

VOORBIJ FOUCAULT DURVEN DENKEN

Notities over de politieke betekenis van Foucaults werk

Harry Kunneman

Naar aanleiding van: Henk Oosterling, *De opstand van het lichaam*. Amsterdam 1989.

1. Inleiding

De opvatting dat Michel Foucault tot de belangrijkste denkers van de twintigste eeuw behoort is nauwelijks meer omstreden. Over de *politieke* betekenis van zijn werk bestaat echter veel minder eensgezindheid. Grofweg staan hier twee interpretaties tegenover elkaar. In de eerste plaats wordt door critici als Habermas en Honneth de opvatting verdedigd dat Foucaults denken, ondanks zijn flirt met Kant, uiteindelijk tot 'verraad' aan het Verlichtingsproject leidt en nauwelijks politieke perspectieven biedt omdat hij de maatschappij in de kern analyseert als een overmachtige geweldsmachinerie. De werking van die machinerie roept weliswaar voortdurend verzet op, maar dat verzet blijft fragmentarisch, esthetisch en marginaal. De conclusie luidt dan ook dat het werk van Foucault geen perspectief biedt dat het ons mogelijk zou maken dat verzet als een politiek werkzame kracht te denken.

Daartegenover wordt veelvuldig de opvatting verdedigd, met name door een nog steeds aanzwellende stroom van Amerikaanse commentatoren zoals Dreyfus en Rabinow, Couzens Hoy, Rajchmann en vele anderen, dat het werk van Foucault juist zicht biedt op een nieuwe, postmoderne notie van politieke strijd en maatschappelijk verzet. In plaats van het humanistische waarheidsvertoog van de menswetenschappen en het gewelddadige universalisme dat daarvoor kenmerkend is, komt hier het weigeren van maatschappelijk opgelegde identiteiten en het ontwikkelen van eigen levensstijlen centraal te staan. Zo'n notie van strijd en verzet biedt geen uitzicht meer op emancipatie, maar het is precies het opgeven van de utopie en het accepteren van de atopie die de eigentijdse politieke betekenis ervan uitmaken.

Deze tweede interpretatie wordt met kracht verdedigd in de in 1989 verschenen studie van Henk Oosterling, *De opstand van het lichaam, over verzet en zelfervaring bij Foucault en Bataille*. Oosterling onderscheidt zich echter nadrukkelijk van de dominante Amerikaanse Foucault-receptie, doordat zijn interpretatie in het teken staat van de invloed die *Georges Bataille* op Foucault heeft uitgeoefend. Dat leidt tot een interessante en stimulerende lezing van Foucaults werk, die echter onbe-

doeld een schril licht werpt op de conceptuele zwakte van een politiek perspectief dat in de huidige maatschappelijke situatie nadrukkelijk bij het werk van Foucault probeert aan te knopen.

Zonder afbreuk te willen doen aan de grote betekenis die het werk van Foucault heeft gehad en nog steeds heeft voor een kritische analyse van de verzorgingsstaat en de rol van de sociale wetenschappen daarbinnen, moet mijns inziens vastgesteld worden dat het conceptuele kader van Foucault niet complex genoeg is om veel meer te bieden dan dat: een kritische analyse; een analyse die verbluft en overdondert, een analyse die intrigeert en steeds weer te denken geeft, zeker; maar geen sociologisch kader, geen maatschappijtheoretisch paradigma dat als conceptuele uitvalsbasis kan dienen voor een nieuwe notie van politiek en het politieke die ook buiten een intellectuele incrowd maatschappelijke relevantie zou kunnen hebben. Anders geformuleerd: wanneer het werk van Foucault door hedendaagse kritische intellectuelen aangeprezen wordt als uitgangspunt voor een nieuwe notie van politiek en verzet, dan valt daaraan af te lezen hoezeer de notie van politiek ineen geschrompeld is en vooral ook: hoe ontzettend machteloos en marginaal de positie van de intellectueel kennelijk is geworden. Dat komt niet alleen naar voren uit de in dit tijdschrift dominerende Foucault-receptie, zoals die onder andere door René Boomkens wordt verdedigd, maar meer nog aan de op Bataille teruggrijpende Foucault-interpretatie van Oosterling.

2. Twee strategieën

De strategie die Boomkens volgt sluit nauw aan bij de Amerikaanse Foucault-receptie van schrijvers als Dreyfus en Rabinow, Hacking en Rajchman. De kern van deze strategie is het benadrukken van de *concreetheid* van Foucaults denken als grondslag voor de politieke relevantie ervan. Tegenover het "somberstemmende gepunnik en gefruunik in de academische wijsbegeerte" zoals Boomkens beeldend zegt, biedt Foucault "een nieuw soort filosoferen", een filosofie die in de woorden van Rajchman "niets anders is dan het onophoudelijke vragen en zoeken naar de vrijheid." (1) Deze gedachte werkt hij nader uit aan de hand van het door Rajchman gereconstrueerde ethos van Foucault "waarin het om een zich onttrekken aan de geldende ervaringsvormen gaat, om het gebruik maken van de vrijheid steeds nieuwe levensvormen 'uit te vinden'." (2) Zoals uit dit citaat blijkt zoekt Boomkens (net als Rajchman en vele feministische filosofen) vooral aansluiting bij het laatste werk van Foucault en de notie van 'levensstijlen' of 'bestaansaesthetica's' die daarin ontwikkeld wordt. Deze notie heeft 'een duidelijke ethische en politieke lading', in de zin van een 'post-Kantiaans Kantianisme'. Wat daarmee bedoeld kan zijn licht Boomkens toe met behulp van een citaat van Ian Hacking: "There is nothing to be said about freedom, except that within its space we construct our ethics and our lives". (3)

1 R. Boomkens, 'Foucault in Amerika' in: *Krisis* 36, 1989, pp. 80-81

2 T.a.p., p. 78.

3 T.a.p., p. 79.

Het interne probleem waardoor deze positie geplaagd wordt ligt voor de hand: gegeven Foucaults analyse van de waarheidsmacht blijft duister waar de 'vrijheid om steeds nieuwe levensvormen uit te vinden' maatschappelijk gesitueerd moet worden. Waar bevindt zich die 'space' waarbinnen wij 'our ethics and our lives' construeren? Foucault-aanhangers eten hier ongegeneerd van twee wallen, wanneer zij enerzijds Foucaults vlijmscherpe analyses van panoptische instituties en de disciplinerende en normaliserende die daarbinnen plaatsvinden uitspelen tegen alle hopeloos naïeve humanistische noties van vrijheid en individualiteit, om vervolgens onbekommerd de politieke relevantie van Foucaults werk aan te prijzen aan de hand van de door hem zichtbaar gemaakte vrijheid om steeds nieuwe 'levensvormen' uit te vinden, 'ethieken' te 'construeren' en bestaansethieken te 'ontwerpen'.

Voor een dergelijke strategie zijn natuurlijk ruimschoots aanknopingspunten te vinden in Foucaults eigen werk, met name in de interviews die hij aan het einde van de jaren zeventig en begin jaren tachtig gegeven heeft. Kort voor zijn dood gaf hij bijvoorbeeld het volgende antwoord op de vraag of dat wat hij 'een nieuwe ethiek' noemt, betrekking heeft op 'vrijheidspraktijken': "Ik denk dat daar in feite het articulatiepunt ligt van de ethische zorg en de politieke strijd voor het respecteren van de rechten van de kritische reflectie tegen de misleidende beheerstechnieken en het ethisch onderzoek, die het mogelijk maakt de individuele vrijheid te funderen." Henk Oosterling, aan wie ik dit citaat ontleen, laat deze uitspraak voorafgaan door de waarschuwing dat hij "wellicht iedere toegewijde Foucault-epigoon het schaamrood naar de kaken doet stijgen." (4) En inderdaad, in het werk van Habermas - om maar eens een dwarsstraat te noemen - zal men tevergeefs op zoek gaan naar uitspraken waarin met zo weinig reserve gebruik wordt gemaakt van begrippen uit het humanistische Verlichtingsvocabulaire.

Daarmee is een tegenspraak gegeven die in het kader van de 'Amerikaanse' Foucault-receptie volledig onopgelost blijft: het feit dat het individu enerzijds als het produkt van een overmachtig sociaal productieproces wordt geanalyseerd, als een resultante van disciplinerings- en normaliseringsprocessen die haar tot in haar intiemste gevoelens en reacties bepalen, terwijl anderzijds aan datzelfde individu het vermogen wordt toegekend om in vrijheid bestaansethieken en levensstijlen te ontwerpen. Kennelijk wordt de individualiteit door meer elementen bepaald, en worden per implicatie ook socialisatieprocessen door andere factoren gedragen dan de gewelddadige inprenting van systeemfunctionele gedragspatronen en identiteitsmodellen. Kennelijk is er bij Foucault, althans impliciet, een equivalent te vinden voor datgene wat bij Habermas met begrippen als praktische leerprocessen en discursieve meningsvorming wordt aangeduid. Maar helaas: zowel bij Foucault zelf als bij de adepten heerst een opvallende en pijnlijke stilte ten aanzien van de vraag hoe die impliciet verondertelde vermogens zich verhouden tot het gewelddadige en overmachtige sociale productieproces dat Foucault zo briljant heeft blootgelegd.

Precies op dit punt lijkt de studie van Oosterling soelaas te bieden. Via een uitvergroting van de invloed die Bataille op Foucault heeft uitgeoefend probeert

4 H. Oosterling, *De opstand van het lichaam*. Amsterdam 1989, p. 163.

Oosterling aannemelijk te maken dat verzet en vrijheid bij Foucault gedacht kunnen worden vanuit de *lichamelijkheid*, meer in het bijzonder: vanuit *subversieve* lichamelijkheid. Tegen de achtergrond van de "Bataillaanse inspiratie in Foucaults werk" is het volgens Oosterling mogelijk om de spanning tussen Kant en Foucault opnieuw te denken en zodoende "een overgang van Kants vrijheidsbegrip naar een nieuwe vrijheidstheorie te voltrekken. De ethische geladenheid die daarmee in Foucaults werk wordt ingevoerd, blijkt in nieuwe gestalten van verzet, waar levensstijlen uitdrukking van zijn, door te werken." (5)

Daarmee kiest Oosterling een strategie die om meerdere redenen interessant is en die in ieder geval tot een spannend, zij het op veel plekken moeizaam argumenterend boek leidt. Deze strategie is niet alleen interessant omdat hij een andere weg kiest dan de meester zelf, die immers steeds meer in de richting van meer 'discursieve' formuleringen van vrijheid en ethiek leek te gaan (getuige bijvoorbeeld de interviews en het intrigerende *Parresia*). Bovendien is deze strategie interessant omdat hij op overtuigende wijze de invloed van Bataille op Foucault documenteert, waar Foucault zelf meerdere malen op gewezen heeft, zonder terzake verder in details te treden. Dit betekent niet dat *De opstand van het lichaam* een historische analyse zou zijn. Het boek heeft duidelijke en vergaande systematische pretenties: niets minder dan een nieuwe vrijheidstheorie, een nieuwe notie van verzet, ethiek en politiek, aan de hand waarvan zichtbaar kan worden gemaakt dat het verzet van de jaren zestig niet is verdwenen maar *van vorm is veranderd*, lichamen en esthetisch is geworden, maar daarmee geenszins als a-politiek gediskwalificeerd kan worden.

De strategie die Oosterling volgt is helder en overzichtelijk en kan, enigszins schematiserend, in vier stappen uiteengelegd worden. In de eerste plaats probeert hij te laten zien dat Foucaults kritische analyse niet de doodsteek betekent voor de noties van vrijheid en individualiteit überhaupt, maar alleen voor een specifieke invulling en toespitsing daarvan, namelijk het *subjectiviteitsbegrip*, zoals dat met name in de Verlichting tot ontwikkeling is gekomen. Met dit begrip is een hele cluster van noties verbonden, zoals beheersing, vooruitgang, teleologie en emancipatie, die allen sneuvelen onder de hamer van Foucaults kritiek. Maar deze kritiek sluit volgens Oosterling niet uit "dat er op het niveau van het handelende individu sprake is van vrijheid"; immers, zoals Foucault zelf stelt: "er zijn slechts machtsrelaties in zoverre subjecten vrij zijn." (6) Wie nu mocht denken dat dit alles verdacht veel lijkt op een terugval in een 'subjectcentrisch vertoog', ziet volgens Oosterling over het hoofd "dat de instantie die zich van de vrijheid bedient niet het autonome subject is. Het doel van deze vrijheid is niet te vergelijken met dat wat de verlichtingsdenkers ermee voorhadden: versterking van de subjectiviteit in termen van vooruitgang en beheersing." (7)

Daarmee is het toneel in gereedheid gebracht voor de tweede stap in Oosterlings betoog: de beantwoording van de vraag welke instantie zich dan wèl van die vrijheid bedient, als dat niet meer het 'humanistische subject' kan zijn: "De instan-

5 T.a.p., p. 13.

6 T.a.p., p. 64.

7 T.a.p., p. 64.

tie die zich van deze vrijheid bedient, is dan namelijk niet het subject, maar juist die instantie die het subject voortdurend fragmenteert: het lichaam als een veld van krachtsverhoudingen: hartstochten, verkwistende, onproductieve krachten en ongebreidelde lusten. Krachten die in de moderne tijd als het pathologische aspect van het lichaam geobjectiveerd en in normaliserende praktijken gedisciplineerd worden." (8)

Via Foucaults analyse van de dood van het subject in *Les mots et les choses*, verbindt Oosterling deze subjectiviteit fragmenterende instantie met het Andere, zoals dat in de literatuur, onder andere bij Blanchot en Artaud, naar voren komt en in de filosofie bij twee centrale inspiratiebronnen van Foucault: Nietzsche en Bataille. Het is de lichamelijke ervaring van het Andere die het mogelijk maakt de subjectiviteit constituerende waarheidsspelen waarin men als subject opgesloten is te doorbreken, om zich vervolgens "met behulp van eer. nieuw waarheidsspel open te stellen voor het Andere." (9)

Het stramien van Oosterlings Foucault-interpretatie ligt hiermee vast: "Foucault tracht door andere aspecten van de zelfervaring te beschrijven *het lichaam tegen de moderne mens op te stoken*. Hij poogt het met andere economieën te verleiden en te misleiden." (10)

De derde stap in Oosterlings betoog wordt dan gevormd door een drie hoofdstukken in beslag nemende poging om aan te tonen dat aan het werk van Georges Bataille een nadere invulling en theoretische onderbouwing ontleend kan worden van zijn centrale stelling, de opvatting dat Foucaults ontmanteling van de subjectiviteit geenszins het einde betekent van het denken over vrijheid, verzet en verandering, maar eerder een verplaatsing van de *locus* van het verzet van het 'humanistische subject' naar het lichaam en de grenservaringen waaraan dat onderhevig is. Die poging stuit al snel op interne hermeneutische problemen, aangezien het werk van Bataille allesbehalve eenduidig is en ook in filosofisch/wetenschappelijk opzicht van sterk wisselende kwaliteit is. Oosterling doet zijn best om de zwakke plekken weg te schinken en een soort samenhang aan te brengen "op het gevaar af Batailles bewust in stand gehouden theoretische chaos te niet te doen", zoals hij terecht opmerkt. (11)

Deze waarschuwing is kennelijk niet serieus bedoeld, want Oosterling gaat vervolgens onbekommerd aan de slag om het denken van Bataille op hoofdlijnen weer te geven en te systematiseren. Centraal in die poging staan de onderling samenhangende begrippenparen "verbod-overschrijding, arbeid-verspilling, hetero-geen-homogeen, sacraal-profaan. Hun onderlinge verhouding is niet hiërarchisch. Het gaat meer om perspectieven die elkaar afwisselen, in elkaar schuiven en verglijden. Bij ieder begrippenpaar op zich zijn niet zozeer de tegenstellingen van belang, als wel de onoplosbare spanning tussen beide polen." (12)

Dat kan nader toegelicht worden aan de tegenstelling tussen de homogene en de heterogene sfeer, zoals die door Bataille met name in de jaren dertig is uitgewerkt.

8 T.a.p., p. 65.

9 T.a.p., p. 74.

10 T.a.p., p. 72; mijn cursivering.

11 T.a.p., p. 87.

12 T.a.p., p. 87.

De homogene sfeer is die van de arbeid, de regulering en de geboden en wordt door Bataille in verband gebracht met de profane sfeer zoals die door Durkheim omschreven is. Daartegenover onderscheidt hij de wereld van de overschrijding, de overtreding van geboden en de overgave aan de verspilling, bijvoorbeeld in het offer of in de *potlach*. De centrale gedachte van Bataille is hier dat het voortbestaan van maatschappijen in economisch opzicht niet van arbeid afhankelijk is, maar uiteindelijk op verspilling berust, voorzover namelijk de arbeid uiteindelijk slechts instrumenteel is voor de overschrijdingen waardoor de sacrale dimensie gekenmerkt wordt: "De sociale orde wordt door de verspillingsrituelen van levens en goederen slechts ogenschijnlijk verstoord. In werkelijkheid ontleent ze haar kracht en betekenis eraan." (13)

Na de tweede wereldoorlog komt Bataille tot een herformulering van deze overschrijdings- en verspillingsnotie met behulp van het begrip 'sovereiniteit'. De sovereigniteit werd oorspronkelijk belichaamd door de priesters als de middelaars van het sacrale in zijn zuivere, niet door profane macht bezoedelde gedaante. In de loop van de historische ontwikkeling verandert echter de manier waarop het contact met het sacrale en de sovereigniteit maatschappelijk gestalte krijgt. Eerst wordt de sacrale sovereigniteit geïsurpeerd door de profane machthebbers en zodoende, in de vorm van de 'imperiale sovereigniteit' al gedeeltelijk 'verwereldlijkt'. Vervolgens verliest de sacrale dimensie zijn institutionele inbedding en gaat als het ware ondergronds: "Met de dood van God verdwijnt uit de burgerlijke samenleving de positieve verspilling en daarmee de bemiddelde toegang tot het sacrale." De opkomst van het fascisme in de twintigste eeuwse maatschappij wordt dan ook door Bataille gezien als een terugkeer van het verdrongene: "De fascinatie van de massa's voor het fascisme komt volgens Bataille met name voort uit de behoefte aan een nieuwe identiteit en aan een communicatie met een soevereine orde. Dit contact met een soevereine, sacrale orde neemt in de charismatische figuur van Hitler een imperiale gestalte aan...Zo getuigt het fascisme van de spookachtige terugkeer van de imperiale sovereigniteit." (14)

Daarmee is een centrale gedachte van Bataille aangeduid die voor het betoog van Oosterling van doorslaggevend belang is: de spanning tussen het sacrale en het profane, of concreter: tussen de sfeer van de sovereigniteit en die van de burgerlijke subjectiviteit, is onophefbaar. Als er geen maatschappelijke kaders en kanalen meer voorhanden zijn, waarlangs de mens de soevereine ervaring van de overschrijding en de verspilling deelachtig kan worden, zoals in de onttoverde westerse maatschappij het geval is, dan "vraagt het exces aan energieën om andere uitwegen", zoals aan het fascisme af te lezen valt. Voor zichzelf is Bataille zonder ophouden op zoek naar soevereine ervaringen, naar het *verlies van subjectiviteit*, door het overschrijden van de strakke, door verboden gemarkeerde grenzen daarvan, in ervaringen van angst, in gewelddadige erotiek, in de nabijheid van de dood.

Tegen deze achtergrond ligt de koppeling met de analyses van Foucault voor de hand. De disciplinerende en normaliserende zijn gericht op het uitbannen van het ex-

13 T.a.p., p. 86.

14 T.a.p., p. 89.

ces, op het aan banden leggen van de teugelloosheid van het lichaam en op het productief benutten van de energieën daarvan. De moderne subjectiviteit is zogezien het produkt van een op arbeid en produktie gefixeerde maatschappij die de sacrale dimensie, althans aan de oppervlakte, uitgebannen heeft en de overschrijding op gewelddadige wijze probeert te beteugelen via de mal van het rationele en volg-zame subject, via de waarheidsvertogen van de menswetenschappen, waarin "het Andere tot het hetzelfde gereduceerd wordt." (15) Maar de spanning tussen het sacrale en het profane is onophebaar: "Souvereiniteit is namelijk niet zozeer een toestand als wel een voortdurende, onoplosbare spanning tussen twee polariteiten." (16)

In deze optiek kan in de eerste plaats het failliet van het klassieke emancipatiedenken geplaatst worden. Dat blijft namelijk gericht op de verovering van macht en op de transformatie van de sfeer van de arbeid en blijft zodoende gefixeerd op de produktie van subjectiviteit, zij het misschien in een iets andere mal. In de tweede plaats wordt vanuit deze optiek zichtbaar dat ook in onze tijd nog steeds sprake is van verzet en zelfs van mogelijkheden tot bevrijding. Het verzet kan nu in het verlengde van Bataille gelocaliseerd worden in het lichaam, "als een veld van krachtsverhoudingen: hartstochten, verkwistende, onproductieve krachten en ongebreidelde lusten." Inderdaad: de opstand van het lichaam. De sleutel tot deze 'nieuwe visie op verzet' wordt gevormd door het herdefiniëren van de opstand van het lichaam vanuit de notie van overschrijding. Waar de onvrede van genormaliseerde homoseksuelen, de ontevredenheid van huisvrouwen en de rebellie van pubers in de waarheidsvertogen van de menswetenschappen *negatief* gekwalificeerd worden, en tot object van ingrijpen, begeleiden en behandelen worden gemaakt, daar stelt Oosterling een *positieve* kwalificatie voor. (17) Vanuit die onvrede en rebellie kunnen de maatschappelijk opgelegde identiteiten *geweigerd* worden en kan gezocht worden naar nieuwe vormen van zelfervaring en nieuwe levensstijlen waarin de veranderde zelfervaring gestalte kan krijgen. Wanneer zo'n levensstijl tot een nieuwe Waarheid uitgroeit en tot inzet van belangenstrijd degradeert gaat het subversieve element, de verspilling, weer verloren: alle identiteiten moeten voorlopig blijven, atopisch, en het verzet dient gefragmenteerd te blijven, op straffe van de creatie van een nieuwe subjectiviteit.

Tegen deze achtergrond probeert Oosterling tenslotte te laten zien dat zowel de punkbeweging als voetbalvandalisme positief geduid kunnen worden als nieuwe vormen van verzet, als een "revolte van intensiteiten tegen identiteiten", waarin "subversie, verzet en levensstijl in elkaar overlopen." (18) Langs deze lijnen kan dan ook de cirkel rond worden gemaakt. Foucaults verwarrende uitspraken over vrijheid en autonomie kunnen nu verbonden worden met zijn analyse van disciplineren en normalisering: "De 'autonomie' van het subject bestaat blijkbaar nog steeds. Zij krijgt bij Foucault gestalte als de kritische distantie ten aanzien van 'onverlichte' aspecten van het Ik. Dat wil zeggen als het - op grond van een lichamelijke subversie - afstand nemen van door het vertoog overgeleverde, maar door een

15 T.a.p., p. 123.

16 T.a.p., p. 113.

17 Vgl. bijvoorbeeld de laatste alinea van p. 138.

18 T.a.p., p. 148 en 147.

subversieve lichamelijkheid als overleefd ervaren maatschappelijke identiteiten, die desondanks collectief aan individuen worden opgedrongen." (19) Het zijn de lichamelijkheid en de daarin gewortelde souveriniteit die zich uiteindelijk aan de greep van de waarheidsmacht onttrekken en die zodoende de ethische ruimte constitueren waarbinnen nieuwe gestalten van verzet zich kunnen aandienen.

3. De onthoofding van het lichaam en de verschrompeling van de politiek

Op deze manier lijkt Oosterling een oplossing gevonden te hebben voor het probleem dat in de 'Amerikaanse' interpretatie van Foucaults werk onopgelost blijft: de vraag op grond van welke vermogens gedisciplineerde en genormaliseerde subjecten in staat zijn "zich te onttrekken aan de geldende ervaringsvormen" om zodoende "steeds nieuwe levensvormen uit te vinden". Op die vraag biedt het boek van Oosterling inderdaad een duidelijk antwoord en alleen al daarom is zijn interpretatie van Foucault interessant en de moeite waard. Maar tegelijkertijd maakt het succes van deze poging ook in alle duidelijkheid de beperkingen zichtbaar van een op primair op Foucault gebaseerde poging om een nieuwe notie van verzet en politiek te ontwikkelen.

Die beperkingen vallen in twee hoofdgroepen uiteen. De eerste heeft betrekking op de onmogelijkheid om binnen Foucaults analyse van discursiviteit een bevredigende plaats in te ruimen voor datgene wat in de traditie van de kritische theorie met reflexiviteit wordt aangeduid en wat bij Habermas onder de noemer 'praktische leerprocessen' wordt gevangen. Hier wreekt zich de eenzijdige, historisch bepaalde frontstelling ten opzichte van het verlichtingsdenken en het humanistische waarheidsvertoog van de menswetenschappen. In het verlengde daarvan wordt bij Foucault en de zijnen dit vertoog stelselmatig *gereduceerd* tot zijn disciplinerende inzet en zijn normaliserende werking en zijn er geen conceptuele hulpmiddelen meer voorhanden om de verzetsmomenten en de kritiek waarvan het vertoog van de menswetenschappen óók doortrokken is systematisch te doordenken - afgezien van de bezweringsformule dat waar macht heerst ook verzet is. (20) Tenslotte komen Foucaults oproep tot verzet en zijn spreken over vrijheid, hoe sympathiek en bemoedigend ook, dan ook conceptueel in de lucht te hangen, aangezien op het niveau van zijn grondbegrippen geen zinvolle verbinding te leggen valt tussen de gewelddadige en de bevrijdende momenten van (mens-wetenschappelijke) vertogen. Tegen deze achtergrond is het volkomen begrijpelijk dat het verzet en de *vrijheidbuiten* de disciplines en de panoptische instituties gesitueerd worden en gedacht worden als het zich *onttrekken* aan de maatschappelijk opgelegde, in waarheidsvertoegen geproduceerde identiteiten. Maar daar herhaalt het probleem zich, omdat de identiteit van het individu in eerste instantie geanalyseerd is als het *produkt* van de waarheidsvertoegen en de op het lichaam aangrijpende praktijken

19 T.a.p., p. 165.

20 Een interessante uitzondering op dit patroon wordt gevormd door de analyse van Cathy Davis in haar *Power under the microscope*, Rotterdam 1988. Het is echter allerm minst toevallig dat zij voor die analyse mede uit andere hulpbronnen put, met name het werk van Giddens.

waarin die zijn ingebed. De lijfelijke grondstof die via die praktijken tot productief en volgzzaam lichaam wordt gevormd bezit in ieder geval op discursief niveau geen enkele eigen weerstand: het diskurs is volledig door de waarheidsmacht bezet.

Gegeven de architectuur van het conceptuele bouwwerk dat Foucault heeft nagelaten, is de oplossing die Oosterling aanbiedt dan ook het meest consequent. Wanneer men weigert om de kennelijke lacunes die zich daarin bevinden met externe (bijvoorbeeld Habermassiaanse) elementen op te vullen, dan is het uitwijken naar de lichamelijke in feite de enige mogelijkheid die overblijft om in aansluiting op Foucaults begrippenapparaat zonder contradicties over verzet en vrijheid te blijven spreken. Maar de strategie die Oosterling kiest, hoe consequent op zich genomen ook, werkt uiteindelijk als een boemerang. Niet alleen isoleert hij het verzet van culturele leerprocessen, doordat hij de kern daarvan situeert in de lichamelijke subversie, in 'de revolte van intensiteiten tegen identiteiten'. Bovendien ontwikkelt Oosterling in het verlengde daarvan een notie van politiek, die het domein van het politieke uiteindelijk tot een maatschappelijke rafelrand reduceert. Die neiging is natuurlijk bij Foucault al aanwezig, maar wordt door de uitvergroting van de Baillaanese elementen in diens werk nog eens versterkt.


Oosterling koppelt namelijk niet alleen subversie en verzet los van discursieve leerprocessen door hen te verankeren in een presociale en ahistorische lichamelijkeheid; ook het economische en politieke systeem worden geheel en al ontdaan van reflexiviteit en kritiek, via de absolute dichotomie tussen de heterogene en de homogene sfeer respectievelijk tussen souvereiniteit en subjectiviteit. Alles wat met de materiële reproductie van de maatschappij te maken heeft verschijnt zodoende als 'het andere van de subversie', als *uitsluitend* arbeid, homogeniteit en genormeerde subjectiviteit. Tengevolge daarvan wordt al op het *niveau van de grondbegrippen* uitgesloten dat politiek ook nog betrekking zou kunnen hebben op de omvorming van maatschappelijke instituties, laat staan op hervormingen in de economische sfeer. Uitgedrukt in termen van het onderscheid tussen leefwereld, interferentiezône en systeem (21), betekent dit dat Oosterling in de eerste plaats alle kritische reflectie en daarop gebaseerde praktische leerprocessen uit de leefwereld wegdenkt en alle verzet in een daaraan voorafgaande buiten-historische lichamelijkeheid situeert; vervolgens deelt hij alle instituties in de interferentiezône, zoals het onderwijs, de gezondheidszorg en de media zonder enige verdere differentiatie in bij de homogene, door de panoptische produktie van subjectiviteit gekenmerkte sfeer en maakt hen daarmee politiek onaantastbaar; en tenslotte geeft hij het economische en het politieke systeem helemaal prijs, als het bolwerk van de arbeid en het resultaat-gerichte denken en handelen. Dat is geen nieuwe notie van politiek en verzet, maar een zelf uitgereikt brevet van politiek onvermogen.

In het licht van de enorme problemen waarmee moderne en moderniserende maatschappijen intern en onderling te kampen hebben is het onthutsend om te zien tot welke minimale proporties Oosterling de maatschappelijke invloed en betekenis van kritische intellectuelen reduceert: ze zijn ofwel handlanger van het panoptisme

21 Vgl. daarvoor mijn oratie., Utrecht 1990, en het slothoofdstuk van de Duitse, enigszins geactualiseerde versie van mijn proefschrift, *Der Wahrheitstrichter, Habermas und die Postmoderne*. Frankfurt 1991.

en onderdeel van de homogene arbeidsmachinerie, ofwel de heraut van 'onthoofd verzet' en 'ongrijpbare velden van intensiteiten'.

Daarmee wil ik Oosterlings boek zeker niet naar de prullebak verwijzen. Het biedt een interessant betoog dat stimuleert tot tegenspraak, ook al kan het dat niet denken. Het vraagt terecht aandacht voor de lichamelijke en de subversieve elementen daarin voor het opnieuw denken van het politieke. Maar het begrippenkader dat Oosterling aanbiedt is niet complex genoeg om zowel de relatieve autonomie als de onderlinge doordringing van het lichamelijke en het discursieve te kunnen verhelderen. Zodoende verschijnt tenslotte de onthoofding van het politieke als een antwoord op de problemen van onze tijd. Als zodanig is het boek een *symptoom* van die problemen, in plaats van een antwoord dat althans op intellectueel niveau, het niveau van boeken en analyses waarop Oosterling zich beweegt, uitzicht biedt op maatschappelijke verandering- en dat is toch waar de politiek ook in een postmoderne maatschappij in essentie om draait. Onbedoeld maakt zijn boek dan ook duidelijk dat men daarvoor - geïnspireerd door Foucault- voorbij Foucault moet durven denken.



reenschap

humanistisch tijdschrift voor wetenschap en cultuur

REKENSCHAP is een geïllustreerd humanistisch kwartaalblad dat discussiestof aanreikt met betrekking tot actuele maatschappelijke en culturele vraagstukken, onder meer op het gebied van emancipatie en welzijn, vredes- en milieuproblematiek, kunst en wetenschap.

Elk nummer (64 p.) is gewijd aan een speciaal thema en bevat daarnaast steeds enkele op zichzelf staande opinierende bijdragen.

Voor een los nummer (f 12,50) of een abonnement (f 48,- per jaar) kunt u schrijven naar Humanistisch Verbond, Antwoordnummer 2181, 3500 VB Utrecht.