, Michel, *Security, territory, population. Lectures at the Collège de France 1977-1978*, New York: Palgrave MacMillan, 2009
- Foucault, Michel, *The Archeology of Knowledge*, New York: Vintage Books, 2010
- Foucault, Michel, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978-1979*, New York: Palgrave MacMillan, 2010
- Franchetti, Cody, "Did Foucault Revolutionize History?", in: *Open Journal of Philosophy*, November 2011, Vol.1, No.2, 84-89
- Gordon, Colin, "Governmental rationality: an introduction", in: Burchell, Graham, Gordon, Collin & Miller, Peter (red.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, 1-51
- Griffioen, Aetzel & van Tuinen, Sjoerd, "Biomacht en Biopolitiek. De inbedding van Foucault in het autonoom Marxisme", in: *Krisis*, 2009, Issue 3, 68-85, <http://www.krisis.eu/content/2009-3/krisis-2009-3-06-griffioen.pdf>
- Gudmand-Høyer, Marius & Hjorth, Thomas, "Liberal Biopolitics Reborn", in: *Foucault Studies*, No. 7, September 2009, 99-130, <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/2640/2682>
- Hamann, Trent H., "Neoliberalism, Governmentality, and Ethics", in: *Foucault Studies*, No. 6, February 2009, pp. 37-59, <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/2471/2469>
- Kant, Immanuel, "Was ist Aufklärung?", in: Lotringer, Sylvère (red.), *The Politics of Truth*, Los Angeles: Semiotext(e), 2007, 29-37

- Karskens Machiel, "De lege gereedschapskist van Michel Foucault", in: Karskens, Machiel & Keulartz, Jozef (red.), *Foucault herdenken. Over werk en werking van Michel Foucault*, Best: Damon, 1995
- Karskens, Machiel, "Michel Foucault", in: Maarten Doorman & Heleen Pott (red.), *Filosofen van deze tijd*, 53-268, Amsterdam: Bert Bakker, 2000
- Lemke, Tomas, "'The Birth of Bio-Politics' – Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality", in: *Economy & Society*, Vol. 30, No. 2, 2001, 190-207, <http://www.thomaslemkeweb.de/engl.%20texte/The%20Birth%20of%20Biopolitics%203.pdf>
- Lemke, Thomas, "Foucault, Governmentality, and Critique", in: *Rethinking Marxism*, 14. Jg., No. 3, 2002, 49-64, <http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Foucault,%20Governmentality,%20and%20Critique%20IV-2.pdf>
- Lemke, Thomas, "An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory", in: *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, No. 15, 2007, 1-24 <http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/IndigestibleMealfinal5.pdf>
- Merquior, J.G., *De filosofie van Michel Foucault*, Utrecht: Het Spectrum, 1988
- Nealon, Jeffrey T., *Foucault beyond Foucault. Power and its Intensifications since 1984*, Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Oosterling, Henk, "Michel Foucault", in: Bram Ieven, Aukje van Rooden, Marc Schuilenburg & Sjoerd van Tuinen (red.), *De nieuwe Franse filosofie. Denkers en thema's voor de 21^e eeuw*, Amsterdam: Boom, 2011, 257-276
- Paras, Eric, *Foucault 2.0. Beyond Power and Knowledge*, New York: Other Press, 2006
- Schuilenburg, Marc, "De securisering van de samenleving. Over de relatie tussen veiligheidszorg, bestuur en quasistrafrecht", in: *Krisis*, 2009, Issue 3, 6-22, <http://www.krisis.eu/content/2009-3/krisis-2009-3-02-schuilenburg.pdf>
- Schuilenburg, Marc & Tuinen, Sjoerd, van, "Michel Foucault: biopolitiek en bestuurlijkheid", in: *Krisis*, 2009, Issue 3, pp. 1-5, <http://www.krisis.eu/content/2009-3/krisis-2009-3-01-inleiding.pdf>
- Tierney, Thomas F., "Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78* Edited by Michel Senellart . Translated by Graham Burchell. (London: Palgrave Macmillan, 2007)", in: *Foucault Studies*, No 5, January 2008, 90-100, <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/1412/1515>
- Veyne, Paul, "Foucault Revolutionizes History", in: Arnold Davidson (red.), *Foucault and His Interlocutors*, 1-20, Chicago: University of Chicago Press, 1997
- Veyne, Paul, *Foucault. De denker, de mens*, Kampen: Klement, 2010
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Malden: Blackwell Publishing, 2001