

Het kritische leven

Een onderzoek naar vrijheid in het werk van Michel Foucault



Marius van Rosmalen

Scriptie ter verkrijging van de graad "Master of arts" in de filosofie
Radboud Universiteit Nijmegen

Het kritische leven

Een onderzoek naar vrijheid in het werk van Michel Foucault

Marius van Rosmalen

S4840240

Prof. H. Westerink

Aantal woorden: 16.925

16 augustus 2019



**Radboud
Universiteit**

Dank

Voor de zorgvuldige begeleiding die ik heb ontvangen wil ik Herman Westerink bedanken. Een belangrijk deel van deze scriptie staat er slechts door zijn lessen en onze vele gesprekken.

Voor het uitvoerig bestuderen en bekritisieren van mijn scriptie, de vrije vogel op de omslag en zoveel meer wil ik Malou Stam bedanken.

Voor het nauwkeurig lezen van mijn scriptie en het verminderen van mijn stress wil ik Joost Wagenaar bedanken.

Hierbij verklaar en verzeker ik, Marius van Rosmalen, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Nijmegen, datum: 16 augustus 2019.

Inhoudsopgave

Voorwoord	5
Inleiding	7
Hoofdstuk 1 Macht, weten en subjectiviteit	13
1.1 Macht	13
1.2 Weten	14
1.3 Methode	18
Hoofdstuk 2 Zelftechnieken	23
2.1 Ethiek en de verhouding van zelf tot zelf	25
2.2 De zorg voor zichzelf	27
2.3 De zorg voor zichzelf in relatie tot macht-weten	31
2.4 Metafysica, levenskunst en andersheid	37
Hoofdstuk 3 Wat is kritiek?	42
3.1 Kritiek als de kunst niet bestuurd te worden	44
3.2 Kritiek als zelftechniek	46
3.3 Wat is verlichting?	49
Hoofdstuk 4 Kritische ontologie als vrijheidspraktijk	53
4.1 Filosofie als vrijheidspraktijk	54
4.2 Maatschappij, kritiek en vrijheid	58
Conclusie	61
Bibliografie	64

'Ten gunste der kritiek.—Op het moment lijkt iets je een dwaling, dat je voorheen als een waarheid of waarschijnlijkheid hebt liefgehad: je stoot het af en waant, dat je verstand hierin een overwinning bevochten heeft. Maar misschien was die dwaling toendertijd, toen je nog iemand anders was—je bent altijd iemand anders—, even noodzakelijk voor je als al je tegenwoordige 'waarheden'. [...] Wanneer wij kritiek uitoefenen, dan is dat niet iets willekeurig en onpersoonlijks—het is, tenminste zeer vaak, een bewijs dat er levende, drijvende krachten in ons zijn die een schors afstoten. Wij ontkennen en moeten ontkennen, omdat iets in ons leven en zich zelf bevestigen wil, iets dat wij misschien nog niet kennen, nog niet zien!—Dit ter gunste der kritiek.¹

Voorwoord

Toen ik voor het eerst in contact kwam met het werk van Michel Foucault stuitte dat bij mij op grote weerstand. Ik was twintig jaar oud en studeerde, zonder enige vorm van discipline, voor mijn bachelor sociologie. Ik raakte in die tijd gefascineerd, of beter gezegd beangstigd, door het debat dat in de sociologie gevoerd wordt onder de noemer: *structure vs. agency*. De centrale vraag van dit debat gaat over de handelingsmogelijkheden van het individu (*agency*) in relatie tot maatschappelijke structuren die dit gedrag lijken te vormen (*structure*).

De voorbeelden waaruit bleek dat de maatschappij het handelen en zelfs denken van de mens beïnvloedt, waren veelvuldig aanwezig. De argumenten voor de vrijheid van de mens waren gering en lagen altijd onder vuur. Hierdoor ontstond bij mij een groot wantrouwen over mijn eigen handelen, denken en morele keuzes. Was dit alles slechts een effect van mijn sociaal-economische positie? Wat betekende dit voor de vrijheid die ik meende te bezitten?

Foucault was in die tijd de belichaming van het kwaad waar ik me zo angstig tegen verzette om mijn eigen vrijheid en identiteit te beschermen. Zijn theorie over de manieren waarop machtsverhoudingen in een samenleving bepaalde subjecten produceren, leek destijds de meest radicale positie die je in kan nemen in het debat aan

¹ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, vertaald door Pé Hawinkels (Amsterdam: De Arbeiderspers, 1976), 181.

de kant van de structuur. Ik wilde er niets van weten en liet het, nauwelijks bestudeerd, links liggen.

Jaren later kwam Foucault weer op mijn pad in de master filosofie. Hier behandelden we het latere werk van Foucault en kwam ik erachter dat de inzet van Foucaults denken juist wel gecentreerd was rondom de vrijheid van het individu. Dat een theorie over de vrijheid van de mens slechts een half verhaal is wanneer deze zich niet verhoudt tot de historisch-praktische mogelijkhedenvoorwaarden van deze mens, ben ik toen pas gaan inzien. Foucault denkt de relatie tussen de vrijheid van het individu en datgene wat hem bestuurt op een geheel andere wijze dan ik in eerste instantie had opgemerkt. De begrippen macht en vrijheid functioneren in zijn theorie niet oppositioneel maar veronderstellen elkaar juist. Dit maakt zodoende een andere benadering van het sociologische debat mogelijk waar ik me destijds van had afgewend maar wat toch altijd op de achtergrond van mijn denken was blijven bestaan.

In het bestuderen van Foucault kan men gemakkelijk bevangen worden door dezelfde weerstand die ik destijds ervoer. In zijn uitvoerige onderzoeken naar verschillende maatschappelijke organisaties van macht en weten kan men vergeten dat het niet de inzet van Foucault is om te laten zien dat ons niets anders rest dan gehoorzamen aan een onzichtbare machtsstructuur. In zijn onderzoek naar macht is Foucault juist op zoek is naar het soort vrijheid dat er mogelijk is. Deze vrijheid moet niet gedacht worden buiten de macht maar als iets dat zich gelijktijdig heeft ontwikkeld en zelfs dient als mogelijkhedenvoorwaarde voor macht. Het werk van Foucault plaatst het verzet dat ik destijds dacht te plegen in een totaal ander daglicht en roept een nieuwe vraag naar verzet en vrijheid op: hoe ziet vrijheid eruit wanneer we deze niet conceptualiseren als een afwezigheid van macht? Het is deze vraag naar vrijheid, begrepen in relatie tot de subjectvormende werking van macht, die in deze scriptie zal worden besproken.

Inleiding

‘We experience not the end of philosophy but a philosophy that regains its speech and finds itself again only in the marginal region that borders its limits - that is, one that finds itself either in a purified metalanguage or in the thickness of words enclosed by their darkness, by their blind truth. The prodigious distance that separates these alternatives and manifests our philosophical dispersion marks, more than disarray, a profound coherence. This separation and real incompatibility is the actual distance from whose depths philosophy addresses us. It is here that we must focus our attention.’²

Deze scriptie zal gaan over de opvatting van vrijheid in het werk van Michel Foucault. Om tot een goede afbakening van onze vraag naar vrijheid te komen is een beschrijving van macht essentieel. Foucaults vroege werk is gecentreerd rond een analyse van macht en hoe deze verband houdt met weten. De manier waarop macht en weten in de maatschappij georganiseerd is, valt niet te scheiden van Foucaults benadering van vrijheid. Macht en vrijheid hebben in Foucaults werk een contingent karakter en dienen lokaal en historisch benaderd te worden. De algemene beschrijving van macht en vrijheid zoals die in deze scriptie zal worden weergegeven dient geenszins als de essentie of definitie van deze concepten. De manier waarop Foucault de werking van macht en vrijheid beschrijft dient altijd slechts als een analytisch gereedschap voor verder, lokaal en particulier, onderzoek. De hoofdvraag die ons zal begeleiden in ons onderzoek wordt als volgt gesteld:

Op wat voor manier beschrijft Foucault vrijheid in relatie tot de hedendaagse constellatie van macht-weten?

Wanneer men over vrijheid nadenkt lijkt dit in eerste instantie oppositioneel te zijn aan macht. Foucault wijst ons erop dat dit voortkomt uit de verkeerde opvatting van macht. Wanneer we macht slechts opvatten als een repressieve wet, kan onze vrijheid

² Michel Foucault, “A Preface to Transgression.” In *Aesthetics, Method and Epistemology*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, vol. 2, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. (London: Penguin, 2000), 78.

niets meer zijn dan de afwezigheid van deze wet. Foucaults vroege werk dat voornamelijk over de werking van macht in relatie tot weten handelt, had vooral ten doel deze verkeerde opvatting van macht recht te zetten. Het was hem niet te doen om te tonen dat de mens geen vrijheid bezit. Eerst moeten we begrijpen wat macht volgens Foucault inhoudt voordat we ons kunnen verhouden tot een mogelijke vrijheid.

In het werk van Foucault werd altijd al verondersteld dat de mens beschikt over vrijheid. Foucault heeft dit echter pas in retrospect duidelijk geprobeerd te maken. In zijn vroege werk valt niet meer dan een paar sporen te vinden over de problematiek van vrijheid in relatie tot macht-weten.³ In een lezing uit 1982 geeft Foucault een samenvatting van de conceptualisering van macht die hij in zijn filosofische werk heeft opgebouwd. Macht benadert Foucault als een beïnvloeding van het handelen oftewel 'bestuur'; het bestuur van zichzelf en het bestuur van anderen.⁴ Wanneer macht op deze manier begrepen wordt is vrijheid geïmpliceerd:

‘When one defines the exercise of power as a mode of action upon the actions of others, when one characterizes these actions by the government of men by other men—in the broadest sense of the term— one includes an important element: freedom.’⁵

In deze scriptie zullen we laten zien hoe Foucault zijn opvatting van vrijheid uitwerkt aan de hand van deze benadering van macht. De subjectvormende werking van besturende macht zal hierbij centraal staan. In het werk van Foucault vallen twee vormen te vinden waarop macht de menselijke subjectiviteit beïnvloedt; in feite het

³ Zie: ‘A Preface to Transgression’, 69. In retrospect is dit artikel een van de eerste teksten die Foucault wijdt aan het thema van vrijheid. We zien reeds de vraag naar ethiek en de Griekse manier van samenleven genoemd worden. Daarnaast worden in dit artikel ook Nietzsche, Bataille en Kant genoemd. Deze noemt Foucault in zijn latere werk nog steeds als de wegbereiders van zijn eigen filosofie.

⁴ Naast het besturen van gedrag is ook fysieke kracht die uitgeoefend wordt op objecten en instrumenten onderdeel van macht. Het derde domein waardoor macht functioneert is het veld van communicatie waarin informatie en taal wordt ingezet om tot overeenstemming te komen. Deze drie zeer verschillende domeinen vormen tezamen ‘blokken van handelingspatronen’. Aangezien Foucaults studies veruit het grootste belang hechten aan het besturen van het gedrag van mensen, ‘action upon action’, is dit het domein waarvan de machtswerking in deze scriptie zal worden uitgelegd. Zie: Michel Foucault, “The Subject and Power.” *Critical Inquiry* 8, nr. 4 (Zomer 1982): 789.

⁵ ‘Subject and Power’, 790.

bestuur van anderen en het bestuur van zichzelf. In eerste instantie hield Foucault zich voornamelijk bezig met de manier waarop mensen anderen besturen en door anderen bestuurd worden. Later gaat hij zich meer richten op de manieren waarop de mens zichzelf bestuurt en zijn eigen subjectiviteit vormt.

Foucaults wisseling van perspectief zien we terug in zijn laatste grote werk: de *Geschiedenis van de seksualiteit*. Dat er tussen het eerste en het tweede hoofdstuk van dit boek acht jaar was verstreken toont de vertering van deze nieuwe impuls in het denken van Foucault. De laatste jaren van zijn werk verplaatst hij zijn onderzoek van de invloeden die extern op het individu inwerken en hem ‘subjectificeren’ (*assujettissement*) naar de manieren, de ‘zelftechnieken’, waarop een individu macht over zichzelf uitoefent en zichzelf ‘subjectiveert’ (*subjectivation*).⁶ Het is deze zelfsturing van de mens waardoor Foucault in staat zal zijn iets over vrijheid te kunnen zeggen. Het is zodoende vooral het late werk van Foucault en de manieren waarop de mens zichzelf bestuurt die de rode draad vormen van deze scriptie.

Om onze hoofdvraag te beantwoorden zullen we in het eerste hoofdstuk preciseren wat Foucault precies verstaat onder macht en weten en het onderzoek naar de vorming van het subject. Dit eerste inleidende hoofdstuk dient als het theoretische kader waarbinnen de vraag naar vrijheid kan worden gesteld. Naast de complexe interrelatie die Foucault laat zien tussen macht, weten en subject zullen we in dit hoofdstuk Foucaults methode bespreken en uiteenzetten wat hij verstaat onder ‘genealogie’ en

⁶ Subjectificering is een eigen vertaling van de term *assujettissement* die moet worden onderscheiden van *subjectivation*. Subjectificering is hier ontleend aan de Engelse vertaling van *assujettissement*. *Assujettissement* heeft in het Frans een ambigue lading. In het Engels valt deze Franse term te vertalen als *subjection* en als *subjugation*. Daarom wordt in sommige vertalingen van Foucault voor het specifieke woord *subjectification* gekozen. In het Nederlands is er geen gemakkelijke vertaling die deze ambigue lading dekt en dus is hier gekozen voor subjectificering om de specifieke subject-producerende werking van macht-weten te beschrijven. *Subjectivation* wordt in deze scriptie vertaald met subjectivering. Dit is Foucaults benaming voor de zelfsturing van de mens; de manieren waarop een individu zichzelf tot subject vormt. Deze scriptie zal echter meer handelen over de term zelftechnieken die eenzelfde domein beschrijven. Hoewel Foucault beide vormen van subjectvorming van elkaar onderscheidt, functioneren ze zeker niet afzonderlijk. Dit is ook waar de ambigüiteit van *assujettissement* vandaan komt. Foucault beschrijft een onderwerping van subjecten die slechts bestaat bij de gratie van hun capaciteit zichzelf te vormen naar deze onderwerping.

‘archeologie’. Aan het eind van het eerste hoofdstuk hebben we een eerste overzicht van de methode van Foucault, zijn pogingen tot het ontwikkelen van een conceptualisering van macht, weten en subject en zullen we laten zien hoe de inzet van deze onderzoeken een vorm van rationaliteitskritiek betreft.

Voor de uitwerking van vrijheid zullen we in twee hoofdstukken, twee subvragen beantwoorden: Wat zijn zelftechnieken en wat is kritiek? In het tweede hoofdstuk, over zelftechnieken, zullen we Foucaults ‘genealogie van de ethiek’ behandelen en zijn opvattingen rond de ‘zorg voor zichzelf’, ‘levenskunst’ of ‘kunsten van het bestaan’. Deze nieuwe onderzoeksrichting ontstond in de *Geschiedenis van de seksualiteit* en zal Foucault uiteindelijk de notie van zelftechnieken doen ontwikkelen. De onderzoeksvraag in de *Geschiedenis van de seksualiteit* zal verschuiven naar de herkomst van de ethische verhouding die een individu tot zichzelf inneemt; de ‘relatie van de zelf tot zelf’.⁷ Hiervoor reist hij door het Christendom heen, terug in de tijd naar de ethische zelftechnieken binnen de Griekse en vroeg-Romeinse samenlevingen. De ethiek van de zorg voor zichzelf werd begrepen als een werk dat op de zelf uitgevoerd moest worden teneinde de vergroting van de eigen autonomie en vrijheid. De herkomst van deze ethische zelfverhouding situeert Foucault in de ontwikkeling van de antieke vrijheidspraktijken.

Foucaults studie naar de Hellenistische zelfverhoudingen laat zien dat in de herkomst van de zelfverhouding, de zelfreflectie, ook de herkomst van twee soorten filosofie besloten ligt. Twee manieren waarop de waarheid een rol speelt binnen de zelfverhouding en daarmee verschillende zelftechnieken mogelijk maakt. We zullen beide bespreken in dit hoofdstuk maar het is voornamelijk de filosofische traditie van levenskunst waar Foucault zich toe verhoudt wanneer hij spreekt over vrijheid. Het is door de reactivatie van deze antieke filosofie dat we een beeld gaan vormen over de mogelijkheden die Foucault ziet weggelegd voor hedendaagse vrijheid. De opleving van

⁷ Het woord herkomst wordt in deze scriptie gebruikt in plaats van oorsprong of ontstaan om aan te geven dat hier over genealogische geschiedschrijving wordt gesproken. Zie voor deze keuze: ‘Nietzsche, Genealogy, History’, 375.

deze filosofische traditie noemt Foucault 'kritiek'. Wat Foucault daar precies mee bedoelt, zal behandeld worden in het derde hoofdstuk.

In het derde hoofdstuk zullen we bespreken hoe kritiek kan worden opgevat als een hedendaagse zelftechniek. We zullen hier de parallellen en verschillen bespreken tussen Foucaults onderzoek naar antieke zelfpraktijken en de moderne kritische verhouding die een individu tot zichzelf kan ontwikkelen. De kritische verhouding tot zichzelf functioneert volgens Foucault als een vrijheidspraktijk. Kritiek is het proces waarbij het individu zich losmaakt van datgene wat hem op dat moment bestuurt. Hij doet dit door macht op zichzelf uit te oefenen, door zichzelf te besturen. In dit bestuur van zichzelf ontwikkelt hij een andere en autonome verhouding tot de waarheid. Kritiek is een zelftechniek die het individu in staat stelt anders te denken en de vanzelfsprekende elementen in zijn eigen bestaan te problematiseren. In dit proces, dat een constante oefening is in relatie tot de eigen manier van leven realiseert hij zijn mogelijkheden tot anders leven en vrijheid.

In het vierde en laatste hoofdstuk zullen we bespreken hoe Foucaults kritische methode begrepen kan worden als een experiment met vrijheid. Dit, voornamelijk concluderende hoofdstuk, zal ons antwoord op de hoofdvraag vormen. De kritische ontologie van Foucault zal de centrale wijze zijn waarop Foucault de realisatie van vrijheid in relatie tot hedendaagse constellaties van macht-weten voor zich ziet. Vrijheid ligt voor Foucault besloten in een kritische verhouding tot macht en weten. Deze kritische houding stelt het individu in staat anders te denken en daarmee zijn eigen autonomie en vrijheid te realiseren. Tegelijkertijd is dit proces de enige manier om maatschappelijke verandering te bewerkstelligen. In dit hoofdstuk zullen we ook stilstaan bij de verwevenheid die er bestaat tussen individuele en maatschappelijke vrijheid.

Een kritische houding komt echter niet zomaar tot stand en is ook nooit volledig af. Het werk van Foucault komt, door zijn reflecties op het werk dat op de zelf uitgevoerd moet worden, niet alleen naar voren als een beschrijving van vrijheid. Zijn onderzoeken kan men ook als het werk lezen dat Foucault probeerde op zichzelf uit te oefenen.

Foucaults werk is ook een experiment, een oefening, met de verschillende mogelijkheden die hij zelf bezat om kritisch en vrij te denken. Dat dit experiment de vorm krijgt van de vrijheid van de mens in het algemeen, laat zien dat deze twee aspecten voor Foucault niet gescheiden zijn. Het centrale punt van Foucaults vroege werk is dat de individuele subjectiviteit en de organisatie van de maatschappij niet los van elkaar te denken zijn. Met vrijheid zal het net zo blijken te zijn. In de realisering van een autonome en vrije verhouding tot datgene wat hem bestuurt, draagt het individu bij aan de transformatie van de samenleving.

Hoofdstuk 1: Macht, weten en subjectiviteit

1.1: Macht

Voordat we ons wenden tot vrijheid, zullen we bij wijze van achtergrond behandelen wat Foucault zegt over macht (*pouvoir*), weten (*savoir*) en subject (*sujet*). Het werk van Foucault is voor een groot deel gericht op het ontwikkelen van de juiste conceptuele opvatting van macht. Het beeld dat men over het algemeen van macht heeft is volgens Foucault gebaseerd op de manier waarop een koning zijn onderdanen bestuurt. Wanneer we over macht nadenken, schrijven we deze over het algemeen toe aan bepaalde personen, groepen of organisaties die andere mensen onderwerpen of domineren; sterkere mensen die zwakkere mensen hun wil opleggen. Volgens Foucault is dit een verkeerde manier om de verdeling van macht te analyseren zoals deze is georganiseerd in een maatschappij.

‘Een analyse in termen van macht mag er niet van uitgaan dat de soevereiniteit van de staat, de vorm van de wet en de alomtvattende eenheid van een overheersing van meet af aan gegeven zijn; hoogstens zijn dit finale vormen. Onder ‘macht’ dient mijns inziens allereerst te worden verstaan: de veelheid aan krachtsverhoudingen die immanent zijn aan het gebied waar ze zich doen gelden en die de vorm van hun eigen organisatie bepalen[...].’⁸

Foucault verzet zich naast de conceptualisering van macht als soevereine instantie tegen een opvatting waarbij macht gelijkgesteld wordt aan de wet. Macht moet niet worden opgevat als een wet die nee zegt. Of de regels in een maatschappij nu met een zwaard worden afgedwongen of niet, de wet is niet het doorslaggevende concept waarmee we macht moeten analyseren.⁹ Koningen en wetten zijn geen vanzelfsprekende vormen

⁸ Michel Foucault, *Geschiedenis van de seksualiteit*, vertaald door Jeanne Holierhoek, (Amsterdam: Boom, 2018), 97. Vanaf dit punt wordt in de voetnoten naar de *Geschiedenis van de seksualiteit* verwezen als GvS.

⁹ Dat Foucault al vroeg in zijn carrière bezig was met de relatie tussen wet en vrijheid zien we terug in het artikel ‘A Preface to Transgression’. De paradox van transgressie die hij in dit artikel beschrijft, zal leidend blijven in zijn onderzoek naar macht en vrijheid. Foucault laat zien dat de transgressie van de wet geen vrijheid ten gevolg heeft, slechts de bevestiging van de wet. In de ontkenning van de wet wordt tegelijkertijd de wet bevestigd. Dit is de paradox van de

van macht maar slechts een expressie van een bredere maatschappelijke verdeling van macht. De koning en de wet zijn zodoende niet de vormen om macht te onderzoeken. Eerder is het andersom, een goede analyse van macht maakt het mogelijk het bestaan van koningen en wetten te begrijpen.

Tegenover deze ‘juridisch-repressieve’ opvatting van macht stelt Foucault zijn eigen conceptie van macht. Deze conceptie volgt uit zijn historische vorm van onderzoek doen en is gericht op de manieren waarop machtsverhoudingen in een maatschappij geproduceerd en gereproduceerd worden. Macht is voor Foucault een contingente verdeling van krachten in een welomschreven situatie die historisch geanalyseerd kan worden. Uit Foucaults historische beschrijvingen van de manieren waarop mensen zichzelf en anderen besturen in lokale ‘machtsverhoudingen’ of ‘machtsrelaties’ komt echter wel degelijk een beeld naar voren van de algemene werking van macht. Het zal deze macht zijn waar we Foucaults begrip van vrijheid tegenover moeten plaatsen.

‘Macht is geen institutie en ook geen structuur, ze is niet een bepaalde kracht waarover sommigen beschikken: ‘macht’ is de naam voor een complexe strategische situatie in een gegeven samenleving.’¹⁰

1.2: Weten

‘The goal of my work over the past twenty years [...] 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 modes by which, in our culture, human beings are made subjects.’¹¹

Hoewel macht niet functioneert als een wet die het gedrag van mensen bepaalt door ‘natuurlijke verlangens’ te onderdrukken, werkt macht wel degelijk als onderwerping. Dit toont zich juist in de wijdverspreide juridische opvatting van macht. Het feit dat de mens zich verhoudt tot macht als een wet, terwijl de daadwerkelijke wet slechts een kleine rol speelt in de besturing van hun gedachten en dagelijkse handelingen, is wat

transgressie en de reden dat macht en vrijheid niet gedacht kunnen worden als wet en transgressie.

¹⁰ GvS, 98.

¹¹ ‘Subject and Power’, 777

Foucault probeert te begrijpen. Hoe komt het dat mensen zich onderwerpen aan een macht, die hun gedrag en hun denken beïnvloedt, zonder dat deze macht daadwerkelijk functioneert als een zwaard dat boven het hoofd hangt? Hoe is het zo gekomen dat macht is gaan functioneren op een onzichtbare manier waarbij mensen tot subject gevormd worden en een norm internaliseren die nergens fysiek wordt afgedwongen? Dit is de centrale vraag in Foucaults werk: hoe worden mensen onderworpen aan of subject van macht?¹²

Foucault antwoordt op deze vragen door te laten zien dat zijn opvatting van macht begrepen moet worden in relatie tot de kennis die de mens van zichzelf heeft. Dit is wat Foucault ‘weten’ (*savoir*) noemt.¹³ Zijn historische werk is erop gericht de interrelatie tussen macht en weten te beschrijven teneinde te kunnen verklaren op wat voor manier macht de mens ‘subjectificeert’. Het is door het spreken over waarheid, en dan met name de waarheid over zichzelf, dat de mens verleid wordt zich aan macht te onderwerpen. Foucault noemt dit subject vormende mechanisme ook wel ‘waarheidspolitiek’. Het werk van Foucault valt samen te vatten als een onderzoek naar de subjectificering van mensen door de werking van contingente constellaties van macht-weten.

‘There can be no possible exercise of power without a certain economy of discourses of truth which operates through and on the basis of this association. We are subjected

¹² Een belangrijk onderdeel van Foucaults onderzoek naar ‘het subject’ is de menselijke ervaring. Foucaults onderzoek naar het subject en subjectiviteit is in feite een onderzoek naar de hedendaagse menselijke ervaring. In deze scriptie zal echter voornamelijk over subject of subjectiviteit gesproken worden omdat Foucault deze termen constant door heel zijn werk gebruikt in tegenstelling tot ‘ervaring’ dat sporadischer en problematischer wordt ingezet. Zie voor een analyse van Foucaults werk in termen van ervaring: Henk Oosterling, *De opstand van het lichaam: over verzet en zelfervaring bij Foucault en Bataille*. (Amsterdam: SUA, 1989), 22-24.

¹³ Weten (*savoir*) valt te onderscheiden van kennen (*connaissance*). Kennen gaat over kennis zoals deze functioneert binnen een formeel afgebakend veld van wetenschap. Weten is de manier waarop deze en andere kennis gecirculeerd wordt in de maatschappij en zodoende weerslag vindt in het denken en handelen van individuen. Voor een goede uitleg van deze twee begrippen die onderling constitutief zijn zie: James D. Faubion, “Introduction.” In *Aesthetics, Method and Epistemology*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, vol. 2, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. (London: Penguin, 2000), XXV.

to the production of truth through power and we cannot exercise power except through the production of truth.¹⁴

De oplettende lezer zal reeds de problematiek van rationalisering hebben ontwaard. Sinds de verlichting is de kennis die wij over onszelf ontwikkelen gerationaliseerd of verwetenschappelijkt en deze rationalisering heeft zodoende een ander soort subjectiviteit en samenleving voortgebracht. Foucaults eerste grote werk, *De woorden en de dingen*, beschrijft deze rationalisering van het weten over onszelf door een historisch onderzoek naar de opkomst van de menswetenschappen.^{15,16}

Menswetenschappen zijn volgens Foucault al die pogingen om op ‘wetenschappelijke’ wijze de ‘waarheid’ over de mens te onthullen.¹⁷ De opkomst van de menswetenschappen is een belangrijk onderdeel van de rationalisering van onze maatschappij. In zijn studies naar macht en menswetenschappen stelt Foucault een cruciale hedendaagse filosofische vraag: hoe moeten we deze rationalisering op waarde schatten?

Hoewel Foucault, net als anderen, het fascisme en stalinisme als voorbeelden van gevaren noemt die voortgebracht kunnen worden door een rationele organisatie van de moderne staat, functioneert zijn kritiek van rationalisering zo gezegd lokaler.¹⁸

Foucaults historische onderzoek naar macht-weten voert hem langs de meer specifieke

¹⁴ Geciteerd in: Charles Taylor, “Foucault on Freedom and Truth.” *Political Theory* 12, Nr. 2 (May, 1984), 175.

¹⁵ Michel Foucault, *De woorden en de dingen: een archeologie van de menswetenschappen*, (Bilthoven: Amboboeken, 1973). Oorspronkelijk verschenen als *Les mots et les choses* (Parijs: Gallimard, 1966).

¹⁶ In ‘*De woorden en de dingen*’ behandelt Foucault de biologie, economie en taalwetenschappen als menswetenschappen. In later werk preciseert hij ook de medische wetenschappen, psychiatrie en strafwetenschap.

¹⁷ De aanhalingstekens zijn hier ontleend aan het werk van Foucault zelf. Foucault problematiseert in zijn vroege werk veelvuldig de wetenschappelijkheid van moderne wetenschap en met name de menswetenschappen. Wat ‘waar’ is en wat een ‘wetenschap’ is zet hij dan ook vaak tussen aanhalingstekens. Voor een analyse van Foucaults kritiek van de wetenschap alsmede zijn gebruik van aanhalingstekens zie: Rudi Visker, *Michel Foucault: Genealogie als kritiek*. (Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, 2010), 101.

¹⁸ Het fascisme en stalinisme zijn voor de leden van de *Frankfurter Schule* bijvoorbeeld een grote reden om kritisch te zijn over de rationalisering van de maatschappij. Zie voor Foucaults opmerkingen hierover: ‘Subject and Power’, 779. Zie ook: Michel Foucault, “What is Critique?”, in *Politics and Truth*, redactie door Sylvère Lotringer, vertaald door Lysa Hochroth en Catherine Porter, (Los Angeles: Semiotext(e), 2007), 54.

thema's als waanzin en psychiatrie, ziekte en medische wetenschap en de gevangenis en strafwetenschap. In die instituten waar een duurzame uitoefening van macht bestaat, valt goed onderzoek te doen naar de werking van macht in relatie tot een welomschreven onderwerp. Foucault laat zien hoe in deze instituten de normalisering van de waanzinnige, de zieke of de gedetineerde op het spel staat.

Deze normalisering vindt zijn grond in de ontwikkeling van menswetenschappelijke vertogen (*discours*). Door de opkomst van deze wetenschappen zien we de opkomst en veranderingen van deze instituties. Het belangrijkste punt van Foucaults onderzoeken naar de institutionalisering van de menswetenschappen is dat hij aantoont dat ook buiten deze instituties de menswetenschappen een normaliserende werking hebben. Deze normatieve disciplinerende werking van de mens die verband houdt met de menswetenschap heeft de vorm van een internalisering. Het doel van de disciplinerende instituten die Foucault beschrijft is dat het abnormale individu een bepaalde houding internaliseert zodat het zichzelf gedraagt op een 'normale' manier. Normaal is wat de wetenschappelijke discipline voorschrijft. Het bestaan van dergelijke instituten wijst op een zeer wijdverspreide internalisering van eenzelfde gerationaliseerde normativiteit. Foucault laat ons zien hoe wij door de opkomst van de verschillende disciplines van menswetenschappen zijn gedisciplineerd in onze opvatting van waanzinnig, ziek of abnormaal.

Het doel is hier niet om de recent gewonnen redelijkheid van onze maatschappij volledig te ontwrichten. Foucault wil met zijn rationaliteitskritiek slechts laten zien dat met de wetenschappelijke modaliteit van weten een specifieke vorm van macht is ontstaan. Een macht die werkzaam is als internalisering doordat de redelijkheid van het vertoog functioneert als beïnvloeding van de zelfsturing van het individu. We zien nu duidelijk hoe deze macht niet een repressie is van het individu maar de productie van een bepaald soort subjectiviteit die het handelen van een individu bestuurt. Macht-weten is volgens Foucault productief in plaats van repressief en hij analyseert, aan de hand van de rationalisering van weten, de productie van het hedendaagse subject.

Het is deze conceptualisering van macht-weten die Foucault er uiteindelijk toe zal leiden de genealogie van de menselijke zelfsturing te schrijven. De dimensie van de zelfvorming van het subject zal Foucault integreren met zijn analyses van macht-weten en zodoende een nieuwe impuls geven aan zijn werk. Het samenspel tussen een subjectificerende macht en de subjectivering die uitgevoerd wordt door het individu zal hij scharen onder de term bestuurlijkheid (*gouvernementalité*). Deze paraplueterm voor de verschillende historische vormen van besturen en bestuurd worden zal Foucaults conceptualisering van macht voltooien en hem zijn blik doen richten op vrijheid.

Foucaults genealogie van macht-weten, begrepen als geschiedenis van de bestuurlijkheid, stelt hem in staat te benoemen wat hij verstaat onder vrijheid en wat het doel kan zijn van de rationaliteitskritiek die hij tot dat punt het centrum van zijn filosofische werk had gemaakt. Deze geschiedenis van subjectivering (*subjectivation*) zal de rode draad vormen van het vervolg van deze scriptie. In het volgende hoofdstuk zal Foucaults onderzoek naar subjectivering beschreven worden en het begrip zelftechnieken verduidelijkt. In de hoofdstukken erna zullen we de rol van zelftechnieken bespreken in relatie tot Foucaults opvattingen van kritiek en vrijheid.

1.3: Methode

Voordat we ons definitief richten op onze vraag naar vrijheid is een korte bespreking van Foucaults methode vereist.¹⁹ Zoals we hebben gezien is het Foucault te doen om het begrijpen van de menselijk subjectiviteit. Hij doet dit door de vorming van het subject in beeld te brengen aan de hand van een geschiedenis van het samenspel van macht en weten.

De driehoeksverhouding die we hier in beeld hebben gebracht is de kern van Foucaults methode: de geschiedenis van de relatie tussen macht, weten en subject. Het is deze

¹⁹ De reflectie op Foucaults methode zoals die hier is weergegeven, volgt vooral uit de methodologische reflecties die hij aan het eind van zijn carrière heeft ontwikkeld. Het werk van Foucault kan wel degelijk retrospectief in dit kader gelezen worden. In de praktijk heeft Foucault deze methode natuurlijk ontwikkeld door vele worstelingen en misstappen. Zodoende vallen in het vroege werk van Foucault ook tegenargumenten te vinden tegen deze beschrijving.

driehoek die we in heel het werk van Foucault tegenkomen en zodoende door Frédéric Gros, de redacteur van zijn colleges aan het *Collège du France*, betiteld zijn als ‘het drieluik van Foucaults kritische werk’.

‘[...] Een onderzoek naar de wijzen van waarheidsspreken (in plaats van een epistemologie van de Waarheid), een analyse van de vormen van bestuurlijkheid (in plaats van de Macht) en een beschrijving van de subjectiveringstechnieken (in plaats van een deductie van het subject). Het gaat er hierbij om een bepaalde culturele kern [...] te nemen die op de kruising van die drie dimensies vorm aanneemt.’²⁰

Wat Foucaults geschiedenis van deze drie velden zal typeren is dat hij zich uitsluitend richt op praktijken. Waar het heel gebruikelijk is een geschiedenis van ideeën of ideologieën te schrijven moet de geschiedenis daar volgens Foucault niet toe gereduceerd worden.²¹ Zodoende zet hij zich ertoe een geschiedenis van praktijken te schrijven. Voornamelijk richt hij zich op het analyseren van vertogen (*discours*). Een vertoog is het spreken dat uitgevoerd wordt door een bepaalde groep mensen over een bepaald onderwerp. Door onderzoek te doen naar verschillende historische uitspraken of teksten over één onderwerp breng je in kaart wat het vertoog van dit onderwerp is en welk weten eraan ten grondslag ligt. Aan de hand van een hedendaags cultureel thema, zoals de waanzin, beschrijft Foucault de verschillende vertogen die in de geschiedenis hebben bestaan. Dit plaatst hij naast de historische praktijken die met deze vertogen

²⁰ Frédéric Gros, “De situering van de colleges” in *De moed tot waarheid: het bestuur van zichzelf en de anderen II. Colleges aan het Collège de France (1983-1984)*, door Michel Foucault, 389-407, situering en redactie door Frédéric Gros, vertaald door Ineke van der Burg (Amsterdam: Boom, 2011), 390.

²¹ Foucaults leerstoel aan het *Collège du France* droeg de titel: ‘geschiedenis van de denksystemen’ (*histoire des systèmes de pensée*). Toch benadert Foucault de geschiedenis van het denken heel praktisch. Denken is een constante activiteit die alle praktijken van de mens vergezelt en deze ‘problematiseert’ oftewel bevraagt vanuit een specifieke verhouding tot de waarheid. Zodoende valt retrospectief een algemene strategie, een culturele vorm van denken, te beschrijven die in een historisch tijdperk gepaard ging met de menselijke praktijk. Ons begrip van dergelijke denksystemen moet ontwikkeld worden door een historische analyse van het geheel aan menselijke praktijken; wat mensen ‘doen, zeggen en denken’. Voor een beschrijving van Foucaults geschiedschrijving als ‘the critical history of thought’ zie: Michel Foucault [Maurice Florence, pseud.], “Foucault.” In *Aesthetics, Method and Epistemology*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, vol. 2, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. (London: Penguin, 2000), 459.

gepaard gingen, bijvoorbeeld de opkomst van de moderne psychiatrische kliniek en de ontwikkeling van de psychotherapie.

Uit deze vorm van analyse blijkt wat voor verhouding Foucaults filosofie heeft ten opzichte van de waarheid. Wanneer hij spreekt over de waarheid of weten dan is dit altijd als een analyse van de praktijken waarbij waarheid een rol speelt. Hij noemt deze zelf graag ‘waarheidsspelen’. Foucault heeft dan ook niet de pretentie een universele of wetenschappelijke waarheid te ontwikkelen met zijn onderzoek. Zijn analyses van de waarheidsspelen of het waarheidsspreken, de vertogen waaruit de kennis blijkt die de mens over zichzelf heeft, zijn echter wel heel formeel, wat het wel degelijk een academische rigourosheid geeft.

Hoewel Foucault materiaal bestudeert dat historisch van aard is, behandelt hij dit niet als een historicus dat zou doen. De inzet van zijn historisch onderzoek is om een reflectie op de hedendaagse werkelijkheid te ontwikkelen aan de hand van het verleden. Dit is anders dan een accurate weergave van onze geschiedenis te ontwikkelen. Foucault is kritisch op een dergelijke geschiedschrijving omdat deze vaak verwordt tot een ‘meta-geschiedenis’. Een meta-geschiedenis is een narratief dat ten doel heeft een essentie en teleologie van de geschiedenis te beschrijven. Geschiedenis wordt regelmatig bedreven om het blootleggen van een universele structuur die onze geschiedenis en daarmee ons heden kan verklaren. Foucaults reflectie functioneert op andere wijze. Op de vraag: ‘kunnen wij het verleden bestuderen?’ antwoordt Foucault: ‘Nee, als men daarmee bedoelt een geschiedenis te schrijven van het verleden in termen van het heden. Ja, als men daarmee bedoelt een geschiedenis van het heden te schrijven.’²²

De noemer waaronder Foucault deze vorm van historische filosofie plaatst is genealogie of archeologie.²³ Genealogie beschrijft het soort vraagstelling of inzet van zijn

²² Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straffen: de geboorte van de gevangenis*, vertaald door Vertalerscollectief. (Groningen: Historische Uitgeverij Groningen, 1989), 47. Deze specifieke vertaling is Henk Oosterling, zie: ‘De opstand van het lichaam’, 16.

²³ Foucault is in zijn opvatting van geschiedschrijving en genealogie sterk beïnvloed door Nietzsche en Kant. Zie voor een uitgebreide reflectie op deze invloed en zijn genealogische methode: Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx.” In *Aesthetics, Method and Epistemology*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, vol. 2, *The Essential*

onderzoek: wat voor rol speelt ons verleden in onze hedendaagse subjectiviteit? Daarnaast houdt genealogie een experiment in. Wat gebeurt er met deze hedendaagse subjectiviteit wanneer we daarvan een geschiedenis schrijven. Een belangrijk deel van deze scriptie zal gewijd zijn aan de transformaties die Foucault mogelijk acht door middel van genealogische geschiedschrijving. Archeologie beschrijft het soort methode dat bij een dergelijke vraag hoort. Dit betekent dat je aan iedere historische gebeurtenis een bepaalde contingentie toeschrijft en niet een universele structuur probeert bloot te leggen die onder de geschiedenis ligt. Een archeoloog zoekt juist de breuklijnen en veranderingen op die in de geschiedenis van een bepaald thema besloten liggen. Foucault beschrijft eerder een geschiedenis van de contingentie en discontinuïteit dan een geschiedenis van universaliteit en continuïteit.²⁴ Als archeoloog pelt hij de verschillende aardlagen af die onder een hedendaags cultureel vraagstuk liggen door de historische veranderingen te beschrijven die optreden in de velden van macht, weten en subject.

Foucaults genealogische benadering van macht-weten stelt hem in staat de historische en praktische mogelijkheidsvoorwaarden van het hedendaagse subject te beschrijven. De vorming van deze subjectiviteit bepaald hoe wij het bestaan ervaren. Zodoende noemt hij zijn filosofie een ontologie. Dit is echter geen zijnsleer waarbij het Zijn als universele substantie wordt benaderd maar juist een historische beschrijving van de contingente processen die ons hedendaagse bestaan hebben gevormd. Het uiteindelijke doel van deze ontologie is om een kritische houding op te vatten ten opzichte van onze

Works of Michel Foucault, 1954-1984. (London: Penguin, 2000), 269. Zie ook: Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History." In *Aesthetics, Method and Epistemology*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, vol. 2, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984.* (London: Penguin, 2000), 369.

²⁴ Foucault is vooral in zijn vroege werk gericht op het tonen van de discontinuïteit van de geschiedenis. In *De woorden en de dingen* was het hem te doen om de epistemische verschuivingen die er te vinden waren in de kennis die de mens over zichzelf verzameld heeft. In zijn latere werk is hij meer gericht geraakt op het beschrijven van continuïteiten in de geschiedenis. Bepaalde elementen zijn tot op zekere hoogte altijd te herkennen in de geschiedenis; macht, weten en subject zijn hier de beste voorbeelden van. Toch is het belangrijk om Foucaults opvatting van genealogie als een geschiedenis van breuklijnen te benadrukken. Hoewel er continuïteiten in de geschiedenis te vinden zijn, zijn er geen twee tijdperken hetzelfde en functioneert ieder menselijk concept weer anders omdat het ingebed is in een zeer verschillende samenleving met een ander historisch bewustzijn.

eigen subjectiviteit. Door de ‘kritische ontologie van onszelf’ wordt de realisering van vrijheid mogelijk.

‘I am sometimes asked: “But if power is everywhere, there is no freedom.” I answer that if there are power relations in every social field, this is because there is freedom everywhere.’²⁵

²⁵ Michel Foucault, “The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom.” In *Ethics: subjectivity and truth*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen. Vol. 1, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*, (New York: The New Press, 1997), 292.

Hoofdstuk 2: Zelftechnieken

In dit hoofdstuk zullen we beschrijven hoe Foucault zijn onderzoek naar subjectivering heeft vormgegeven. In het uiteenzetten van zijn conceptuele benadering van macht komt Foucault er achter dat hij ook de manieren waarop het individu zichzelf tot subject maakt in kaart moet brengen. Het is deze studie die hem uiteindelijk in staat stelt woorden te geven aan de opvattingen van vrijheid en ethiek die reeds in zijn eerdere werk besloten lagen maar tot dit punt slechts functioneerden als een aanname. In zijn laatste grote werk, *Geschiedenis van de seksualiteit*, zien we deze verschuiving van onderzoek heel goed weergegeven.

In *De wil tot weten*, het eerste hoofdstuk van zijn geschiedenis van de seksualiteit, begint Foucault aan een heel ander onderzoek dan waar hij dit boek mee af zal sluiten. Het tweede hoofdstuk, *Het gebruik van de lusten*, dat acht jaar later uitkwam bevat een wending in relatie tot de opzet van het oorspronkelijke onderzoek dat meer in lijn lag met zijn eerdere werk. Foucault vat deze verandering in één lange zin samen:

‘Nadat ik aan de hand van enkele empirische wetenschappen de waarheidsspelen in hun onderlinge wisselwerking had bestudeerd, en vervolgens de waarheidsspelen in hun relatie tot de machtsbetrekkingen aan de hand van strafpraktijken, leek zich nu een nieuwe taak aan te dienen: de waarheidsspelen bestuderen in de relatie van het zelf tot zelf en bij het totstandkomen van het zelf als subject, met als referentiegebied en onderzoeksveld datgene wat ‘de geschiedenis van de mens van verlangen’ zou kunnen worden genoemd.’²⁶

Foucaults eerste opzet van de *Geschiedenis van de seksualiteit* betreft de poging onze hedendaagse subjectiviteit rondom onze seksuele praktijken te verklaren vanuit de opkomst van de seksuele wetenschap. Zijn onderzoeken voor de *Geschiedenis van de seksualiteit* naar macht en weten hadden hem de ‘benodigde instrumenten’ verschaft om een uitgebreide analyse van de seksuele ervaring te kunnen geven. Aan de hand van vertooganalyses wilde Foucault laten zien hoe de constellaties van macht-weten

²⁶ GvS, 170.

rondom seksuele praktijken van vorm zijn veranderd en zodoende een totaal andere beleving van de seks hebben veroorzaakt.

De geschiedenis van de seksualiteit die hij wilde bespreken ging vooral over de gelijkenissen en breuklijnen tussen twee historisch belangrijke verzoeken. Die van het christelijke verzoeken over het 'vlees' en die van het wetenschappelijke verzoeken over 'seksualiteit'; een *scientia sexualis*. Dit onderzoek vertrok vanuit kritiek op het idee van een vrije seksualiteit die in de jaren zestig was ontstaan. Hoewel bepaalde seksuele praktijken nu openlijker bedreven mochten worden en er minder een expliciet verbod op spreken over seks bestond, was de seks verre van bevrijd. Volgens Foucault was er juist een intensivering van machtsrelaties voltrokken die het ons verplichtte de waarheid over onze eigen seks te zeggen. In dit 'vrije' spreken over onze seks wilde Foucault de werking van een gerationaliseerde macht laten zien die ons een seksuele identiteit of geaardheid afdwong en zodoende de seks deed ervaren als een seksualiteit.

In de bekentenis van onze identiteit, onze aard of essentie, ontwaart Foucault een centraal mechanisme van macht. Hij zal aan dit mechanisme de meer algemene noemer geven van zelfhermeneutiek. Een geschiedenis van deze hermeneutiek was de originele opzet van de *Geschiedenis van de seksualiteit*. Dit zag Foucault in eerste instantie als de manier waarop de vorming van het subject door zichzelf tot stand komt. De zelfhermeneutiek paste goed in zijn opvatting van macht. Deze ging immers niet over het besturen van individuen met fysieke middelen maar was eerder een internalisatie van normativiteit die zijn handelen bestuurt.

Foucault stort zich in eerste instantie op het Christendom en wijst de biecht aan als de herkomst van de moderne wetenschappelijke zelfhermeneutiek en de beïnvloeding van het menselijke verlangen. Al snel komt hij erachter dat hij een betere conceptualisering nodig heeft van de verhouding die een mens tot zijn verlangen heeft voordat hij een goede geschiedenis van de zelfhermeneutiek kan schrijven. Het tweede hoofdstuk van de *Geschiedenis van de seksualiteit* komt daarom in het teken te staan van de verhouding die de mens tot zichzelf heeft. Het thema van de zelfhermeneutiek zal

daarin nog steeds een rol spelen maar niet langer de drijvende vraag zijn. Zijn onderzoeksmateriaal blijft echter nog wel hetzelfde: ‘de mens van verlangen’.

In de geschiedenis van de verhouding die de mens tot zijn eigen verlangen heeft, zal al snel een thema opduiken dat Foucault in zijn eerdere werk zo goed als volledig gepasseerd had: ethiek. Tegelijkertijd zien we een bekend thema terugkeren in een nieuwe vorm: de wet.

2.1: Ethiek en de verhouding van het zelf tot zelf

In zijn geschiedenis van de mens van verlangen wordt Foucault geconfronteerd met demoralisering die altijd heeft bestaan rondom het menselijke verlangen. In zijn onderzoek naar de verhouding die het zelf tot zijn eigen verlangen heeft, komt Foucault erachter dat deze menselijke zelfverhouding een essentieel onderdeel is van moraliteit. Moraliteit kent volgens Foucault drie onderdelen. Ten eerste bestaat er een wet of code die voorschrijft welk gedrag is toegestaan en welk gedrag niet. Ten tweede is er het daadwerkelijke gedrag dat aan de hand van de code kan worden geclassificeerd als moreel. Het derde aspect van moraliteit is de manier waarop we ons tot onszelf verhouden als moreel persoon; het morele subject van de handeling. De eerste twee zouden volstaan om een moraliteit van handelende personen te analyseren. Het derde aspect van moraliteit omvat echter de ‘verschillende manieren [die er] zijn voor het handelende individu om niet slechts als handelend persoon maar ook als het morele subject van de handeling te opereren’²⁷.

‘Elke morele handeling onderhoudt een betrekking met de werkelijkheid waarin ze wordt verricht en met de code waarnaar ze verwijst, maar tevens impliceert ze een bepaalde relatie met het zelf van de handelende persoon.’²⁸

Foucault laat zien dat niet de morele code of wet instrumenteel is voor het begrijpen van moraliteit maar de totstandkoming van een specifieke zelfverhouding. Het morele handelen is niet slechts handelen, al dan niet naar een wet. Het is onlosmakelijk

²⁷ GvS, 189.

²⁸ GvS, 191.

verbonden met een zelfverhouding. Het derde aspect van moraliteit is wat Foucault zal beschrijven onder de noemer van ethiek. De ethische zelfverhouding is instrumenteel voor het begrijpen van morele praktijken, gevoelens, gedachten en verlangens. Om de geschiedenis van de mens van verlangen te beschrijven moet dus niet alleen verwezen worden naar een geschiedenis van de wet maar vooral naar die processen die ervoor hebben gezorgd dat de mens zichzelf is gaan herkennen als moreel subject van zijn eigen handelen.

‘Kortom, om ‘moreel’ te zijn mag een handeling niet worden gereduceerd tot een daad of een reeks van daden die in overeenstemming zijn met een regel, wet of waarde.’²⁹

In zijn benadering van moraliteit zien we duidelijk Foucaults opvatting van macht en wet terugkeren. De bepaling van onze subjectiviteit moet niet gereduceerd worden tot een repressieve wet. Wanneer wij onze verlangens willen begrijpen moeten we allereerst onze zelfverhouding begrijpen en ook alle vormen van besturing die proberen deze zelfverhouding te beïnvloeden. In de problematisering van de wet als verklaringsmechanisme voor onze subjectiviteit zien we hoe Foucaults vroege werk wel degelijk richting heeft gegeven aan de wending die er optreedt in zijn latere werk. De beroemde woorden waarmee hij de inleiding van *De wil tot weten* besloot, dienen dan ook gelezen te worden als de onderzoeksvraag die zijn latere werk zal gaan bepalen: ‘[W]e moeten de seks gaan denken zonder de wet en de macht zonder de koning.’³⁰

²⁹ GvS, 191.

³⁰ GvS, 96. Naast de uiteenzetting van zijn eigen opvatting van macht, mengt Foucault zich met dit onderzoek in een discussie binnen de menswetenschappen. De wet en het verlangen worden in bepaalde structuralistische benaderingen van de mens opgevat als onderling constitutief. Er heerst nog altijd een discussie of Foucault een structuralist of post-structuralist is. Foucault heeft zich tegen beide identiteiten altijd fel verzet. Dat Foucault de wet niet benaderd als constitutief voor het verlangen is een belangrijk onderdeel van deze discussie. Voor Foucaults opvattingen over structuralisme en poststructuralisme zie: Michel Foucault, “Structuralism and Post-structuralism.” In *Aesthetics, Method and Epistemology*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, vol. 2, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. (London: Penguin, 2000), 433.

Het werk dat begon als een geschiedenis van de seksualiteit loopt uiteindelijk uit op een ‘genealogie van de ethiek’.³¹ In de sporen van Nietzsche beschrijft Foucault een geschiedenis van het verlangen en de praktijken die de mens op zichzelf heeft uitgeoefend met het doel zichzelf te vormen tot een moreel wezen.³² Deze genealogie zal Foucault uiteindelijk veel verder de geschiedenis in voeren dan het Christendom en de herkomst van de zelfverhouding situeren in het Hellenistische tijdperk. In de Hellenistische vertogen van de ‘zorg voor zichzelf’ vindt Foucault een prototypische problematisering van de verhouding van het zelf tot zelf. In de volgende paragraaf zullen we de problematiek van de zorg voor zichzelf weergeven en laten zien hoe deze bestaat uit zelftechnieken die gericht zijn op de realisatie van de individuele vrijheid en autonomie. Laurens ten Kate en Henk Manschot vatten het belang van een studie naar de zorg voor zichzelf als volgt samen:

‘De vormgeving van het zelf, de “zorg voor zichzelf”, is de eerste imperatief van “welbegrepen vrijheid”. Pas op basis daarvan is het mogelijk om uit te werken wat besturen en bestuurd worden zou kunnen inhouden, ook in politiek opzicht.’³³

2.2: De zorg voor zichzelf

In Foucaults ‘geschiedenis van de mens van verlangen’ toont hij dat het vraagstuk van de verhouding van het zelf tot zelf niet zijn herkomst heeft in het Christendom. De zorg voor zichzelf is het morele vraagstuk waar de Griekse en vroeg-Romeinse samenlevingen zich toe verhielden en is voornamelijk gericht op het ontwikkelen van

³¹ Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress.” In *Ethics: subjectivity and truth*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen. Vol. 1, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*, (New York: The New Press, 1997), 253.

³² Zoals we nog zullen bespreken is ook Kant een grote inspiratiebron geweest voor de manier waarop Foucaults onderzoek naar ethiek zich heeft ontploegen. Veel thema’s die in de *Geschiedenis van de seksualiteit* aan bod komen vertonen daarnaast een gelijkenis met Nietzsches *Genealogie van de Moraal*. Belangrijk om te noemen is dat Foucaults opvattingen over zelftechnieken, die Foucault ook wel betiteld als kunsten van het bestaan, meer in relatie staan tot het Kantiaanse streven naar autonomie en vrijheid dan Nietzsches opvattingen over levenskunst dat doen. De invloed van beide denkers zorgt ervoor dat Foucault niet als Kantiaan of Nietzscheaan te betitelen valt. Zie hiervoor: ‘De opstand van het lichaam’, 20 en 163.

³³ 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 *Breekbare vrijheid: De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, redactie door Niels Helsloot & Annemie Halsema, vertaald door Rob van den Boorn en anderen. (Amsterdam: Boom/Parrèsia, 1995), 33.

de juiste relatie tot jezelf. Het Christendom heeft echter wel een belangrijke invloed gehad op de vorm waarop ethiek bedreven werd in latere tijden. De pastorale macht zoals die zich ontwikkelde ten tijde van het Christendom was erop gericht de zelfverhouding van de mens te leiden. Deze macht ontwikkelde zich onder de noemer van zielzorg en heeft een ‘codificering’ van moraliteit meegebracht.³⁴ Naast de gehoorzaamheid aan een morele wet die steeds belangrijker werd, is in het Christendom de verhouding tot de zelf gaan functioneren als een ‘zelfverloochening’. Het weerstaan van het zondige libido, was dé manier om zich aan de heilige wetten te houden en een plaats te verkrijgen in het hiernamaals.

Foucault laat zien hoe deze christelijke ascetiek voortgekomen is uit de Griekse problematiek van de zorg voor zichzelf.³⁵ Deze zorg voor zichzelf functioneert echter op geen enkele manier als een verloochening of onderdrukking van de eigen aard om te kunnen voldoen aan een wet. De Hellenistische zorg voor zichzelf was gericht op de vergroting van de autonomie en een versterking van de schoonheid van het leven.

‘Het voorschrift van de zorg voor zichzelf was voor de Grieken één van de voornaamste beginselen van de polis, één van de voornaamste regels voor sociale en persoonlijke gedragswijzen en de basis voor de levenskunst. Tegenwoordig is deze kunst vervaagd en in vergetelheid geraakt.’³⁶

³⁴ Voor een beschrijving van Foucault ideeën omtrent de christelijke codificering van de moraal zie: ‘Breekbare vrijheid’, 22, 27.

³⁵ Foucaults gebruik van het woord ‘ascese’ is vooral afgeleid van het Griekse woord *askèsis*, wat zoiets als zelfpraktijk of oefening betekent. Hiermee is zijn opvatting van ascese breder dan in spreektaal gebruikelijk is. Zijn opvatting beschrijft niet zozeer de onderdrukking van een verlangen maar veeleer praktijken die gericht zijn op het construeren van een verhouding tot het zelf; zelftechnieken. Zie voor een uitgebreide bespreking van het gebruik van de term van ascese in het werk van Nietzsche en Foucault: Alan Milchman & Alan Rosenberg, “The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-fashioning: Nietzsche And Foucault”, in *Parrhesia*, nr. 2 (2007) 44-65 (N.p: Open Humanities Press, 2007), 58-60. Voor Foucaults vergelijking tussen zijn gebruik van ascese en dat van Max Weber zie: Michel Foucault, “Zelftechnieken”, in *Breekbare vrijheid: De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, redactie door Niels Helsloot & Annemie Halsema, vertaald door Rob van den Boorn en anderen. (Amsterdam: Boom/Parrèsia, 1995), 39.

³⁶ ‘Breekbare vrijheid’, 41.

De zorg voor zichzelf (*epimeleia heautou*) nam een rol aan in vele vraagstukken die centraal stonden in de Hellenistische samenlevingen. De zorg voor zichzelf was bijvoorbeeld instrumenteel voor jongeren die politiek leiderschap ambiëerden of voor mannen die een goede echtgenoot wilden zijn en een goede leider van het huishouden.³⁷ De grote filosofische stromingen uit de klassieke oudheid blijken allen in meer of mindere mate te handelen over het destijds algemeen bekende thema van de zorg voor zichzelf. Foucault vindt het terug bij de Stoïcijnen, de Epicuristen en de Cynici. Vlak voordat Socrates sterft, geeft hij zijn vriend Crito bij wijze van testament een opdracht mee voor iedereen die na hem komt.

‘Waarmee kunnen we u een plezier doen? Socrates antwoordt: “hetzelfde wat ik altijd zeg Crito, niets nieuws. Zorg voor jezelf”.³⁸

De zorg voor zichzelf hield een constante taak in die ten doel had de juiste relatie tot jezelf te ontwikkelen. Hoewel de zorg voor zichzelf een transformatie van het zelf behelsde was dit transformatieve werk nooit af. Het doel waar deze zelfbewerking zich op richtte was om de vrijheid en autonomie van het individu te vergroten.³⁹ Om dit doel te bereiken zijn over de jaren vele verschillende oefeningen bedacht die de algemene naam droegen van zelfpraktijken (*askēsis*). Deze zelfpraktijken zijn ruwweg op te delen in geestelijke oefeningen (*melete*) en lichamelijke oefeningen (*gymnasion*).⁴⁰ Er waren geestelijke oefeningen in herinneren, het duiden van dromen en het beargumenteren van verschillende posities. De lichamelijke oefeningen gingen vooral over gezondheid door de matiging van bepaalde lichamelijke activiteiten zoals eten of seksueel gedrag.

³⁷ De Hellenistische moraal was een mannenmoraal, waarbij het besturen van de *polis* niet bijzonder veel verschilde van de besturing van een vrouw of een huishouden met kinderen en slaven. Het is belangrijk om dit niet te vergeten zodat een lezing van Foucault vermeden wordt waarbij het lijkt alsof hij terug zou willen naar een dergelijke maatschappij. Foucault noemt de Griekse samenleving op een gegeven moment zelfs ‘walgelijk’, zie: ‘On the Genealogy of Ethics’, 258.

³⁸ Michel Foucault, *De moed tot waarheid: het bestuur van zichzelf en de anderen II. Colleges aan het Collège de France (1983-1984)*, situering en redactie door Frédéric Gros, vertaald door Ineke van der Burg, (Amsterdam: Boom, 2011), 139.

³⁹ Autonomie vindt zijn etymologische oorsprong in het Grieks. Het komt van auto, dat zelf betekent, en nomos, dat wet betekent. Letterlijk betekent het: jezelf de wet stellen.

⁴⁰ ‘Breekbare vrijheid’, 56.

Anders dan in het Christendom stond in de Griekse ascese niet de aard van het menselijke verlangen centraal maar de mate waarin een individu er meester over was. Verlangen is daarmee ook een iets te modern woord voor deze Hellenistische benadering van de lusten. Beter kunnen we spreken over behoeftes en impulsen. De problematiek van de zorg voor zichzelf was een oefening in het voldoen aan je behoeftes zonder slaaf te worden aan de buitensporigheid die wordt ingegeven door je impulsen. De zorg voor zichzelf was een constante oefening meester te zijn over je behoeftes. Dit was het streven naar vrijheid zoals deze begrepen werd in de Hellenistische filosofie. De zorg voor zichzelf volbracht door de verschillende oefeningen een transformatie van het zelf zodat een man kon leven in vrijheid, autonomie en soevereiniteit ten opzichte van zijn behoeftes. Dit is wat de Grieken betitelden met het werken aan een *ethos*; de constante zorg voor zichzelf.

Volgens Foucault is de traditie van ethiek, die is ontstaan met de zorg voor zichzelf, langzamerhand weggedrukt door moraalvarianten waarin de wet steeds belangrijker is gaan worden dan de verhouding tot de zelf. Het Christendom speelt in de verspreiding van een dergelijke moraal een belangrijke rol. Het Christendom vindt echter ook zijn herkomst in de Hellenistische problematisering van de zorg voor zichzelf. Foucault vraagt zich af hoe een ethiek die zo sterk gericht is op autonomie een moraal heeft voort kunnen brengen die gekenmerkt wordt door de gehoorzaamheid aan een wet.

Zoals we zullen zien vallen in de zorg voor zichzelf twee verschillende verhoudingen tot de waarheid te onderscheiden die een rol spelen in de verhouding van het zelf tot zelf. Het is vanuit deze twee verhoudingen tot waarheid dat Foucault twee genealogische lijnen van filosofie zal construeren. Waarvan de eerste, onder de noemer van metafysica, veel dominantier zal blijken en de weg zal voorbereiden voor het

Christendom.⁴¹ Foucault zal echter voornamelijk zijn aandacht richten op de andere verhouding tot waarheid die we in de zorg voor zichzelf waarnemen; de levenskunst.

2.3: De zorg voor zichzelf in relatie tot macht-weten

In de vrijheidspraktijken van de zorg voor zichzelf vindt Foucault de herkomst van wat hij later zelftechnieken of zelfpraktijken zal noemen. Volgens Foucault is een historisch onderzoek naar zelftechnieken cruciaal omdat de antieke problematiek van de zelfverhouding een gelijkenis vertoont met vragen die wij moeten stellen aan onze moderne maatschappij en de organisatie van macht-weten. Voornamelijk in de maatschappelijke debatten rondom ‘bevrijding’ en ‘vrijheid’ ziet Foucault een grote waarde weggelegd voor de Hellenistische zelftechnieken begrepen als vrijheidspraktijken. Foucaults onderzoek wordt echt spannend wanneer hij gaat onderzoeken hoe zelftechnieken en zelfzorg indertijd gerelateerd waren aan constellaties van macht-weten. Foucaults onderzoek naar de relatie tussen zelftechnieken en macht-weten in het Hellenistische tijdperk organiseert hij rond het begrip *parrhêsia*.

‘Door het begrip parrhêsia te onderzoeken, kun je mijns inziens de analyse van de wijzen van waarheidsspreken, het onderzoek naar de technieken van bestuurlijkheid en de bepaling van zelfpraktijken zich zien samenknopen.’⁴²

Het woord parrhêsia komt voor het eerst voor in de tragedies van Euripides rond de vierde eeuw voor onze jaartelling en blijft in gebruik tot de vierde eeuw na Christus.⁴³

In de achthonderd jaar van zijn bestaan heeft het gebruik van dit woord vele

⁴¹ Foucaults gebruik van het woord metafysica is vrij eigenzinnig. Hij bedoelt die traditie die het Zijn van de zelf en het Zijn van de wereld onderzoekt. In deze zoektocht voltrekt zich een scheiding tussen lichaam en geest en de conceptie van een andere wereld buiten deze wereld. Daarnaast wordt de waarheid benaderd als een universele structuur die formeel beschreven kan worden. Metafysica is niet volledig gelijk te stellen aan zelfhermeneutiek. Immers, ook de levenskunst houdt een vorm van zelfonderzoek in. Hoewel metafysica de naam is geweest voor een hele reeks aan filosofieën die genuanceerder beschreven dient te worden dan hier is gebeurd, houden we in deze scriptie deze benadering van Foucault aan wanneer we spreken over metafysica.

⁴² ‘Moed tot waarheid’, 27.

⁴³ Michel Foucault, *Fearless Speech*, redactie door Joseph Pearson. (Los Angeles: Semiotexte, 2001), 11.

veranderingen doorgemaakt, die Foucault in kaart probeert te brengen. Parrhêsia betekent zoiets als vrijuit of vrijmoedig spreken. Het werd gebruikt om een specifieke vorm van spreken over de waarheid aan te duiden. In Foucaults analyse van parrhêsia vinden we de relatie terug tussen ethiek van de zorg voor zichzelf begrepen als zelfpraktijken, macht begrepen als technieken van bestuurlijkheid en weten begrepen als waarheidsspreken.

Macht

De zorg voor zichzelf moet in geen geval opgevat worden als individuele of eenzame praktijk. De zorg voor zichzelf bleek juist een waarborg te zijn voor goede relaties met anderen. De relaties tussen leerling en leraar waren bijvoorbeeld een constant onderwerp in de discussies over goede zelfzorg. De zorg voor zichzelf was zelfs een grondbeginsel voor het goede bestuur van een democratische *polis* en later voor het goede bestuur van een vorst. De zorg voor zichzelf is weliswaar gericht op het vergroten van het eigen welzijn, in de vorm van vrijheid en autonomie, maar de Grieken waren zich ervan bewust dat in de zorg voor zichzelf ook de zorg voor anderen besloten lag. Vaak nam dit de vorm aan van het aansporen of ondersteunen van een ander tot het zorgen voor zichzelf. De ethiek van de zelfzorg omvatte ook een goede zorg voor de relatie die men met de buitenwereld had. Het zelf werd eigenlijk niet zozeer gedacht als een binnenwereld in oppositie tot een buitenwereld. Het zelf is alleen een zelf doordat het in relatie staat tot anderen en de polis die hem onderhoudt.

De zorg voor zichzelf heeft een complexe verweven relatie tot de zorg voor een ander. De zorg voor zichzelf kan wellicht het best beschreven worden als een zorg voor de relationaliteit waarin een zelf zich bevindt of zelfs tot stand komt. Het streven naar vrijheid is daarmee sterk afhankelijk van het soort relatie dat er met anderen wordt opgebouwd. De zorg voor zichzelf kent zodoende een centrale politieke dimensie die in Foucaults onderzoek naar parrhêsia goed naar voren komt.

‘In deze uitwerking van de zorg voor zichzelf schemert dus voortdurend het probleem van de verhoudingen tot anderen door.’⁴⁴

De eerste vorming van de democratie in Griekenland kampte reeds met het politieke vraagstuk van populisme, zij het in een antieke vorm. Parrhêsia en de zorg voor zichzelf bleken daarin een belangrijke rol te spelen. Het vraagstuk zag er schematisch gezien als volgt uit: als iedereen het recht van spreken heeft, hoe zorgen we er dan voor dat er geluisterd wordt naar de juiste man en niet naar hem die de menigte weet te vleien met wat ze willen horen.⁴⁵ In de nieuwe democratie bleek geen ruimte te zijn voor iemand om de waarheid te zeggen omdat er geen criterium bestond waarop onderscheid gemaakt kon worden tussen de sprekers; dit was immers het basisidee van de democratie. In de discussies rondom deze waarheidsproblematiek wordt voor het eerst het ethos naar voren gebracht als criterium voor parrhêsia. Zij die goed voor zichzelf zorgen en een goed ethos hebben ontwikkeld, zullen ervoor kiezen vrijmoedig de waarheid te spreken. Zij die een goed ethos bezitten zijn het zodoende waard om naar te luisteren.

De waarheid van de polis bleek vaak een pijnlijke te zijn, waar moed voor nodig was om deze te durven zeggen. De autonome en vrije verhouding die iemand door zijn zelfzorg ontwikkelde maakte dat iemand de moed kon vinden de pijnlijke waarheid te zeggen. Na de democratie zal de deugd van parrhêsia belangrijk blijven wanneer het gaat over de juiste besturing door een vorst en het belang daarbij van goede raadgevers. Hier bestaat het vergelijkbare probleem dat een vorst vele raadgevers om hem heen heeft die hem proberen te vleien. Slechts een paar van hen hebben de moed hem de waarheid te zeggen die vaak pijnlijk is. Deze raadgevers bezitten parrhêsia.

Ook als deze waarheid schadelijk was voor iemands status of zelfs een bedreiging vormde voor zijn leven, leidde de zorg die iemand voor zichzelf had ontwikkeld hem

⁴⁴ ‘Michel Foucault, “De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk: een interview met Michel Foucault, in *Breekbare vrijheid: De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, redactie door Niels Helsloot & Annemie Halsema, vertaald door Rob van den Boorn en anderen. (Amsterdam: Boom/Parrêsia, 1995), 91.

⁴⁵ ‘Moed tot waarheid’, 66.

ertoe deze toch te spreken. Een essentieel kenmerk van de zorg voor zichzelf hield namelijk in zorg te dragen voor de juiste relatie tot waarheid. Iemand die echt goed voor zichzelf zorgde vond deze relatie tot waarheid belangrijker dan status en het leven in waarheid zelfs waard om voor te sterven. Socrates' acceptatie van de gifbeker laat zien hoe belangrijk de verhouding tot waarheid werd geacht door hen die voor zichzelf zorgden.

Weten

In de problematiek van parrhêsia staat, naast de politiek, een verhouding tot de waarheid centraal. Immers, parrhêsia is de deugd vrijmoedig de waarheid te zeggen, exemplarisch gevonden in de moed een pijnlijke waarheid tegen een ander of zichzelf te kunnen zeggen, zelfs als dit de dood tot gevolg heeft. Wat iemand leidde tot het zeggen van de waarheid met de dood als gevolg was een belangrijk punt van discussie in de eerste zoektochten naar waarheid die de geschiedschrijving ons toont.

Hier moet in herinnering worden gebracht dat Foucault geen onderzoek doet naar de waarheid maar naar het waarheidsspreken. Parrhêsia is een specifieke vorm van waarheidsspreken. Foucault doet met zijn onderzoek geen uitspraak over de waarheid of de formele of universele mogelijkheidsvoorwaarden daarvan. Het is een onderzoek naar de historische en praktische mogelijkheidsvoorwaarden van een bepaald soort waarheidsspreken zoals dat functioneert in een bepaalde samenleving. Parrhêsia wordt zogezegd benaderd als 'alèthurgische vorm' en niet als 'epistemologische structuur' van de waarheid.⁴⁶

⁴⁶ 'Moed tot waarheid', 21. Het Griekse woord voor waarheid, *alètheia*, betekent letterlijk: niet verhullen. Het bijzondere aan het Griekse waarheidsspreken is dat dit niet een praktijk is waarbij de waarheid beschreven wordt als een object extrinsiek aan het spreken erover. In het niet verhullende waarheidsspreken is de waarheid intrinsiek aan de handeling. Alèthurgisch duidt in Foucaults benadering van parrhêsia op een dergelijke vorm van waarheidsspreken waarbij de manifestatie van waarheid in de praktijk besloten ligt. Parrhêsia is daarnaast een uniek soort waarheidsspreken omdat het een manifestatie van de waarheid is doordat de spreker de waarheid over zichzelf zegt. Wanneer de spreker zichzelf niet verhuult, wanneer hij zich bloot geeft en moedig de waarheid over zichzelf zegt, spreekt hij ook een waarheid die voor anderen geldt. In de Griekse conceptie van waarheid zijn de begrippen van zelf en waarheid niet van elkaar te scheiden. Dit geldt zodoende ook voor het spreken en de waarheid. Zie voor de verschillende vormen van waarheidsspreken die Foucault verder onderscheidt: 'Moed tot waarheid', 34-51.

Het oude Griekenland wordt vaak als de herkomst van de filosofie aangeduid omdat hier de westerse preoccupatie met de waarheid begonnen is. Foucault laat in zijn onderzoeken naar *parrhêsia* zien dat de oorsprong van deze vraag naar waarheid in eerste instantie in het teken van de zorg voor zichzelf stond. Dit ethische beginsel was in die tijd het belangrijkste criterium voor het spreken van de waarheid.

‘Wanneer ons gevraagd wordt: “Wat is het belangrijkste morele beginsel in de klassieke filosofie?”, dan luidt het antwoord in eerste instantie niet: “zorg dragen voor zichzelf”, maar het Delfische principe *gnothi seauton* (ken jezelf). Onze filosofische traditie heeft ongetwijfeld het laatste principe teveel benadrukt en is het eerste vergeten.’⁴⁷

Het Delfische principe ‘ken jezelf’ stond in dienst van het nog algemenere voorschrift zorg voor jezelf te dragen. Om goed zorg te dragen voor zichzelf moest men weten wat dat zelf was. Foucault vindt in dit ‘ken jezelf’ de herkomst van twee verschillende filosofische tradities van het onderzoeken van de zelf. Ten eerste is er het onderzoek naar het zijn van de zelf begrepen als ziel (*psyche*). In het onderzoek naar de zorg voor zichzelf zal hij deze verhouding tot het ware zijn van de zelf behandelen als de filosofische traditie van metafysica. Het is Foucault echter niet zozeer te doen om het beschrijven van de herkomst van metafysica maar meer om de blik te richten op een andere filosofische traditie die ook voortkomt uit de zorg voor zichzelf; de traditie van levenskunst. De levenskunst zal ook begrepen worden als een zelfonderzoek en zelftechniek maar zal gekenmerkt zijn door een ander soort verhouding tot de waarheid dan de metafysica. In het volgende hoofdstuk zullen we de actualiteit van deze traditie behandelen onder de noemer van kritiek.

Het onderzoek van de zelf en de levenskunst zijn twee modaliteiten waarlangs de geschiedenis van de filosofie beschreven kan worden. Filosofie wordt hierbij opgevat als de reflectieve relatie die een subject heeft tot de waarheid. Deze reflectie op de waarheid is voortgekomen uit het zelfonderzoek dat van belang was in de zorg voor zichzelf. Hoewel deze twee verhoudingen tot waarheid heel verschillend zijn, sluiten ze elkaar

⁴⁷ ‘Breekbare vrijheid’, 41.

niet uit en kunnen ze naast elkaar bestaan. In de dialogen van Plato vind Foucault de eerste vormen van deze twee verhoudingen tot de waarheid.

‘Wanneer we de *Laches* en de *Alcibiades* met elkaar vergelijken hebben we het beginpunt van twee grote ontwikkelingslijnen van de filosofische reflectie en praktijk: de filosofie als dat wat, door de mensen aan te sporen zich om zichzelf te bekommeren, naar de metafysische werkelijkheid van de ziel leidt, en de filosofie als toetsing van het leven, een toetsing van het bestaan en de ontwikkeling van een bepaalde levensvorm en -wijze.’⁴⁸

In de pedagogische en vroeg-platoonse dialoog *Alcibiades* spoort Socrates Alcibiades aan om voor zichzelf te zorgen. In de discussie over deze zorg neemt de dialoog de vorm aan van een onderzoek naar de ziel. Om goed te kunnen heersen, om de waarheid te spreken moet Alcibiades weten wat het zelf is waar hij voor moet zorgen; hij moet zijn ziel onderzoeken. Dit zelfonderzoek wordt in de *Alcibiades* echter wel begrepen als een constant werk dat een transformatie van het zelf en het handelen ten doel heeft. Dit kunnen we contrasteren met de zorg voor de ziel als substantie zoals deze dominant zal worden in het Christendom.

Volgens Foucault heeft het zielsonderzoek na Plato alleen maar aan populariteit gewonnen. De *Alcibiades* gold onder neo-platonici dan ook als dé introductie tot het werk van Plato.⁴⁹ Toch valt ook in de platoonse dialogen een andere verhouding tot de waarheid waar te nemen die niet gaat over een zielsonderzoek maar een onderzoek naar het leven. Dit zal Foucault beschrijven onder vele noemers zoals de ‘kunsten van het bestaan’, ‘aesthetica van het bestaan’ of ‘stijling van het leven’. Wij zullen in het vervolg blijven spreken over levenskunst.

De dialoog *Laches* is ook pedagogisch en gaat over opvoeding en de zorg voor zichzelf. De zorg voor zichzelf wordt opgevat als het belangrijkste wat een leraar een leerling kan

⁴⁸ ‘Moed tot waarheid’, 154.

⁴⁹ De authenticiteit van dit werk wordt betwist. Dit vormt voor Foucault echter geen obstakel omdat deze tekst wel degelijk een belangrijke rol gespeeld heeft in het neo-platonisme en diens invloed op de geschiedenis van de filosofie.

leren. Het belangrijke aan deze dialoog is dat de discussie niet draait om het zijn van de zelf maar om hoe de zorg daarvoor eruit zou moeten zien. Socrates vraagt zijn gespreksgenoten echter wel om een zelfonderzoek. Hij doet dit niet door hen te vragen wat ze in ‘wezen en werkelijkheid’ zijn maar door te vragen naar hun daden en hun eigen opvatting van waarheid. Hij vraagt hen rekenschap van zichzelf af te leggen door het beschrijven van hun stijl van leven (*bios*). Deze toets onderzoekt de harmonie tussen woord en daad zoals deze naar voren komt uit de biografie van zijn gespreksgenoten. Langzamerhand komen er conflicten in beeld tussen de waarheid die zij spreken en de daden die zij begaan.

Socrates laat zijn gespreksgenoten, middels zijn *parrhêsia*, de pijnlijke waarheid inzien dat zij beter voor zichzelf moeten zorgen om een harmonie tussen woord en daad te bewerkstelligen. Pas dan kan hun spreken ook echt het spreken van de waarheid zijn. Dit is een totaal andere verhouding tot de waarheid dan het onderzoek naar het zijn van de ziel. Het zelfonderzoek in de *Laches* functioneert als een constant werk, een constante toets van het leven welke dient als grond voor het waarheidsspreken.

De verhouding tot de waarheid die we in de *Laches* tegenkomen gaat over de rol die waarheid speelt in het leven van degene die erover spreekt. De verhouding tussen het leven en waarheid is het vraagstuk dat Foucault zal bestempelen als de kern van de traditie van levenskunst. Hij noemt dit de problematiek van het ‘ware leven’ of het ‘filosofische leven’. De waarheid die gesproken kan worden volgt in de traditie van levenskunst uit het daadwerkelijk geleefde. Het is in het contrast tussen deze twee verhoudingen tot de waarheid dat Foucault het beginpunt van de twee ontwikkelingslijnen van de filosofie waarneemt: de metafysica en de levenskunst.

2.4: Metafysica, levenskunst en andersheid

De geschiedenis van de metafysica valt te beschrijven als een bepaalde verhouding tot de waarheid. Deze verhouding is gecentreerd rond de vraag naar het ware zijn van de zelf of ziel en heeft de neiging een scheiding aan te brengen tussen lichaam en ziel en leidt zodoende tot de conceptie van een andere wereld. In de verhouding tot de waarheid in zichzelf vindt het individu een ‘spiegel’ van de waarheid van de wereld. Een

wereld die net als de waarheid in zichzelf verborgen ligt en ontdekt moet worden. Het zelf spiegelt een andere en puurdere wereld; een wereld van de waarheid die niet in deze wereld ligt. Zodoende is de vraag naar het zijn van de zelf de bron van iedere vorm van transcendente metafysica die erna komt. De opkomst van het Christendom en de vormen van metafysica die daardoor verspreid zijn geraakt reikt terug tot het platoonse onderzoek naar de ziel en de conceptie van een andere wereld of 'ideeënwereld' als ware wereld. De opvatting van waarheid, zoals deze in de metafysica besloten ligt, berust op een fundamentele andersheid.

Hoewel er ook een vorm van levenskunst in de platoonse filosofie te vinden valt, is Plato vooral exemplarisch voor de metafysische kant van de zorg voor zichzelf. Al is het maar door de rol die deze filosofie in de geschiedenis heeft gespeeld. Het andere uiterste van de verhouding tot waarheid die door de zorg voor zichzelf tot stand komt vindt Foucault in de filosofische levenskunst van de Cynici.

Waar de *Laches* de eerste bron vormt van de traditie van levenskunst vindt Foucault in de filosofie van de Cynici de meest pure of radicale vorm van de levenskunst. De Cynici verafschuwden de opvatting dat er een bepaalde kennis (*mathemata*) nodig was om voor zichzelf te zorgen en om de waarheid te spreken. Hun waarheid functioneerde dan ook niet als een leer of dogma. Hun spreken van de waarheid berustte niet op een theorie of een universele structuur van de werkelijkheid maar op de levens die ze leidden. De overdracht van waarheid werd gevormd door het vertellen van waargebeurde en verzonden verhalen over verschillende manieren van leven. Tot op de dag van vandaag worden er sterke verhalen over de levens van Cynici verteld waarin hun verhouding tot de waarheid zich laat gelden.

Zij leefden volgens een waarheid van de natuur die zo simpel mogelijk nageleefd moest worden. Cynici streefden ernaar slechts het puur noodzakelijke te ondernemen om aan hun basale behoeftes te voldoen en daarnaast al het gedrag dat overbodig was openlijk af te keuren. Dit hield een bestaan in met weinig tot geen bezit dat zich openlijk en brutaal verzette tegen de regels van de polis. Het verhaal gaat bijvoorbeeld dat Diogenes bekritiseerd werd omdat hij masturbeerde op het dorpsplein. Hij zou hebben

geantwoord: was het maar zo gemakkelijk om van de honger af te komen door over mijn buik te wrijven. Masturberen was voor Diogenes de gemakkelijkste en natuurlijkste manier om met zijn seksuele behoefte om te gaan. De verboden die er in de polis daaromtrent bestonden moesten dan wel onnatuurlijk zijn.

Een dergelijk ‘natuurlijk’ maar vooral ook openbaar en naakt leven was voor de Cynici de manier om voor zichzelf te zorgen en hun vrijheid te realiseren. De naam ‘Cynici’ is afgeleid van het woord hond en deze titel werd met trots beschouwd. In hun dierlijke en brutale bestaan toonden zij de mensen een ander leven. Een leven dat niet de regels van de maatschappij volgde maar de regels van de natuur en toch wel degelijk bestond in relatie tot deze maatschappij. Ze toonden hun leven immers op het dorpsplein en maakten constant gebruik van een cynische parrhêsia om de mensen te vertellen dat het cynische leven het ware leven was. Dit ware leven manifesteerde zich echter wel als een ander leven; anders dan het leven in de polis van de ‘gewone’ burger.

Doordat de Cynici de regels volgden van de natuur waren zij in hun wereld koningen. De cynische zorg voor zichzelf hield een dergelijk extreme relatie tot de waarheid in, dat de Cynici hun leven zagen als een manifestatie van de waarheid. Het cynische koningschap van het ware leven bestond echter alleen als een ander leven. Het is door dit andere leven dat hun zorg voor zichzelf ook de zorg voor anderen inhield. Met de andersheid van hun leven confronteerden ze de burgers met hun bijgeloof en hun slechte overtuigingen. Door deze confrontatie, waarin we de politieke, parrhêsiasische dimensie herkennen, lieten de Cynici zien dat de manifestatie van een andere wereld mogelijk was in deze wereld. Zij hadden deze immers reeds bereikt.

We zien in dit extreme voorbeeld van levenskunst hoe deze lijn van de filosofie zich richt op de verbinding tussen het ware leven als ander leven en de ware wereld als andere wereld. De levenskunst verhoudt zich niet tot de waarheid door middel van de gangbare manieren van leven die anderen er op nahouden. Het ware leven komt tot stand doordat het individu zichzelf transformeert doordat het voor zichzelf en anderen zorgt. Het cynisme is een brute en naakte zelftechniek die het eigen leven transformeert in een zoektocht naar waarheid en vrijheid.

Waar een metafysische verhouding tot de waarheid leidt tot een mogelijke andere wereld, leidt de levenskunst naar de mogelijkheid van een ander leven. De esthetische zelftechniek van levenskunst is immers gericht op een transformatie van het zelf; het scheppen van een ander leven. Het effect van deze transformatie heeft toch ook een andere wereld als gevolg. Deze wordt hierbij niet begrepen als een andere wereld buiten deze wereld (*une autre monde*), maar als een andere wereld binnen deze wereld (*une monde autre*). Door zijn transformatie van het eigen leven in een ander leven manifesteert de Cynicus een andere wereld in deze wereld.

Het is duidelijk dat Foucault in zijn eigen werk niet probeert cynisch te zijn. De Cynici functioneren voor hem voornamelijk als een grensvoorbeeld. Een dergelijke radicalisering van de thematiek van levenskunst laat goed zien welke kern erin besloten ligt. Met dit onderzoek kan hij laten zien hoe de ethiek, de verhouding van zelf tot zelf, altijd verbonden is geweest met een bepaalde verhouding tot de waarheid. Meer nog dan dat kan hij laten zien dat er twee grondvormen zijn waarop deze reflectie op de waarheid zich voltrekt; als een metafysica die in de vraag naar het zijn van de ziel leidt tot de conceptie van een andere wereld buiten deze wereld of als levenskunst die het andere leven als ware leven opvat en zodoende een andere wereld in deze wereld manifesteert.

Hoewel Foucault niet halfnaakt in een regenton op straat sliep, is in zijn werk veel van de ironie te bespeuren waar ook Socrates en de Cynici om bekend stonden.⁵⁰ Zijn eigen filosofie is dan ook eerder verwant aan de levenskunst dan aan de metafysica. Net als de Cynici wil Foucault niet dat zijn werk een leer wordt of een welgedefinieerd dogma. Foucault ziet zijn werk als een experiment met de mogelijke andersheid van het leven en de mogelijke andersheid van de wereld. Het is in relatie tot een dergelijke filosofie van de andersheid dat we ook Foucaults opvatting van vrijheid en autonomie moeten begrijpen. Levenskunst, begrepen als een filosofie van het ware leven en als

⁵⁰ Foucault gebruikt regelmatig ironie en humor als argumentatief middel. Wanneer hem gevraagd wordt wat zijn filosofische identiteit is, zijn ‘-isme’, beantwoordt hij dit graag met gelach of ironie. Zie voor een analyse van de verhouding tussen Foucaults lach en zijn filosofie: Frederik M. Dolan, “The Philosophical Laughter of Michel Foucault.” In *Qui Parle*, deel 6, nr. 2 (Spring/Summer 1993), 131-149 (Durham: Duke University Press, 1993), 131.

transformatie van het leven in een ander leven, functioneert in onze hedendaagse samenleving vanzelfsprekend heel anders dan het deed in een Griekse polis. Foucault zal dan ook de inspiraties die hij op heeft gedaan in zijn onderzoek naar de zorg voor zichzelf proberen te actualiseren.

In het volgende hoofdstuk zullen we uiteenzetten hoe Foucault deze actualisering aangaat in zijn reflecties op het thema van kritiek. We zullen hierin zijn genealogie van de ethiek en de genealogie van de waarheid terug zien komen. Kritiek ziet Foucault als de filosofische tegenhanger van de moderne metafysica en moet zodoende begrepen worden als de actualiteit van de traditie van levenskunst. Kritiek is de algemene noemer waaronder Foucault zijn eigen filosofie van de andersheid schaaft. De kern van Foucaults reflectie op kritiek is gericht op het ontwikkelen van een grensattitude, een constante reflectie op onze grenzen en de mogelijkheid tot een transformatie van deze grenzen. Wanneer we Foucaults opvatting van kritiek begrijpen als filosofie van de grens of van het andere, kunnen we pas echt duiden op wat voor manier zijn ideeën over vrijheid begrepen moeten worden.

‘Er bestaat geen instelling van de waarheid zonder een wezenlijke postulering van de andersheid. De waarheid is nooit hetzelfde. Waarheid kan alleen in de vorm van de andere wereld en het andere leven bestaan.’⁵¹

⁵¹ ‘Moed tot waarheid’, 386.

Hoofdstuk 3: Wat is kritiek?

‘Tot op zekere hoogte vloeit de kritische functie van de filosofie voort uit de socratische opdracht: “houd je met jezelf bezig”, dat wil zeggen: “schem jezelf in vrijheid, door jezelf te beheren” .’⁵²

We hebben gezien hoe Foucault in zijn onderzoek naar de zorg voor zichzelf de verbinding legt tussen ethiek en waarheid. In de zorg voor zichzelf herkennen we twee prototypische verhoudingen tussen het subject, begrepen als zelfverhouding, en waarheid, begrepen als waarheidsspreken. Deze twee vormen corresponderen met twee filosofische zelftechnieken. Het zelfonderzoek, begrepen als kennis van de aard van de ziel, en de kunst van het bestaan, begrepen als het vormgeven van het leven om in staat te zijn de waarheid te spreken. Het is in de ethische verhouding tot waarheid dat de realisatie van vrijheid tot stand komt. De zelftechnieken die we besproken hebben in relatie tot de zorg voor zichzelf waren allen vrijheidspraktijken. Voor zichzelf zorgen omvatte oefeningen in verschillende manieren van leven ter vergroting van de vrijheid en de autonomie.

‘[W]at is ethiek anders dan een vrijheidspraktijk, een weldoordachte vrijheidspraktijk?’

‘Vrijheid is de ontologische voorwaarde voor ethiek. Maar ethiek is de weldoordachte vorm die vrijheid aanneemt.’⁵³

De vraag die besloten lag in Foucaults genealogische onderzoek naar zelftechnieken is: welke ethiek, welke weldoordachte vrijheidspraktijk, is er mogelijk in onze hedendaagse maatschappij? In eerste instantie lijkt het erop dat Foucault op deze vraag nauwelijks heeft geantwoord. Hij geeft geen ethisch imperatief over hoe we ons dienen te gedragen, geen beschrijving van de juiste verhouding tot onszelf. Uit het genealogische werk van Foucault volgt geen precieze handleiding voor hoe wij onze vrijheid kunnen realiseren in relatie tot de constellaties van macht-weten die ons besturen. Toch staan

⁵² ‘Breekbare vrijheid’, 106.

⁵³ ‘Breekbare vrijheid’, 88.

we met betrekking tot deze vraag niet volledig met lege handen in relatie tot Foucaults historische werk.

In een handvol artikelen, lezingen en interviews uit de laatste jaren van Foucaults werk vinden we een reflectie op hoe zijn genealogische werken in relatie tot elkaar gesitueerd zijn. Vrijheid speelt in deze situering een grote rol. Uit deze teksten blijkt expliciet dat het Foucault nooit te doen was om het geven van een definitief en sluitend antwoord, op welke vraag dan ook. Zijn inzet was altijd gericht op het stellen van een specifieke vraag; de vraag naar de vorming van het subject.

Deze vraag is bij Foucault gericht op de veranderlijkheid van het subject in tegenstelling tot de essentie van het subject. In plaats van een definitie te ontwikkelen van het subject of diens vrijheid opent Foucault met het stellen van deze vraag een veld van niet-weten dat hij benadert als potentieel veld van mogelijkheden. Zoals we zullen zien in dit hoofdstuk houdt vrijheid verband met de moderne zelftechniek van kritiek die een reflectie inhoudt op dit veld van mogelijkheden. De genealogie van Foucault moeten we begrijpen als een kritiek op de grenzen van het macht-weten dat ons vormt tot subject. Deze praktijk brengt de breekbaarheid en veranderlijkheid van deze grens in beeld. Op deze grens, die in feite de grens van onze beleving vormt, plaatst Foucault zijn opvatting over vrijheid.

Vrijheid is slechts uit te leggen in relatie tot deze opvatting van Foucaults filosofie. Een genealogische filosofie die reflecteert op het heden door een beschrijving van het verleden. Een filosofie die de vorming van het subject onderzoekt aan de hand van macht en weten; waarbij het onderzoek van macht-weten berust op de praktijken van mensen. Deze praktijken vormen de historisch-praktische mogelijkhedenvoorwaarden van het spel tussen macht, weten en subject. Subjectiviteit is daarmee niet een obstakel maar juist het veld van onderzoek. Foucault zal uiteindelijk zijn vraag naar de vorming van het subject duiden als de vraag naar de grenzen van subjectiviteit. De moderne filosofie van de andersheid voltrekt zich als een verhouding tot de grenzen van het subject. Deze filosofie op de grens is uiteindelijk de algemene thematiek waarbinnen

Foucault zijn eigen werk weet te situeren. Deze situering zal Foucault betitelen als kritisch en als het ‘ongedefinieerde werk van vrijheid’.⁵⁴

In dit hoofdstuk zal uitgelegd worden hoe het werk van Foucault als kritisch begrepen kan worden. In zijn bespreking van kritiek zien we de thema’s van ethiek, vrijheid en grenzen van het subject in verband worden gebracht met Foucaults filosofische positie en de methodes van genealogie en archeologie. Wanneer we Foucaults filosofie duiden als kritisch werk dan komt zijn gehele genealogische zoektocht naar voren als een vrijheidspraktijk. Allereerst zullen we bespreken wat Foucault verstaat onder kritiek. Daarna zullen we behandelen hoe kritiek begrepen kan worden als een zelftechniek. Als laatst zullen we stilstaan bij de moderniteit en de rol die de filosofie van de grens speelt in de werking van kritiek. Uiteindelijk kunnen we concluderen dat kritiek Foucaults actualisering is van de antieke filosofie van levenskunst.

3.1: Kritiek als de kunst niet bestuurd te worden

In Foucaults bespreking van kritiek zien we de verschillende lijnen van onderzoek samenkomen die Foucault over de jaren heeft uitgevoerd. De thema’s van bestuurlijkheid, constellaties van macht-weten en subjectificering worden gekoppeld aan ethiek, de filosofie van de andersheid en vrijheid. Dit alles voltrekt zich binnen een grote reflectie op de staat van de filosofie op het moment dat Foucault schrijft. Zodoende is het niet alleen een reflectie op al zijn verschillende genealogische werken, ook is het een actualisering van de verschillende thema’s uit dit werk. Kritiek is Foucaults filosofische reflectie op het heden die mogelijk wordt gemaakt door zijn genealogie en archeologie.

‘One sees how the interplay of governmentalization and critique has brought about phenomena which are, I believe, of capital importance in the history of Western culture whether in the development of philological sciences, philosophical thought, legal analysis or methodological reflections. Above all, one sees that the core of

⁵⁴ Michel Foucault, “What is Enlightenment?”, In *Ethics: subjectivity and truth*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen. Vol. 1, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*, (New York: The New Press, 1997), 316.

critique is basically made of the bundle of relationships that are tied to one another, or one to the two others, power, truth and the subject.⁵⁵

Kritiek is ‘partner and adversary to the arts of governing’⁵⁶. ‘Governmentalization’ is het historische proces dat zich heeft ontplooid rond de vraag: hoe te besturen?; ‘the art of governing men’⁵⁷. In zijn genealogische werk over macht-weten heeft Foucault uitgebreid de intensivering van bestuurlijkheid in kaart gebracht en opgemerkt dat de kunst van besturen een vraag is die sinds zijn opkomst, binnen de pastorale macht van het Christendom, de westerse samenleving niet heeft losgelaten. Na de secularisering van de maatschappij valt er een explosie van rationele bestuurlijkheid waar te nemen in de vorm van gespecialiseerde wijzen van bestuur voor bijvoorbeeld waanzinnigen, zieken, kinderen, legers, steden of staten. Voor haast iedere bevolkingsgroep ontwikkelde zich een speciale kunst van besturen. De werking van kritiek heeft zich ontwikkeld in relatie tot deze vormen van bestuurlijkheid.

‘[...] If governmentality is indeed this movement through which individuals are subjugated in the reality of a social practice through mechanisms of power that adhere to a truth, well then! I will say that critique is the movement by which the subject gives himself the right to question truth on its effects of power and question power on its discourses of truth.’⁵⁸

De geschiedenis van kritiek valt te beschrijven rondom de vraag: hoe niet bestuurd te worden? Foucault maakt heel duidelijk dat we deze vraag niet moeten opvatten als het streven naar anarchie. Kritiek verhoudt zich tot de specifieke vormen die besturing aanneemt, niet tot bestuur in het algemeen. Kritiek is gericht op de transformatie van de specifieke vorm van besturing waaraan een subject zich onderworpen vindt. Kritiek neemt zodoende vele vormen aan en valt net als besturing het best lokaal te beschrijven. Toch geeft Foucault een algemene definitie die voor hem als steun zal dienen voor zijn vraag: ‘Wat is kritiek?’

⁵⁵ ‘What is Critique?’, 47.

⁵⁶ ‘What is Critique?’, 44.

⁵⁷ ‘What is Critique?’, 43.

⁵⁸ ‘What is Critique?’, 47.

‘I would therefore propose, as a very first definition of critique, this general characterization: the art of not being governed quite so much.’⁵⁹

Deze definitie volgend vinden we vele historische vormen van verzet tegen bestuur die we als kritisch kunnen bestempelen. Voorbeelden zijn het geven van een eigen interpretatie van de bijbel wanneer dat boek de basis vormt van het bestuur waar je in bevindt. Of kritisch zijn op het functioneren van de wet die een bestuurder het recht geeft jou te besturen. Maar waar Foucault zich het meest op richt is kritiek in relatie tot waarheid. Een kritische verhouding tot waarheid houdt in dat wat als waar wordt aangenomen niet volgt uit het feit dat dit opgelegd wordt door een autoriteit. Kritiek is het problematiseren van macht en weten en de relatie die daartussen bestaat. Kritiek heeft zodoende een tegengesteld effect aan de subjectificering die voortkomt uit deze relatie.

‘[...] Critique would essentially insure the desubjugation of the subject in the context of what we could call, in a word, the politics of truth.’⁶⁰

3.2: Kritiek als zelftechniek

Hoewel kritiek functioneert als een desubjectificering van de effecten van de waarheidspolitiek moeten we dit niet zien als een vernietiging van macht en weten. Kritiek is juist vaak constitutief voor de vorming van nieuwe vormen van macht en weten. Dit gebeurt echter vrij indirect. Kritiek is namelijk direct gericht op het proces van desubjectificering. Kritiek moeten we daarmee in eerste instantie begrijpen als de transformatie van het subject terwijl deze transformatie wel degelijk een maatschappelijk effect heeft. In deze lastige relatie die er bestaat tussen de transformatie van het subject en de transformatie van de maatschappij zien we een gelijkenis die er bestaat tussen kritiek en Foucaults opvatting van zelftechnieken. Een parallel bestaat bijvoorbeeld tussen parrhêsia en kritiek.

Waar parrhêsia de vorm aanneemt van pijnlijk en gevaarlijk waarheidsspreken tegen macht, gaat het bij dit waarheidsspreken niet zozeer om de inhoud van deze waarheid.

⁵⁹ ‘What is Critique?’, 45.

⁶⁰ ‘What is Critique?’, 47.

Zoals de socratische parrhêsia laat zien is het noodzakelijk voor zichzelf te zorgen om in staat te zijn deze waarheid te spreken. Dit wil zeggen dat een dergelijke kritische waarheid afhankelijk is van een werk op de zelf; de stijl van leven. Het is niet de waarheid van een simpele taaldaad die van een cynische zwerver een koning maakt. Door hoe hij zijn leven heeft gevormd is hij in staat een koninklijke en autonome waarheid te zeggen die typerend is voor de cynische parrhêsia. Kritiek is Foucaults actualisering van deze antieke verhouding tot de waarheid. Kritiek van macht en kritiek van weten zijn evengoed niet mogelijk zonder het werk dat het subject op zichzelf uitoefent om zich autonoom te verhouden tot macht en weten; het is een moderne vrijheidspraktijk.

Hoewel Foucault kritiek een filosofisch ethos noemt, verwijst naar de levenskunst van de Grieken en het zelfs bestempeld als deugd, mogen cynische of socratische opvattingen van ethiek geenszins dienen als beschrijving van moderne kritiek. Foucaults beschrijving van de traditie van levenskunst moet begrepen worden als een historische reflectie op de hedendaagse werking van kritiek. Immers, genealogie is een geschiedschrijving die functioneert als een reflectie op het heden. Wanneer we een parallel waarnemen tussen levenskunst en kritiek moeten we ons ook altijd bewust blijven van de breuklijnen die er in die geschiedenis zijn voorgevallen. Kritiek functioneert in relatie tot een geheel andere constellatie van macht-weten dan Griekse levenskunst. Besturing zoals die in onze maatschappij werkzaam is, geeft aan kritiek een totaal ander karakter. Zodoende moeten we kritiek begrijpen in relatie tot moderne macht en modern weten.

‘[...] Modern philosophy is the philosophy that is attempting to answer the question raised so imprudently two centuries ago: *Was ist Aufklärung?*’⁶¹

Voor onze duiding van moderne kritiek moet de antieke benadering van de zelftechniek geactualiseerd worden. De mogelijkheden die in het bereik liggen van het moderne subject moeten in kaart gebracht worden. Zodoende moet niet alleen een weergave gegeven worden van de moderne subjectificering maar ook van de moderne

⁶¹ ‘What is Enlightenment?’, 303.

subjectiviteit. We weten door welke processen van macht en weten het subject gevormd wordt. Maar hoe de subjectiviteit eruit ziet die daaruit volgt is tot dit punt nog niet behandeld. Welke ervaring van zichzelf is typerend voor de moderne mens? We zullen zien dat Foucault een beschrijving geeft van deze moderniteit die haast gelijk is aan de opvatting van kritiek die we zojuist hebben behandeld. Zijn reflectie op moderniteit laat zien op wat voor manier kritiek gezien kan worden als een algemeen onderdeel van de moderne subjectiviteit. Het exemplarische voorbeeld dat Foucault gebruikt om deze moderne kritiek weer te geven is Immanuel Kant en zijn beroemde tekst: ‘Wat is Verlichting?’^{62,63} De verlichting is volgens Foucault een gebeurtenis die nog steeds grotendeels bepaald ‘what we are, what we think, and what we do *today*’⁶⁴

‘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.’⁶⁵

⁶² Immanuel Kant, “Beantwoording van de vraag: wat is verlichting?”, in *Psychoanalytische Perspectieven* 30, nr. 3 (2012): 339-345, vertaald door Elisabeth van Dam en Filip Geerardyn (Gent: Psychoanalytische Perspectieven, 2012).

⁶³ Je zou op basis van de titel verwachten dat de kritieken van Kant, *Kritik der Reinen Vernunft, Kritik der Praktischen Vernunft en Kritik der Urteilkraft*, het voorbeeld bij uitstek zouden zijn voor een beschrijving van kritiek. Dit is echter niet het geval. De kritieken van Kant onderzoeken volgens Foucault de grenzen van kennis. Deze grenzen maken het mogelijk een autonome verhouding te hebben tot redelijkheid wat de voorwaarde is voor het tijdperk van verlichting dat er aanbreekt. In die zin is een kritiek van weten een cruciaal element in de vraag naar verlichting. Verlichtingsproblematiek gaat echter ook over de taak die er klaar ligt voor de mensheid om dit in de praktijk te brengen en de maatschappelijke consequenties ervan. Het is deze vraag die voor Foucault zijn opvatting van kritiek bepaald. Deze is zodoende maatschappelijker, historischer en praktischer benaderd dan de kritieken van Kant. Hoewel we hier nu niet langer bij stilstaan moet het belang van deze werken, alsmede Kants werken over geschiedenis, niet vergeten worden wanneer we zijn tekst over verlichting bespreken. Kort gesteld gaan de kritieken van Kant meer over de epistemologie van weten dan Foucaults historisch-kritische ontologie die we hier bespreken.

⁶⁴ ‘What is Enlightenment?’, 303. Cursivering zelf toegevoegd.

⁶⁵ ‘What is Enlightenment?’, 309.

3.3: Wat is verlichting?

Verlichting moet volgens Foucault benaderd worden als een gebeurtenis en niet een ideologie. Hij spreekt in dit verband over de chantage van de verlichting, alsof de verlichting iets is waar je voor of tegen moet zijn. Spreken over verlichting houdt gemakkelijk in dat je geforceerd wordt positie te kiezen voor of tegen rationaliteit. Foucault zal zich daar niet door laten leiden en als genealoog de verlichting beschrijven als een gebeurtenis. Deze gebeurtenis heeft wel degelijk grote gevolgen gehad voor het functioneren van de moderne maatschappij. In Kants vraag naar de verlichting zien we exemplarisch deze moderne houding weergegeven. Tegelijkertijd is het stellen van deze vraag een ideaaltypisch voorbeeld van kritiek. Laten we kort stilstaan bij de tekst van Kant en waarom deze zo voorbeeldig weergeeft wat kritiek is en wat deze kritiek modern maakt.

Verlichting wordt door Kant beschreven als een uitgang (*ausgang*). Een uitgang uit de ‘onmondigheid’ waarin de mensheid zich nu bevindt. Onmondig is volgens Kant ‘when a book takes the place of our understanding, when a spiritual director takes the place of our conscience, when a doctor decides for us what our diet is to be’⁶⁶. De verlichting is dan het proces waarbij deze reeds bestaande relatie wordt doorbroken en getransformeerd. We vinden hierin de drie Foucauldianse thema’s terug van macht, weten en subject. Ook vinden we het kritische vraagstuk van besturing, Kant stelt voor niet bestuurd te worden door een transformatie van de interrelatie tussen deze drie thema’s. In Kants bespreking vinden we ook een ambiguïteit terug die doet denken aan de verhouding die de Cynici hadden tot zichzelf in relatie tot de wereld.

De verlichting is volgens Kant tegelijkertijd een taak voor een individu als een historisch en maatschappelijk proces. Het is zowel een taak die ieder individu heeft uit te voeren als een ontwikkeling die de samenleving moet doormaken. Gelijk aan hoe de Cynici het probleem van de andere wereld en het andere leven aangingen, zo lijkt Kant zich te verhouden tot de verlichting. Hoewel Kant een heel andere verhouding tot de waarheid heeft dan de Cynici, heeft hij wel oog voor deze problematiek die thuishoort

⁶⁶ ‘What is Enlightenment?’, 305.

in de traditie van levenskunst. Het individuele leven wordt door Kant niet rigoureuus gescheiden van de staat van de maatschappij. Kant stelt de vraag naar de mogelijkheden van een andere wereld in deze wereld door middel van een ander leven via een autonoom gebruik van de rede. De mogelijkheidsvoorwaarden voor dit gebruik van de rede moeten we zowel politiek als ethisch opvatten.

‘Enlightenment must be considered both as a process in which men participate collectively and as an act of courage to be accomplished personally.’⁶⁷

In Foucaults beschrijving van Kants verlichtingsvraag zien we de elementen van kritiek naar voren komen die we reeds benoemd hebben. Het is een vraag naar de mogelijkheid niet bestuurd te worden. De constellatie van macht, weten en subject wordt aangevoerd als het domein waarin een bepaalde transformatie tot stand moet komen. Tegelijkertijd is Kants tekst een reflectie op zijn hedendaagse werkelijkheid. Dit historisch bewustzijn is waardoor we zijn kritiek echt modern kunnen noemen.

Het is zeker niet de eerste keer dat een filosoof de vraag naar zijn hedendaagse werkelijkheid stelt. De manier waarop Kant dit doet is echter wel degelijk vernieuwend. Kants verlichtingsvraagstuk vermengt de vraag naar redelijkheid met de hedendaagse staat van de menselijke cultuur. De vraag naar verlichting kan ook gelezen worden als: ‘What is going on just now? What is happening to us? What is this world, this period, this precise moment in which we are living’⁶⁸. Aan de hand van deze vraag benaderd Kant kritisch het heden en richt zich op de mogelijkheden tot breken met het verleden. Deze historisering van het heden en de redelijkheid zal een verhouding tot de hedendaagse werkelijkheid blijken die tot op heden onze verhouding tot weten en macht blijft beïnvloeden. Deze vorm van historisch bewustzijn is volgens Foucault typerend voor de moderne houding en tegelijkertijd een vorm van grensfilosofie die tot op heden onze reflectie op de hedendaagse werkelijkheid bepaalt.

⁶⁷ ‘What is Enlightenment?’, 306.

⁶⁸ ‘Subject and power’, 785.

‘[Kant] 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?’⁶⁹

In Kants reflectie op het heden komt de houding naar voren die typerend is voor moderniteit. Kant vindt in zijn hedendaagse werkelijkheid meer dan er in feite is. Het heden als de plek waar een verbetering, een verlichting, van de realiteit plaatsvindt is volgens Foucault ook de benadering van moderniteit die Charles Baudelaire er op nahoudt. Baudelaire beschrijft de moderne attitude ook wel als een heroïsering van het heden. Deze heroïsering is niet een simpele verheerlijking maar de realisatie of acceptatie dat in de verhouding tot het heden de mogelijkheid bestaat de realiteit te transformeren in iets hogers, iets mooiers. Deze relatie tot het heden houdt ook een specifieke relatie tot zichzelf in. Voornamelijk houdt de relatie tot het heden in dat de moderne mens de taak heeft zichzelf te produceren. Hij doet dit door zijn leven op te vatten als kunstwerk.

‘Modern man, for Baudelaire, is not the man who goes off to discover himself, his secrets and his hidden truth; he is the man who tries to invent himself. This modernity does not ‘liberate man in his own being’; it compels him to face the task of producing himself.’⁷⁰

Moderniteit wordt door Foucault niet beschreven als een tijdperk waar pre-moderniteit aan vooraf gaat en de postmoderniteit op volgt maar als een houding. Een houding die gekenmerkt wordt door een specifiek soort historisch bewustzijn. De moderne houding behelst een ‘consciousness of the discontinuity of time’. Het soort zelftechniek dat we daaruit naar voren zien komen wordt gecontrasteerd met een foutieve opvatting van bevrijding. Moderniteit is niet gericht op het ontdekken van het zijn van de mens en een bevrijding die met deze kennis gepaard zou gaan. Moderniteit is een houding die vraagt van de mens om zichzelf te produceren in autonomie. Hierin zien we wederom terug hoe Foucault de traditie van levenskunst, van ethiek, probeert te actualiseren. De verlichting moet begrepen worden als de historische gebeurtenis die

⁶⁹ ‘What is Enlightenment?’, 305.

⁷⁰ ‘What is Enlightenment?’, 312.

een bepaald soort filosofie mogelijk heeft gemaakt. De moderne filosofische reflectie op de hedendaagse werkelijkheid, die sinds de verlichting typerend is voor onze verhouding tot waarheid, valt te beschrijven als een constante reactivatie van een kritische houding. Het is in dit werk, dat telkens opnieuw dient te beginnen, dat de mens zijn streven naar vrijheid vorm geeft.

‘The thread that may connect us with the Enlightenment is not faithfulness to doctrinal elements, but rather the permanent reactivation of an attitude -- that is, of a philosophical ethos that could be described as a permanent critique of our historical era.’⁷¹

⁷¹ ‘What is Enlightenment?’, 312.

Hoofdstuk 4: Kritische ontologie als vrijheidspraktijk

‘I shall thus characterize the philosophical ethos appropriate to the critical ontology of ourselves as a historico-practical test of the limits that we may go beyond, and thus as work carried out by ourselves upon ourselves as free beings.’⁷²

De beschrijvingen die Foucault geeft van de verlichting en moderniteit in relatie tot kritiek dienen niet tot het ontwikkelen van een ethisch imperatief. Toch is zijn insteek gericht op het ontwikkelen van een ethiek.⁷³ Dit filosofische ethos moet begrepen worden als een kritische reflectie op het heden die een desubjectificering teweeg brengt. Het is immers subjectificering waar kritiek zich toe verhoudt. In deze benadering van kritiek zien we de algemene contouren van het werk van Foucault terugkeren. Het filosofische ethos waar Foucault zich hard voor wil maken is in feite een reflectie op zijn eigen werk. Het genealogische werk van Foucault over de ethiek van de oudheid heeft hem in staat gesteld deze nieuwe impuls te geven aan zijn eigen werk. De genealogie zelf komt zodoende naar voren als een kritische ontologie en het werk van vrijheid.

‘We must try to proceed with the analysis of ourselves as beings who are historically determined. [...] These inquiries [...] will be oriented toward the ‘contemporary limits of the necessary,’ that is, toward what is not or is no longer indispensable for the constitution of ourselves as autonomous subjects.’⁷⁴

⁷² ‘What is Enlightenment?’, 316.

⁷³ De normativiteit binnen Foucaults werk is een omstreden onderwerp. Centraal onderdeel in deze discussie is de vraag naar de mogelijke normativiteit van kritiek in het algemeen. Jürgen Habermas meent bijvoorbeeld dat filosofie de kritiek moet overstijgen omdat kritiek geen doel of richting kan ontwikkelen waarnaar een samenleving of individu kan handelen. Judith Butler verdedigt het werk van Foucault tegen dergelijke ‘kritiek van kritiek’ en stelt dat Foucaults opvatting van kritiek juist bijdraagt aan ons begrip van normativiteit. Kritiek begrepen als zelfpraktijk maakt een verhouding tot normativiteit mogelijk die niet utopisch of universeel is en daardoor ook niet dogmatisch, totalitair of onderdrukkend kan werken. Zie: Judith Butler, ‘What is critique? An essay on Foucault's virtue’, in *The political: Blackwell readings in continental philosophy*, door David Ingram, 212-226 (Malden, Mass: Blackwell Publishers: 2002), 214.

⁷⁴ ‘What is Enlightenment?’, 313.

4.1 Filosofie als vrijheidspraktijk

Kritische filosofie is een verhouding tot de historisch-praktische grenzen van onze subjectiviteit. Kant was de eerste die deze moderne vraag stelde toen hij zich boog over de mogelijkheidsvoorwaarden van onze kennis en de problematische contingentie daarvan. Deze vraag zette het heden en de contingente grenzen van onze subjectiviteit op de filosofische agenda. De vraag is echter nogal veranderd sinds Kant. Verschillende staatsvormen, die na de verlichting zijn ontstaan, hebben getoond dat een gerationaliseerd bestuur verre van wenselijk is. Het fascisme en stalinisme zijn hiervan de voorbeelden bij uitstek. Sinds de Tweede Wereldoorlog is dan ook de kritische poging niet bestuurd te worden, verworden tot een kritiek van de rationalisering. Waar Kants kritiek zich nog inspande om een universeel gebruik van de redelijkheid te realiseren richt Foucault zich met een andere blik op de grens van het subject.

‘If the Kantian question was that of knowing what limits knowledge has to renounce transgressing, it seems to me that the critical question today has to be turned back into a positive one: in what is given to us as universal necessary obligatory what place is occupied by whatever is singular contingent and the product of arbitrary constraints? The point in brief is to transform the critique conducted in the form of necessary limitation into a practical critique that takes the form of a possible transgression.’⁷⁵

Foucault onderzoekt aan de hand van historische praktijken de vorming van het subject om zijn hedendaagse grenzen in beeld te brengen. Het is de beschrijving van het tot stand komen van deze grens die ons in staat stelt onze besturing te herkennen en een autonome verhouding tot deze besturing te ontwikkelen. Deze autonomie is echter niet gericht op het in stand houden van een noodzakelijke of zelfs redelijke grens. Het is een beschrijving van dat wat ons begrensd maar in die beschrijving zit het doel van desubjectivering besloten. Dit experiment met een andere manier van leven is gelijktijdig een experiment met de mogelijkheden van een andere wereld. Foucaults beschrijving van de vorming van het subject is een genealogisch onderzoek, maar tegelijkertijd is het een kritische zelfpraktijk en zodoende een vrijheidspraktijk. Zijn kritiek is een experiment met de vormen van bestaan die er mogelijk zijn.

⁷⁵ ‘What is Enlightenment?’, 315.

‘I shall thus characterize the philosophical ethos appropriate to the critical ontology of ourselves as a historico-practical test of the limits that we may go beyond, and thus as work carried out by ourselves upon ourselves as free beings.’⁷⁶

Kritiek als vrijheidspraktijk is gericht op de mogelijkheden die er zijn tot het transformeren van het menselijke bestaan. Dit is waarom Foucault zijn ethos een kritische ontologie noemt. Zijn filosofie is een ontologisch onderzoek naar de historisch-praktische mogelijkheidsvoorwaarden van het bestaan van onszelf. Daarnaast is dit werk kritisch doordat het de contingente en niet noodzakelijke elementen probeert te tonen in datgene wat ons hedendaagse bestaan, schijnbaar vanzelfsprekend, bestuurt.

‘Criticism is no longer going to be practiced in the search for formal structures with universal value, but rather as a historical investigation into the events that have led us to constitute ourselves and to recognize ourselves as subjects of what we are doing, thinking, saying. [Critique] is not seeking to make possible a metaphysics that has finally become a science; it is seeking to give new impetus, as far and wide as possible, to the undefined work of freedom.’⁷⁷

Foucaults historisch-kritische ontologie is volledig opgebouwd uit wat we doen, denken en zeggen. In deze filosofische poging tot de transformatie van ons bestaan is ‘denken’ de menselijke activiteit bij uitstek waar wij ons kritisch toe kunnen verhouden.⁷⁸ De mogelijkheid kritisch te zijn over je eigen denken is zo belangrijk omdat denken de beweging is waarmee we ons losmaken van ons handelen en een stap terug nemen van onze activiteiten door deze te problematiseren en op waarde te schatten.

⁷⁶ ‘What is Enlightenment?’, 316.

⁷⁷ ‘What is Enlightenment?’, 316.

⁷⁸ In deze scriptie hebben we denken geen voorkeurspositie gegeven boven andere menselijke activiteiten. Dit is omdat het menselijk bestaan niet alleen bestaat uit denken en vrijheid en kritiek zich richt op het bestaan in het algemeen. Het feit dat mensen denken is voor Foucault echter van groot belang omdat hierdoor een filosofie van de ‘strategieën’ en ‘technologieën’ in het menselijk handelen ontwikkeld kan worden. Zodoende kan deze filosofie ook een experimentele kritiek zijn die probeert dit denken, deze strategieën en deze technologieën, te transformeren.

‘Thought is not what inhabits a certain conduct and gives it its meaning; rather, it is what allows one to step back from this way of acting or reacting, to present it to oneself as an object of thought and question it as to its meaning, its conditions, and its goals. Thought is freedom in relation to what one does, the motion by which one detaches oneself from it, establishes it as an object, and reflects on it as a problem.’⁷⁹

Denken is een vrijheid in relatie tot de menselijke praktijk. Het doet dit door een problematisering, een kritiek, van het eigen handelen. Om kritisch te zijn over ons eigen bestaan moeten we ook de meest vanzelfsprekende dingen van onszelf problematiseren; onze grenzen. De menselijke subjectiviteit die ook ons denken bepaald is de eerste vanzelfsprekendheid waarover we kritisch mogen zijn. De vanzelfsprekendheid van een bepaald soort denken over de mens en de bijbehorende waardering van bepaalde praktijken was waar de rationaliteitskritiek van Foucaults vroege werk zich op richtte door een analyse te geven van de invloed van macht-weten die dit denken vormde. Aan het eind van zijn filosofische carrière reflecteert Foucault op het algemene karakter van dergelijke kritiek en brengt deze naar voren brengen als een zelftechniek en als een vrijheidspraktijk.

De kritische poging om anders te denken komt slechts tot stand door een bepaalde besturing van onszelf. Immers, ‘we are subjected to the production of truth through power and we cannot exercise power except through the production of truth’. Met zijn onderzoek naar zelftechnieken heeft Foucault een conceptualisering van macht en een verhouding tot weten ontwikkeld die aangewend kan worden om anders te leven.⁸⁰ Dit macht-weten neemt niet de vorm aan van een maatschappelijke constellatie van macht-weten maar als constant transformatief werk aan het eigen bestaan en het eigen denken. Kritiek is een moderne vorm van levenskunst die onder andere begrepen moet worden als een ‘spirituele’ praktijk. Kritiek is een denkoefening. Dit is waarom

⁷⁹ Michel Foucault, “Polemics, Politics, and Problemizations: An Interview with Michel Foucault.” In *The Foucault Reader*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Random House, Inc., 381-390 (New York: Pantheon Books, 1984), 388.

⁸⁰ In de autonome verhouding tot waarheid die Foucault voor zich ziet functioneert de waarheid als een steunpunt van het leven, niet als een onderdrukking daarvan. In wetenschappelijke disciplines wordt van mensen een onderwerping gevraagd om tot waarheid te komen. Foucaults filosofische ethos is erop gericht een andere verhouding tot waarheid te ontwikkelen.

Foucaults filosofische onderzoeken als een vrijheidspraktijk gezien kunnen worden. Het is een poging om datgene wat aan ons gegeven is als noodzakelijk en vanzelfsprekend op een andere manier te denken.⁸¹ Het is in de kritische reflectie op onze eigen grenzen, de vermeende vanzelfsprekende pijlers van ons bestaan, dat we erachter komen wat niet noodzakelijk is en wellicht getransformeerd kan worden.

In plaats van een discipline te ontwikkelen waarmee een verhouding tot waarheid mogelijk is zou de filosofie, anders dan een wetenschap, deze waarheidsdisciplines kunnen bekritisieren. Dit is wat Foucault bedoelt met zijn oproep tot een filosofisch ethos. De disciplineren van de filosofie tot een wetenschappelijk systeem is in strijd met de kritische functie van de filosofie. Foucault schetst met zijn beschrijvingen van kritiek en levenskunst de contouren van een filosofische ambacht die niet gericht is op een dogmatisering van de waarheid maar juist de waarheid naar voren brengt als iets dat ontstaat uit verschillende stijlen van leven. Filosofie zou zich de traditie van spiritualiteit weer eigen kunnen maken en opnieuw een esthetische ambacht worden dat een ethos van vrijheid nastreeft door middel van een kritisch experiment met de mogelijke vormen van bestaan. Dit is hoe Foucault probeert het vraagstuk van ‘het filosofische leven te hernemen’.

‘Vanaf het begin van de filosofie [...] heeft het Westen ondanks alles altijd aangenomen dat de filosofie niet gescheiden kan worden van een filosofisch bestaan, dat de filosofiebeoefening altijd min of meer een soort levenspraktijk moet zijn. Op dit punt onderscheidt de filosofie zich van de wetenschap. Maar terwijl zij luid verkondigt dat filosoferen in beginsel niet slechts een vorm van verhoogd is, maar ook een levenswijze, heeft de westerse filosofie - en dit was haar geschiedenis en misschien ook

⁸¹ Bas van der Kleij noemt deze vorm van denken treffend extatisch denken. Extatisch moet hierbij niet begrepen worden als een roes die het denken troebleert. In het extatisch denken worden ‘stijlen van reflectie en vormen van ervaring ontketend die de geaccepteerde ‘natuurlijk identiteit’ van de mens omverwerpen [...]’. In Foucaults oproep tot anders denken, wat tegelijkertijd een transformatie van onszelf en de overstijging van onze hedendaagse opvatting van ‘de mens’ is, zien we de echo van zijn eerste grote werk. Het is dit andere denken dat wellicht een nieuw tijdperk met zich meebrengt, een tijdperk waarin de mens op een andere wijze gedacht wordt en de hedendaagse vormen van subjectiviteit verdwijnen als ‘een gelaat van zand bij de grens van de zee’. ‘Woorden en Dingen’, 419. Voor een analyse van Foucaults denken als anders en extatisch denken zie: Bas van der Kleij, *De levenskunst van het lichaam: nagelaten teksten van Bas van der Kleij* (Budel: DAMON, 2003), 377.

haar lot - geleidelijk aan het vraagstuk van dat filosofische leven, waarvan zij in het begin verkondigde dat het niet gescheiden kan worden van de filosofische praktijk, geëlimineerd of tenminste veronachtzaamd en gemarginaliseerd.⁸²

4.2: Maatschappij, kritiek en vrijheid

Net als het ethos van de antieke zorg voor zichzelf bestaat er in Foucaults kritische ethos een verwevenheid tussen het subject en de samenleving die hem vormt. Een experiment met de eigen vorm van leven houdt tegelijkertijd een experiment in met de manier waarop macht-weten in de maatschappij is georganiseerd.

Wat hierbij op het spel staat voor de organisatie van vrijheid in de maatschappij is de verhouding die er mogelijk is tussen menselijke handelingsmogelijkheden en machtsverhoudingen. In onze recente geschiedenis is gebleken dat met de groei van menselijke capaciteiten ook een intensificatie van machtsverhoudingen is ontstaan. De rationalisering van de maatschappij heeft een vergroting van de menselijke capaciteiten voortgebracht. Zoals Foucault in zijn vroege werk heeft laten zien, heeft deze rationalisering daarnaast ook een intensivering van de machtsverhoudingen met zich meegebracht. In de kritiek van een gerationaliseerd weten en een gerationaliseerde macht, Foucaults kritische reflectie op het heden, zit naast de autonomie en vrijheid van het subject een vraag naar maatschappelijke vrijheid besloten. De maatschappelijke vraag die de inzet vormt van kritiek is volgens Foucault: ‘How can the growth of capabilities be disconnected from the intensification of power relations?’⁸³

We moeten dit vraagstuk niet utopisch opvatten. Het is niet zo dat door de juiste maatschappelijke organisatie of het juiste menselijke handelen er een staat van totale gelijkheid zal ontstaan. Er zullen altijd machtsverhoudingen bestaan en ook altijd machtsongelijkheden. Het punt hier is de vraag of we een vorm kunnen vinden waarbij we onze eigen capaciteiten vergroten zonder dat we daardoor een extremere vorm van machtsuitoefening ontwikkelen. Dit is de complexe dubbele inzet van een kritiek begrepen als vrijheidspraktijk. Aan de ene kant functioneert kritiek als een reflectie op

⁸² ‘Moed tot waarheid’, 273

⁸³ ‘What is Enlightenment?’, 317.

de grens van de eigen subjectiviteit en de mogelijkheden tot de transformatie van deze grens. Aan de andere kant is het een transformatie van de samenleving doordat de grenzen van onze subjectiviteit voortkomen uit de manier waarop ons samenleven is georganiseerd.

Kritiek moet dan ook zeker begrepen worden als een vorm van maatschappijkritiek. Het obstakel voor kritiek is dat het geen mogelijkheid heeft tot het formuleren van een universele, globale of radicale moraliteit omdat het dan precies verwordt tot dat waar het kritisch op is. Het formuleren van een morele code zou een totaal andere verhouding tot waarheid inhouden dan de verhouding die kritiek mogelijk maakt. De kritische verhouding tot waarheid is niet de vraag: wat is de waarheid? De kritische verhouding tot waarheid vertrekt uit de levens van mensen. Waarom wil men waarheid en hoe gebruikt men waarheid om anderen te besturen? Kritiek probeert de vanzelfsprekendheid van het menselijke verlangen naar waarheid te ondermijnen door zijn relatie met macht en de subjectiviteit van het bestaan te tonen.

‘With the question of the importance of telling the truth, knowing who is able to tell the truth, and knowing why we should tell the truth, we have the roots of what we could call the ‘critical’ tradition in the West.’⁸⁴

De hedendaagse kritische verhouding tot het maatschappelijk waarheidsspreken probeert die vormen van besturing te duiden die voort zijn gekomen uit de ontwikkeling van rationaliteit waarmee wij niet langer onszelf en anderen zouden moeten besturen. Zodoende kan kritiek niet zelf een besturing van anderen zijn door middel van een aanspraak op een universele waarheid. Het kan slechts de vorm aannemen van een lokaal en experimenteel verzet dat ontstaat uit de manieren waarop individuen hun leven vormgeven. Het is door dit experimentele werk met ons eigen bestaan dat we een daadwerkelijke autonome verhouding hebben tot de constellatie van macht-weten waar we ons in bevinden en constant door onderworpen zijn. Vrijheid ligt dan ook niet besloten in de afwezigheid van begrenzing. Vrijheid bestaat slechts in de autonome verhouding tot dat wat ons begrenst en het is in kritische

⁸⁴ ‘Fearless Speech’, 169.

zelfpraktijken dat dit tot stand komt. Ondanks de begrenzingen die voortkomen uit de constellaties van macht-weten zijn het toch dergelijke vrijheidspraktijken die er voor zorgen dat de machtsverhoudingen en de vormen van weten langzaamaan transformeren.

Foucaults werk kan gelezen worden als een onderzoek naar, en de aansporing tot, het vormen van een kritisch leven. De autonome verhouding tot de hedendaagse constellatie van macht-weten die in dit leven wordt gevormd, is de transformatieve kracht waardoor de vrijheid van onszelf en anderen mogelijk wordt.

Conclusie

Om onze hoofdvraag te beantwoorden hebben we ons in vier hoofdstukken bewogen langs de thema's die belangrijk zijn voor het begrijpen van Foucaults opvatting van vrijheid in relatie tot de hedendaagse constellatie van macht-weten. Na deze hoofdstukken zou het duidelijk moeten zijn dat in deze conclusie geen definitie van vrijheid gegeven zal worden. Toch kunnen we na ons onderzoek een aantal algemene uitspraken over Foucaults begrip van vrijheid doen. Deze zijn hieronder verdeeld in positieve en negatieve uitspraken.

Negatief

Vrijheid komt niet tot stand in een wetenschappelijke of metafysische verhouding tot de waarheid. Een dergelijke verhouding tot de waarheid brengt slechts een vorm van bestuur voort waarbij de mens zijn leven aan een wetenschappelijke waarheid dient te onderwerpen. Foucault probeert in zijn beschrijvingen van vrijheid een filosofie te ontwikkelen die berust op een andere verhouding tot de waarheid. Hij denkt de filosofie niet als een disciplinerende verhouding tot de waarheid maar als het streven naar een autonome verhouding tot waarheid. Deze verhouding tot waarheid volgt uit de stijl van leven van het individu en de manier waarop hij 'zichzelf bestuurt'.

Vrijheid betekent niet vrij zijn van een wet. Vrijheid moet niet gedacht worden in relatie tot een wet die onderdrukt maar in relatie tot macht die subjecten produceert.

Vrijheid is geen anarchie of afwezigheid van machtsverhoudingen. Er bestaat geen manier van samenleven zonder machtsverhoudingen en vrijheid moet niet oppositioneel gedacht worden ten opzichte van macht. Vrijheid en macht veronderstellen elkaar; zonder vrijheid geen macht en andersom.

Vrijheid is geen bevrijding. Er is geen punt in de geschiedenis waarop de gehele mensheid leeft in vrijheid. Vrijheid is geen utopisch of teleologisch punt waar de geschiedenis zich naartoe beweegt.

Positief

Vrijheid wordt gerealiseerd door een praktijk; een zelfpraktijk. Het werk dat men op zichzelf kan verrichten om de verhouding die hij tot zichzelf heeft te transformeren, vormt de realisering van de menselijke capaciteit tot vrijheid. Vrijheid moeten we begrijpen als vorming van een autonome relatie van het zelf tot zelf. Ethiek is de naam voor een dergelijke vrijheidspraktijk.

Vrijheid als zelfverhouding komt tot stand door de relaties die men met anderen heeft. Zodoende is de zelfpraktijk die vrijheid realiseert ook gericht op het vergroten van de vrijheid van anderen en het zorg dragen voor een goede relatie met anderen. Vrijheid is geen egocentrisme.

Vrijheid werd in het Hellenistische tijdperk gerealiseerd door een zorg voor zichzelf maar moet in de hedendaagse samenleving begrepen worden als een kritiek. Deze kritiek is een reflectie op de begrenzing van de eigen subjectiviteit zoals deze volgt uit de hedendaagse, gerationaliseerde constellatie van macht-weten. Kritische reflectie heeft een experimentele transformatie van deze grens ten doel.

Vrijheid is productief. In de kritische transformatie van het subject voltrekt zich ook de transformatie van de wereld. Vrijheidspraktijken zijn daarmee een belangrijk onderdeel in het produceren van subjecten en alternatieve vormen van bestuur.

In deze uitspraken zien we de voornaamste inhoud van Foucaults werk over vrijheid weergegeven worden. De passie waarmee deze inzichten zijn verkregen zien we er alleen niet goed in terug. Foucault bedreef zijn filosofie niet om een 'ware waarheid' te vinden maar om een weg te vinden in de vreemde wirwar die het menselijk bestaan kan zijn. De weg die hij ons meegeeft in zijn beschrijving van vrijheid is de weg die hij zelf heeft bewandeld.

Foucaults onderzoek naar vrijheid is een oproep tot anders denken en anders leven. Het is een poging tot de reactivatie van een eeuwenoude traditie. Waarbij het leven de kans krijgt om geleefd te worden in schoonheid in plaats van gehoorzaamheid. De rol

die Foucault voor de filosofie weggelegd ziet is er niet een van disciplineren maar van kritiek, vrijheid en verzet. Een verzet tegen alle krachten die ons 'het normale' als vanzelfsprekend doen ervaren. De filosofie mag weer een ambacht worden van kritisch denken. Wanneer we het vanzelfsprekende anders denken, wanneer we het normale opeens anders beleven, dan pas zijn wij vrij.

Wellicht belangrijker dan de inhoud van Foucaults werk is dat hij zijn eigen denken zelf ook benaderde als een vrijheidspraktijk. Naast een originele, filosofische benadering van vrijheid valt zijn werk ook te lezen als een poging tot het transformeren van zijn eigen leven in een kritisch leven. Dit gegeven is misschien wel een grotere aansporing tot het ontwikkelen van een eigen kritische houding dan zijn conceptuele analyse van vrijheid.

'We blijven onszelf nu eenmaal noodzakelijkerwijs vreemd, we begrijpen onszelf niet, we *moeten* onszelf met een ander verwarren, voor ons luidt het motto in alle eeuwigheid: 'Ieder is zichzelf de verste',—voor onszelf zijn we geen 'mensen van kennis'...'.'⁸⁵

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *De genealogie van de moraal: een strijdschrift*, vertaald door Thomas Grafdijk (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2000) 7.

Bibliografie

Werken van Michel Foucault

Foucault, Michel. *De moed tot waarheid: het bestuur van zichzelf en de anderen II. Colleges aan het Collège de France (1983-1984)*. Woord vooraf en redactie door François Ewald en Alessandro Fontana. Situering en redactie: Frédéric Gros. Vertaald door Ineke van der Burg. Amsterdam: Boom, 2011. Oorspronkelijk verschenen als *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)* (Parijs: Gallimard/Seuil, 2009).

Foucault, Michel. *De woorden en de dingen: een archeologie van de menswetenschappen*. Vertaald door C.P. Heering-Moorman. Bilthoven: Amboboeken, 1973. Oorspronkelijk verschenen als *Les mots et les choses* (Parijs: Gallimard, 1966).

Foucault, Michel. *Discipline, toezicht en straffen: de geboorte van de gevangenis*. Vertaald door Vertalerscollectief. Groningen: Historische Uitgeverij Groningen, 1989.

Foucault, Michel. *Fearless Speech*. Redactie door Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotexte, 2001.

Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit*. Vertaald door Jeanne Holierhoek. Amsterdam: Boom, 2018. Oorspronkelijk verschenen als *Histoire de la sexualité*. Parijs: Editions Gallimard, 1976.

Foucault, Michel. "The Subject and Power." *Critical Inquiry* 8, nr. 4 (Zomer 1982): 777-795. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Foucault, Michel. "De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk: een interview met Michel Foucault". In *Breekbare vrijheid: De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, redactie door Niels Helsloot & Annemie Halsema, vertaald door Rob van den Boorn en anderen, 85-106. Amsterdam: Boom/Parrèsia, 1995.

Foucault, Michel. [Maurice Florence, pseud.]. "Foucault." In *Aesthetics: Method and Epistemology*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, 359-464. Deel 2, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. London: Penguin, 2000.

Foucault, Michel. "Nietzsche, Freud, Marx." In *Aesthetics: Method and Epistemology*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, 269-278. Deel 2, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. London: Penguin, 2000.

Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History." In *Aesthetics: Method and Epistemology*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, 369-392. Deel 2, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. London: Penguin, 2000.

Foucault, Michel. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress". In *Ethics: subjectivity and truth*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, 253-280. Deel 1, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. New York: The New Press, 1997.

Foucault, Michel. "Polemics, Politics, and Problemizations: An Interview with Michel Foucault." In *The Foucault Reader*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Random House, Inc., 381-390. New York: Pantheon Books, 1984.

Foucault, Michel. "Preface to Transgression." In *Aesthetics: Method and Epistemology*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, 69-88. Deel 2, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. London: Penguin, 2000.

Foucault, Michel. "Structuralism and Post-structuralism." In *Aesthetics: Method and Epistemology*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, 433-485. Deel 2, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. London: Penguin, 2000.

Foucault, Michel. "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom". In *Ethics: subjectivity and truth*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, 281-302. Deel 1, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. New York: The New Press, 1997.

Foucault, Michel. "What is Critique?". In *Politics and Truth*. Redactie door Sylvère Lotringer, introductie door John Rajchman, vertaald door Lysa Hochroth en Catherine Porter, 41-82. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

Foucault, Michel. "What is Enlightenment?". In *Ethics: subjectivity and truth*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, 303-320. Deel 1, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. New York: The New Press, 1997.

Foucault, Michel. "Zelftechnieken". In *Breekbare vrijheid: De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, redactie door Niels Helsloot & Annemie Halsema, vertaald door Rob van den Boorn en anderen, 38-68. Amsterdam: Boom/Parrèsia, 1995.

Literatuur

Butler, Judith. "What is critique? An essay on Foucault's virtue". In *The political: Blackwell readings in continental philosophy*, door David Ingram, 212-226. Malden, Mass: Blackwell Publishers: 2002.

Dolan, Frederik M. "The Philosophical Laughter of Michel Foucault." In *Qui Parle*, deel 6, nr. 2 (Spring/Summer 1993), 131-149. Durham: Duke University Press, 1993.

Faubion, James D. "Introduction." In *Aesthetics, Method and Epistemology*, redactie door Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley en anderen, VI-XLL. Deel 2, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. London: Penguin, 2000.

Gros, Frédéric. "De situering van de colleges" in *De moed tot waarheid: het bestuur van zichzelf en de anderen II. Colleges aan het Collège de France (1983-1984)*, door Michel

Foucault, 389-407. Situering en redactie door Frédéric Gros. Vertaald door Ineke van der Burg. Amsterdam: Boom, 2011.

Kant, Immanuel. “Beantwoording van de vraag: wat is verlichting?”. In *Psychoanalytische Perspectieven* 30, nr. 3 (2012): 339-345. Vertaald door Elisabeth van Dam en Filip Geerardyn. Gent: Psychoanalytische Perspectieven, 2012.
Oorspronkelijk verschenen als “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*”. In: *Berlinische Monatschrift*, uitgegeven door J.E. Biester en F. Gedike, 481-494. Berlijn: Haude und Spener, 12 december 1784.

Immanuel Kant, “Beantwoording van de vraag: wat is verlichting?”, in *Psychoanalytische Perspectieven* 30, nr. 3 (2012): 339-345, vertaald door Elisabeth van Dam en Filip Geerardyn (Gent: Psychoanalytische Perspectieven, 2012), .

Kate, Laurens ten, & Henk Manschot. “Kan ik ‘mijzelf’ scheppen? Naar een ethiek van de vrijheid: de wending in het late werk van Michel Foucault”. In *Breekbare vrijheid: De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, redactie door Niels Helsloot & Annemie Halsema, vertaald door Rob van den Boorn en anderen, 7-37. Amsterdam: Boom/Parrèsia, 1995.

Kleij, Bas van der. *De levenskunst van het lichaam: nagelaten teksten van Bas van der Kleij*. Budel: DAMON, 2003.

Milchman, Alan, & Alan Rosenberg, “The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-fashioning: Nietzsche And Foucault”. In *Parrhesia*, nr. 2 (2007) 44-65. N.p: Open Humanities Press, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *De genealogie van de moraal: een strijdschrift*. Vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2000. Oorspronkelijk verschenen als *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift* (Leipzig: C. G. Naumann, 1887).
Nietzsche, Friedrich. *De vrolijke wetenschap*. Vertaald door Pé Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1976. Oorspronkelijk verschenen als “Die fröhliche Wissenschaft”

Werke in drei Bänden. München 1954, deel 2. Uitgegeven door E. Schmeitzner.
Erstdruck: Chemnitz: N.P., 1882.

Oosterling, Henk. *De opstand van het lichaam: over verzet en zelfervaring bij Foucault en Bataille*. Amsterdam: SUA, 1989.

Taylor, Charles. "Foucault on Freedom and Truth." *Political Theory* 12, nr. 2 (May, 1984): 152-183. n.p.: Sage Publications, Inc, 1982.

Visker, Rudi. *Michel Foucault: Genealogie als kritiek*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, 2010. Oorspronkelijk verschenen als *Genealogie als kritiek: Michel Foucault en de menswetenschappen*. Amsterdam: Boom, 1990.