

De opstand van het lichaam

Verzet in het werk van Foucault

Henk Oosterling

Sinds het verschijnen van het boek 'Surveiller et punir' (1975) (1) wordt Michel Foucault de filosoof van de macht genoemd. In dit boek huldigt hij de opvatting dat de verzachting van de strafvoltrekking in de laatste 150 jaar in eerste instantie geen moreel fenomeen is. Er is geen sprake van een humanisering van het straffen. De verandering vloeit veeleer voort uit een fundamenteel andere werking van de macht, die aan het begin van de moderne tijd - rond 1800 - aanvangt. Een jaar later beschrijft Foucault in 'La volonté de savoir' (2) onze "seksualiteit" eveneens als een effect van positieve en produktieve disciplinaire machtswerkingen: niet als burgerlijke onderdrukking van een universele angst, maar als een enorme toename van identiteiten en vertogen over onze seks. De vermeende alomtegenwoordigheid van de machtswerkingen roept bij de lezer het beeld van een ongrijpbare macht op, waartegen ieder verzet onmogelijk is geworden. Is dit werkelijk het geval? Foucault beperkt zich ten aanzien van de mogelijkheid van verzet tot zeer algemene opmerkingen. Die behoudzaamheid laat zich verklaren uit zijn aperte weigering om in naam van hen te spreken die tegen de macht opstaan. Desondanks cirkelt zijn denken over macht voortdurend om verzet, om de mogelijkheid van het moderne individu om zich tegen de krachten te keren die zijn gedrag bepalen.

Foucault beschrijft de zijswijze van de moderne, westerse mens. Een zijswijze die doorgaans met de kentheoretiese term "subjektiviteit" wordt gekenschetst. De doordenking van de voorwaarden waaronder deze specifieke zijswijze kon ontstaan, vormt het belangrijkste motief van Foucaults hele oeuvre. De verschuiving van het primaat van het vertoog naar dat van de macht, en vervolgens van dat van de macht naar dat van het (grieks-hellenistische verlangende) 'subjezt' komen alle uit deze inzet voort. Foucault ontmaskert in al deze beschrijvingen de illusie van de autonomie van het moderne subjezt. Tevens wijst hij op een instantie ten koste waarvan deze illusie zich heeft gevestigd: het lichaam met zijn opstandige en verkwistende krachten en lusten.

Foucault beschrijft niet alleen de afname van het openlijke geweld in de 19e eeuw, maar toont tevens hoe het geweld door een lichte verschuiving van de objektieve werkelijkheid naar een innerlijke wereld wordt verplaatst. Of liever: hoe juist

door deze verschuiving de subjektiviteit, de moderne zelfervaring kon ontstaan. Impliciet beschrijft Foucault dan ook de paradox van het geweld. Hoe dit in de loop van de 19e eeuw van openlijk lichaamsgeweld verandert in een onzichtbare disciplinaire dwang, die alle praktijken van de samenleving doortrekt: het gezin, de school, de fabriek, de kliniek, de gevangenis. Hoewel dit onzichtbare geweld de ontstaansvoorwaarde van het moderne individu vormt, kan deze het evenwel niet meer als zodanig ervaren. Geweld overkomt het moderne individu hoogstens nog als een wezensvreemd gebeuren. Geweld is geen ervaring meer, maar een gebeurtenis.

De ervaring van een innerlijk dat zich tegenover een wereld van objecten geplaatst ziet - de subjektiviteit tegenover de objectiviteit - is zelf al een produkt van deze disciplinaire machtswerkingen. Zij wordt door een wisselwerking tussen deze macht en een antropologies weten, dat zich eveneens pas aan het begin van de moderne tijd in de vorm van allerlei menswetenschappen artikuleert, geproduceerd. Deze nauwsluitende samenwerking lijkt voor de tegenstanders van Foucault een bewijs voor de onvermijdelijke zinloosheid van verzet te zijn. Voor hen is hij dé machiavellistische georiënteerde filosoof van de macht: cynies, fatalisties en (jong- dan wel neo-) konservatief (3). In zijn denken is volgens hen noch een krities standpunt vanuit de theorie noch een emancipatoir handelen in de praktijk mogelijk: "... ze lijken een soort fatalisme te vermoeden" (4). In Foucaults denken wordt volgens hen de poort tot het rijk van de vrijheid voorgoed vergrendeld. In deze tekst tracht ik het argument van de opponenten van Foucault te weerleggen. Dat betekent, dat Foucault als de filosoof van het verzet wordt gepresenteerd. Daartoe verduidelijk ik eerst de betrekkingen tussen macht en vrijheid. Vervolgens analyseer ik naar analogie van het vrijheidsbegrip de verzetsnotie, die impliciet in de machtsnotie ingebed ligt. Op basis daarvan onderwerp ik enkele aktuele ontwikkelingen in de westerse kultuur aan een beperkte analyse. Het is de bedoeling daarin Foucaults inzet als historicus - als schrijver van "een geschiedenis van het heden" (5) - op zijn waarde te schatten. Tenslotte neem ik de kritiek weer op en schets ik als weerlegging daarvan het perspektief voor een positieve samenhang van deze verzetsmomenten. Daartoe benut ik een notie uit het latere werk van Foucault: het begrip "levensstijl".

1. Macht: produktie van subjekt en objekt

Denken over verzet veronderstelt een bepaalde machtskonceptie. Verzet bestaat immers bij gratie van bezetting. Vandaar enkele korte opmerkingen over Foucaults machtsbegrip. We dienen daarvoor onze aandacht op het werk uit de 70er jaren te richten. Ondanks de verschuiving van het primaat van het vertoog naar dat van de macht in het werk uit die tijd luidt Foucaults

belangrijkste vraag nog steeds: wat is de waarheid van de mens? Of exakter: hoe heeft de mens zich in de moderne tijd als een ware en zinvol-samenhangende identiteit tegenover de hem omringende wereld gedacht (6)?

De relatie tussen het subjekt en zijn waarheid heeft rond het magiese jaartal 1800, het eind van de klassieke en het begin van de moderne periode, een transformatie ondergaan. De waarheid van de mens kon niet meer als voorheen in een objektieve orde buiten de mens worden gefundeerd: niet meer in een Logos en evenmin in God of de universele Rede. De waarheid wordt sindsdien in de mens gezocht. Dat is volgens Foucault tevens de ontstaansvoorwaarde van de menswetenschappen in de 19e eeuw geweest (7). De geleerde leest de Bijbel niet meer om de menselijke essentie te leren kennen. Evenmin tracht hij via een analyse van heldere en onderscheiden ideeën achter de zin van mens en wereld te komen. De moderne wetenschapsman observeert en registreert het gedrag van doorgaans afwijkende individuen. Vervolgens wordt deze kennis gebruikt om het abnormale gedrag dat die individuen vertonen, te normaliseren of te disciplineren: "Het moment (...) waarop het normale het van het voorvaderlijke (de afstamming, HO) overnam, de meting de plaats van de status innam (...), dat moment waarop de menswetenschappen mogelijk zijn geworden, is het moment waarop een nieuwe technologie van de macht en een andere politieke anatomie van het lichaam werd ingevoerd" (8).

Het samengaan van kennis en macht toont zich wellicht het duidelijkst in de praktijk die Foucault in het eerste deel van "Histoire de la sexualité" - getiteld: "La volonté de savoir" - tot exemplarisch voorbeeld van deze normalisering verheft: de psycho-analyse van Freud. Ongewild creëerde Freud daarmee een technologie waarin het lichaam met zijn lusten door een disciplinerende macht in samenwerking met een specifiek weten over de mens (de theorie van het Onbewuste) genormaliseerd werd. Weten en macht - "savoir-pouvoir" - zijn hier onlosmakelijk met elkaar verbonden.

Deze machtswerkingen hebben niets gemeen met de macht die in 'de klassieke periode' het gedrag van individuen bepaalde. De soeverein - de Vorst en in zijn naam de juridische instanties - oefende toen van bovenaf een repressieve werking op de onderdanen uit, die de wet overtraden. In tegenstelling tot deze repressieve, gewelddadige macht, die het exclusieve bezit van de soevereine monarch was, werkt de moderne macht ogenschijnlijk geweldloos, van onderaf en uiterst produktief. Tegenover de soevereine macht als bezit van een subjekt, articuleert zich de disciplinaire macht als bezetting. Zij uit zich niet in incidentele manifestaties - auto-da-fés, terechtstellingen, geselingen - maar in dagelijkse praktijken, die aan het oog van het publiek onttrokken worden: in het gezin, de school, de fabriek, het leger, de kliniek of de gevangenis. De voormalige leger- en kloosterpraktijken, gekenmerkt door een strikte indeling in tijd en ruimte en gericht op het be-

reiken van een specifiek gedragspatroon, waar de oefening en de bekentenis centrale elementen van zijn, hebben zich nu over de gehele maatschappij verspreid.

In 'Surveiller et punir' bespreekt Foucault de gevangenispraktijk als een disciplinerende en normaliserende machine. De produktie van nuttige en volgzame individuen is er het doel van. Kennis over afwijkend gedrag zoals die in de kriminologie en de psychiatrie verzameld wordt, wordt ingezet om de uiterlijke gedragingen van deze afwijkende individuen te begripen en te normaliseren. Uiteindelijk dient er een nieuwe samenhangende ervaringsstructuur geproduceerd te worden. Wat echter direkt geproduceerd wordt, is een ervaring van delinkwentie: een "innerlijkheid", een "ziel" (9), die in de afgrenzing van het normale door abnormaliteit wordt gekenmerkt. De werking van de disciplinerende macht beschrijft Foucault als een "mode d'assujettissement spécifique", als een specifieke wijze van onderwerping. Het woord "subjezt" dient hier op tweevoudige wijze begrepen te worden: als "onderwerping" (negatief) en als "tot subjezt maken" (positief en produktief). Het is een 'onderdrukking' die positief en produktief ervaren wordt: het individu kan zich door deze assujettissement in relatie tot de waarheid stellen. "Er zijn twee betekenissen van het woord 'subjezt': onderworpen aan iemand anders door kontrole en afhankelijkheid; en verbonden aan de eigen identiteit door bewustzijn en zelfkennis" (10). Deze dubbele betekenis is van groot belang. Zij is de sleutel tot Foucaults machtskonceptie. Macht is zijns inziens een mogelijkheidsvoorwaarde tot de ervaring. Macht is produktief en positief.

De moderne maatschappij - de kerkerarchipel, zegt Foucault (11) - is van de wieg tot het graf door een onzichtbare dwang, door een geweldloze kodering doortrokken. Observatie, registratie, regulering, kontrole, disciplineren en normalisering heersen alom. De vanzelfsprekendheid van de straf als gerechtvaardigd opgelegd geweld wijst op de onzichtbaarheid ervan: het geweld is niet meer als zodanig herkenbaar. Het wordt ogenschijnlijk steeds verder uit het maatschappelijk lichaam teruggedrongen. Evenals uit het individuele lichaam dat het immers internaliseert en in een rigide zelfdisciplineren omzet. Toch blijft er voortdurend een rest onder de samenhangende identiteit "aanwezig": een chaos van krachten en lusten die steeds weer aan de disciplineren ontsnappen. Deze krachten hebben geen vorm, zijn amorf en lijken eerder het individu een bepaald gedrag dwingend op te leggen dan dat zij door hem gedwongen worden. Op gezette tijden bezetten deze krachten het lichaam en ontmantelen zij de door de disciplineren geproduceerde identiteiten. In de mediese, pedagogiese, psychologische, psychiatriese, kriminologische en seksuologische vertogen worden echter steeds weer nieuwe kategorieën om het normale en het afwijkende te verdelen, voortgebracht: de nerveuze moeder, de overspelige echtgenoot, de kriminele pervert, maar

tegelijkertijd de zorgzame moeder, de rechtschapen huisvader, het oplettende kind en de seksueel gezonde volwassene. Normaliteit en abnormaliteit zijn zodoende produkten van een en hetzelfde disciplineringsproces, waarin macht en weten nauw samenwerken. De moderne subjektiviteit is de innerlijke structuur van de mens, waarin hij zichzelf ten gevolge van een positieve produktie van hem bepalende machtswerkingen en van specifieke vormen van mensweten als een autonome en samenhangende identiteit ervaart. Objektivering van de mens is een noodzakelijk komponent van de menswetenschappen. Subjekt en objekt worden tegelijkertijd door macht en weten geproduceerd.

2. *Verzet: overschrijding van subjekt en objekt*

Het heeft er veel van weg dat in Foucaults machtsanalyse iedere ruimte voor verzet verdwijnt. Toch is dit niet het geval. Macht roept zelf zijn eigen verzet op. Het wordt zelfs door dezelfde kenmerken gekarakteriseerd: evenals de amcht is het verzet lokaal, verspreid en specifiek. Evenmin als er sprake kan zijn van een gecentraliseerde macht (bijv. de Staat) kan er van een centrale verzetsinstantie gesproken worden (bijv. de Partij).

In het foucaultiaans universum bestaat de grote Weigering niet en ook de Revolutie kan er niet meer plaatsvinden. Wel continue revoltes. In die zin zijn deze verzetspunten in het netwerk van de macht 'alomtegenwoordig' (12). Eerder dan van de Revolutie is er sprake van continue revolte, van subversie. Een subversieve beweging, die slechts deels door het intentionele subjekt kan worden gerationaliseerd. Verzet kan, evenmin als het weten, buiten de macht worden gedacht. Dit impliceert dat verzet de macht ook nimmer uit kan schakelen. Het verzet kan nooit een samenleving zonder macht realiseren. Met andere woorden, Foucault is geen anarchisties denker (13).

De vraag is echter: waar begint het verzet? Blijkbaar niet bij het rationele subjekt. Subjektiviteit is immers reeds het produkt van een verloren strijd tegen de macht. Foucault wijst op het lichaam met zijn verkwistende krachten en lusten, gekenmerkt door excessiviteit en intensiteit (14). Centraal staat niet de rationele wilsbeschikking, maar de subjektsloze wil, een doelloze krachtenspel. Daar richten de machtswerkingen zich immers in eerste instantie op. Op dit doelloze krachtenspel artikuleert de disciplinaire macht zich als subjektiviteit. Maar dit IK is slechts een illusoir rustpunt. Daaronder gist het en telkens weer wordt het IK door deze turbulenties ontregeld.

Wordt hier nu werkelijk iets nieuws gezegd? Heeft bijvoorbeeld Freud dit niet reeds eerder aan de orde gesteld in zijn theorie van het onbewuste? Nee, er is een verschil. Freud is, om met Foucault te spreken, een onderdeel van de 19e eeuwse disciplinerings van het lichaam met zijn lusten tot subjektiviteit. De psycho-analytische praktijk is daar met zijn betekenisgeving

van de lust, met de wijze waarop de analytikus de gedachten, verholen wensen en dromen van de patiënt opnieuw betekenis geeft, een exemplarisch voorbeeld van. Bij Foucault gaat het geenszins om de reductie van deze intense krachten tot de serene rust van het autonome subjekt. Hij kent er veeleer een positieve waarde aan toe. Een positiviteit die Freud er juist aan ontnemt, door hen als pathologies, als polymorf pervers te kategoriseren (15). Het subversieve geweld van het lichaam met zijn lusten ziet Foucault zelfs als het aanzetpunt van een geheel andere zelfervaring. Een zelfervaring waarbinnen zowel het subjekt als het lichaam (als objekt) elkaar wederzijds bepalen. Waarin antropologiserende categorieën geen ultieme waarheid van de mens bieden. Waarin de strikte scheiding tussen subjekt en objekt overschreden wordt.

3. *Vrijheid: lichaam, abnormaliteit, ascese*

Vanuit de hierboven ontwikkelde begrippen naar het verzetsbegrip over stappen vereist nog een tussenstap. Deze tussenstap is de analyse van het vrijheidsbegrip. Verzet is immers alleen in vrijheid mogelijk (16). Maar is er in Foucaults rigide opvatting van de macht nog wel sprake van vrijheid? Weer voltrekken we een omkering (17): vrijheid ligt nu niet meer binnen het autonome subjekt, zoals de humanistische visie op de mens ons voorspiegelt, maar aan diens grenzen. Daar waar de relatie van subjekt en objekt oplost en overgaat in een grenservaring, een ervaring van de grens: in die ruimte waar de lust de identiteiten (hetero/homo, normaal/pervers) wegvaagt. De lust als "... een voorval (...) dat zich voorbij het IK of in ieder geval aan de grenzen van het IK (afspeelt" (18). Als we het werk van Foucault met het oog op zijn visie over vrijheid nalezen, zijn er drie verschillende aanzetten waarneembaar: allereerst in het werk voor 1970, vervolgens in het werk van de 70er jaren en tenslotte in zijn laatste werk, dat van de 80er jaren.

a. Voor het eerste aspect van de vrijheidsnotie wenden we ons tot het vroegste werk 'Histoire de la folie' (19). In dit werk behandelt Foucault de uitsluiting van de gek als een praktijk waarin de redelijke waarheid van de 17e eeuwse mens wordt geproduceerd. Hij beschrijft het razen en tieren van de klas-sieke gek van de 17e en 18e eeuw, die nog niet aan een normaliserende praktijk is onderworpen. Deze is de gestalte van de ondenkbare redeloosheid, leeft in een onwerkelijke wereld, in een 'niet-zijn' (20), en staat in zijn razen en tieren in de gewelddadige, soevereine beweging van zijn lichaam en diens krachten. In deze extatische dierlijkheid toont zich de fundamentele waarheid van de klassieke mens. Een waarheid die naar God verwijst in de hoedanigheid van zijn negatieve tegenbeeld: de Duivel. Waanzin en waarheid gaan in de lichamelijke extase

in elkaar over. En daar ligt nu zijn soevereine vrijheid: het moment waarop de rationaliteit en de subjektiviteit instort en teniet wordt gedaan (21).

b. Een dergelijke vrijheid is voor het redelijke, moderne IK ondenkbaar. Dan zouden immers irrationaliteit en geweld een positieve rol in zijn ervaring moeten spelen. Denkt het bewuste, rationele IK deze extatische vrijheid, dan bedient het zich van rationele categorieën als doel, middel, oorzaak en gevolg. De angst en de fascinatie voor de waanzin, voor diens heterogene geweld verdraagt het licht van de waarheid niet meer. God is dood en het heilige geweld ligt buiten de waarheid van de mens in zijn innerlijkheid verankerd. Het geweld van het moderne individu ligt in het afwijkende, in het abnormale en het perverse dat niet te disciplineren valt. Daar moeten we diens vrijheid lokaliseren. Deze is echter niet vanuit het subjekt te ervaren zonder dat de autonome wil in die ervaring oplost.

In 'Surveiller et punir' kan het tweede vrijheidsaspect in de beschrijving van het verhoor van een 13-jarige wetsovertreder, genaamd Bésasse, gelezen worden (22). Het kind is niet aan banden te leggen, leidt een zwerfend bestaan, kent zijn ouders niet, heeft geen thuis en geen baan of baas. Kortom, het valt buiten iedere disciplineringspraktijk. Het stelt tegenover het door waarheid en normaliteit geschraagde vertoog van de rechter zijn wilde, onsamenhangende vertoog van de afwijking. Het eist de ongebonden en ongedisciplineerde ervaring van het moment dat zich aanbiedt en waarin het zich door het toeval laat leiden, als een positief recht op. Tegenover de eis tot doelrationaliteit stelt het het toeval en het gebeuren als zodanig. Derhalve laat het zich ook niet door de redelijke normaliteit, dat wil zeggen door de toenmalige opkomende criminologie, psychiatrie en pedagogiek van een waarheidsdragende betekenis voorzien. Het overstijgt de dichotomie normaal-abnormaal door alleen zijn gedrag en de daarop geënte ervaring als waarde aan te nemen. Zonder overigens de normaliteit te verwerpen. Zijn innerlijke waarheid is aan het moment gebonden en gesticht in een zelfregulerende praktijk.

c. In zijn laatste werken - 'L'Usage des plaisirs' en 'Le souci de soi' van 1984 (23) - wordt door Foucault een derde vrijheidsmoment gethematiseerd. Na het exces van het lichaam - het eerste moment - en de noodzakelijke vertaling van deze extase in termen van ongedisciplineerdheid en afwijking - het tweede moment - treedt in deze studies de ascese, de zelfdisciplinerende op de voorgrond. In zijn beschrijvingen van de griekse en romeinse levensstijling en de praktijken rond het 'zelf' die daartoe ontwikkeld werden, thematiseert Foucault een zogenaamde 'vrijheidspraktijk'. In de Oudheid was er echter geen sprake van een subjekt in de moderne betekenis van het woord. In deze periode - van 400 voor tot 200 na Christus -

was noch sprake van een specifiek en zelfstandig mensweten (daar de waarheid van de mens buiten hem in de vorm van een kosmologies weten lag), noch van een normaliseringsproces (daar de macht hier nog niet de omvattende greep - met behulp van het mensweten - op het lichaam had). Kortom, het zelfdisciplineringsproces stond nog geheel los van disciplineren en normalisering: "Deze seksuele soberheidsthema's moeten (...) worden begrepen als (...) uitwerking en stilering van een activiteit tijdens de machtsuitoefening en vrijheidspraktijk" (24). Vrijheid is ook hier aan waarheid gekoppeld: het doel van de vrijheidspraktijk, van de ascese als 'enkrateia', is de realisering van een wijsheid, waarin het aspect van matiging doorklinkt: 'sophrosune' (25).

Drie vrijheidsmomenten kunnen dus gevonden worden in het werk van Foucault. Van belang is de volgende implicatie: het rationele subject wordt als laatste toetssteen van de vrijheid gedecentreerd. Vrijheid ligt niet meer binnen zijn rationele ervaring en kan niet meer herleid worden tot zijn autonome wil. Zij wordt buiten zijn wil om in gang gezet en is momentaan. Het ongeïdentificeerde lichaam is het eerste moment van deze vrijheid. Diens amorfe krachten artikuleren zich in de verschillende historische periodes op steeds verschillende wijze: in de moderne tijd is de abnormaliteit de omvattende artikulatie van de vrijheid. Ongedisciplineerdheid is de houding waarin de vrijheid zich manifesteert. Tenslotte bieden de antieke vrijheidspraktijken een perspectief voor een positieve vrijheid aan gene zijde van de dichotomie normaal-abnormaal.

4. *Verzet tussen bezit en bezetenheid: politisering van het lichaam*

Voor de herdefiniëring van de verzetsnotie betekent dit dat we uit moeten gaan van het lichaam (26). Hoe is het verzetspotentieel vervolgens systematies te doordenken? Ik zal naar analogie van het vrijheidsbegrip een drietal verzetsmomenten onderscheiden. Deze systematische momenten voltrekken zich in de werkelijkheid vanzelfsprekend in min of meerdere mate gelijktijdig. Er is dientengevolge geen sprake van een chronologies verband of van een genese.

a. Het aanzetpunt van het verzet dient in het lichaam gelokaliseerd te worden. Immers, als disciplinaire machtswerkingen het IK door bezetting van het lichaam produceren, maar als zij bovendien direkt haar eigen verzet oproepen, betekent dit niets anders dan dat het verzet buiten de bewuste intenties van het IK om reeds in een lichamelijke, maar amorfe vorm aanwezig is. Dat wil zeggen dat het lichaam met zijn krachten en lusten een verbeterde strijd voert tegen de disciplineren. Het eerste verzetsmoment ligt derhalve in de verkwistende, opstan-

dige krachten van het lichaam. Als disciplinerend - zoals Foucault in 'Surveiller et punir' expliciet stelt - een anti-nomadische, fixerende en identificerende techniek is (27), dan toont het verzet zijn ware gezicht in het chaotische, het nomadische, het niet-fixeerbare. Elders noemt Foucault het het Plebs, het plebische (28); dat zich zowel in het maatschappelijke als in het individuele lichaam artikuleert als een niet te integreren heterogeniteit: van Freuds polymorf perverse persoon tot Marx' lompenproletariaat. Een centrifugaal moment, een voortdurende ontgrenzing, een gewelddadige ontzetting. Het is het lichamelijk exces van de klassieke gek onder de bestaanswaarden van de moderne normalisering.

Kon toen evenwel de waarheid nog aan iets buiten de mens gerelateerd worden - God, de Rede -; in de moderne tijd verliest zij iedere bestaansgrond. De waarheid die nu in de mens ligt, kan niet meer als een gewelddadig gebeuren gedacht worden. Het is immers de op nut en volgzzaamheid gerichte macht die de serene waarheid van het moderne individu produceert. Een produktie waarbij het geweld in een onzichtbare dwang is getransformeerd. Een dwang die evenwel niet meer als geweld ervaren kan worden. Het humanistische weten kent het geweld slechts een voorlopige waarheid toe: iets wat in het licht van de mondige mens en de wereldstaat slechts marginaal aanwezig kan zijn. Wat betekent dit lichamelijk verzet echter in alledaagse termen? Mijns inziens ligt hier de sleutel voor het begrip van de amorfe onvrede als uitdrukking van het ondenkbare deel van het moderne innerlijk van bijvoorbeeld de homo die zichzelf slechts als een ontrouwe en lusteloze echtgenoot kan denken, of van de ontevreden huisvrouw die het zorgen moe is, maar in die onvrede slechts veronachtzaming en ontoereikendheid ten aanzien van haar huiselijke en huwelijkse plichten ervaart of van de rebellerende puber, die zijn onlust en onvrede alleen in termen van een gefrustreerd libido en onvolwassenheid hoort verklaren. Hun gedrag wordt zo ten dele door een bezetenheid bepaald. Het innerlijk van deze gestalten van het moderne subjekt is verscheurd door het overschrijdende subversieve geweld, dat niet anders dan negatief gedacht kan worden.

b. Het ondenkbare moet echter gedacht worden. De bezetenheid moet in bezit worden genomen. Het tweede moment van het verzet laat zich dan ook op het nivo van het intentionele, rationele IK denken. De genoemde onvrede wordt door de machtswerkingen allereerst onder de dichotomie normaal-abnormaal gebracht en hanteerbaar gemaakt. Dit tweede verzetsmoment - een door de macht zelf opgeroepen reactie - ligt weliswaar in de overstijging van deze dichotomie, maar het beperkt zich aanvankelijk tot de radikale weigering van normaliteit. Het voorbeeld van de delinkwente Béasse is reeds genoemd. Zijn tegenvertoog is de diskursieve aanzet tot een nieuwe betekenisgeving die zich niet tot de dichotomie normaal-afwijkend beperkt. Elders noemt Foucault als voorbeeld de weigering van

het individu zich in essentie op zijn seksualiteit te laten vastleggen: "Nee tegen koning Sex" (29). Hij doelt daarmee niet op de propagering van de homoseksualiteit en evenmin op die van de androgynie. Het gaat hem veeleer om de overstijging van seksualiteit als laatste determinerende betekenis van de mens: een moderne ascese, een afzien van seks als laatste betekenaar. Deze vormen van verzet ziet hij samenkomen in één allesomvattende subversieve beweging: de weigering van de moderne subjektiviteit. Zo stelt Foucault dat we niet moeten zoeken naar wat we zijn, maar veeleer moeten weigeren wie we zijn. Het gaat niet om het gevecht tegen de Staat, maar om de verspreide strijd tegen de wijze van individualisering die met het bestaan van de Staat samenhangt (30).

Deze strijd kwam het sterkst tot uitdrukking aan het begin van de 60er jaren. De opkomst van allerlei tegenbewegingen kan m.i. geheel teruggevoerd worden op deze alomvattende weigering. Het eindprodukt van de in de loop van de 19e eeuw ingezette disciplinerende is de volgende norm: de menselijke, westerse, blanke, volwassen, redelijke, gezonde, rechtschapen, werkende, heteroseksuele, getrouwde, monogame, kinderen producerende man. De tegenbewegingen waren stuk voor stuk geënt op de negatie van één van deze termen: het dierlijke, niet-westerse, gekleurde, kinderlijke, waanzinnige, zieke of dode, kriminele, werkloze, homoseksuele, celibataire, vrijgezelle of kommunale, polygame, kinderloze en tenslotte: het vrouwelijke. De tegenbewegingen zijn hier kollektieve uitdrukkingvormen van: van de ekologiese- en de milieubeweging, via de anti-psychiatrie, de ex-patiënten- en delinkwentenkollektieven, tot aan alle vormen van de homo- en vrouwenbeweging.

In al deze bewegingen werden en worden nog steeds praktijken ontwikkeld waarin individuen een nieuwe ervaring door inzet van een nieuw weten ontwikkelen. Nieuwe waarheidsspelen rond de relatie mens-dier, man-vrouw, ouder-kind, hetero-homoseksueel verlangen. De geproduceerde subjekt-centriese waarheid van de mens wordt door de inzet van deze waarheidsspelen in zelfpraktijken gedecentreerd. Naast de ene waarheid verschijnt een skala van vele waarheden die alle naast elkaar bestaan en niet meer tot een ervan gereduceerd kunnen worden. De bevestiging van het verschil wordt zo de konkrete uitdrukking van het denken van het Andere. Centraal staat het lichaam met zijn krachten en zijn lusten waarop een nieuwe bezetting, een andere betekenisgeving plaats moet vinden. Of zoals Foucault het stelt: waarvoor een andere ekonomie van het lichaam en van de lusten uitgevonden moet worden (31).

Toch vindt het verzet hier niet zijn laatste uitdrukking. Normalisering blijft op de loer liggen. In de verabsolutering van een nieuwe identiteit tot norm schuilt namelijk een groot gevaar voor een hernieuwde machtsbezetting. De enorme produktie van nieuwe seksualiteitsidentiteiten tijdens de vermeende seksuele revolutie van de 60er jaren illustreert zo'n hernieuwde disciplinerende overduidelijk: in de verkettering van

het voorheen normale als het nieuwe abnormale. Een voorbeeld is het - als een strategie noodzakelijke inzet verklaarde - stigma van het man-zijn in de vrouwenbeweging. Zo werd het nieuwe Andere geschapen en werden slechts de bordjes verhangen.

Foucault maakt in dit verband een niet geheel onbelangrijk onderscheid tussen vrijheidspraktijken en bevrijdingspraktijken (32). In vrijheidspraktijken gaat het - zoals in de antieke zelfpraktijken het geval was - om zelfdisciplinerings-technieken, waarin het verlangend individu zich in een zelf-opgelegde ascese tot een specifiek subjekt van verlangen konstitueert. Een stilering van de lusthuishouding die niet terug te voeren is op een universele ethiek en zich evenmin opnieuw als een universele kode laat denken, die voor iedereen overal en altijd geldt. In een vrijheidspraktijk stileert een individu zijn leven op zo'n manier dat hij de ervaring van zichzelf als waar vestigt. Deze 'waarheid' is noch universeel noch definitief. Het is veeleer een waarheidsspel.

Op hun beurt zijn bevrijdingspraktijken in het traditionele verzet te vinden: in politieke partijen, vakbonden, maar voor een groot deel ook in de tegenbewegingen. Namelijk daar, waar van totalisering en centralisering sprake is. Verzetselementen worden binnen de eigen norm opgenomen, gedisciplineerd of - als dit niet lukt - als dissident uitgestoten. Deze totalistische vormen van verzet bedienen zich van strategische planning en finalistiese concepten die een doelgericht handelen ogenschijnlijk mogelijk maken. Een gericht handelen waardoor onproductieve vormen van het verzet gerekodeerd en volgzzaam ingezet kunnen worden. Het ongrijpbare, onbegrijpbare en onbeheersbare deel van het verzet wordt zo uitgezeefd. Foucault stelt dan ook dat we, als we een hernieuwde disciplineren willen vermijden, in het verlengde van een bevrijdingspraktijk een vrijheidspraktijk moeten stichten. Alleen daarin kan het nomadiese aspekt van het verzet positief ingezet worden. Versplintering en decentralisering zijn positieve kenmerken van een vrijheidspraktijk.

c. Het is in een vrijheidspraktijk dat het derde moment van het verzet in de hoedanigheid van een levensstijl opduikt. De vraag die voortdurend op de achtergrond meespeelt, luidt: hoe kan een positieve waardering van het lichamelijk geweld als een aspekt van het verzet in het handelen tot uitdrukking gebracht worden zonder dat iedere mogelijkheid tot handelen verloren gaat? Hoe kan dat wat voorheen buitengesloten werd, positief ingezet en op het nivo van het intentionele subjekt als handelingsinstantie geleefd en gedacht worden?

Het zal duidelijk zijn dat het hier om een spanningsveld gaat dat onoplosbaar is. Een spanning die slechts op straffe van een hernieuwde disciplineren kan worden weggenomen. Het dubbelkarakter van het verzet - bezit en bezetenheid - verklaart deze paradoxale beweging: het subjekt bevindt zich in een

spanningsverhouding tussen de noodzakelijke bezetting van zijn lichaam en zijn lusten, én de even noodzakelijk ontzetting van de identiteiten en waarheden, door middel waarvan hij zich als een waar wezen kan ervaren. Zelfbevestiging en zelfverlies gaan hand in hand. De mens met een levensstijl leeft in het tragiese besef dat er geen vooruitgang, maar evenmin achteruitgang is. Hij speelt het waarheidsspel bloedserieus en verspeelt daarbij de waarheid, verspilt haar daarbij steeds opnieuw. De macht over dit verspelen van de waarheid berust echter niet bij het subjekt. Daarmee zou het verzet immers volledig en uitsluitend binnen de autonome wilsbeschikking van het subjekt gedacht worden. De werking van de lust kan nooit volledig beheerst worden. In plaats van dit moderne subjekt dient een ander 'subjekt' gedacht te worden. De notie 'levensstijl' speelt hier een cruciale rol. Alvorens deze notie als nieuw handelingsperspektief uit te werken, is het nuttig enkele actuele ontwikkelingen in onze westerse cultuur nader te beschouwen.

6. *Aktuele gestalten van het verzet*

Aan het begin van deze tekst ben ik er min of meer vanuit gegaan dat Foucault onze aktualiteit - de afstand ten aanzien van de moderne tijd - tracht te denken. Hij thematiseert - in navolging van Kant (33) - de filosofiese waarde van het heden en schrijft zo "een geschiedenis van het heden". Laten we deze opmerking serieus nemen. Welke waarde heeft de nieuwe verzetsnotie voor een doordenking van de actuele ontwikkelingen? Werpt zij enig licht op een andere zelfervaring - anders dan de als "subjektiviteit" gekenmerkte zelfervaring? Kunnen we vanuit de systematische analyse van de verzetsnotie de ontwikkelingen van de afgelopen 30 jaar van een andere betekenis voorzien? Of: anders denken? (34)

Ik verwijs hier met name naar al die gedragvormen - zowel individueel als kollektief - die als "afwijkend" gekenmerkt worden door een modern menswetenschappelijk vertoog dat zich op de oppositie "normaal - afwijkend" beroept: "De vrouwen, de gevangenen, de soldaten, de zieken in de ziekenhuizen, de homoseksuelen strijden nu in telkens verschillende vormen tegen de vormen van macht, dwang en controle, waaraan ze zijn uitgeleverd. Zulke gevechten behoren tot een revolutionaire beweging, als ze slechts radikaal en kompromisloos zijn" (35).

De nu volgende analyse moet in tegenstelling tot de voorgaande per definitie provisories zijn. We staan immers nog midden in deze verschuiving. Mijn poging lijkt dan ook het karakter te hebben van de wonderbaarlijke krachttoer die Jerom ooit in één van zijn vroegere Suske en Wiske-avonturen verrichtte: om zijn beperkte zicht te verruimen en zijn horizon te verleggen, ging hij op zijn eigen handen staan. Vervolgens tilde hij zich zelf op. Kon de voormoderne mens zich zo nog de hemel

in tillen; de moderne mens heeft God en de spekulatieve metafysische systemen als hijskranen ontmaskerd. Sinds de 19e eeuw zijn de kranen ogenschijnlijk afgeschaft en lijken we met onze beide benen op de grond te staan. Er is echter onwillekeurig een nieuwe kraan gebouwd: de mens. De 19e eeuwse mens heeft dan ook veel van een krachteloze Jerom weg. Foucault biedt echter geen nieuwe kraan. Hij verschaft ons op z'n hoogst een mecanodoos om zelf mee te knutselen (36). De verzetsnotie is het resultaat van dit knutselwerk: een nieuw waarheidsspel, een perspectief. Ik tracht slechts te denken wat het betekent dat verzet overall is.

Het huidige verzet artikuleert zich nog in hoge mate op de traditionele machtsconceptie (37). De soevereine macht (repressief, van bovenaf, bezit, Staat) vormt voor velen nog het objekt van het verzet: linkse politieke groeperingen, vakbonden, maar ook radikale groepen als de RAF, CCC of Rode Brigades zijn uitdrukkingen van dit verzet. Andere bewegingen richten zich daarnaast op de effecten van de disciplinaire machtswerkingen: de tegenbewegingen van de 60er jaren. In zoverre zij een nieuwe norm stellen en deze opnieuw tot dé waarheid van de mens uitroepen, overstijgen zij de dichotomie normaal-afwijkend niet en leidt hun verzet tot hernieuwde disciplineren. Mij gaat het echter om die praktijken waarin verzet zich buiten deze dichotomie en als kritiek op totalistische tendenzen in bevrijdingsbewegingen als een vrijheidspraktijk en een moderne ascese artikuleert: "(...) het zoeken naar een levensstijl, dat gaat allemaal in tegen de ideologie van bevrijdingsbewegingen uit de jaren zestig" (38). Dit zal ik aan de hand van een tweetal voorbeelden kort toelichten: de homobeweging en de punkcultuur (39).

a. *De homobeweging*

Foucault beperkt zijn levensstijl-begrip niet tot de antieke vrijheidspraktijk. Dit blijkt uit het veelvuldige gebruik van deze en aanverwante noties wanneer hij over homoseksuele praktijken spreekt. De betekenis van dit begrip wordt door hem niet zonder meer naar onze tijd overgeplant. In de homopraktijken onderscheidt Foucault de 'moderne ascese' van de antieke en de 19e eeuwse disciplineren. Het betreft geen celibaat, geen onthouding van lust, maar veeleer een zijnswijze, waarin het verlangen gedeseksualiseerd wordt: "De ascetische levenswijze als onthouding is een afgedane zaak. Het is aan ons om op zoek te gaan naar een vorm van homoseksuele ascese, waarmee we ons boven onszelf uitwerken en om zelf een levensstijl uit te vinden - ik zeg dus niet ontdekken - die nog onwaarschijnlijk is" (40). De term 'ontdekken' wordt bewust vermeden: er is geen verborgen of verdrongen zijnslaag die ontdekt kan worden. Er is met andere woorden geen sprake van vervreem-

ding of verdringing. Het gaat Foucault om een uitvinden: het toepassen van een weten in de vorm van een nieuw waarheids-spel omtrent verlangen en ascese in een kollektieve praktijk. De waarheid wordt in deze praktijk gevestigd.

Foucault stelt niet voor homo te *zijn*. 'Homo' mag geen doktrinaire norm of identiteit zijn. Evenmin de ultieme waarheid van het verlangen. Er is eerder sprake van een voortdurend proces, waarin lust zich telkens anders artikuleert. Het onderscheid tussen verlangen (*désir*) en lust (*plaisir*) is hier van groot belang. De lust is "een voorval dat zich voorbij het ik afspeelt of in ieder geval aan de grenzen van het ik, een voorval in dat gebied, dat noch het lichaam noch de ziel toebehoort, dat de scheiding tussen binnen en buiten doorbreekt" (41). Vandaar dat hij stelt "homo te *worden*" (42). Het eerste moment van het verzet - het lichaam - wordt in de levensstijl positief aangewend. Het lichaam wordt geërotiseerd en het verlangen gedeseksualiseerd. De homobeweging is de kollektieve stilering van dit lichaamsverzet, waar de individuele homo allereerst door bezeten is en dat hij vervolgens door stilering in bezit heeft kunnen nemen. Maar de subversie van de lust gaat voorbij aan deze weliswaar noodzakelijke, maar nimmer toereikende stilering.

De homopraktijk is dus een zijnswijze waarin een coherente identiteit 'gespeeld' wordt. Maar de moderne ascese is naast de vestiging van een identiteit allereerst de bevestiging van niet-identiteit, van verschil. De door Foucault veelgebruikte term "anonimiteit" (43) wijst niet zozeer op het feit dat men geen identiteit kent, als wel op de onmogelijkheid om deze identiteit als een definitieve toestand, als een laatste waarheid te denken.

Dit bloedserieuze spel, deze levensstijl ontleent zijn waarden aan een tijdelijke overeenstemming binnen een praktijk. Zo kan een cultuur en een ethiek uitgevonden worden, die de dwangmatige scheidingen tussen de sociale klassen, beroepen en kulturele onderscheidingen doorbreken. Dit betekent echter geen totale nivellering. Het tegendeel is eerder het geval: het verschil wordt in levensstilering tot uitdrukking gebracht. Daarom bestaat *dé* levensstijl niet, maar bestaan er vele levensstijlen.

b. De punkcultuur

Ook in de punkcultuur spelen het subversieve geweld van het lichaam en de overstijging van de dichotomie 'innerlijk-outerlijk' in een moderne ascese een belangrijke rol. Van oudsher is het verzetspotentieel onder jongeren groot. Hun bestaan als "jeugd" is het produkt van disciplineringspraktijken, met name van het moderne kerngezin, dat zich in de loop van de 19e eeuw vormde. De inzet van strategieën op het gezin door een door de disciplinaire macht ingegeven biopolitiek heeft

het kind geproduceerd. Met name de "puber" is gemeten naar de te internaliseren norm - de redelijke heteroseksuele volwassene -een afwijking. De reductie van zijn "kinderlijke" bestaan tot deze norm ligt in het disciplineringsproces besloten.

Het radikaalste voorbeeld van een jeugdkultuur is wellicht de punkbeweging, die in het midden van de 70er jaren in Engeland opkwam. Was er in voorafgaande jeugdkulturen vaak nog een behoefte aan een tegen-identiteit (Teddyboys, Skinheads, Hippies, Rasta's); in de punkcultuur werd iedere identiteit op rigoureuze wijze ontbonden. Als er al van een identiteit sprake was, dan lag deze paradoxaal genoeg in de principiële afwijzing van iedere identiteit. Als een verzamelpunt van voorgaande culturen radicaliseerde de punkcultuur de veelheid van tekens zonder deze opnieuw in een nieuwe omvattende betekenis op te nemen. Het chaotiese manifesteerde zich in de kleding, de muziek, de dans, kortom in al de uiterlijke aspecten van het gedrag van de punks. In die zin is de punk het eindpunt en de overschrijding van alle betekenissen. De weigering was totaal, radikaal en kompromisloos. Steeds weer kon de "intentie" van het "uiterlijk" gedrag terug gevoerd worden op de schreeuw: "won't/want". Twee niet van elkaar te onderscheiden aspecten: de radikale ontkenning schepte de ontkenning als nieuwe levensstijl.

Niet de 'ziel' maar het lichaam stond centraal: de punk gebruikte zijn lichaam op directe wijze. Niet alleen getuigden de punkdans, de pogo, en de muziek daarvan; ook de letterlijke betekenis van het lichaam drukte dit uit. De punk schreef er de chaotiese veelheid van identiteiten op in: in de vorm van de hanekapsels, maar indringender nog in de vorm van de met veiligheidsspelden doorboorde wangen en neusvleugels, lippen en oren. De tatoeëringen, de felgekleurde kleding en het amalga van traditionele symbolen (van krucifix tot hakenkruis) toonden eveneens de vermenging van betekenissen, die alles in zijn tegendeel om deed slaan. De verwarring van de toeschouwer werd groter naarmate de symbolen traditioneel beladener waren. De analyse van dit gedrag in traditioneel strikt politieke termen roept daardoor allerlei tegenstrijdigheden op en lijkt uiteindelijk op een volslagen ontbereren van politieke integriteit te wijzen.

De betekenisgeving van dit gedrag vanuit het perspectief van de politieke integriteit ziet echter een uiterst belangrijk aspect over het hoofd: de vernietiging van traditionele betekenissen en de weigering om de relatie tussen "uiterlijk" en "innerlijk", tussen "objektief gedrag" en de daarachter liggende, vermeende "oorspronkelijke subjektiviteit" in stand te houden. Innerlijkheid en uiterlijkheid, subjektiviteit en objectiviteit liepen voortdurend in elkaar over. De identiteit van de punk lag in zijn uiterlijke tekens én in zijn "innerlijke" beroeringen. De punkpraktijk stichtte steeds weer nieuwe relaties tussen beiden. De punk stelde zich in op deze

wisselwerking, droeg de chaos uit die ogenschijnlijk "in" hem zat.

De moderne ascese artikuleerde zich eveneens in kleding en gedrag: het onderscheid tussen het vrouwelijke en het mannelijke vervaagde. Deze geslachtsvermenging werd reeds tot op zekere hoogte getolereerd, getuige de ontwikkeling in de muziekkultuur (nichtenpop). Deze tendens werd door de punk geradicaliseerd. Was er in de tegenbewegingen van de 60er en 70er jaren nog sprake van een duidelijke geslachtsscheiding (in gedrag, ideologie en taken), in de punkcultuur werd deze scheiding opgeheven. Kortom, extrapolatie van het punkgedrag tot een consistente subjektiviteit is nagenoeg onmogelijk. De oppositie "innerlijkheid-uiterlijk" is overschreden (44).

6. *Levensstijl: voorbij goed en kwaad?*

Na het verschijnen van zijn laatste werken herhaalden Foucaults critici hun tegenwerpingen, zij het in mildere vorm. Zijn denken zou zijn burgerlijke karakter in deze laatste werken geopenbaard hebben. In de bespreking van de zelfdisciplinerende van de antieke vrije man herkenden zij de konstituerende van het burgerlijke individu als een autonoom subjekt van de 19e eeuw en lazen zij een oproep tot een hernieuwde zelfdisciplinerende. Voor hen was de antieke ascese blijkbaar niets anders dan een voorloper van de protestantse arbeidsethos.

De verschuiving in Foucaults denken ontging hen volledig. De fixatie op zijn machts'theorie' maakte hen blind voor het verzetmoment in zijn werk. Bovendien zagen zij de specifieke en lokale inzet van zijn werken over het hoofd. De in "La volonté de savoir" uiteengezette disciplinerende van het subjekt, een passieve onderwerping, is echter de tegenpool van de levensstilerende in vrijheidspraktijken die ook in de 19e eeuw plaatsvond. Men denke hierbij aan het dandydom: de esthetisering van het leven door bijv. Baudelaire, aan de flaneur en de bohémien, de moderne nomade (45).

De aantijging van burgerlijkheid is eveneens misplaatst. Foucault toont juist het geweld van het lichaam en diens lusten, wier uitsluiting het objekt van de burgerlijke disciplinerende was, in een grenservaring, in de ervaring van de grens. Het geweld dat in de moderne tijd uit het maatschappelijke en individuele lichaam is gestoten, enerzijds door het in de staat te monopoliseren, en anderzijds door het in het individu te internaliseren, wordt door hem als een positief element van de menselijke waarheid gethematiseerd. De inzet van het lichaam en zijn lusten, het primaat van het worden, de positiviteit van het geweld en het zelfverlies kan nooit in subjektscentristiese termen worden gedacht. Maar dit betekent niet dat dit "chaoties vloeien", deze absolute vrijheid tot ideaal wordt uitgeroepen. Ook Foucault erkent dat de samenleving regels vereist. Dat met andere woorden moreel handelen een nood-

zaak is en dat dientengevolge ethiek een onlosmakelijk aspekt van het menselijk denken is. De ethiek heeft echter zijn universele karakter verloren. Radikaal verloren: ook de menswetenschappen of het humanisme kunnen er geen basis meer voor leveren. Ethiek is allereerst de reflectie op de dynamiese relatie tussen de lust en het zelf. Dit zelf verschuift voortdurend. Het is onmogelijk een ethiek te denken die een definitief eindpunt kent.

Met betrekking tot de notie "levensstijl" betekent dit dat dit nooit de laatste strijd om de waarheid kan zijn. Het is eerder het spel met en in de waarheid: het in het spel brengen en het op spel zetten van de waarheid. Een paradoxaal gebeuren. Een tragiese levenshouding: de noodzakelijke strijd tegen het gewelddadige en ongrijpbare. Maar wat betekent dan de radikale affirmatie van deze paradox, van deze tragiese beweging? Zeker niet het liberalistische "leven en laten leven". Evenmin het "ia" van de tot God verheven balkende ezel in de Zarathustra van Nietzsche. Deze bevestiging is wellicht de stilering van de lust voorbij het seksuele. Het uitvinden, vestigen en verspillen van waarheden voorbij goed en kwaad. Een praktijk waarin van vooruitgang geen sprake meer is, maar wel van een herhaling van intensiteiten. Een levensstijl is de overwinning van het nihilisme. Het Andere in en buiten de mens wordt niet langer tot de noodzaak van een rationeel en intentioneel subjekt gereduceerd.

Noten

- 1 M. Foucault, Surveiller et punir. Parijs 1975.
- 2 M. Foucault, La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I. Parijs 1976.
- 3 J. Habermas, "Modernity versus Postmodernity", in: New German Critique (1981), p. 3-14. R. Debray, 'Auf den Schultern Solschenizyns', in: Alternative 116. Oktober 1977, p. 185.
- 4 M. Foucault, "Subject and Power", in: Critical Inquiry 8 (zomer 1982), p. 785.
- 5 Idem noot 1, p. 35; zie ook M. Foucault, "Nein zum König Sex", in: Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlijn 1978, p. 192.
- 6 Zie ook: M. Foucault, Ervaring en waarheid. Nijmegen 1985, p. 11.
- 7 Zie: M. Foucault, Les mots et les choses. Parijs 1966.
- 8 Idem noot 1, p. 195.
- 9 Idem noot 1, p. 27, 34.
- 10 Idem noot 4, p. 781. Zie ook: idem noot 2, p. 81.
- 11 Idem noot 1, deel IV, III.
- 12 Idem noot 2, p. 126.
- 13 Foucault verwijst regelmatig naar het anarchisme, of beter: anarchistiese strijd, in zoverre dit direkte vormen van verzet zijn. Zie: idem noot 4, p. 780. Hij verwerpt echter het idee van een machtsvrije samenleving (p. 791). Interpretaties waarin Foucault als neo-anarchist gepresenteerd wordt, lijken mij dan ook aan zijn belangrijkste inzet voorbij te gaan. Zie: J.G. Merquior,

- Foucault. London 1985, hfst. 10: Portrait of the neo-anarchist.
- 14 Idem noot 2, p. 17.
 - 15 Idem noot 2, p. 107.
 - 16 Idem noot 4, p. 790.
 - 17 Idem noot 2, p. 80. De omkering is een van de methodiese eisen die Foucault telkens weer toepast. Zie ook: M. Foucault, L'ordre du discours, Parijs 1971, p. 53. Ten aanzien van de vrijheid zie: M. Foucault, L'histoire de la folie. Parijs 1961/1972, p. 168.
 - 18 M. Foucault, "Over vriendschap en levensstijl", in: De Woelrat 2, Boskoop/Utrecht 1982, p. 15.
 - 19 M. Foucault, L'histoire de la folie. Parijs 1961/1972.
 - 20 Idem noot 19, p. 250.
 - 21 In de eerste werken van Foucault is de invloed van het denken van de Franse denker Georges Bataille nog steeds voelbaar. Het begrip "vrijheid" en de notie "soevereiniteit" vloeien mijns inziens direkt voort uit wat ik gemakshalve de bataillaanse inspiratie noem. Zie: idem noot 6, o.a. p. 9, 10, 18, 32. Zie verder mijn artikel in het septembernummer van La Linea (1987).
 - 22 Idem noot 1, p. 297.
 - 23 a. M. Foucault, L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II. Parijs 1984.
b. M. Foucault, Le souci de soi. Histoire de la sexualité III. Parijs 1984.
 - 24 Idem noot 23a, p. 30.
 - 25 Foucault onderscheidt twee soorten onmatigheid: "akrasia" en "akolasoa". In het eerste geval strijdt het individu tegen zijn lusten, maar moet hij toegeven. In het tweede geval geeft het individu zich over en leeft hij een losbandig leven. Het gaat in de verslaving om het tweede geval. Zie: idem noot 23a, p. 76, 81.
 - 26 Van het lichaam is evenwel geen authentieke ervaring mogelijk. In aanvulling op de genealogie van de ziel dient tevens een genealogie van het lichaam geschreven te worden. Zie o.a.: C. Reichter (ed.), Le corps et ses fictions. Parijs 1983.
 - 27 Idem noot 1, p. 145-220. Zie ook: M. Foucault, "Der 'Anti-Odipus'. Eine Einführung in eine neue Lebenskunst", in: Dispositive der Macht, a.a.O., p. 229.
 - 28 M. Foucault, "Mächte und Strategien", in: Dispositive der Macht, a.a.O., p. 204.
 - 29 Idem noot 28, p. 176-199.
 - 30 Idem noot 4, p. 785.
 - 31 Idem noot 2, p. 208-211.
 - 32 M. Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", in: Concordia 6 (1984), p. 100.
 - 33 M. Foucault, "What is Enlightenment?", in: P. Rabinov (ed.), The Foucault Reader. New York 1984, p. 32-50.
 - 34 Idem noot 23a, p. 15.
 - 35 M. Foucault & G. Deleuze, "Die Intellektuellen und die Macht", in: Der Faden ist gerissen. Berlijn 1977, p. 99.
 - 36 M. Foucault, "Von den Martern zu den Zellen", in: Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlijn 1976, p. 53.
 - 37 M. Foucault, "Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere", in: Dispositive der Macht, a.a.O., p. 109.

- 38 Idem noot 18, p. 27.
- 39 Ik refereer hier voornamelijk aan: D. Hebdige, Subculture, the meaning of style. Londen 1979.
- 40 Idem noot 18, p. 26.
- 41 Idem noot 18, p. 15.
- 42 M. Foucault, 'Wij moeten nieuwplezier scheppen. En dan zal het verlangen misschien volgen. Seks, macht en de politiek van de identiteit', in: Michel Foucault in gesprek. Seks, macht en vriendschap. Amsterdam 1985, p. 38.
- 43 Idem noot 18, p. 21.
- 44 Dit neemt niet weg dat het individu wel degelijk een ervaring van een innerlijkheid heeft. Bij de punk is het geweld van de voorlopigheid van iedere identiteit positief ingezet in deze ervaring.
- 45 Idem noot 23a, p. 17. Foucault verwijst hier in een voetnoot naar Baudelaire.

Informatie

Krisis Onderzoek zoekt medewerk(st)ers

Al een jaar is de Krisis-onderzoeksgroep actief. Tot nu toe zijn we met z'n vijven. Omdat het werk toeneemt, kunnen we uitbreiding van de groep wel gebruiken. Daarom onze vraag: wie heeft er zin om met ons skripties te lezen, te beoordelen en, als we dat zien zitten, uit te geven.

Bovendien houden we ons bezig met het bevorderen van contacten tussen filosofen en filosofies geïnteresseerden. We komen iets vaker dan eens in de maand bij elkaar voor inhoudelijke discussie over publikaties en verdeling van klussen. Meer informatie in te winnen bij Joke Hermes, telefoon 654064 of bij Krisis-onderzoek, Oude Looierstraat 55-3, 1016 VG Amsterdam.