

Macht en subjectiviteit bij Foucault

Peter Dews

De 'filosofie van het verlangen' van Jean-François Lyotard en Gilles Deleuze komt voort uit teleurstelling over de politieke werkbaarheid van het franse strukturalisme (1). Geïnspireerd door de gebeurtenissen van mei '68 en daarna, tekent zij protest aan tegen de strukturalistische gedachte, dat het in stand houden van sociale en linguïstiese regels en verbanden geen kwestie van strijd is, geen onderdrukking van allerlei behoeften en verlangens impliceert. De verlangensfilosofen postuleren tegenover deze idee de onafhankelijke kracht van een 'innerlijke natuur', een drift of verlangen. Hun theorie van het verlangen veronderstelt echter tevens een theorie van de macht, die de heersende repressie van dit verlangen kan verklaren. Omgekeerd vereist een dergelijke machtstheorie een adequaat begrip van hetgeen door macht wordt onderdrukt of overheerst. In het werk van Michel Foucault dat hij in de jaren zeventig ontwikkelde is een poging zo'n machtstheorie te leveren, te vinden. Het zou echter onjuist zijn, diens denken te zien als louter komplement van de filosofie van het verlangen. I.t.t. de 'désirants' Lyotard en Deleuze vinden we bij Foucault een uitgesproken individuele historische visie, die zich vooral richt op de overgang van traditionele naar moderne, industriële maatschappijen en die in het bijzonder betrekking heeft op de vormen van weten en maatschappelijke organisatie, die karakteristiek zijn voor het moderne kapitalisme. Alleen in die kontekst zijn zijn opvattingen m.b.t. het machtsvraagstuk volledig begrijpelijk.

Vanaf *Geschiedenis van de waanzin* heeft Foucault zich bezig gehouden met de opkomst en verbreiding van apparaten van bestuurlijke interventie en sociale controle. Pinels bevrijding van de gekken in Bicêtre wordt door Foucault beschreven als uitmondend in een gigantiese morele opsluiting, die veel repressiever was dan de eerdere praktijken van brute kerkering, aangezien ze inwerkt op de geest, meer dan op het lichaam. In het verlengde van dit gebeuren is Foucault van mening, dat moderne vormen van openbare zorg en welzijn niet los gezien kunnen worden van sociale en psychologische controle. Een opvallend aspect aan Foucaults werkwijze, zowel in *Geschiedenis van de waanzin* als in *Naissance de la clinique* en het veel later

geschreven *Surveiller et punir*, is zijn geneigdheid algemeen historische konklusies te trekken uit het onderzoek van de opkomst van specifieke instituties, zoals de inrichting, het moderne hospitaal en de gevangenis. In die algemene historische konklusies is een impliciete polemiek met het marxisme te vinden: zo zien we in zowel *Geschiedenis van de waanzin* als *Naissance de la clinique* de stelling verdedigd, dat moderne maatschappijen op een veel fundamenteelere wijze gekenmerkt worden door de opkomst en konsolidering van een heel netwerk van apparaten van sociale controle en interventie, dan door de relatief autonome kracht van economische verhoudingen, die niet langer bepaald worden door direkt politieke dominantieverhoudingen.

In *Surveiller et punir* introduceert Foucault zijn theorie van de macht, die hem in staat stelt op meer adekwate wijze dan hij in eerdere boeken deed, de overgang van de traditionele maatschappij van het '*ancien régime*' naar de postrevolutionaire maatschappij van de 19e eeuw theoreties te verwerken. Hij vat deze transformatie samen in de these, dat zij bestond in een 'omkering van de politieke as van de individualisering'. Was in feodale maatschappijen de individualisering het grootste aan de top van de maatschappij (de zichtbare macht en identiteit van de vorst), in moderne maatschappijen is de individualisering aan de basis van de maatschappij het sterkst. Hij maakt dit aanschouwelijk met behulp van het beeld van het *Panopticon*, Jeremy Bentham's architectonische verbeelding van het principe van 'zien zonder gezien te worden', de absolute en totale bewaking. Het panopticon als de 'ideale gevangenis', die een nieuwe, radikaal effectiever uitoefening van macht mogelijk maakt, krijgt bij Foucault de algemene betekenis van een model voor het begrip van moderne machtsvormen als zodanig, waarin het thema van de centralisering en grotere efficiëntie van de macht gekoppeld wordt aan de notie van de overgang van bruto geweld naar moralisering. Macht is in moderne maatschappijen in essentie georiënteerd op de produktie van gesegmenteerde, geïsoleerde en zichzelf controlerende individuen.

Foucault en de Frankfurter Schule

Onlangs (2) wees Foucault op bepaalde parallellen tussen zijn werk en dat van de Frankfurter Schule. Bij Horkheimer en Adorno zien we hoe Webers aandacht voor de onder het kapitalisme tot ontwikkeling gekomen autonome dynamiek van doelrationalisering omgezet wordt in het idee van een wereldhistories proces van 'reïfikatie', dat de strijd voor het behoud van de menselijke subjektiviteit tegen de natuurkrachten tegen dat subjekt zelf laat keren. Belangrijkste verschil met Foucault is hun opvatting van het menselijk *subjekt*: ook al hadden de krachten van de moderne subjektiviteit zich tegen zichzelf

gekeerd, toch betekende dit voor Adorno en Horkheimer geen identiteit tussen subjektiviteit en beheersing. In het werk van de moderne kritische theoreticus Jürgen Habermas kunnen we een poging vinden het krities gehalte van de subjektiviteit nieuw leven in te blazen. Hij doet dit door het rationaliteitsbegrip te 'verbreden': doelrationalisering is slechts één dimensie van het ontstaan van de moderne maatschappij. Daarnaast is er sprake van een overgang naar een identiteit, die niet langer bepaald wordt door traditie, maar juist door procedures van krities onderzoek en argumentatie, van waaruit heersende 'subjektiviteitsvormen' steeds opnieuw kunnen worden blootgesteld aan een normen- en waardenvormende communicatie.

De vorming van het subjekt bij Foucault

Als Habermas' werk een verschuiving vertegenwoordigt in de richting van een meer optimistische waardering van de mogelijkheden van de moderne subjektiviteit dan we in het werk van de eerste generatie van de Frankfurter Schule vinden, dan beweegt Foucault zich evenals de meerderheid van de poststrukturalisten in de tegengestelde richting, naar een positie die het dialektiese karakter van de Verlichting als zodanig elimineert, en de subjecten voorstelt als geheel gekonstitueerd door de werkingen van macht. Foucaults filosofiese model voor dit proces vinden we in het tweede essay van *Zur Genealogie der Moral*, waar Nietzsche 'het lange verhaal over de oorsprong van de verantwoordelijkheid' vertelt. Nietzsche's hoofdargument is dat een reflexieve relatie tot het zelf en in het bijzonder een geïnternaliseerde morele gedragscontrole slechts middels dreigementen en geweld kan worden ingeprent. Om 'een dier met het recht om beloftes te doen' te kweken, dat daardoor in staat is de betrouwbaarheid van zijn eigen toekomstige gedrag te garanderen, moet een gewelddadige taak worden volbracht. Die bestaat er in, "de mens tot op zekere hoogte geordend, uniform, gelijk onder gelijken en berekenbaar te maken" (3). Die taak wordt volbracht door de spontane expressie van de instinkten te blokkeren, aangezien "alle instinkten die zich niet naar buiten toe ontladen, zich naar binnen keren - dat is wat we de internalisering van de mens noemen: zo ontwikkelde de mens wat later zijn 'ziel' werd genoemd" (4). De energie van het omgekeerde instinkt wordt omgezet in vijandigheid tegenover zichzelf, die de basis vormt van het morele bewustzijn, dat door Nietzsche in ongunstige zin als een marteling tegenover "de naïeve blijdschap van het dier" wordt gesteld: "Dit instinkt voor vrijheid, dat gedwongen latent gemaakt is ...teruggedreven en onderdrukt, opgesloten van binnen, en uiteindelijk slechts in staat zich op zichzelf los te laten: dat, en dat alleen, is wat het *slechte geweten* in zijn aanvang is" (5).

In Foucaults eerste belangrijke werk, *Geschiedenis van de waan-*

zin, vormt zijn analyse van de procedures, die in de eerste inrichtingen gehanteerd werden, een gelegenheid om een vergelijkbaar proces van onderdrukking van spontaneïteit en introvertie van de driften te beschrijven. Het begrip waanzin fungeert in het hele boek als suggestie van een samenkomen van het bovenmenselijke en het onmenselijke: het roept juist die mythologische machten van de ongetemde natuur op, waarvan Horkheimer en Adorno het verdwijnen betreuren in hun *Dialektik der Aufklärung*, maar ook vertolkt Foucault iets van Nietzsches oeridentiteit van bevrijding en de ongeremde expressie van het instinkt. Als de waanzin tot aan de Renaissance voor het klassieke bewustzijn heeft gefunctioneerd als 'teken van een andere wereld', dan openbaarde het volgens Foucault "een vrijheid, die woedt in de monstrueuze gedaanten van de dierlijkheid" (6).

Net als bij Nietzsche gaat het bij Foucault om de analyse van de overgang van een toestand van openlijk geweld en brutoheid naar een toestand van geïnternaliseerde dwang. In zijn versie wordt dit proces echter niet geprojecteerd in een imaginair verleden, maar heeft het te maken met de vervanging van dolhuis en gevangenis door de prototypes van de moderne inrichting. En net als Nietzsche keert hij de konventionele 'humanistische' beoordeling van deze overgang om. Belangrijkste suggestie van het hoofdstuk over 'De geboorte van het gesticht' is dat de direkt fysieke opsluiting en repressie, die karakteristiek is voor het klassieke tijdperk, de waanzin een grotere macht en vrijheid liet dan de moderne behandelingsmethoden, waarvan het doel is gelegen in de omvorming van het bewustzijn van de krankzinnige. Foucault: "Ook in de klassieke opsluiting was de gek blootgesteld aan observatie, maar die betrof hem niet wezenlijk, ze betrof alleen zijn monsterachtige oppervlakte, zijn zichtbare dierlijkheid; en ze impliceerde op z'n minst een vorm van wederzijdsheid, omdat de gezonde mens in de gek, als in een spiegel, de dreigende beweging van zijn eigen ondergang kon lezen" (7). In de huizen van Tuke en Pinel is echter de lichamelijke dwang niet langer het voornaamste controlemiddel, maar deze 'bevrijding' wordt gedeels te niet gedaan door de 'internalisering van de juridiese instantie': waar voorheen sprake was van de 'vrije schrik van de waanzin', daar regeert nu 'de verstikkende angst van de verantwoordelijkheid' (8).

De filosofiese weerklank van Foucaults analyse maakt duidelijk dat het hem uiteindelijk niet gaat om het specifieke regiem van de moderne inrichting, maar om de moderne zelfrefleksieve subjektiviteit als zodanig: "Bevrijd van de ketenen, die hem louter tot een geobserveerd objekt maakten, verloor de waanzin paradoxaal genoeg de essentie van zijn vrijheid, die bestond in de eenzame extase. De waanzin werd verantwoordelijk voor wat hij weet van zijn eigen waarheid. Hij sluit zichzelf op in een oneindige, op hemzelf betrokken observatie. Hij werd

tenslotte geketend aan de vernedering zijn eigen objekt te zijn" (9).

Hoewel Foucault de Nietzscheaanse kritiek van het slechte weten deelt (de inrichting institutionaliseert een "proces dat geen ander resultaat heeft dan een voortdurende oefening van berouw in geïnternaliseerde vorm") (10), verschilt hij van Nietzsche in het inzicht, dat een reflexieve relatie tot het zelf niet eenvoudig tot stand gebracht kan worden door inperking en introvertie van het instinkt. Simpel geweld slaagt er, zoals we zagen, niet in de waanzin meester te worden, aldus Foucault, die dichter bij Sartre dan bij Nietzsche staat wanneer hij stelt dat zelfkontrolle pas mogelijk wordt, doordat men konkreet wordt blootgesteld aan de blik van de ander. In zijn analyse van de inrichting benadrukt Foucault herhaaldelijk, dat een regiem van permanente observatie en beoordeling de voorwaarde vormt voor de internalisering van de moraal. Foucault: "In de Retreat maakte het ten dele achterwege laten van fysieke dwangmiddelen deel uit van een totaalaanpak, waarvan het essentiële element bestond in het opbouwen van een zelfbeheersing waarin de vrijheid van de zieke persoon, in zijn werk en door de blik van de anderen, voortdurend werd bedreigd door de erkenning van zijn schuld" (11). En weer maakt Foucault de balans op, die ongunstig uitvalt voor het moderne tijdperk, met de introductie van het contrast (dat ook in zijn latere werk doorklinkt) tussen de deels beschermende duisternis van de 'onverlichte' dolhuizen of kerkers en het onvermijdelijke toezicht, dat gedetailleerder wordt naarmate zijn bron verder weg komt te liggen: "De nabijheid, die door de inrichting wordt georganiseerd, een intimiteit die nooit meer door ketenen of tralies zou worden geschonden, staat geen wederkerigheid toe: alleen de nabijheid van de observatie, die toeziet, spioneert, naderbijkomt om beter te zien, maar verder terugtreedt, omdat zij slechts de waarden van de Vreemdeling aksepteerd en erkent" (12).

In de *Geboorte van de kliniek* speelt het moraliseringsproces geen rol, omdat Foucault zich hier eerder bezighoudt met de regulering van lichamen dan met de kontrolle van de geest. Niettemin is het beeld van de blik van centraal belang voor de structuur van het boek, zozeer dat het in de ondertitel voorkomt: "Une archéologie du regard médical". Hier is echter de overheersende funktie van de blik epistemies, ook al verliest hij het toezichtsaspect niet. Foucault merkt een konvergentie op tussen de institutionele voorwaarden voor de vorming van een nieuw soort mediese kennis (de moderne kliniese mediese wetenschap) en de voorwaarden voor de gecentraliseerde kontrolle van de volksgezondheid, in de vorm van het nieuwe akademiese ziekenhuis. Hij veronderstelt een interne relatie tussen de 'impliciete geometrie' van het thema van de observatie als ondersteuning van de mediese kennis en de 'sociale ruimte, waar de Revolutie van droomde' ("een ruimte van vrije

kommunikatie waarin de relatie tussen de delen en het geheel altijd overdraagbaar en omkeerbaar was") (13), en geeft aan, dat zij beide principieel illusoir en ideologies zijn, omdat de schijnbare zuiverheid en transparantie van de blik in feite slechts mogelijk is binnen nieuwe institutionele structuren, die in ieder geval beperkender zijn dan de vroegere structuren. "De mediese blik zal zijn technologiese structuur vinden in de kliniese organisatie" (14). Het revolutionaire thema van het 'majestueuze geweld van het licht', dat 'een eind maakt aan het beperkte en duistere koninkrijk van de geprivilegieerde kennis' leidt tot een intensivering van het bestuur over de individuen (15).

Hoe diep het beeld van de blik geworteld is in Foucaults werk blijkt uit het feit, dat het bijna vijftien jaar na *Geschiedenis van de waanzin* weer opduikt in de beschrijving van het 'panoptisme' in *Surveiller et punir*. In dit werk brengt Foucault de drie functies van de blik, die we tot nog toe hebben onderscheiden, bijeen: de morele, epistemiese en politieke functie. In meer expliciet Nietzscheaanse termen dan voorheen, richt hij zijn aandacht nu op de vorming van het moderne subjeet, via een 'genealogie van de moderne ziel'. En net als Nietzsche presenteert hij de vorming van 'psyche, subjektiviteit, persoonlijkheid, bewustzijn' als het resultaat van 'methoden van straf, supervisie en dwang' (16). Nog paradigmatiser dan de inrichting of het ziekenhuis, institutionaliseert het panoptiese systeem de blik-uit-één-richting, die de vorming tot gevolg heeft van subjekten, die zichzelf in morele zin kontroleren. "De werking van de macht, haar dwingende kracht, is in zekere zin overgegaan naar de andere zijde - naar het oppervlak van haar toepassing. Hij, die onderworpen is aan een veld van zichtbaarheid, en dat weet, aanvaardt de verantwoordelijkheid voor de dwingende eisen van de macht. Hij laat ze geheel spontaan op zich inwerken, schrijft zichzelf in een machtsrelatie in, waarin hij tegelijkertijd beide rollen speelt. Hij wordt het principe van zijn eigen onderwerping" (17). *Surveiller et punir* legt ook een grotere nadruk dan eerdere werken op de manier waarop de epistemiese functie van de blik verweven is met zijn moraliserende functie. De panoptiese macht isoleert en individualiseert, door de mikpunten van zijn aktiviteit om te vormen tot mogelijke objecten van kennis. Foucault: "Het ogenblik waarop de menswetenschappen mogelijk werden, is het ogenblik waarop een nieuwe technologie van de macht en een nieuwe politieke anatomie van het lichaam tot stand kwamen" (18). Tenslotte generaliseert Foucault het begrip van panoptiese macht om een verklaring te leveren van de totale structurering van maatschappelijke verhoudingen in moderne maatschappijen. De 'éénrichtingsrelatie' die door de blik wordt aangebracht tussen de eenheid van de observator en de veelheid van de geobserveerden levert een metafoor voor de anonieme centralisatie van de moderne macht.

Als zowel *Geschiedenis van de waanzin* als *Surveiller et punir*, ondanks de chronologische en theoretische kloof die hen scheidt, zich voor een deel bezig houden met de vorming van de prakties-morele relatie tot het zelf, die Habermas - in zijn verzet tegen het primaat van het epistemiese subjekt - beschouwt als de belangrijkste dimensie van de moderne zelfkritiese subjektiviteit (19), dan kunnen we stellen dat Foucaults volgende boek, *De wil tot weten* (deel 1 van de *Geschiedenis van de seksualiteit*), zich bezighoudt met de vorming van Habermas' derde dimensie: de esthetiese relatie tot de innerlijke wereld van passie en driften. In *De wil tot weten* vraagt Foucault aandacht voor het uiteenvallen van vormen van groepsidentiteit, die karakteristiek waren voor traditionele maatschappijen, en voor hun vervanging door een identiteitsvorm, die in toenemende mate afhankelijk is van het vermogen van het individu om het domein van zijn persoonlijke beleving te reflektieren en te verwoorden. Volgens Foucault kan deze overgang samengevat worden in de betekenisverschuiving in het woord *bekentenis*: "Lange tijd heeft het individu zich gelegitimeerd door naar anderen te verwijzen en door zijn band met iemand anders te betuigen (familie, gevolg, beschermheerschap); later werd het waarmerk van het individu het waarheidsvertoog dat het over zichzelf kon of moest houden" (20). Foucault verbindt deze overgang met de overgang van het epiese genre in de literatuur naar de moderne introspektieve literatuur, en met de opkomst van bewustzijnsfilosofieën, "de lange discussies over de mogelijkheid een wetenschap van het subjekt in het leven te roepen, de geldigheid van de introspektie, het evidentiekarakter van het geleefde of de zelftegenwoordigheid van het zelfbewustzijn" (21). Toch wil Foucault, net als bij zijn verklaring van de vorming van het morele bewustzijn, in genealogiese zin suggereren, dat de toegenomen toegankelijkheid van een 'innerlijke wereld' naast de externe werelden van natuur en het sociale, resultaat is van een vergeten dwang: "We bekennen - of we zijn gedwongen te bekennen. Wanneer de bekentenis niet spontaan of onder innerlijke aandrang geschiedt, dan wordt zij afgeperst; men jaagt haar na tot in de ziel of ontruikt haar aan het lichaam" (22). Door het vermogen tot bekennen te koppelen aan de ondervragingen van de biecht, is Foucault in staat te stellen dat "de verplichting te bekennen ons inmiddels vanuit zoveel verschillende punten tegemoet straalt, zij ons sindsdien zozeer vlees en bloed is geworden dat wij haar niet meer zien als de uitwerking van een macht die dwang op ons uitoefent; integendeel, het lijkt alsof de waarheid in het diepste geheim van onszelf niets anders 'vraagt' dan aan het daglicht te treden" (23).

De illusie van zelfbepaling

Het lijkt geen twijfel dat de centrale intentie van dit type

genealogie de filosofiese relatie tussen bewustzijn, zelfreflectie en vrijheid (door het marxisme overgenomen van het duitse idealisme) wel teniet moet doen en moet ontkennen dat er ook maar enig progressief politiek potentieel resteert in het ideaal van het autonome subjekt. Foucault stapt over het met tegenzin door Adorno en Horkheimer ondernomen project van een ontcijfering van de paradox van een autonomie, die tot zijn eigen afschaffing leidt heen, en tracht een direkte, on-dubbelzinnige relatie te leggen tussen subjektvorming en onderwerping (subjection). In de jaren zeventig zet hij de politieke implicaties van deze argumentatie uiteen in termen van de relaties tussen het funktionieren van de 'discipline' en het principe van de 'soevereiniteit'. In Foucaults ogen impliceert het hanteren van het begrip soevereiniteit de aanname dat macht in wezen bestaat in het vermogen wetten uit te vaardigen en af te dwingen en houdt de theorie van de soevereiniteit zich bezig met de rechtvaardiging van het bezit van dit vermogen. Hij geeft vervolgens aan dat het begrip soevereiniteit zelf in de overgang van de feodale of absolute monarchie naar de moderne burgerlijke staat niet is losgelaten. "Dezelfde soevereiniteitstheorie, nieuw leven ingeblazen door de leer van het romeinse recht, vinden we terug bij Rousseau en zijn tijdgenoten...nu houdt ze zich bezig met de opbouw, tegenover de autoritaire en absolutistische monarchieën, van een alternatief model, dat van de parlementaire democratie" (24). Toch dient deze voortdurende aandacht voor het soevereiniteitsvraagstuk volgens Foucault slechts als verhulling van de werkelijke transformatie in de werking van de macht, die plaatsvindt met de opkomst van de burgerlijke staat: zij verhult de expansie en konsolidering van een disciplinaire macht, van een steeds strakkere controle van het lichaam en van de normaliserende 'technologieën van het gedrag'.

Het is bepaald niet zo, dat Foucault hier op kwasi-marxistische wijze wil wijzen op de diskrepantie tussen burgerlijke principes van juridische gelijkheid en democratische soevereiniteit, en de blijvende materiële ongelijkheid en klasseonderdrukking, of tussen "de algemene juridische vorm, die een stelsel van rechten garandeert, die in principe egalitair zijn" en "al die systemen van mikromacht die in essentie niet-egalitair en asymmetries zijn en die we disciplines noemen" (25). Een dergelijke kritiek funktioneert namelijk door de beperkingen van de bestaande democratische soevereiniteit tegenover een meer adekwate opvatting van kollektieve zelfbeschikking te plaatsen, terwijl Foucaults argumentatie nu juist gericht is op het loslaten van iedere soevereiniteits- of zelfbeschikkingstheorie, aangezien het 'vrije subjekt', waarop dergelijke theorieën berusten, in feite intrinsiek heteronoom en door macht gevormd is. Voor Foucault zijn de 'reële, op het lichaam gerichte disciplines' geen *begrenzing* van, maar juist de *fundering* van de formeel-juridische vrijheden (26). Zo grijpt hij

in *Surveiller et punir* herhaaldelijk terug naar het contrast tussen de illusie van een sociale orde, die is gegrondvest op de wil van allen en de grimmige werkelijkheid van een machts-technologie, die voortdurend konformiteit aan de normen afdwingt en 'de onderwerping van krachten en lichamen' verzekert. Terwijl voor de theoretici van de Frankfurter Schule in de tegenspraak tussen de illusoire autonomie van het subjekt en zijn werkelijke slavernij "een overwicht van het geobjektiveerde in de subjecten naar voren treedt, die het hen belet subjecten te worden" (27), duidt dit contrast voor Foucault juist op de wenselijkheid van een "vernietiging van het subjekt als pseudosoeverein" (28). Foucault: "De mens, die ons beschreven is en die we zouden moeten bevrijden, is in zichzelf al effect van een onderwerping, die dieper wortelt dan hijzelf" (29).

Het probleem van het verzet

Het is duidelijk dat Foucaults genealogie van de moderne ziel een serie politieke problemen oproept. Zoals we zagen richtte Foucault zich in de jaren zeventig op het relativeren van de repressieve en negatieve aspecten van macht en stelde hij de macht primair voor als positief en productief. Daarbij gaat het niet eenvoudig om een Weberiaanse nadruk op de efficiency van moderne bestuurlijke en economische organisatievormen, maar om een onderstreping van het feit dat de macht de individuen konstitueert, op wie en via wie hij vervolgens werkzaam is. Foucault: "Het individu moet niet gezien worden als een soort elementaire kern, een primitief atoom, een divers en inert materiaal, dat door de macht wordt vastgepakt of waarop deze inwerkt, en zo de individuen onderwerpt of vernietigt. Feitelijk is het al één van de effecten van de macht, dat bepaalde lichamen, gebaren, vertogen, verlangens geïdentificeerd en gekonstitueerd worden als individuen" (30). Toch moet, als het machtsbegrip enige krities politieke betekenis wil hebben, er één of ander principe, een kracht of entiteit zijn, waarop de macht in onderdrukkende zin inwerkt, dat door macht wordt uitgeschakeld, zodat de bevrijding van een dergelijke repressie wenselijk wordt geacht. Een zuiver positieve verklaring van 'macht' zou helemaal geen verklaring van macht meer zijn, maar gewoon van de konstitutive werking van sociale systemen. Op diverse plaatsen lijkt Foucault te geloven een dergelijk neutraal standpunt te kunnen innemen - het lijkt zelfs zijn gebruikelijke vluchtheuvel op dit punt -, terwijl hij elders doorgaat het machtsbegrip in kritiese zin toe te passen. Zijn werk moet daarom, ook al zou dit alleen impliciet het geval zijn, een begrip bevatten van dat wat door de moderne macht wordt onderdrukt, een begrip dus van het zelfreflexieve subjekt, dat door een dergelijke macht wordt gevormd.

In *Geschiedenis van de waanzin* wordt deze rol vervuld door het begrip 'waanzin'. Ofschoon dit boek het begin vormt van Foucaults onderzoek naar systemen van opsluiting en maatschappelijke controle, houdt het zich net zozeer bezig met de toestand van het alledaagse bewustzijn in de moderne wereld als met het bijzondere lot van degenen, die het etiket krankzinnig opgeplakt hebben gekregen. Het werkelijke objekt van Foucaults onderzoek, zoals hij zelf ook in het voorwoord bij de eerste franse uitgave stelt, is het moment van scheiding, het punt waarop de wederzijdse, participerende relatie tussen rede en gekte werd verbroken, waardoor tenslotte aan de ene kant een rationele zekerheid over het zelf resteerde, die was afgesloten van iedere ervaring van het wonderlijke of transcendente, en aan de andere kant een dergelijke ervaring gedegradeerd werd tot ziekte, gereduceerd tot de mechanismen van een psychologies determinisme (31).

Het fundamentele thema van *Geschiedenis van de waanzin* is dan ook de 'ontmythologisering' in weberiaanse zin. En de elegiese grondtoon van het boek plaatst Foucault impliciet maar met des te meer nadruk in het kamp van de critici van de Verlichting. Voor Foucault wordt niet de vrijheid van het rationele zelf bedreigd door het binnendringen van de waanzin, eerder wordt de waarheid van haar 'macht en prestige' beroofd door de vorming van het rationele bewustzijn: "We moeten inzien, dat de mens niet werd onderworpen aan een simpel negatieve operatie, die de ketenen verbreekt en de diepste natuur van de mens van de waanzin bevrijdt, maar dat men juist in de greep raakte van een positieve operatie, die de waanzin opsloot in een systeem van beloningen en bestraffingen, hem opnam in de ontwikkeling van het morele bewustzijn" (32). Vandaar de belangrijke plaats die schrijvers als Nietzsche en Artaud in dit werk innemen, bereid als zij zijn de kritiek op het moderne bewustzijn door te voeren zelfs als hen daardoor zelf het zwijgen wordt opgelegd. Schrijvers die de waanzin "voor de eerste maal uitdrukkingsmogelijkheden, burgerrecht en greep op de westerse beschaving geven, van waaruit alle vormen van tegenspraak, ja het totale protest pas mogelijk wordt" (33).

Foucault laat het thema van de ontbinding van het rationele bewustzijn nooit helemaal los. Zelfs in zijn meest 'struktuuralistische' fase, eind jaren zestig, keert het terug in een discussie over geestverruimende middelen (34). Maar gedurende de jaren zeventig, na zijn terugkeer tot de *politieke* kritiek van het subjeekt, verschuift hij de nadruk van de gedemythologiseerde aard van het moderne bewustzijn naar de procedures van lichamelijke regulering en controle, waardoor een stabiel zelf geproduceerd wordt. In zijn bespreking van de opkomst van de disciplinaire macht in *Surveiller et punir* maakt Foucault aannemelijk, dat de nieuwe technieken van een gedetailleerde opdeling en ordening van tijd, ruimte en gebaren, die in een militaire kontekst ontstonden, in toenemende mate werden

overgeplant naar het produktieproces. Die overplanting brengt de ontwikkeling van nieuwe vormen van kennis van het menselijk gedrag met zich mee, die de 'objekten' waarop zij worden toegepast zo kneden dat de ziel kan worden beschouwd als "het aanwezige korrelaat van een bepaalde technologie van macht over het lichaam, als de kerker van het lichaam" (35). Toch blijft, ondanks deze verbale nadruk, de notie van het lichaam niet veel meer dan een vraagteken in het werk van Foucault in deze fase. Hoewel hij het een logiese vereiste acht, het drama van de innerlijkheid, zoals dat door Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* werd beschreven, opnieuw en nu in een gemakkelijk herkenbare uitdossing voor het voetlicht te brengen, zijn Foucaults opmerkingen over het lichaam merkwaardig genoeg niet veel meer dan een doekje voor het bloeden, en bevatten ze geen enkele hint in de richting van Nietzsche's jubelzang van de 'kracht, lust en verschrikking' van de 'oude instinkten', die verlamd werden door de opkomst van het zelfbewustzijn - een jubeltoon waar de kritiek van het slechte geweten haar polemische kracht aan ontleent. Zonder appèl aan de intrinsieke krachten van het lichaam, zonder een theorie die van het lichaam meer maakt dan een kneedbare tabula rasa, is het eenvoudig onmogelijk de balans op te maken van de uitwerking van 'een oneindig precieuze macht over het aktieve lichaam, of na te gaan, wat er precies opgeofferd wordt in het proces van de 'individualiserende fragmentatie van de arbeidskracht' (36).

Foucaults behoedzaamheid op dit punt, zijn tegenzin deel te nemen aan de wildere feesten van het bevrijde libido, die door zijn tijdgenoten gevierd worden, moet niet leiden tot de gedachte dat hij een beter kader zou bezitten voor de theoretische verwerking van relaties tussen macht, subjektiviteit en de controle over het lichaam. Het feit dat Foucault geen theorie van de driften heeft (iets dat ongetwijfeld in de hand wordt gewerkt door zijn vijandige houding jegens de psycho-analyse), betekent een lakune, en zeker geen positief punt in zijn werk. Ook omdat hij in politieke diskussies in de jaren zeventig overheelt naar een positie, waarin het doel van politieke aktiviteit lijkt te bestaan in de afschaffing van de reflectie en de opheffing van het zelfbewustzijn. Aangezien het autonome subjekt volgens Foucault reeds produkt van onderwerping aan macht is, kan het doel van politieke akties niet het behoud of de versterking van die autonomie zijn. Hij gaat inderdaad zo ver te stellen, dat "politieke strijd op het terrein van de klassenstrijd" kan functioneren als een 'desubjektivering van de wil tot macht' en dat "het bewustzijn als basis van subjektiviteit een privilege van de burgerij is" (37). Zelfs wanneer zij wat minder buitennissig wordt verwoord, houdt Foucaults positie een extreem spontaneïsme in, bijvoorbeeld in zijn bewering, in een diskussie met maoïsten, dat 'volksrechtspreek' de vorm aan zou moeten nemen van standrechtelijke

vergelding zonder bemiddeling van een gerechtshof, of zelfs van een revolutionair tribunaal (38). In veel van deze discussies overlappen bovendien twee perspectieven elkaar op een nooit echt verhelderde manier. Enerzijds blijft Foucault spre-alsof politieke strijd een zaak zou zijn van een konflikt tussen klassen en sociale groepen met onverzoenlijke belangen en doelen. Anderzijds impliceert zijn theoreties onuitgewerkte begrip van 'verzet' (een in het lichaam gefundeerde oppositie tegen de macht, die mensen op het meest fundamentele nivo kneedt tot zelfidentieke subjecten) een vijandige houding jegens iedere vorm van een bewuste formulering van doelen of van strategiese berekening. Die inkoherentie bleef niet onopgemerkt, want in een discussie over Benthams Panopticon informeerde een vraagsteller bij voortdoring: "Is verzet tegen de macht dan essentieel fysiek van aard? Wat kunnen we dan zeggen van de inhoud van de strijd, van de aspiraties die zich in de strijd manifesteren?" (39). In zijn antwoord kwam Foucault niet verder dan wat ontwijkende opmerkingen.

Macht, verlangen en lust

In zekere zin werd Foucaults politieke verlegenheid voor hem opgelost door het wegebben van de golf van strijdbaarheid sinds mei '68. Het testament van Foucaults *gauchisme* wordt duidelijk gevormd door *Surveiller et punir*: de argumentatie van dit boek steunt op een verontwaardiging die zijn komplement vindt in een geloof, hoe ijl ook, in de positieve waarde van de rebellie. In de tweede helft van de zeventiger jaren waren de krachten van het gauchisme behoorlijk opgebruikt en kregen spontaneïstiese bevrijdingsideologieën een steeds openlijker, maar ook duidelijk gevaarlijker karakter. Foucaults werk na *Surveiller et punir* weerspiegelt deze verschuiving in het politieke bewustzijn. Hij begint afstand te nemen van de gauchistische waardering voor de waanzin, de kinderlijkheid, de delinkwentie en de seksualiteit, en trekt zich opnieuw terug in een olympiese objectiviteit: "Het is noodzakelijk over te stappen naar de andere kant, de andere kant van de 'goede kant', om te trachten te ontsnappen aan die mechanismen, die steeds weer twee kanten voortbrengen, om de valse eenheid op te heffen van deze andere kant, waaraan men deelneemt. Daar begint het echte werk, het werk van de historicus van het heden" (40). Foucaults betrokkenheid bij dit werk, *De wil tot weten*, krijgt de vorm van een aanval op wat hij de 'repressie-hypothese' noemt, de aanname dat het ascetisme en de arbeidsdiscipline van de burgerlijke maatschappij een repressie van de seksualiteit vereiste, die haar hoogtepunt bereikte in de 19e eeuw en waaraan we ons nog steeds proberen te ontworstelen. Foucault ontkent niet dat er zoiets als een victoriaans puritanisme heeft geheerst, dat een grote terughoudendheid en

een strikt decorum afdwong in het spreken over seksuele gelegenheden en op bepaalde gebieden van het seksuele leven. Hij stelt echter, dat dit puritanisme gezien moet worden als 'een verfijning, een taktiese afleidingsmanoeuvre' binnen wat in feite een onophoudelijke expansie is van het 'grote proces van omzetting van seks in vertoog' (41). De hoofdlijn van argumentatie in het boek is dat seksualiteit geen natuurlijke realiteit is maar produkt van een *dispositief*, een systeem van vertogen en praktijken, dat deel uit maakt van een geïntensiverde bewaking en controle van het individu, Foucaults belangrijkste historische thematiek. Vanuit dit standpunt kan het idee van seks als een 'rebelse energie', als een 'bijzondere en onreducerbare aandrang', dat de basis vormde van theorieën van seksuele bevrijding van D.H. Lawrence tot Wilhelm Reich, opgevat worden als "hetmeest spekulatieve, meest ideële, meest interne element in het door de macht georganiseerde seksualiteitsdispositief" (42). De notie van een dergelijke bevrijding maakt zelf deel uit van ons systeem van slavernij.

Er is onmiskenbaar sprake van een parallel tussen Foucaults positieverschuiving als invloedrijk machtstheoretikus en de evolutie in het denken van Jean-François Lyotard, één van de 'twee filosofen van het verlangen', in de tweede helft van de jaren zeventig. In het werk van Lyotard wordt het proces van sociale modernisering geheel en al opgevat in termen van expansie van de markteconomie, zozeer dat hij verplicht is zelfs zulke evident interventionistische oplossingen voor de functionele tekortkomingen van de markt als het algemeen verplicht onderwijs (op een wel zeer ongeloofwaardige wijze) voor te stellen als een vorm van kapitalistische ondernemersschap (43). Aanvankelijk stelde Lyotard het warenavormingsproces voor als een ambivalent, tweesnijdend proces. Aangezien zij voortdurend tradities omverwerpt en ontmythologiseert, heeft de expansie van de warenvorm een bevrijdend, 'revolutionair' effect, dat voor Lyotard het duidelijkst voelbaar is in het onophoudelijk experimenteren van de modernistische kunst. Echter, het kapitalistische arbeidsproces abstraheert tevens van het levende individu, door libidinale energie op te slokken in onverschillig welk circuit van warenruil. Als Lyotards historische analyse minder eenzijdig was geweest en hij naast een theorie van het verlangen had beschikt over een theorie van de macht, zou hij in staat zijn geweest te verklaren wat er nu precies onderdrukkend aan dit proces was, wat precies pathologies was in deze abstraktie van het zinnelijke zelf. Zonder zo'n theorie is hij uiteindelijk verplicht de veronderstelling los te laten, dat deze abstraktie überhaupt afgedwongen is. In een essay over de schilder Jacques Monory komt Lyotard met de stelling dat de cultuur, en in het bijzonder het uitstel van bevrediging dat door het arbeidsproces wordt afgedwongen, funktioneert als een intensivering van lust, niet als dwang

van die lust af te zien (44). Sinds *Economie Libidinale* (1974) is er geen sprake meer van een konflikt tussen het diskursieve en het pikturale teken, tussen ruil- en gebruikswaarde, omdat het teken (of het nu om een woord gaat of om een waar) zelf altijd al is bekleed met libido. Net als Foucault, die konkludeert dat bevrijding een vorm van slavernij is, omdat onze schijnbaar 'natuurlijke' seksualiteit in feite een produkt van macht is, komt Lyotard zo tot de ontdekking dat slavernij een vorm van bevrijding is, aangezien zelfs de anonimiteit en willekeur van de warevorm kan funktioneren als geleider van libidinale 'intensiteit'.

Als Lyotard een exclusieve nadruk legt op de revolutionaire effecten van de 'normvrije maatschappelijkheid' van de markt in zijn analyse van de kapitalistische moderniteit, dan omhelst Foucault een even eenzijdig gezichtspunt in zijn herhaalde nadruk op de expansie van gerationaliseerde systemen van bestuur en sociale controle. Heeft hij daarbij geen moeite het funktioneren van moderne maatschappijen te beschrijven in termen van machtssystemen, het valt hem wel moeilijk te bepalen waartegen deze macht opereert, omdat hij, i.t.t. de *désirants*, geen positieve theorie van het libidineuze lichaam bezit. Het resultaat van deze simplificering is echter, dat 'macht', evenals het verlangen van de *désirants*, omdat zij niets bepaalds tegenover zich gesteld ziet, iedere verklarende betekenis verliest en een overbodig, metafysische principe wordt. Want slechts als we in staat zijn een kontrafakties begrip te leveren, dat specificceert op welke wijze situaties zouden veranderen, wanneer een bepaalde machtswerking zou wegvallen of een onderdrukt verlangen bewust gemaakt zou worden, kunnen deze begrippen empiries gehanteerd worden. In het hoofdstuk over de 'methode' van *De wil tot weten* sluit Foucault de mogelijkheid van een dergelijk kontrafakties argument uit, wanneer hij spreekt over de "alomtegenwoordigheid van de macht: niet omdat zij het privilege zou hebben alles in haar onoverwinnelijke eenheid onder te brengen, maar omdat zij op ieder moment, ieder punt, of eigenlijk in iedere relatie tussen twee punten, wordt geproduceerd. De macht is overal; dat wil niet zeggen dat zij alles omvat, maar wel dat zij overal vandaan komt. En voorzover 'de' macht duurzaam, zich herhalend, traag of zelfproducerend is, is dat niets anders dan het totaaleffect dat zich vanuit al deze veranderlijkheden afteket, de aaneenschakeling die zich op elk van deze (veranderlijkheden, de vertaler) ent en die deze op haar beurt poogt vast te leggen" (45). Dit beeld van een oorspronkelijke, alles doordringende kracht, die op zichzelf terugwerkt en zichzelf groepeer, zou evenzeer toepasbaar zijn op het verlangen van de *désirants* als op Foucaults 'macht'. Net zoals het verlangen 'van bovenaf' tot zichzelf terugkeert, sijpelt de macht 'van onderaf' door: het adopteren van een monisme van één 'dimensie van kracht, die ontsnapt aan de betekenaar' doorbreekt

het verband tussen macht en onderdrukking en tussen verlangen en bevrijding en doet daarmee de politieke inhoud van de begrippen zelf teniet.

Echter, net zoals Lyotard ten tijde van *Economie Libidinale* de gedachte aan het bestaan van geprivilegieerde esthetiese en politieke plaatsen van intensiteit niet kon loslaten, en zijn aanslagen op de zelfidentiteit van het subjekt als een middel ter bevrijding van de wanorde van de driften voortzet, kan ook Foucault niet tevreden blijven met zijn kritiek op het naturalisme, zijn poging om het idee, dat er 'twee kanten' zijn, te overstijgen. *De wil tot weten wil*, zoals we zagen, de notie ontluisteren van een seksualiteit "als een koppige drift, die van nature vreemd aan en uit noodzaak onzeglijk is voor een macht die van haar kant alles in het werk stelt haar te onderwerpen, zonder haar ooit volledig te kunnen bedwingen" (46). Foucault stelt daarentegen dat 'seks', als het hart van de seksualiteit, opgevat moet worden als het produkt van een apparaat of *dispositief*, als het illusoire verdwijnpunt van een systeem van vertogen en praktijken, waarmee hij schijnbaar het naturalisme overwint, dat in zijn ogen zijn vroegere werk had besmet. In feite is deze prestatie louter schijn. Foucault bespot de notie van seks als 'een ondraaglijke, al te gevaarlijke waarheid' (47), niet primair vanwege haar naturalisme, maar vanwege de rol die seksualiteit in zijn ogen speelt in de bepaling van de identiteit van de moderne subjekten. Om echter zijn analyse van deze identiteit als 'afgedwongen' kans van slagen te geven moet Foucault zijn eigen 'ondraaglijke, al te gevaarlijke waarheid' wel oproepen, die door de seksualiteit zelf wordt ingeperkt: de 'repressie-hypothese' wordt daarom niet afgeschaft, maar gewoon verschoven. Dit blijkt uit de voortdurende ongerichte verwijzingen in *De wil tot weten* naar 'het lichaam en zijn lusten' en naar een *ars erotica*, die radikaal tegenover de westerse rationaliteit en zijn *scientia sexualis*, een kunst waarin "de lust niet wordt begrepen in relatie tot een absolute wet van het toegestane en het verbodene, noch door verwijzing naar een nuttigheidskriterium, maar eerst en vooral in relatie tot zichzelf" (48). Foucault wijst hier duidelijk in de richting van die intensiteitservaring (die vijandig staat tegenover de kalkulaties van de doelrationaliteit en tegenover morele overwegingen), die Lyotard tracht te ontwikkelen in *Economie Libidinale*, en Deleuze en Guattari in *L'Anti-Oedipe*. Net als bij Lyotards analyse van de 'labyrinthische libidinale band', als ook met de theorie van de 'verlangensmachines' van Deleuze en Guattari, is Foucaults argumentatie gebaseerd op de impliciete afwijzing van de lacaniaanse gedachte, dat 'het gefragmenteerde lichaam' niet meer is dan een retrospectieve luchtspiegeling, een fantasie die de angst uitdrukt voor het verlies van een reeds verworven identiteit. Voor Foucault wordt, net als voor de *désirants*, de zelfidenti-

teit slechts gevormd door een gedwongen unificering van het gefragmenteerde lichaam. Het is het seksualiteitsdispositief dat, zo houdt Foucault vol, de illusie wekt dat er iets anders zou zijn dan "lichamen, organen, plaatsbepalingen in het lichaam, functies, anatomies-fysiologische systemen, gewaarwordingen en lustgevoelens" (49). Zo is het theoretiese resultaat van *De wil tot weten* geen afwijzing van het naturalisme, ook geen eliminatie van de illusie van bevrijding. Het is eerder de bevestiging van de fundamentele poststrukturalistische kritiek van de kerker van de zelfidentiteit en van de daarmee gepaard gaande repressie van het lichamelijk 'andere'.

Het poststrukturalistische dilemma

Deze interpretatie wordt bevestigd door Foucaults inleiding bij de memoires van Herculine Barbin, die twee jaar na *De wil tot weten* verschenen. Hier roept Foucault iets van de "gelukkige vergetelheid van de non-identiteit" op, waarin zijn hermafrodiete heldin leefde vòòrdat de mediese autoriteiten op brute wijze tussenbeide kwamen, en stelt hij dat de moderne westerse maatschappijen "de vraag naar een 'ware sekse' op hardnekkige wijze in het spel gebracht hebben op een terrein waar men verwacht zou hebben, dat al wat telde de werkelijkheid van het lichaam en de intensiteit van zijn lustgevoelens zou zijn" (50). Omdat Foucault echter ook gevoelig is voor de moeilijkheden van zo'n beroep op de één of andere verondersteld natuurlijke kracht als basis voor verzet tegen de macht, kan zelfs de bedekte vaststelling van 'de werkelijkheid van het lichaam en de intensiteit van zijn lusten' als door het dispositief van de seksualiteit onderdrukt, niet zomaar zonder nadere kwalifikatie geaksepteerd worden. Er zijn passages in *De wil tot weten* die het patroon van de filosofie van het verlangen lijken te herhalen, daar waar de 'lust' (die Foucault elders tegenover seks en seksualiteit stelt) wordt voorgesteld als in zichzelf terugvloeiend in de vorm van het *dispositief* van de seksualiteit. De werkingen van de macht raken zelf geëroticeerd, zodat de tegenstellingen, die Foucault nodig heeft om zijn analyse als theorie van de macht te kunnen laten functioneren, opnieuw wordt opgelost: "De macht die de seksualiteit aldus voor haar rekening neemt, maakt aanstalten de lichamen lichtjes aan te raken; ze streelt met haar ogen; intensiveert er bepaalde regionen van; zij elektriseert hun oppervlak en dramatiseert de ogenblikken van hun verwarring. De macht pakt het lichaam om het middel beet. (...) De lust vertakt zich over de macht die haar op de huid zit; de macht verankert het genot dat ze zojuist nog opjoeg" (51). Zo worden 'de eeuwige spiralen van macht en lust', die Foucault op het spoor komt, geëvenaard door de theoretiese spiralen van zijn eigen werk, dat heen en

weer gerukt wordt tussen de politieke noodzaak van de een of andere vorm van naturalisme, van een beroep op een "algemene ekonomie van de lust, die niet op seksuele normen gebaseerd is" (52), en het inzicht dat zelfs het apparaat van de seksualiteit gegrondvest moet zijn op een 'positieve ekonomie van lichaam en lust' (53).

De aporieën van *De wil tot weten* kunnen we zien als uitdrukking van de *impasse* waarin het poststrukturalisme zich in zijn tweede fase bevindt, de fase waarin het primaat van de symboliese orde, van de betekenaar, of van het schrijven, verlaten wordt ten gunste van theorieën over buitentalige krachten, die een bepalende invloed uitoefenen op de vormen van het ver-
toog. Natuurlijk heeft die *impasse* in het geval van Lyotard of Deleuze meer spektakulaire trekken, omdat zij hun 'revolutionaire' pretenties onbeperkt ventileren, terwijl Foucault er zelfs in zijn meest activistiese momenten de voorkeur aan geeft zichzelf enige bewegingsruimte te laten. Wat beide projecten, die van Foucault en die van de désirants, echter aantonen, is het onvermogen van het Nietzscheaanse naturalisme, van een zuivere theorie van 'krachten', een substituut te leveren voor de normatieve basis van de politieke kritiek (54). De redenen voor het mislukken van deze substitutie zullen nu duidelijk zijn. Als zelf-identiteit opgevat wordt als inherent repressief ten aanzien van het verlangen, dat wordt opgevat als een omgeremd stromen, dan kan ieder kollektief ontwerp van een nieuwe vorm van sociale identiteit slechts begrepen worden als de zoveelste vorm van repressie; terwijl de opvatting van een subjektkonstituerende macht als het principe van ieder voorstelbaar maatschappelijk stelsel elk uitzicht op het ontdooven van een bevroren pseudo-autonomie teniet doet. Geen van beide posities laat enige theoreties gerechtvaardigde ruimte open voor wat Manfred Frank een 'moraliteit van kontrafaktiese betrokkenheid' genoemd heeft (55). Maar dit dilemma van de poststrukturalistische kritiek is op zijn beurt het resultaat van een al te makkelijke waardebe-
paling van het moderne subjekt, die kenmerkend is voor strukturalisme en poststrukturalisme als zodanig. Zoals Adorno zo vaak benadrukte, zou een bevrijding van het 'verlangen' van iedere bindende identiteit helemaal geen bevrijding meer zijn, omdat er geen zelf meer zou zijn, dat het doorbreken van de grenzen zou kunnen vieren. Schizofrenie, zoals verkondigd door Deleuze en Guattari, vormt inderdaad de 'afbeelding van een mogelijk subjekt', maar deze afbeelding is 'oppervlakkig en verdoemd'; onmiddellijk gelijkgesteld met subjektieve vrijheid is het een "destruktieve kracht die de mensen eens te meer onderwerpt aan de doem van de natuur" (56).

Op dezelfde manier roept Foucaults beschrijving van het Panopticon op spookachtige wijze de eenzaamheid en machteloosheid op van het individu in de burgerlijke maatschappij. Echter, zijn totale identifikatie van subjektivering en onderwerping

wist het onderscheid uit tussen de afgedwongen instemming met een bepaald systeem van normen, en de vorming van een reflexief bewustzijn, dat zich ooit op kritiese wijze zou kunnen richten tegen het bestaande normenstelsel. Daarom moet een theorie van het moderne subjekt, die het heen en weer slingeren tussen irrationalistische rebellie en berusting, dat zo karakteristiek is voor de franse filosofie van de jaren zeventig, wenst te vermijden, beginnen met de erkenning van het bestaan van een wisselwerking tussen progressieve en regressieve elementen in de kapitalistische moderniteit, die veel complexer is dan we met de ogen van het poststrukturalisme kunnen waarnemen.

(vertaling en bewerking:
René Boomkens)

Noten

- (1) De eerste pagina's van dit artikel zijn een sterk ingekorte bewerking van de inleidende paragrafen van het oorspronkelijke artikel. Vanaf de paragraaf *De vorming van het subjekt bij Foucault* volgt de vertaling van de tekst van het artikel zelf. Wel zijn hier en daar korte passages geschrapt, die aan de loop van het betoog o.i. geen enkele afbreuk doen. Het artikel verscheen oorspronkelijk in *New Left Review* 144, maart/april 1984, pp. 72-95. De auteur bedankt Perry Anderson, Peter Osborne en Jonathan Rée voor hun kommentaar op een eerdere versie van het artikel.
- (2) Zie: Structuralism and Post-structuralism: An interview with Michel Foucault, in *Telos* 55, spring 1983, p. 200.
- (3) Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, II, 2.
- (4) *Ibid.*, II, 16. (5) *Ibid.*, II, 16.
- (6) Michel Foucault, *Madness and Civilization*, New York 1973, pp. 115, 83.
- (7) *Ibid.*, p.248. (8) *Ibid.*, p.267,247. (9) *Ibid.*, p.265.
- (10) *Ibid.*, p.269. (11) *Ibid.*, p.250. (12) *Ibid.*, p.250.
- (13) Michel Foucault, *The Birth of the Clinic*, London 1973, p.38.
- (14) *Ibid.*, p. 52. (15) *Ibid.*, p. 39.
- (16) Michel Foucault, *Discipline and Punish*, Harmondsworth 1977, p. 29.
- (17) *Ibid.*, pp. 202-3. (18) *Ibid.*, p. 193.
- (19) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol. 2, Frankfurt a/d Main 1981, pp. 115-7.
- (20) Michel Foucault, *De wil tot weten, Geschiedenis van de seksualiteit I*, Nijmegen 1984, p. 60.
- (21) *Ibid.*, p. 66. (22) *Ibid.*, p. 61. (23) *Ibid.*, p. 62.
- (24) Michel Foucault/Colin Gordon, ed., *Power/Knowledge*, Brighton 1980, p. 103.
- (25) *Discipline and Punish*, p. 222.
- (26) *Ibid.*, p. 222, mijn kursivering.
- (27) Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, London 1973, p.171.

- (28) Michel Foucault, 'Revolutionary Action: 'Until Now', in Donald Bouchard, ed., *Language, Counter-Memory, Practice*, Oxford 1977, p. 222.
- (29) *Discipline and Punish*, p.30. (30) *Power/Knowledge*, p.98.
- (31) Zie het 'Voorwoord' bij Michel Foucault, *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'age classique*, Paris 1961.
- (32) *Madness and Civilization*, p.250. (33) *Ibid.*, p.281.
- (34) Zie Paolo Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milan 1969, pp. 98-100.
- (35) *Discipline and Punish*, pp.29,30. (36) *Ibid.*, pp.137,145.
- (37) *Language, Counter-Memory, Practice*, pp. 222, 208.
- (38) *Power/Knowledge*, pp. 8-9. (39) *Ibid.*, p.164.
- (40) 'Non au Sexe Roi' (interview with Michel Foucault), *Le Nouvel Observateur*, No.644, 12-21 maart 1977, p.113.
- (41) *De wil tot weten*, p.26. (42) *Ibid.*, p.151.
- (43) Jean-François Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris 1973, p. 145.
- (44) Zie Jean-François Lyotard, 'Contribution des Tableaux de Jacques Monory', in *Figurations 1960-1973*, pp.154-238.
- (45) *De wil tot weten*, p. 94. (46) *Ibid.*, p. 103.
- (47) *Ibid.*, p. 55. (48) *Ibid.*, p. 59. (49) *Ibid.*, p. 150.
- (50) Michel Foucault, 'Introduction' bij *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French*, Brighton 1980, pp. xiii, vii.
- (51) *De wil tot weten*, p.47.
- (52) *Power/Knowledge*, p. 191. (53) *Ibid.*, p. 190.
- (54) Ik zou er op willen wijzen, dat Nietzsches begrip van de 'wil-tot-macht' de machtstheorie en de verlangenstheorie combineert. Nietzsche is bereid te aanvaarden dat de bevrijding van de één de onderdrukking van de ander tot gevolg heeft, ja, ziet zelfs een dergelijke relatie als essentieel voor 'het leven', terwijl zijn huidige franse volgelingen een dergelijke konklusie trachten te vermijden. Nietzsche is konsekwenter als het om haat de konsekwenties van een breuk met het normatieve denken te aanvaarden.
- (55) In: 'The World as Will and Representation: Deleuze's and Guattari's Critique of Capitalism as Schizo-Analysis and Schizo-Discourse', in: *Telos* 57, najaar 1983, p. 176.
- (56) *Negative Dialectics*, pp. 281, 241.