

# De verlangende mens

## Foucaults geschiedenis van de seksualiteit

René Boomkens, Irene Klaver, Bert van der Schaaf

### I. Inleiding

Juist op het moment dat twee nieuwe delen van zijn Geschiedenis van de seksualiteit (1) zouden verschijnen, werd Michel Foucault opgenomen in een ziekenhuis, waar hij enkele weken later, op 25 juni overleed. De gehele voorpubliciteit heeft hij nog meegemaakt, ook de eerste, meestal zeer positieve reakties.

Naar aanleiding van zijn nieuwste werk, en naar aanleiding van zijn dood, verschenen in vele tijdschriften en kranten in en buiten Frankrijk beschouwingen over zijn werk en zijn leven; met name in het franse dagblad 'Libération' verscheen uitgebreid biografische informatie.

Foucault heeft tijdens zijn leven de aandacht voor zijn persoonlijke en politieke leven nogal gerelativeerd en de nadruk steeds willen leggen op zijn theoretische bezigheden.

Zijn werk is in de afgelopen 25 jaar van grote betekenis geweest voor verschillende theoretische ontwikkelingen, zeker ook de marxistische, en voor allerlei kritische bewegingen in de westerse landen. De belangstelling voor zijn werk was de laatste jaren opvallend groot. Een duidelijke aanwijzing daarvoor is onder andere het grote aantal interviews dat hij in de loop der tijd heeft gegeven. Juist omdat deze interviews vaak een duidelijk licht laten schijnen op de ontwikkeling van zijn theoretische werk, en mogelijke misverstanden waartoe zijn werk aanleiding gaf, nogal eens ophelderden, is het te hopen dat er, zoals in het geval van Roland Barthes, een bundeling van al deze verspreide informatie zal komen.

De beide nieuwe boeken zijn de voortzetting van zijn 'Geschiedenis van de seksualiteit'. Dit projekt wordt op een heel andere wijze voortgezet dan in de oorspronkelijke bedoeling lag; vooral de nieuwe elementen in zijn theoretische aanpak maken dat de publikatie van de boeken opnieuw dat verrassings-element met zich meebrengt waarop Foucault het patent had.

In deel 2, *L'usage des plaisirs (Het gebruik van de lust)*, wordt de seksuele ervaring in de griekse kultuur van de 5e-4e eeuw voor Christus geanalyseerd, op basis van theoretische en moraliserende geschriften uit die tijd. Dit deel begint met

een uitvoerige inleiding, waarin Foucault zijn nieuwe theoretische-methodiese uitgangspunten uiteenzet. Wij zullen in onze bespreking daarop uitgebreid ingaan.

De opbouw van het boek volgt daarna het drietal terreinen dat volgens Foucault voor de seksuele ervaring het belangrijkste is: de omgang met het eigen lichaam; het leven binnen huishouding en gezin; de erotische relaties (van mannen) met jongens. Deel 2 besluit met een kort hoofdstuk waarin de belangrijke positie van het werk van Plato wordt besproken.

Deel 3, *Le souci de soi (De zorg voor zichzelf)*, analyseert de seksuele ervaring in de romeinse cultuur in de eerste eeuwen na Chr. Ook hier volgt het boek het drietal terreinen van de seksuele ervaring, in 3 hoofdstukken: *Le corps, La femme, Les garçons*. In de eerste 100 bladzijden geeft Foucault een algemene beschouwing, waarin de meest opvallende kenmerken van de romeinse moraal ter sprake komen. Terwijl bij de Grieken het aksent lag op het 'gebruik van de lusten', ligt bij de Romeinen het aksent op het 'omgaan met zichzelf'.

De uitgever Gallimard kondigde ook de publikatie van het vierde deel aan, *Les Aveux de la chair (Bekentenissen van het vlees)*. Het manuskript is echter niet voltooid, en door de dood van Foucault is het onzeker geworden of, en in welke vorm, dit deel zal verschijnen. Ondertussen is bij de SUN de nederlandse vertaling van deel 1 verschenen. Publikatie van de vertalingen van deel 2 en deel 3 zijn gepland voor 1985.

In onze bespreking richten we ons op de hoofdlijnen van de analyses van Foucault. Allereerst geven we een uiteenzetting van enkele aspecten van zijn theoretiese aanpak (par. 2). Vervolgens wordt een (voorlopig) commentaar gegeven op werkwijze en analyses (par. 3). Tenslotte volgt een korte bespreking van de vraag wat het belang van de nieuwe analyses voor actuele sociale en kulturele ontwikkelingen kan zijn (par. 4). Gezien het feit, dat de centrale problematiek van Foucaults nieuwe onderzoek met name in deel 2 wordt uiteengezet, in zijn analyse van het griekse 'gebruik van de lusten' en de nieuwe elementen, die vanuit de platoonse traditie worden toegevoegd, zullen we ons vooral daarop concentreren en minder aandacht besteden aan de romeinse 'zorg voor zichzelf'.

## II Foucaults problematiek

### Geschiedenis van de waarheid

Oorspronkelijk zou Foucaults geschiedenis van de seksualiteit uit zes delen bestaan. In 1976 kwam het eerste deel uit, de inleiding, *La volonté de savoir*. Daarin liet Foucault zien, hoe de seksuele politiek in een spel van machtsrelaties een positief effect, een 'dispositief' van de seksualiteit, produceerde, dat zorgvuldig gereguleerd en beheerst werd in een

uitgekiend normsysteem. Deze opvatting van Foucault stond haaks op de vigerende hypothese van seksuele repressie. Volgens Foucault bleek het zogenaamde 'best bewaarde geheim' in het kader van de 'wil tot weten' een zeer geliefd onderzoeks- en disciplineringsobject, en gespreksonderwerp.

Vervolgens bleef het acht jaar stil.

Een periode van bezinning op zijn projekt. Het aksent verschuift van de problemen van de macht naar een ethiese problematiek: welke procedures zijn bepalend voor het beheren van eigen en andermans gedrag? Het algemene kader van de geschiedenis van de seksualiteit werd een geschiedenis van de moraal. Vanuit dat kader zijn deel 2 en 3 ontstaan. In de inleiding op deel 2 geeft Foucault een uitgebreide verantwoording voor deze verschuiving in thematiek. Een belangrijk element daarin is dat Foucault zijn geschiedenis van de seksualiteit opnieuw in het omvattende projekt van een geschiedenis van de waarheid plaatst. Deze waarheidsgeschiedenis is, zoals hij ook nu weer benadrukt, geen onderzoek naar het waarheidsgehalte van onze kennis, maar een analyse van wat hij *waarheidsspelen* noemt, spelen van waar en onwaar, waardoor, in de woorden van Foucault, het bestaan zich histories konstitueert als *ervaring*, d.w.z. als datgene wat gedacht kan en moet worden. Foucault vat ervaring op als een verbinding van weten, macht en *subjektiviteitsvormen*. Het onderzoeken van een verschijnsel (b.v. seksualiteit) als een histories singuliere *ervaring* stelt Foucault tegenover analyses, die de geschiedenis begrijpen als een serie representaties van een historische *konstante*, een structuur, idee, etc. Zijn hele werk is voor Foucault zelf een voortdurend aanbrengen van *verschuivingen*, die de ruimte voor zo'n geschiedenis van ervaringen vrijmaken. Hij deed dit op het terrein van 'de kennis', waar hij het thema van de 'vooruitgang van de kennis' verving door het onderzoek naar de diverse *praktijken* waarin kennis tot stand wordt gebracht, en hun onderlinge samenhang. Op vergelijkbare wijze ontwikkelde hij zijn machtstheorie als een theorie van *machtsrelaties* en *produktieve* macht, door zich af te zetten tegen heersende opvattingen, die macht begrepen in termen van onderdrukking, enzovoorts.

Hoe zit het nu met de verschuiving op het gebied van de *subjektiviteitsvormen*? Hier komt in plaats van de thematiek die uitgaat van de gegevenheid van het subjeet de vraag naar de *manieren waarop het individu zich leert herkennen als subjeet* centraal te staan.

In *L'usage des plaisirs* en *Le souci de soi* onderzoekt Foucault dan ook welke waarheidsspelen zich bij die subjektiviteitsvorming afspelen. Ook hier doet hij dit weer aan de hand van een specifiek deelterrein: de vorming van het zelf tot *seksueel* subjeet.

De geschiedenis van de seksualiteit kan dus prima ingepast worden in het kader van de geschiedenis van de waarheid en

leidt zelfs bij uitstek tot een onderzoek naar de tot dan toe 'helaas vergeten' subjektiviteitsvormen (2).

Foucault wil met zijn geschiedenis van de seksualiteit geen geschiedenis van seksuele gedragingen of representaties schrijven. Het gaat hem er om het vaststaande beeld van de 'seksualiteit' als eeuwige konstante te ondergraven. Hij wil "onderzoeken hoe de mens *problematischeert* wat hij is en doet". Geen analyse dus van het gedrag, de ideeën, de maatschappijvormen of hun ideologieën, maar van de *problematiseringen* "waardoor het bestaan zich uit als datgene wat gedacht kan en moet worden". Ten aanzien van een geschiedenis van de seksualiteit kun je je dan de vraag stellen hoe de vorming van het zelf tot seksueel subjekt geproblematiseerd werd en vanuit welke praktijken dat gebeurde.

### Genealogie van de verlangende mens

Hoe is de moderne mens zichzelf als seksueel subjekt gaan ervaren? In de moderne theorieën over seksualiteit staat de notie van het verlangen of het verlangende subjekt centraal. Opvallend genoeg vormde dit ook de belangrijkste notie in de seksuele ervaring van het christendom, de ervaring van 'zinnelijke begeerte' of 'het vlees', wat toch een geheel andere is dan die van de moderne seksualiteit. Om een beeld te krijgen van de ontwikkeling van de seksualiteitservaring onderzoekt Foucault nu de verschillende wijzen, waarop de westerse mens gedurende vele eeuwen geleerd heeft zichzelf te herkennen als *subjekt van verlangen*; hij noemt dit een 'genealogie van de verlangende mens'. Daarbij gaat het niet om een geschiedenis van opeenvolgende begrippen van verlangen (van 'begeerte' tot 'libido'), maar om een historische analyse van de verschillende praktijken, waarin men leert om zichzelf en anderen aandacht te geven, ten aanzien van zichzelf en anderen een hermeneutiek van het verlangen te beoefenen (waarvan het seksuele slechts een onderdeel is). In zijn genealogie van het verlangen gaat Foucault terug naar de oude grieken.

In de oudheid werden de seksuele activiteit en lust geproblematiseerd vanuit praktijken rondom het zelf, via het ontwikkelen van criteria van een *esthetiek* van het bestaan, een *levenskunst*. De verlangende mens als subjektiviteitsvorm speelde daarbij nog geen rol - Foucault beschrijft in zijn nieuwe boeken dus wat daaraan voorafging. Daarin wijst hij wel op grote verschuivingen in de ervaring van het zelf in de klassieke periode, met name op de visie van Plato, en op de grote zorg (eeuwen later) van de Romeinen voor het zelf (*le souci de soi*). Deze verschuivingen 'openen' de mogelijkheid voor nieuwe ervaringen, maken ruimte voor nieuwe vragen en antwoorden: het zijn de 'ankerpunten' voor de latere ervaring van de verlangende mens.

## Moraal en 'aphrodisia'

Seksualiteit als dispositief was dus zowel in de oudheid als bij het christendom onbekend. Zoals we zagen is er in het christendom sprake van de noties 'vlees' en zinnelijke begeerte; de Grieken spraken over de 'aphrodisia', de werken van de godin van liefde en schoonheid, Aphrodite. Deze verschillende noties zijn niet zomaar in elkaar te vertalen, ze verwijzen naar verschillende realiteiten, vervullen in de moraal en in het weten andere functies. Zo tref je in de griekse geschriften geen uitgebreide conceptualisering van de aphrodisia aan, er wordt niet exakt vastgelegd wat verboden of toegestane handelingen zijn zoals dat later wel het geval zal zijn in de handleidingen van de biecht of in de boeken over de psychopathologie. Wel wordt men opgevoed met diverse adviezen en verboden, niet omdat er vermomde vormen van seksueel verlangen in het spel zouden zijn, maar omdat een onmatige seksuele praktijk geest en lichaam zou kunnen verzwakken. De aphrodisia zijn namelijk door de natuur verbonden met een uiterst intense lust, zodat zij makkelijk tot allerlei excessen aanleiding geven. Zij zijn niet 'slecht', aangezien zij natuurlijk zijn, in tegenstellingen tot de christelijke ervaring van 'het vlees', die verbonden was met de eerste zondeval; maar vanwege hun intensiteit vragen de aphrodisia wèl om beperkingen, om regels, en zijn daarmee wel degelijk object van een *morele* zorg.

In het principe van levensstijl, van esthetiek van het bestaan, dat draait om zelfbeheersing (*maitrise de soi*) neemt de *moraal* een zeer belangrijke plaats in. Men moet volgens Foucault bij moraal aan drie aspecten denken: het je richten op de kodes/regels, het feitelijk gedrag dat daar al of niet mee in overeenstemming is, maar óók de "wijze waarop individuen aangespoord worden om zich als subjecten van moreel gedrag te konstitueren" (2, 36). De moraal bevat dus ook een bepaalde relatie tot het zelf; dit is niet eenvoudig 'bewustzijn van zichzelf', maar: konstituering van het zelf als 'moreel subject'.

De geschiedenis van dit tweede aspect van de moraal, de geschiedenis van de konstituering van het subject, noemt Foucault de 'geschiedenis van de ethiek'.

Bij de Grieken was volgens Foucault geen sprake van een duidelijk gedefinieerde morele kode, hoogstens van enkele globale regels als de noodzaak de gewoonten te respekteren, de Goden niet te beledigen, gehoorzamen aan wat de natuur wil. Dit houdt niet in, dat de aphrodisia niet onderworpen aan een moreel appèl; integendeel: men diende een *juist gebruik* van zijn lust te maken. Dit 'goede gebruik' van de lusten had verschillende aspecten: men diende 'het' op het geschikte moment te doen, onder passende omstandigheden, etc., maar centraal stond

de gematigdheid in het gebruik van de lust. Matiging niet in de zin van gehoorzaamheid aan een stelsel van wetten of gedragsvoorschriften, maar als een *kunst*, als een praktijk van de lust, die zichzelf weet te beperken door alleen die lusten te bevredigen, die op een natuurlijke behoefte gebaseerd waren. Het gematigde subjekt diende zoveel gezag over zijn lusten uit te oefenen, dat hij zich er niet door liet meeslepen. Het ging om beheersing, niet om onderdrukking van de verlangens, zoals in het latere christendom.

Het grootste gevaar van de aphrodisia bestaat in het risico, slaaf te worden van zichzelf. De beheersing van de lust heeft niets te maken met het terugvinden van een oorspronkelijke onschuld of met het bewaren van een zuiverheid; zij wordt daarentegen begrepen als een vorm van vrijheid. De morele oefening maakt deel uit van de algemene opvoeding van de vrije man, die een rol heeft te spelen op het terrein van de staat. Men moet zichzelf beheersen, zoals men zijn huis en huwelijk beheerst en zijn rol in de gemeenschap speelt. De man, de leider, de meester die zichzelf in bedwang weet te houden op het moment waarop zijn macht over anderen hem in de gelegenheid stelt daar naar eigen believen gebruik van te maken, representeert voor de Grieken het model van de deugd, n.l. de gematigdheid.

De gehele griekse moraal is een moraal van en voor mannen, en wel: vrije mannen. De negatieve deugd op het terrein van de lust is niet, zoals later, de bi- of homoseksualiteit, maar de *passiviteit*. Deze drukt immers een positie van zwakte en onderdanigheid uit: je biedt geen weerstand aan de kracht van de lusten. Zo verwijst ze naar degenen, die door hun geslacht, afkomst of leeftijd onder het gezag van anderen staan: vrouwen, slaven, jongetjes. Voor hen geldt het principe van de gematigdheid niet op dezelfde wijze: het is voor hen voldoende om bevelen op te volgen.

In geen enkele maatschappij gelden verboden en verplichtingen voor iedereen op een gelijke manier, er bestaan altijd verschillen in de seksuele gedragsregels, afhankelijk van leeftijd, geslacht of positie. Binnen de christelijke moraal zijn deze geboden vastgelegd in een universeel geldend regelsysteem; van een dergelijk systeem, van een wetstekst is bij de Grieken geen sprake. Daar gaat het om een levenskunst, een kunde, een praktijk van 'weten te handelen', al naar gelang het moment, iemands positie, in functie van bepaalde doelen. Foucault noemt de grieks-romeinse moraal dan ook een moraal 'gericht op de ethiek' en de latere christelijke moraal 'gericht op de kode'. De vrijheid van de gematigde mens staat bij de Grieken in direkt verband met de waarheid: voorwaarde voor het praktiseren van gematigdheid is een bepaalde vorm van weten. Het morele subjekt is tegelijk kennissubjekt. Hij moet zijn gedrag weten te regelen, zijn lusten weten aan te

passen aan de behoeften, het moment, etc.: het gebruik van de lust vereist een zekere praktische rede. In het denken van Plato komt hier nog een andere relatie tot de waarheid bij, waarop we nog terug zullen komen: de noodzaak zichzelf te kennen om meester te worden over zijn verlangens.

Foucault wijst er op, dat ook deze relatie met de waarheid nog niet uitmondt in een voortdurend uitpluizen van zichzelf en z'n verlangens, zoals in het moderne dispositief van de seksualiteit. Het subjekt konstitueert zichzelf niet door de waarheid over zichzelf uit te spreken of te leren kennen, maar door juist te handelen. Te handelen volgens de logos, de rede. In dit juiste handelen, geleid door wijsheid en gematigdheid, ligt voor de Grieken de esthetiek van het bestaan.

### III. Kommentaar

#### Geschiedenis van de waarheid

Zoals we in de tweede paragraaf aangaven, plaatst Foucault zijn beide nieuwe boeken wederom in het kader van een 'geschiedenis van de waarheid', opgevat als een geschiedenis van de vorming van waar-onwaar-onderscheiden en hun uitwerkingen op de ervaring. Hoe verschillend Foucault in de loop van zijn werk deze interesse voor 'de waarheid' ook heeft uitgewerkt, twee elementen bleven daarin steeds aanwezig:

Allereerst gaat het Foucault steeds om de specifieke historische voorwaarden waarbinnen en de middelen waarmee bepaalde waar-onwaar-verdelingen tot stand komen en om de effecten van die waarheidsspelen.

Daarnaast scharnierde Foucaults interesse voor de geschiedenis van waarheidsspelen (of waarheidsstrategieën) voortdurend om het jaartal 1800: het ging hem steeds weer om wat we met een misschien al te algemene term '*de moderne ervaring*' kunnen noemen. Centraal stond steeds de aanname van een radicale diskontinuiteit tussen een prerevolutionaire, letterlijk *traditionele* maatschappelijke ervaring en een postrevolutionaire, 'burgerlijke' ervaring, aansluitend op de ontwikkeling van het industriële kapitalisme en de burgerlijke maatschappij. Diskontinuiteit in de wijze waarop kennis tot stand komt, ingezet wordt en uitwerkt; diskontinuiteit in de wijze waarop machtsverhoudingen uitkristalliseren, zich vestigen en effect sorteren; diskontinuiteit tenslotte in de maatschappelijke konstitutie van 'individualiteit', of: subjektiviteitsvorming.

De vraag, hoe waarheid en macht werkzaam zijn in moderne, industriële maatschappijvormen, leek de preokkupatie bij uitsteking van Foucault te worden. De radikaal andere, nieuwe omgang met verschijnselen als waanzin, deviantie en sociale hygiëne sinds ± 1800 rechtvaardigde het in dit verband te spreken van een *breuk* in ervaring en problematisering van deze en

mogelijkerwijze andere verschijnselen. Die generalisering, '1800' als metafoor voor een cesuur in de gehele westerse kenniskonceptie, is her en der in Foucaults werk terug te vinden, zeker ook in deel 1 van de Geschiedenis van de seksualiteit.

De genealogie van 'de seksualiteit', het onderzoek naar de historische voorwaarden van de moderne seksualiteitsbeleving, heeft nu, met de publikatie van deel 2 en 3 geleid tot een sterke relativering van de breuk van 1800, in ieder geval op het terrein van de seks. Ook al is er voor 1800 zeker geen sprake van wat Foucault het *dispositief* van de seksualiteit heeft genoemd, toch wortelt dit dispositief, aldus Foucault, in een histories veel oudere en taaiere problematiek, die niets van doen heeft met de opkomst van moderne kennis- en machtsvormen. Die problematiek beheerste evenzeer het middel-eeuwse christendom, waar het niet ging om de 'genormaliseerde seksualiteit', maar om het probleem van 'het vlees'. Gemeenschappelijk element was de vraag naar de aard, de waarheid van *het verlangen* in de mens; de beantwoording van die vraag verliep evenals bij het moderne weten over de seksualiteit, via een diepgaand onderzoek naar wat de mens in zijn 'kern' is, via wat Foucault een *hermeneutiek van het zelf* noemt. Het type 'waarheid', dat hierbij in het geding is, vertoont dus een continuïteit in de westerse geschiedenis: de aard en gerichtheid van het verlangen in de mens is gedurende de hele geschiedenis van het westen verbonden geweest met de vraag, wat de mens in waarheid is.

Het thema van 'de mens van het verlangen', zoals hij het ook noemt, is in embryonale vorm voor het eerst te vinden in de teksten van Plato. Elders in het werk van Foucault werd Plato eveneens aangewezen als het eerste teken van de opkomst van een geheel nieuw type waarheid.

Gold voor de griekse schrijvers van de zesde eeuw het ware discours als datgene waarvoor men eerbied diende te hebben, omdat het het heersende discours was, dat recht sprak, ieder zijn deel toewees, de toekomst voorspelde en aan haar realisatie bijdroeg, na Plato lag de hoogste waarheid niet langer in datgene wat het discours was of in wat het deed, maar in dat wat het zei of uitsprak: de waarheid had zich van de geritualiseerde, werkzame en juiste handeling van uitspraak naar de uitspraak zelf, naar haar betekenis, haar vorm en haar object verschoven. Met deze historische overgang kwam volgens Foucault het eerste waar-onwaar onderscheid tot stand en kreeg 'onze wil tot weten' haar algemene vorm. Deze wil tot weten is sindsdien een min of meer eigen leven gaan leiden, en oefent in de vorm van de moderne, geïnstitutionaliseerde wetenschappen een voortdurende druk en dwang uit op andere discourses (3).

Het gaat Foucault dus om een type waarheid, dat zich uit zijn



'praktiese' omgeving losmaakt en afzonderlijk objekt van een 'zuiverder' kennisverlangen wordt, dat vervolgens de hele westerse kultuur zal gaan beheersen. In *L'usage des plaisirs* blijft dit nieuwe type waarheid beperkt tot het domein van de seksuele ethiek: Plato's 'streven en verlangen naar waarheid' wordt hier door Foucault beschreven als oplossing en als 'sublimatie' van een uiterst prekair vraagstuk op het terrein van de liefde rond de dubbelzinnige positie van de jongen als objekt van lust. Het was de jongen niet toegestaan zonder meer passief te funktioneren als lustobjekt voor volwassen mannen, gezien zijn toekomstige status als vrij en actief, 'penetrerend' man. Tegelijk was de jongen, veel meer dan de vrouw, juist door zijn 'belofte van mannelijkheid' en dus door zijn superioriteit, het hoogst denkbare lustobjekt. Plato lost dit dilemma op, door zich niet meer te concentreren op het *objekt* van de lust en in plaats daarvan de vraag te stellen naar het *subjekt* van de lust: wat is, waarlijk, de aard van ons verlangen, onze liefde? Ware liefde wordt liefde voor de waarheid en het verlangen naar het lichaam van de jongen wordt omgekeerd in het verlangen van de jongen naar het weten van *de meester*, die als enige de jongen tot de waarheid, de ware liefde, kan voeren.

Het is moeilijk te zeggen, in hoeverre voor Foucault de geschiedenis van de waarheid van het verlangen een meer omvattende betekenis krijgt, zodat we zouden kunnen spreken van één dominant waarheidstype, dat sinds Plato de hele westerse cultuur doortrekt. Dat dit geldt voor het domein van de omgang met de seks en het eigen lichaam heeft Foucault in zijn twee nieuwe boeken aannemelijk trachten te maken. Het lijkt wel een erg grove generalisatie te stellen, dat onze *hele* moderne kenniskonceptie zou berusten op dit type waarheid, op Plato's breuk met de pragmatiese, de wereld als 'eindige omgeving' begrijpende kenniskonceptie, waarbij de kennis een direkte, instrumentele betekenis heeft (zoals blijkt uit de rol van kennis in de beheersing van de lusten). Allereerst doemt dan de vraag op, wat er van dat andere kennistype geworden is: is het allengs, na Plato, verdwenen? Veel wijst erop, dat de geschiedenis van de westerse cultuur sinds Plato het naast elkaar en in strijd met elkaar bestaan van diverse kenniskoncepties is geweest en gebleven. In die zin schetst Foucault slechts de vorming en uitwerking van één, zij het dominante, laag in die ontwikkeling (4).

#### Kennis, macht en subjektiviteit

Foucault introduceert de subjektiviteitsvorming als een derde dimensie van de historische ervaring, naast kennis en macht. Voor het domein van deze subjektiviteit ontwerpt hij de nieuwe ruimte van een geschiedenis van de ethiek, die weer deel uitmaakt van een bredere geschiedenis van de moraal. De introduk-

tie van een ethiekgeschiedenis, van de subjektiviteitsvorming, roept de vraag op, hoe zij kan worden afgegrensd van de beide andere domeinen, kennis en macht. In een viertal punten zullen wij hierop ingaan.

a. Foucaults beschrijving van het griekse gebruik van de lust laat, zoals we al aangaven, een innige verstrengeling zien van weten, macht en subjektivorming. Beide eerste dimensies zijn konstitutief voor de griekse praktijk van gematigdheid en zelfbeheersing. Zoals we zagen is deze zelfbeheersing recht evenredig met het vermogen *macht* uit te oefenen over anderen (vrouwen, kinderen, slaven). Daarnaast kan men geen moreel subjekt zijn zonder ook *kennis*subje*kt* te zijn, d.i. over een prakties-instrumentele kennis van omgeving, omstandigheden en eigen konditie te beschikken.

b. Foucault geeft zijdeling aan, dat de griekse levenskunst was ingebed in een maatschappelijk leven, waar naast het 'vrije' gebruik van de lusten, wel degelijk ook allerlei kodes, machtsapparaten en een 'volksgeloof' een rol speelden. Al deze aspecten, die wel degelijk onder het bredere terrein van een geschiedenis van de moraal vallen, blijven extern aan zijn uiteenzetting van de manier waarop de levenskunst van de griekse mannen funktioneert en besproken werd. Deze lijkt zich nu af te spelen in een 'vrije ruimte' waar mannen als Alcibiades en Socrates debatteren over de liefde. Foucault heeft echter weinig te melden over bijvoorbeeld de reële sankties, die verbonden waren aan een *misbruik* van de lusten, anders dan een verlies van aanzien en reputatie. We kunnen ons afvragen of de door hem gelezen theoretiese en 'preskriptieve' teksten van Hippokrates, Plato, Xenophon, e.a., niet slechts een zekere zorg uitdrukten t.a.v. de feitelijke praktijk van de lusten, die in werkelijkheid wel degelijk óók door algemene kodes (dus door een 'externe' macht) werd gereguleerd. Bovendien blijven zowel de historische voorwaarden als de effecten van het gebruik van de lust onzichtbaar: op basis van welke krachtsverhouding kwamen deze praktijken tot stand, wat was hun effect op de subjektiviteitsvorming van de rest van de bevolking (vrouwen, slaven), wat is de invloed van de 'ondergeschikte' ervaringen van vrouwen en slaven op het funktioneren van de mannelijke levenskunst? Dit lijken, zeker voor Foucaults 'genealogiese' aanpak, vrij fundamentele vragen.

c. Hoewel Foucault dus nauwelijks aandacht besteedt aan de morele en juridiese kodes, die náást de 'levenskunst' een rol speelden in het griekse leven, kontrasteert hij deze levenskunst wel scherp met de latere christelijke moraal, die hij beschrijft als een 'moraal gericht op de kodes', algemene gedragsregels, die voor allen op dezelfde wijze gelden en institutioneel gegarandeerd worden door kerk en staat. Zo ontstaat wel erg gemakkelijk een zwart-wit-tegenstelling tussen

een pragmaties-esthetiese levenshouding, die uitgaat van een principiële vrijheid van handelen en keuze (de griekse esthetiek van het bestaan) en de latere 'doem' van een totalitaire christelijke moraal, die uiteindelijk uitmondt in een identifikatie van lust en kwaad. Meer aandacht voor kodes en sankties en voor de 'externe' effecten van Socrates' babbelziekte had dit contrast waarschijnlijk nogal gerelativeerd.

d. Tenslotte zal Foucaults introductie van een geschiedenis van subjektiviteitsvormen ook effecten hebben op de wijze waarop hij tot nog toe met de termen 'kennis' en 'macht' heeft gewerkt. Een belangrijk punt van kritiek op Foucaults machts-theorie betreft de onbenoembaarheid van de substantie, waarover macht wordt uitgeoefend. Terwijl Foucault enerzijds macht opvat als de uitkomst van een krachtsverhouding, van een relatie tussen twee of meer polen dus, wordt in de feitelijke beschrijvingen van machtswerkingen wél aangegeven welk type macht werd uitgeoefend, ook wat het resultaat daarvan was; maar wat precies het aandeel in dit proces was van de individuen, en hun lichamen 'waaraan dit proces zich voltrekt', hoe zij zelf (al dan niet) bijdroegen aan de continuering van de machtsverhouding, bleef onopgehelderd.

Met zijn thematisering van de vraag, hoe zich histories diverse verhoudingen tot het 'zelf' hebben ontwikkeld, die niet opgaan in of reduceerbaar zijn tot effecten van een anonieme macht, die zich 'aan de individuele lichamen voltrekt', heeft Foucault voor het eerst ruimte geschapen voor een concrete discussie over de wijze, waarop menselijke individuen *bewust*, d.i. *intentioneel* reageren op invloeden van buitenaf. Dat maakt de discussie over macht en tegenmacht zeker interessanter!

### Historiese ervaring en subjektiviteit

Hoe ziet nu de 'subjektiviteitsvorm' eruit, die Foucaults notie van historische ervaring moet completeren? In zijn inleiding bij deel 2 valt het op, dat hij 'ervaring' en 'problemativering van ervaring' op identieke wijze definieert als *datgene wat gedacht kan en moet worden*. Zo wordt het mogelijk de historische ervaring a.h.w. te 'lezen' uit de voorhanden problematiseringen ervan, d.w.z. uit hetgeen op een bepaald moment en onder bepaalde omstandigheden gedacht kon en *mocht* (niet: moest) worden. In andere kontekst heeft Foucault er daarentegen op gewezen, dat de historische ervaring voor een belangrijk deel juist ook bestaat uit hetgeen zich slechts met moeite laat uitdrukken, laat staan problematiseren, en bovendien dat geldende en heersende problematiseringen zelf uitdrukking zijn van een machtsverhouding, die niet alleen bepaalde zaken 'tot spreken brengt', maar ook andere zaken 'het zwijgen oplegt' of in een bepaalde dwang tot spreken brengt.

Hoe zat het nu bijvoorbeeld met de praktijken die door de griekse levenskunst werden buitengesloten of genegeerd? Maken die praktijken deel uit van Foucaults 'historiese ervaring'? Het subjekt in Foucaults geschiedenis van de subjektiviteitsvormen blijkt een zeer uitgelezen subjekt te zijn. Voor het grootste deel van de griekse bevolking, vrouwen en slaven, was een ethiek van de levenskunst totaal niet aan de orde (overigens vormde deze groep wél een voorwaarde voor de uitoefening van deze levenskunst). Foucault geschiedschrijving vertrekt vanuit de vraag hoe het '*menselijk wezen*' zichzelf heeft leren opvatten als *de* verlangende *mens* (2,13). Vervolgens treffen we een geschiedenis van een subjektiviteitsvorm aan, waar meer dan de halve mensheid buiten valt. Ook al is de subjektvorm van de 'vrije burger' in algemene zin misschien van doorslaggevende betekenis geweest voor de vorming van onze huidige subjektivering, dan neemt dat nog niet weg dat vrouwen en slaven wél van invloed zijn geweest op de wijze, waarop deze subjektconstituering gerealiseerd werd. Geen spoor van deze vraag bij Foucault. Het is ook opvallend dat hij zich vooral op de heersende literatuur van en over de oudheid heeft georiënteerd, terwijl er wel degelijk andere bronnen bestaan, zoals b.v. de fragmenten van de griekse dichteres Sappho. Ook zijn er zelfs binnen de door hem gebruikte literatuur sporen te vinden van de invloed en rol van vrouwen, zoals die van de zieneres Diotima (zie noot 4). Allen blijven afwezig in Foucaults geschiedenis. Tussen de regels door 'betreurt' Foucault het verlies van de ethiek van de levensstijl. Hij vergeet echter wel, dat de ontwikkeling in de richting van kodificering wel méér 'burgers' heeft opgeleverd. Hoe vrij die zijn, blijft natuurlijk wel de vraag.

#### Hoe leest Foucault?

De werkwijze van Foucault lijkt in een aantal opzichten op die van andere onderzoekers van de klassieke oudheid: hij bestudeert de bekende teksten, en vormt zich op grond daarvan een beeld van de moraal van die culturen. Maar het is duidelijk dat Foucault een specifiek doel heeft in zijn onderzoek: hij wil een *genealogie* van de 'verlangende mens' geven. Ter wille van die genealogie wijkt zijn leeswijze van de klassieke teksten op een aantal punten af van de gebruikelijke leeswijze.

Het citaat van René Char op de achterflap geeft hiervoor een aanwijzing: "De menselijke geschiedenis is de lange opeenvolging van synoniemen van hetzelfde woord. Daar tegenin te gaan is een plicht". In historische studies wordt al te vaak een vaststaande, bovenhistoriese betekenis toegekend aan woorden, en wordt vergeten dat hetzelfde woord in een andere kulturele

kontekst een andere betekenis en waarde kan meedragen. Foucault verzet zich voortdurend tegen deze benadering, en is er steeds op gericht het *anders-zijn* van vroegere culturen, de andere plaats en waarde van woorden uit die culturen naar voren te halen.

Daarom is het nodig een krities gebruik te maken van de onderzoeksresultaten van anderen, en niet zonder meer uit te gaan van de 'vaststaande' resultaten van dat onderzoek. Op vele plaatsen zien we dan ook de volgende redenering terugkeren: 'Men is geneigd te denken dat..., maar, als men de oorspronkelijke teksten goed bestudeert, dan...'. Een voorbeeld daarvan is de bespreking van de vraag of de Romeinse cultuur individualistischer was dan de Griekse. 'Men zou dit kunnen denken', maar ... onder de term individualisme worden volgens Foucault heel verschillende zaken ondergebracht, die hij goed wil onderscheiden (3, 55-56). Zo kan hij tot de conclusie komen: "Een individualisties zich terugtrekken dat samengaat met een opwaardering van het privé-leven? Veeleer moet men denken aan een crisis van het subjeekt, of liever: van de subjeektivering" (3, 117).

Op soortgelijke wijze wordt de juistheid van andere, gebruikelijke beschrijvingen van de klassieke cultuur in twijfel getrokken, en wordt een nieuwe beschrijving in 'foucaultiaanse' termen voorgesteld.

Wat is het kenmerkende van de leeswijze van Foucault?

Dit komt tot uiting in twee aspecten van zijn aanpak: in het kontrasteren van culturen, en in de grote invloed van de theoretiese vooronderstellingen op zijn leeswijze.

Allereerst de *methode* van het contrast. Foucault bespreekt de seksuele ervaring van Grieken en Romeinen vanuit het perspectief van de latere periodes, de christelijke en de moderne tijd; hij kontrasteert steeds de antieke ervaring met die latere. Er is weliswaar een zekere continuïteit, en men bespreekt in de klassieke tijd vele thema's die ook later belangrijk blijven, maar toch: die zelfde thema's hebben in de Grieks-Romeinse tijd niet dezelfde 'plaats en waarde' die ze later kregen.

Regelmatig gaat Foucault in op de kenmerken van de christelijke en moderne ervaring, om op die wijze het anders-zijn van de klassieke ervaring te laten uitkomen; eenmaal gebruikt hij - zoals hij eerder in deel 1 deed - de Chinese 'ars erotica' als contrast (2, 154-155).

In een interview zei Foucault ook zo te hebben gewerkt: teruggaand in de geschiedenis. Voor de lezer is het echter jammer dat hij de resultaten van dat eerdere onderzoek niet op een overzichtelijke manier heeft samengevat. Nu is de lezer gedwongen zich op grond van her en der verspreide informatie een beeld te vormen van wat Foucault nu precies verstaat onder de christelijke en de moderne seksuele ervaring.

Daardoor is het soms moeilijk de waarde van een geponeerd

kontrast te bepalen.

Een aantal andere belangrijke kenmerken van de leeswijze van Foucault vloeien voort uit zijn theoretische *vooronderstellingen*. De leeswijze is afhankelijk van zijn subjektiviteits-theorie.

Foucault bestudeert immers de teksten vanuit de centrale vraag: welke morele problematiseringen rond de seksuele ervaring worden zichtbaar, en welke verschuivingen zijn daarin aanwijsbaar? De aandacht is dus niet gericht op de structuur van de theorieën die hij onderzoekt, niet op de spreiding van thema's, maar op datgene waarover men zich extra druk maakte, dat waaromtrent - in de woorden van Foucault - ongerustheid bestond.

De resultaten, de konklusies, stelt Foucault in de presentatie van zijn onderzoek in het algemeen voorop, zodat je als lezer van tevoren weet wat de schrijver in de analyse van de teksten opviel. Het hoofdstuk over de liefde voor de jongens bijvoorbeeld begint met de konklusie: "Het gebruik van de lusten in de relatie tot de jongens was, voor het griekse denken, een thema dat ongerustheid met zich meebracht" (2, 207), waarna Foucault vervolgens de argumenten voor deze konklusie geeft.

Het gaat daarbij om *morele* problematiseringen; 'moreel' verwijst dan naar dat deel van de moraal dat Foucault ethiek noemt, dus die praktische aspecten van de moraal die gericht zijn op subjektkonstituering. De analyse van Foucault is in eerste instantie gericht op het aanwijzen van ongerustheid over, extra aandacht voor deze ethische praktijken, deze praktijken van het zelf.

Deze ongerustheid kan namelijk de aankondiging zijn van een *verschuiving* (*déplacement*); en de kern van het werk van Foucault als genealoog is het opsporen van dergelijke verschuivingen in de praktijken van het zelf. Uit zijn analyse wordt dan duidelijk dat hij op twee manieren komt tot het vaststellen van belangrijke verschuivingen.

Enerzijds is het mogelijk vanuit de analyse van teksten te konkluderen dat een toekomstige verschuiving zich aankondigt, zich reeds begint te voltrekken. In het werk van Plato bijvoorbeeld ziet Foucault een nieuwe problematiek ontstaan, die duidt op nieuwe praktijken van het zelf. Een verschuiving wordt hier zichtbaar.

Anderzijds kan Foucault konkluderen dat er verschuivingen hebben plaatsgevonden, op basis van het kontrasteren van de praktijken van het zelf uit verschillende culturen. Zo vergelijkt hij de romeinse praktijken met de griekse van zes eeuwen daarvoor, en konkludeert op grond van de gekonstateerde verschillen welke verschuivingen (moeten) hebben plaatsgevonden (3, 85). Zo ook kan hij op basis van verschillen tussen griekse en christelijke praktijken verwijzen naar verschuivingen

die in de toekomst zullen plaatsvinden (2, 105-106).

Wat is de waarde van deze leeswijze? Toetst men de resultaten aan de doelstelling van Foucault zelf, dan kan worden gezegd dat er zeker een genealogie van de verlangende mens in zicht komt, dankzij het aanwijzen van verschuivingen in de subjectiviteitservaring en dus in de seksuele ervaring. Dergelijke verschuivingen in bijvoorbeeld de ethiese substantie (van 'seksuele gedragingen' bij de Grieken, naar 'de verlangens' in de christelijke cultuur), en de ethiese arbeid (van het meester zijn over jezelf bij de Grieken, naar gehoorzaamheid aan de goddelijke orde in de christelijke periode) geven zeker aanzetten tot een ontstaansgeschiedenis van 'de verlangende mens'.

Toch roept zijn methode ook vragen op. De problematiseringen die Foucault 'ontdekt', zijn in hoge mate theorie-afhankelijk, ook al wijst hij er regelmatig op dat zijn konklusies mede gebaseerd zijn op het onderzoek van anderen - die hij ook vaak citeert. Hoe is Foucault in staat om in de teksten die hij als basis neemt te onderscheiden tussen datgene wat als gebruikelijk werd beleefd, en dat wat als problematies werd ervaren? Hoe komt Foucault de ongerustheid op het spoor? Foucault doet zelden moeite 'bewijzen' te leveren dat een bepaald probleem in die tijd gebruikelijk was, terwijl hij ook niet konsekwent een verschuiving aannemelijk tracht te maken door deze bij verschillende schrijvers aan te wijzen. Het gevolg is dat sommige door hem aangewezen problematiseringen enigszins in de lucht blijven hangen. De belangrijke verschuiving bijvoorbeeld, die hij in deel 2 naar aanleiding van het werk van Plato bespreekt, lijkt alleen een probleem van Plato te blijven; en heel merkwaardig is dat ze in deel 3 nauwelijks een rol speelt. In de romeinse cultuur staat immers de einde-loze 'zorg voor jezelf' centraal. Voor deze 'souci de soi' ziet Foucault ook wel socraties-platoonse invloeden, maar hij verbindt ze toch vooral met de stoicijnse theorieën. Je kunt je dan afvragen of Foucault aanwijzingen voor een komende verschuiving niet veel meer in de teksten van de Stoa had moeten zoeken, terwijl de Stoa in deel 2 bijna ongenoemd blijft.

### Praktijken

Een onduidelijkheid in de methode hangt samen met het gebruik van het begrip praktijken. Foucault stelt dat hij de problematiseringen wil bestuderen "à partir des pratiques". Wat bedoelt hij met deze praktijken? Heel verschillende dingen. Soms slaat de term op 'maatschappelijke praktijken' in de brede zin van het woord, zoals de politieke, economische en juridische praktijken. Soms, in een beperktere kontekst, slaat de term op de praktijken rond de seksuele gedragingen, met name de praktijken rond het lichaam, de huishouding en de re-

latie tot de jongens. Praktijken in deze beide betekenissen komen weliswaar regelmatig ter sprake maar spelen lang niet altijd een rol van betekenis. Meerdere malen stelt Foucault: wat de realiteit ook geweest moge zijn, de teksten zeggen in elk geval... (bv. 2, 242; 3, 53). De rol die deze praktijken (de 'realiteit') in zijn analyse toebedeeld krijgen, blijft onduidelijk; ze lijken soms niet meer te zijn dan de passieve basis voor het actieve spel der morele problematiseringen.

In de meeste gevallen perkt Foucault het begrip praktijken nog verder in tot 'praktijken van het zelf'. Deze ethiese praktijken vormen echter slechts een *dimensie* van de praktijken rondom het lichaam, het gezin, etc. De praktijken in de bredere zin zijn het veld waarbinnen de praktijken van het zelf opereren, en in feite gaat alle aandacht naar de vormen en de veranderingen van die laatste praktijken. Echter, deze praktijken van het zelf zijn nauwelijks aanwijsbaar als maatschappelijke realiteiten, ze worden voornamelijk zichtbaar in de verwoordingen, in ethiese discussies. Het enige aspect dat los van de tekstinhouden misschien te onderzoeken zou zijn, lijkt de ethiese arbeid, de askësis. Maar over de verschillende vormen van dit 'werken aan jezelf' is wat betreft de Grieken weinig bekend, erkent Foucault (2, 86-89), wat betreft de romeinse periode iets meer (3, 59-69). De praktijken van het zelf als geheel blijven dus grotendeels tekst-inherent, op geen andere wijze zichtbaar dan in de teksten, en tussen de regels.

Vanuit het typiese karakter van deze praktijken wordt het duidelijk, waarom Foucault wel vaak spreekt over praktijken, terwijl hij toch zijn onderzoeksmateriaal kan beperken tot theoretische teksten; en waarom de maatschappelijke realiteit van de griekse en romeinse cultuur de zelden besproken achtergrond van zijn onderzoek blijft. De cultuur van het zelf hoeft niet het noodzakelijke gevolg van sociale veranderingen te zijn, niet de expressie daarvan in de ideologie, schrijft Foucault. "Zij zou ook ten aanzien daarvan een origineel antwoord kunnen zijn in de vorm van een nieuwe stileringswijze van het bestaan" (3, 89). Op dat originele antwoord richt Foucault zich in zijn boeken.

#### IV. Slot

In een o.a. in De Tijd (5) verschenen interview zegt Foucault over zijn eigen aanpak: "Ik zeg niet, dat alles slecht is. Ik wijs er alleen op, dat overal gevaar schuilt. Dat maakt nogal wat verschil".

In een ander interview, dat in dit nummer van Krisis is opgenomen, is sprake van een 'terugkeer van de moraal' in het denken van een filosoof, die hier in Nederland op z'n minst



school heeft gemaakt als een theoretikus, die de misplaatste illusies en utopieën van uiteenlopende linkse snit te lijf ging. Een filosoof die vooral de illusies en gevaren aanwees, die verbonden waren aan het projekt van een georganiseerde emancipatie van, uiteindelijk, de gehele mensheid. In hoeverre, dat is vaak gevraagd, vormt zijn kritiek op humanistische, kommunistiese en sociaaldemokratiese idealen, niet slechts een regressie, een terugvallen op een liberalisme, dat zich verre waant van alle politiek en een houding aanneemt van 'alles is macht en macht is voos maar onherroepelijk'. In Frankrijk werd het verschijnen van de twee nieuwe delen van de Geschiedenis van de seksualiteit door Jean-François Revel aangegrepen om vast te stellen, dat Foucault nu echt, eindelijk, toegeeft ook maar een gewone liberaal te zijn (6).

Het lijkt er op, dat Foucault toch iets anders te zeggen heeft. Zo wijst hij er op, dat bevrijdingsbewegingen in hun pogingen zichzelf te voorzien van een positief ideaal, steeds weer terug grijpen op hetgeen diverse wetenschappen over de menselijke psyche, de sociale omstandigheden etc. te zeggen hebben. Daarmee wordt steeds weer de greep, die wetenschappelijke discoursen op de ervaring hebben, in het bevrijdingsstreven opgenomen. Het lijkt er op, dat ons weten zich niet meer los kan maken van de formuleringen, waarin de geïnstitutionaliseerde wetenschap haar oplossingen uitdrukt. Niet alleen het marxisme, maar allerlei andere sociale bewegingen, zoals het feminisme, de homobeweging, de milieubeweging, lijken afhankelijk te zijn van de antwoorden, die er vanuit sociaal-wetenschappelijke hoek worden ontwikkeld t.a.v. hun 'vragen'.

Met zijn in enkele interviews gemaakte opmerkingen over het onderschatte belang van een 'esthetiese houding t.o.v. het eigen leven' lijkt Foucault te suggereren, dat er andere bronnen dan de wetenschap zijn, die kunnen bijdragen aan de verwezenlijking van de doelen van diverse 'bevrijdingsbewegingen'. In plaats van hun 'ethiek' te baseren op wetenschappelijke kennis van b.v. 'het ik', 'het onbewuste', het verlangen, etc., zouden zij veel kunnen winnen door zich te concentreren op het verwerven van prakties-esthetiese kennis ten aanzien van het 'eigen leven'.

Foucault lijkt hier twee dingen mee te beogen:

- Allereerst wil hij 'de ethiese ervaring', de 'subjektvorming', opvoeren als een veel autonomer vraagstuk dan gebruikelijk is, juist in de moderne sociaalwetenschappelijke optiek, waar juist gedacht wordt vanuit het bestaan van een noodzakelijk verband tussen sociale, economiese en politieke structuren en de inrichting van het persoonlijk leven. Foucault ontkent het bestaan van dit verband niet, maar wijst op het wisselende karakter ervan. Hij lijkt een zekere 'depolitiserings' van het persoonlijke voor te staan, waarin politiek en het sociale ondergeschikter worden, een esthetiese

levenshouding belangrijker (De Tijd, p. 34).

- Daarnaast suggereert hij, zonder de griekse seksuele ethiek als voorbeeld te stellen, dat in die ethiek elementen zitten, die in de gehele verdere ontwikkeling van de westerse cultuur zijn ontkend ten gunste van een steeds groeiende aandacht voor de waarheid van ons verlangen, die konstitutief was en is voor het moderne subjekt als een dubbel onderworpen schep-sel: onderworpen aan de externe norm en de blik van 'de macht' en onderworpen aan de innerlijke drang zichzelf door en door te kennen en op basis van die zelfkennis een zo 'authentiek', 'zuiver' mogelijk leven te leiden.

Een zekere rehabilitatie van het esthetiese element in de griekse ethiek staat zo in dienst van een verzet tegen de opsluiting van het moderne individu in de normaliserende spiraal van het permanente zelfonderzoek.

Als we even afzien van de waarde op zich van Foucault thematisering van de ethiek als levenskunst, dan lijkt er toch een zekere tegenspraak te zitten in Foucaults positie: enerzijds verschijnt bij hem het moderne subjekt als het produkt van een heel netwerk van mikro- en makromacht, opgesloten in panoptiese cirkels en blootgesteld aan de permanente blik van een normaliserende kennis. Het 'persoonlijke' kan haast niet 'politieker' zijn. Anderzijds voert hij nu het thema van subjektiviteit als een relatief apart gebeuren op, dat draait om de vraag, hoe je je eigen leven inricht, los van sociale, economische of politieke verhoudingen. Als kritiek op de vaak nogal deterministische wijze, waarop 'het sociale' wordt opgevat als voorwaarde voor het begrijpen van de wijze waarop 'het persoonlijke leven' gestructureerd is, lijkt Foucaults houding zeker gerechtvaardigd. Dat dit ook gevolgen heeft voor de machtstheorie in zijn vroegere werk en voor de wijze, waarop daarbinnen het vraagstuk van subjektiviteit verwerkt werd, lijkt voor de hand liggend.

Al met al heeft Foucault met zijn twee nieuwe boeken het nodige materiaal aangesleept voor nieuwe discussies en voor een herwaardering van zijn eigen theoretiese en politieke werk tot nog toe. Helaas zal die discussie nooit meer op een verrassende wijze door hemzelf verstoord worden.

#### Noten

- (1) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs*; en: dez., *Histoire de la sexualité 3, Le souci de soi*, beide Paris, Editions Gallimard, 1984. Uitgeverij Sun kondigt de uitgave van vertalingen van beide delen aan voor 1985 als resp. *Het gebruik van de lust* en *De zorg voor zichzelf*. Verwijzingen naar de beide boeken in onze tekst worden steeds voorafgegaan door een 2 of een 3.

- (2) Zie voor Foucaults kommentaar op dit 'vergeten' het in dit nummer opgenomen interview *De terugkeer van de moraal*.
- (3) Michel Foucault, *L'ordre du discours*. Paris 1970. Hier aangehaald in de duitse vertaling, *Die Ordnung des Diskurses*, München 1974, pp. 11-14.
- (4) Het is typerend, dat Foucault geen aandacht schenkt aan het feit, dat in één van de twee bronnen, waar hij Plato's nieuwe waarheidsproblematiek ziet ontstaan, te weten Het Banket van Plato (Symposium), het een vrouw is, die deze overgang voltrekt. In het Banket diskussiëren vooraanstaande Grieken over de liefde. Socrates maakt de beslissende 'overgang' van een discussie over het begeerde objekt (de jongen) naar het vraagstuk van de 'ware' liefde als liefde voor de waarheid door te verwijzen naar de lessen, die hij kreeg van de waarzegster Diotima en voor wie hij slechts een simpele geest was, waarbij het de vraag was of die lessen geen verspilde moeite waren. Zo zien we de opkomst van een nieuw waarheidsbegrip en de opkomst van de problematiek van 'de mens van het verlangen' uitgesproken door een vrouw, in de voor haar typerende buitenpositie, de niet-aanwezige in de discussie, tegelijk de representant van een specifiek traditioneel weten: de waarzeggerij.  
Zie: Plato, *The Symposium*, Penguin, Harmondsworth 1983 (1951), pp. 79 e.v.
- (5) Hubert Dreyfus en Paul Rabinow, *Michel Foucault en de ethiek van het ik*, interview met Foucault. In: *De Tijd*, 6 juli 1984, pp. 32-35.
- (6) Jean-François Revel in *Le Point*, juli 1984.