

# Je m'en Foucault

## Vincent Descombes

Review van: David Hoy (ed.): *Foucault, a critical reader*, Blackwell, 1986; Gilles Deleuze: *Foucault*, Minit, 1986. London Review of Books, 5 maart 1987.

*Le Monde* publiceerde in 1980 een serie interviews met franse filosofen. Eén van hen wilde alleen meedoen op voorwaarde dat hij anoniem zou blijven. Het interview met hem verscheen onder de titel 'De Gemaskerde Filosoof'. Slechts ter zaken kundige filosofen konden destijds vermoeden dat de gemaskerde filosoof om wie het ging Michel Foucault was. Foucault had op zich geen bezwaar tegen het geven van interviews: hij gaf er verschillende onder zijn eigen naam en ze leverden een aantal opmerkelijk gave teksten op, die terecht tot de kern van zijn werk behoren. Het is veelbetekenend dat hij er op stond niet genoemd te worden in dit ene geval - een interview over filosofie. In veel opzichten was Foucault wel degelijk een gemaskerde filosoof. Zijn filosofische positie blijft in zijn teksten meestal impliciet of voorondersteld. Alleen in *The Archeology of Knowledge* deed hij een poging een systematische presentatie te geven van de principes waarop zijn methode van de analyse van historische materiaal teruggaat. Toch zijn de meeste critici het er over eens dat dit boek er niet in slaagt een coherente positie af te bakenen. Het is pas sinds de laatste jaren dat we van Foucault niet alleen dat wat hij als vooraanstaande intellectueel te zeggen had beschouwen, maar ook de positie die hij innam als een compleet filosoof. Volgens zijn exegeten weerspiegelen Foucaults teksten de stadia in zijn denken. Foucault I is een 'archeoloog van de menswetenschappen' die met een subversieve geschiedenis kwam van moderne ideeën over de mens. Foucault II is een 'mikrofysikus van macht' die, na mei 1968, moderne technieken van sociale controle onderzocht. Foucault III ondernam een vergelijkende studie van de heidense moraliteit van de Grieken en de christelijke moraal, met als doel onze eigen morele aannames te verhelderen. Het stadium waarin we nu terecht lijken te komen is dat van Foucault IV, de filosoof wiens inzichten de teksten uit de drie voorgaande periodes inspireerden. Het probleem is dat er twee kandidaten zijn voor de positie van Foucault IV. De eerste is een franse filosoof wiens onvoltooid systeem is gerekonstrueerd door Gilles Deleuze in een zeer

gekomprimeerde studie, met de titel *Foucault*. De tweede is een soort premanente gastfilosoof in de VS: zijn ideeën worden bediscussieerd door de auteurs van de essays die David Hoy verzamelde in *Foucault: a Critical Reader*. De franse en de Amerikaanse Foucault zijn niet twee kanten van dezelfde denker: de doktrines die beide filosofen hanteren zijn totaal onverenigbaar.

Men heeft zich lange tijd afgevraagd of Foucault met opzet het terrein van de filosofiese analyse heeft verlaten om zich in plaats daarvan met intellectuele geschiedenis te gaan bezighouden. Het is duidelijk dat hij, zoals de meeste 'kontinentale' filosofen, vóór alles een kommentator van teksten was. Hij scheen echter de keuze gemaakt te hebben om ze als een buitenstaander, als een historicus te bespreken. Ook werd hij meestal uitzonderlijk terughoudend als hem zuiver filosofiese vragen werden voorgelegd (iets wat, in Frankrijk tenminste, maar één keer kan zijn voorgekomen, namelijk in 1963, het tijdstip van Derrida's verhandeling over 'Cogito en de Geschiedenis van de Waanzin'). Zijn leerlingen plachten uit te leggen dat Foucault geen reden had zich bezig te houden met een filosofies debat in de gebruikelijke betekenis: zijn projekt was 'anders'. Tegenwoordig lijkt deze pretentie misplaatst. Deleuze schreef zijn boek dan ook om te laten zien dat Foucault niet moet worden begrepen als een 'mentaliteitshistoricus': volgens hem is Foucault de auteur van 'één van de belangrijkste filosofieën van de 20e eeuw'. Deze inschatting leidt tot het geschilpunt rond Foucault IV en tot de tegenstelling tussen de Foucault die naar voren komt uit de door Hoy geredigeerde bundel en de Foucault in de analyses van Deleuze. Omdat ik natuurlijk kan ingaan op alle interessante opmerkingen die de auteurs in Hoy's bundel over Foucault maakten, beperk ik mijn kanttekeningen tot die aspecten die de tegenstelling aksentueren tussen de franse Foucault en de angelsaksiese (en met name Amerikaanse) Foucault. Iedereen is het er over eens dat Foucault één van de belangrijkste filosofen is van onze tijd. Maar wat maakt hem zo belangrijk? Juist op dit punt zijn de meningen verdeeld.

Is de 'archeologie' van Foucault I al een epistemologie? Moeten we, met andere woorden, Foucault filosofie van de kennis zoeken in zijn 'archeologiese' analyse - of juist in de opvattingen van kennis die deze analyse vooronderstelt? Ian Hacking stelt dat Foucaults historische konstruktie in wezen niets anders is dan zijn filosofie. Het is in elk geval een studie naar de 'mogelijkheidsvoorwaarden voor ideeën', en dat is volgens Hacking precies wat we filosofie noemen. Hacking schijnt te veronderstellen dat het gebruik van de uitdrukking 'mogelijkheidsvoorwaarden' voldoende is om van Foucault een volgeling van Kant te maken. Maar ook historici zoeken immers naar mogelijkheidsvoorwaarden. Zij laten zien hoe bepaalde historische factoren 'het mogelijk maakten' dat ideeën ontston-

den en theorieën sukses hadden. Het maakt niet zoveel uit of deze voorwaarden gevonden worden aan de 'oppervlakte' (*evenementengeschiedenis*) of in de diepere lagen van 'lange-termijn' verschijnselen (archeologie). Als de analyse van mogelijkheden-voorwaarden filosofies wil zijn, dan moet ze op zoek gaan naar voorwaarden voor begrijpelijkheid en niet alleen maar naar historische factoren. Zo moet een filosofische analyse van de menswetenschappen bijvoorbeeld, aangeven onder welke voorwaarden het intellectuele project van zo'n wetenschap niet alleen maar 'histories mogelijk', maar ook 'logies mogelijk' - dat wil zeggen begrijpelijk - is. Het is om deze reden dat de status van archeologische *epistemai* verhelderd moet worden. Als de conceptuele schemata die Foucault *epistemai* noemt archeologische gegevens zijn (in de konventionele zin), dan zijn het gewoon historische feiten die moeilijker te vergaren zijn dan andere. Men moet 'graven' in de aarde van de cultuur om ze boven de grond te krijgen. Volgens deze hypothese zou Foucault inderdaad een mentaliteitshistoricus zijn. Maar is hij een filosoof, dan moeten de *epistemai* opgevat worden als *a priori* voorwaarden. Een historische analyse zou deze op geen enkele manier kunnen leveren, zelfs niet als de historicus heel diep zou graven. Om deze voorwaarden op te diepen, heeft men iets nodig als een 'transcendentale logika' in de kantiaanse betekenis. Met andere woorden, de analyse moet niet een relatie zoeken tussen 'oppervlakkige' feiten en 'diepe' feiten, maar veel meer tussen een afzonderlijke mogelijkheid en een andere mogelijkheid die logies gerelateerd is aan de eerste (zoals, om een voorbeeld van Kant te nemen, tussen de mogelijkheid een objectieve ervaring te hebben en de mogelijkheid een causaliteitsoordeel te vormen). Tussen het ene feit en het andere blijft de relatie toevallig of extern: tussen de ene mogelijkheid en de andere moet de relatie logies of intern zijn. Richard Rorty merkt in zijn bijdrage aan Hoy's bundel op dat Hacking in feite genoeg neemt met archeologie in de betekenis van historische analyse, zelfs waar hij er aan hecht de term 'epistemology' te gebruiken - of ook wel *Erkenntnistheorie*. Rorty voelt op zijn beurt meer voor de omschrijving van Foucault als geschiedschrijver dan als epistemoloog. Daarentegen houdt Deleuze vol dat Foucault een filosoof was en niet een mentaliteitshistoricus. Om die reden probeert hij een versie van de transcendentale logika te ontdekken die Foucault nooit heeft gegeven. Daartoe aarzelt hij niet een super-kantiaans vokabulaire te gebruiken (de 'ontvankelijkheid van het zichtbare', de 'spontaniteit van het diskursieve', de 'heterogene vermogens van de geest', 'determinabiliteit' en 'determineerbaarheid' etc.).

Men zou hetzelfde kunnen zeggen van Foucaults 'mikrofysika van de macht'. Foucault gaf een voorbeeld van het soort politieke geschiedenis dat iemand zou schrijven als hij de in het algemeen door linkse intellectuelen (of ze nu 'liberale progressieven' of 'marxisten' zijn) gehanteerde premissen van

politiek redeneren zou inruilen tegen andere premissen. Maar hij maakte deze nieuwe premissen nooit expliciet. Op sommige momenten gaf hij de indruk de *petitio principii* te gebruiken, daar waar hij resultaten van zijn archivaries werk opeist die al vanaf het begin aanwezig waren. Het zal niemand verbazen dat juist deze premissen kritiese lezers zeer hebben geïnteresseerd. Van de auteurs die deel uitmaken van Hoy's boek en Foucaults politieke denken bediskussiëren stellen de meesten de vraag hoe Foucault elk regime, van welke aard dan ook, kon definiëren als niet meer dan een machtsverhouding, en niettemin stelling nam tegen sommige regimes (maar overigens, het zij toegegeven, nooit vóór andere, daaraan tegengestelde regimes). Als elk politiek regime een machtsverhouding is, waarom zouden sommige regimes dan als onwettig of onakseptabel beschouwd dienen te worden? Dit is één van de vragen die Michael Walzer stelt. Edward Said suggereert dat Foucault meer had overtuigd als hij een onderscheid had gemaakt tussen het zich onderwerpen aan een macht en het volgen van een sociale konventie.

In de analyse van Deleuze hoeft de mikrofysikus van de macht zich helemaal niet de vraag te stellen waarom men zich zou moeten verzetten tegen macht, gegeven het feit dat het idee van machtsmisbruik geheel is geëlimineerd. Hij beschouwt deze vraag - die naar voren is gebracht door Habermas, Charles Taylor en Walzer - zelfs als 'onbenullig'. In zijn visie lag Foucaults werkelijke probleem in het feit dat de 'strategiese' analyse van machtsverhoudingen hem niet in staat stelde een andere vraag te beantwoorden: hoe kan iemand zich verzetten tegen macht? Als je machteloos bent, kun je je niet verzetten: je kunt de macht alleen maar verdragen. Maar als je in staat bent je te verzetten tegen macht, is dat omdat je er aan deel hebt: je gebruikt macht, anders kun je hem niet weerstaan. Dit dilemma verklaart volgens Deleuze waarom Foucault zich uiteindelijk wendde tot de geschiedenis van de verschillende vormen die het 'ik' heeft aangenomen in de loop van de geschiedenis van het Westen. Als Foucault het oude thema opneemt van de antithese tussen de moraal van het persoonlijke geluk uit de Oudheid en de christelijke moraal van gehoorzaamheid aan de goddelijke wet, dan doet hij dat om het probleem van de moraal dat onze tijd kenmerkt aan de orde te stellen: de moraal van de autonomie. In de laatste kolleges die hij gaf onderzocht Foucault zowel de kritiese filosofie van Kant als de individualistische doktrines van de late Oudheid. In beide gevallen wordt de moraal beschouwd vanuit het standpunt van de persoonlijke autonomie - dat houdt in zonder referentie aan een politieke of religieuze gemeenschap. Autonomie wil zeggen dat ons gedrag niet langer bepaald kan worden door motieven als een gemeenschappelijk voordeel voor de groep of door een heilige wet. Hoe moeten we niettemin de autonomie van het individu opvatten, zijn vermogen vol te houden onder druk van buitenaf? Moeten we de kantiaanse weg van

onderwerping aan de wet van de zuivere rede volgen? Of moeten we ons verlaten op het 'heidense' (men zou kunnen zeggen 'californiese') voorschrift om 'voor jezelf te zorgen'? Precies op dit punt raken we geïnteresseerd in Foucault IV. Maar wie is Foucault IV?

Is Foucault de franse filosoof wiens denken is gesystematiseerd door Deleuze? Of is hij de filosoof die besproken wordt in het door Hoy geredigeerde boek, de filosoof die, zoals Hubert Dreyfus en Paul Rainbow ons voorhouden, in staat was 'voorbij Strukturalisme en Hermeneutiek' te gaan? Het doel van Hoy's verzameling is om een overzicht te geven van de stand van zaken in de discussie 'vanuit een anglo-amerikaans perspectief'. Sommige essays uit de bundel bekritisieren Foucault en andere verdedigen hem tegen zijn critici: maar ze zijn allemaal, met uitzondering van een tweetal, geschreven vanuit dit anglo-amerikaanse perspectief dat Hoy in zijn inleiding duidelijk omschrijft. De eerste uitzondering is een artikel van Habermas, de enige bijdrage vanuit Continentaal Europa. De tweede is Martin Jay's bijzonder interessante studie van Foucaults plaats in de franse traditie van het denken over visuele waarneming. Behalve in dit artikel wordt geen enkele poging ondernomen om Foucault in een franse kontekst te plaatsen. In Frankrijk wordt Foucault tegenover de fenomenologie (Sartre, Merleau-Ponty) geplaatst. In de VS is Habermas zijn opponent, zodat Habermas zelf een belangrijke partner wordt in het 'anglo-amerikaanse' perspectief. De bedoeling van dit Duits-amerikaanse debat is vast te stellen of Foucault iets als een kritiese theorie heeft te bieden - een theorie die ons in staat zou stellen een standpunt in te nemen in actuele kwesties - zonder een Kritische Theorie in de Duitse betekenis te zijn, de kritiese theorie van de Frankfurter Schule die tegenwoordig het best gerepresenteerd wordt door Habermas. Dreyfus en Rabinow proberen in hun artikel de kritiek van Habermas op Foucault over te nemen. Volgens Habermas stelt Foucaults 'archeologische' theorie hem niet in staat oordelen te vellen of politieke standpunten in te nemen, omdat ze geen universele normen wil erkennen. Dreyfus en Rabinow suggereren in antwoord op deze kritiek dat Foucault veel verder ging dan andere denkers, verder dan zowel de Duitse ('voorbij de Hermeneutiek') als de Franse ('voorbij het Strukturalisme'), in het verhelderen van wat zij 'het moderne' noemen. Met 'het moderne' bedoelen zij *grosso modo* de post-kantiaanse situatie. Modern zijn is het opgeven van het zoeken naar een transcenderend fundament dat de in onze cultuur aanwezige aandelen en maatstaven zou rechtvaardigen. In deze visie zijn we modern als we onze 'autonomie' herkennen, tenminste in de negatieve betekenis - in de betekenis dus dat ieder van ons in het maken van oordelen zich moet verlaten op zijn eigen uitgangspunten. Het moderne voorschrift schijnt te zijn dat we moeten kiezen tussen twee even teleurstellende posities. De

eerste is om zich te zetten aan de Kritische Theorie, hetgeen betekent dat we moeten zoeken naar een immanente basis (die dan zuiver formeel moet zijn), als we de mogelijkheid willen behouden om te oordelen. De tweede is bepleit door wat Dreyfus en Rabinow 'post-filosofen' of 'anti-denkers' noemen: zij die ons vertellen dat we moeten erkennen dat onze oordelen niet gefundeerd kunnen worden, dat ze onontkoombaar arbitrair zijn. We moeten met andere woorden kiezen tussen duitse ernst en franse frivoliteit. Dreyfus en Rabinow prijzen Foucault omdat hij een derde mogelijkheid heeft aangegeven. Volgens hen vindt Foucault een uitweg uit de impasse door voorrang te geven aan 'genealogie' boven 'archeologie'. Of, om het anders te formuleren, hij maakte de relativistische komponent van zijn methode ondergeschikt aan een pragmatiese these die de praktijk het primaat geeft boven de theorie. Foucaults methode stelt hem in staat zowel onze cultuur te relativiseren als onze zorgen serieus te nemen: "De archeologische stap terug die Foucault zet om het zonderlinge van de praktijken in onze samenlevingen te zien betekent niet dat hij deze praktijken ook als zinloos beschouwt. Omdat we culturele praktijken met anderen delen, en omdat deze praktijken ons hebben gemaakt tot wat we zijn, hebben we, per definitie, een gemeenschappelijke ondergrond van waaruit we verder kunnen, kunnen begrijpen, kunnen handelen. Maar die vaste bodem is niet langer universeel, gegarandeerd, geverifieerd of gefundeerd". Dankzij de genealogie kunnen we het uitstekend zonder een universele immanente fundering stellen. Omdat we tot onze cultuur behoren door deel te nemen aan haar praktijken, kunnen we niet anders dan de problemen serieus te nemen - en dan wel van binnenuit - die ook deze cultuur serieus neemt. Hun lezing van Foucault stelt Dreyfus en Rabinow in staat hem te vergelijken met Heidegger (de auteur van *Sein und Zeit* gaf voorrang aan de praktijk boven de theorie) en met Wittgenstein ('Je een taal voorstellen is je een cultuur voorstellen'). Het doel van de filosofie is weliswaar niet langer het verschaffen van fundamenteen voor de waarheden van onze cultuur, maar de ernst van onze problemen is er in het geheel niet minder om geworden. Het is de taak van de filosofie een gemeenschappelijke taal te vinden, toegesneden op een wederzijds begrijpen: "Dat wat de ene interpretatieve theorie beter maakt dan de andere heeft te maken met het artikuleren van gemeenschappelijke belangen en het vinden van een manier van praten over sociale situaties, terwijl op hetzelfde moment de mogelijkheid van 'dialogue', of beter van konflikterende interpretaties, met andere gedeelde praktijken die worden gebruikt om andere belangen te artikuleren, open blijft".

Men zou de Amerikaanse Foucault kunnen samenvatten door te zeggen dat hij heeft getracht autonomie in zuiver menselijke termen te definiëren. In deze opvatting is de notie van een universele wet, of die nu transcendent is of immanent, een

'boven-menselijke gedachte', zoals de oude Grieken het zouden hebben omschreven. Maar begint het projekt van de Amerikaanse Foucault er dan niet een beetje 'menselijk, al te menselijk' uit te zien? Iets ontbreekt merkwaardig genoeg in deze positie: namelijk de nietzscheaanse inspiratie van Foucault, een inspiratie die de kern vormt van het denken van de Franse Foucault, voor wie het projekt van de autonomie van ons eist als het ware 'niet-menselijke gedachten' te hebben. Anders gezegd, men moet niet alleen voorbij Strukturalisme en Hermeneutiek gaan, maar 'voorbij goed en kwaad'. De archeologische stap terug van welke kulturele situatie dan ook is, verre van zichzelf toe te staan ondergeschikt te zijn aan iets anders, juist de voorwaarde voor het vrije denken. Vanuit dit gezichtspunt zouden we ons geen zorgen moeten maken over het delen van onze aannames met onze mede-burgers. Amerikaanse lezers neigen ernaar minder belang te hechten aan de nietzscheaanse component in Foucault. Rorty beschouwt het als een Parijse houding en is het er niet meer eens: "veel van Foucaults zogenaamde 'anarchisme' komt mij voor als zelfbevredigende radikale chic". De kern van de zaak is te bepalen of Foucaults Nietzscheanisme simpelweg louter 'show' is, of dat het, zoals hij zelf heeft gezegd, de inspiratiebron voor zijn denken is. Dwingt het projekt van autonomie ons er niet toe elke kulturele identiteit te weigeren? Taylor wijst er terecht op dat Foucault geloofde in de mogelijkheid zich te bevrijden van de menselijke identiteit:

*"Foucaults monolytische relativisme lijkt alleen maar plausibel als men het perspektief van een buitenstaander inneemt, het gezichtspunt vanaf Sirius; of als men zichzelf voorstelt als een ziel in Plato's mythe van Er. Wil ik geboren worden als een Chinees uit de Sung Dynastie, of als een onderdaan van Hamurabi van Babylon, of als een 20e eeuwse Amerikaan? Zonder een voorafgaande identiteit kan ik nog geen begin maken met een keuze ... En in zijn voornaamste werken zoals The Order of Things en Discipline and Punish klinkt Foucault alsof hij gelooft dat hij als historicus zonder standpunt zou kunnen zijn, zich niet zou hoeven te identificeren met de epistemi of machtsstructuren, waarvan hij het komen en gaan onpartijdig gadeslaat".*

Taylor beschouwt dit natuurlijk als een ernstige tegenwerping en Foucault begon zich dat volgens hem ook te realiseren. Voor Deleuze is de weigering zich te laten beperken tot een identiteit die overeenstemt met een cultuur of traditie voorwaarde voor authentiek denken. Om ons eigen denken te bevrijden moeten we in Foucaults woorden 'de dood van de mens' aksepteren.

De Amerikaanse Foucault deelt het 'anarchisme' van de Franse Foucault niet. Het is zonder twijfel gemakkelijker om een denker ernstig te nemen die gemeenschappelijke tradities en wet-

ten respecteert. De Amerikaanse Foucault is iemand met wie men graag 'in dialoog' zou treden. De Franse Foucault gelooft niet in 'dialoog' (zelfs Dreyfus en Rabinow voelen zich verplicht om het woord tussen aanhalingstekens te zetten). Ook zoekt hij niet naar een 'gemeenschappelijke' taal, noch respecteert hij eerbiedwaardige tradities. Hij leest geen Wittgenstein, maar eerder de Surrealisten. De Amerikaanse Foucault mag onze bezigheden en praktijken dan heel serieus nemen. Toch zou het wel eens de 'anarchistische' Foucault kunnen zijn die zijn lezers blijft fascineren.