

VRIJ-DENKEN ALS BEVRIJDING VAN HET DENKEN

Foucaults an-archie tegen de almacht van het denken

Henk Oosterling 1995

"Vrij-denken als bevrijding van het denken" Foucaults anarchie tegen de almacht van het denken" in: *De As. De bevrijding van het anarchisme*, 109/110, pp. 79-98.

"Het vrije denken is het denken, wat werkelijk *dóórdennen* kan; wat derhalve de werkelijkheid kan doordenken en doordent, en daarmee ook zichzelf doordent, want het denken zelf behoort óók tot de werkelijkheid. Het vrije denken is dus niet een denken, wat zich de werkelijkheid denkt, zoals het de werkelijkheid *het liefst ziet*; óf zoals het zich de werkelijkheid *op haar mooist voorstelt*; óf zoals het de werkelijkheid *het liefst zou willen hebben*. - Zoo stellen zich n.l. de meeste mensen het vrije denken voor. Ongeveer ieder meent, dat hij kan denken en het recht heeft, om te denken, wat hij maar wil; en dat denken wordt dan gewoonlijk vrij genoemd. Dat is het denken van Jan en Alleman."¹

In deze beginregels van Jan Bórgers pamflettistische tekst *Is het fascisme en nationaal socialisme logisch houdbaar?* uit 1933 klinkt onmiskenbaar de invloed van de nederlandse Hegel-interpret Bolland door. Vrijdenken is in deze hegeliaanse optiek geen willekeurig gebeuren. Het is een noodzakelijk proces dat besloten ligt in de dialectisch gestructureerde ontwikkeling van de Wereld-Geest: zijn grondwetten, uitgedrukt in wetenschappelijke theorieën en maatschappelijke instituties, zijn, als betref het de oude, vertrouwde God van de christelijke theologie, bepalend voor de ontwikkeling van zowel het individuele zelfbewustzijn als de wereldpolitiek.

Geschiedenis is in deze context niets anders dan het verloop van de door het zelfbewustzijn in hun redelijke samenhang begrepen menselijke lotgevallen. Werkelijkheid is voor de hegeliaan Bórgers voor alles *begrepen* werkelijkheid. Dit begrip bevestigt de autonomie van individuen en stelt hen in staat zich niet alleen van de overmacht van natuurkrachten, maar tevens van onrechtmatige overheersing door andere individuen te bevrijden. Eén machtsfactor blijft in deze overspannen(de) visie - als betref het een blinde vlek - buiten beeld: de almacht van het denken zelf. Welnu, het is precies de blinde vlek van een alles berekenende rationaliteit die in de loop van de zestiger en zeventiger jaren het filosofisch doelwit wordt van een groep met name franse filosofen die zich, geïnspireerd door de kritiek op de technologische rationaliteit, tegen het liberalistische en marxistische gedachtengoed en het daaruit voortvloeiende machtsbegrip keert. Het gaat hierbij om denkers als Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze en Michel Foucault.² Met name de laatste heeft met zijn unieke herinterpretatie van het machtsbegrip nieuwe perspectieven geopend, van waaruit zelfbepaling en politiek handelen kunnen worden begrepen.

1 Neo-anarchistisch of jong-conservatief?

Na Foucaults dood in 1984 merkt een criticus van het eerste uur, Vincent Descombes, over de op een nietzscheaanse inspiratie teruggaande, anarchistische onder-

stroom in Foucaults denken op: "Toch zou het wel eens de 'anarchistische' Foucault kunnen zijn die zijn lezers blijft fascineren."³ Dat Descombes 'anarchisme' tussen aanhalingstekens zet, spreekt al boekdelen. Hij wil blijkbaar aangeven dat dit anarchisme in ieder geval een kwalitatief andere lading heeft gekregen. Ook bij anderen is het vermoeden gerezen dat het hier om een nieuw soort anarchisme gaat:

"Veronachtzaming van werkelijk argumentatieve en aantoonbare samenhang is geleidelijk maar nadrukkelijk het handelsmerk geworden van veel hedendaags libertair denken. En libertarianisme is inderdaad de beste kenschets voor Foucaults perspectief als een maatschappijtheoreticus. Exacter, hij was (hoewel hij het woord niet gebruikte) een moderne anarchist."⁴

Foucaults 'neo-anarchisme', zo meent Merquior, zou zich dan kenmerken door een voorkeur voor gedecentraliseerde vormen van verzet boven een unificerende strijd, vervolgens door een waardering van een verspreide guerilla ten koste van een massieve klassenstrijd en tenslotte door een wantrouwen ten aanzien van instituties, hoe revolutionair deze zich ook mogen voordoen. Maar dit onderscheidt Foucaults visie alleen nog maar van de marxistische. Ook ten aanzien van het anarchisme zijn er verschillen. Volgens Merquior wordt de toevoeging van het voorvoegsel 'neo' ingegeven door twee extra elementen: een strikt anti-utopisme waardoor volgens hem het verzet louter negatief van aard blijft en een irrationaliteit die aan het conventionele anarchisme volstrekt vreemd is. Negatief-utopisme en irrationalisme zouden dan het effect van Foucaults radicale kritiek op de macht zijn. Het 'irrationele' aspect is vooral gelegen in Foucaults onwil om het alom geaccepteerde inzicht in de emancipatoire kracht van (mens)wetenschappelijke kennis te erkennen. Sommige critici, zoals Habermas, menen in tegenstelling tot Merquior, dat differentiedenkers zoals Foucault niet als neo-anarchist, maar als jong-conservatief moeten worden bestempeld. Een enkeling werpt zelfs impliciet de vraag op of de invloed van Georges Bataille (1897-1962) op Foucaults werk dit niet tot op zekere hoogte 'links-fascistisch' kleurt.⁵ Wat er ook van waar moge zijn, blijkbaar deren deze afwijzingen jongere anarchistengeneraties weinig: de vertalingen van het werk van diverse differentiedenkers verschijnen tegenwoordig haast maand na maand en vinden gretig aftrek. Vooral de namen van Deleuze en Foucault duiken in anarchistische kringen regelmatig op. Door hen, zoals John Zerzan dit doet, als 'postmodern' af te schilderen - wat in geleerde kringen zo'n beetje gelijk staat aan een politiek en intellectueel doodvonnis - probeert men hen weliswaar te marginaliseren, maar het heeft er meer van weg dat precies die potenties die door jongeren worden herkend door deze gestaalde denkkaders volstrekt worden miskend. Ik meen dat Foucaults rationaliteitskritiek een herdefinitie van Börgers vrij-denken toelaat: diens dóórdenken moet nog eens radicaal doordacht worden. Dat in onze tijd een letterlijke her-denking van het anarchistische gedachtengoed op z'n plaats is, zal niemand betwijfelen. Is het immers niet enigszins naïef om te menen dat, na de ondergang van het communisme, de vervluchting van het socialisme en de verstrikking van het liberalistische ideeëngoed in haar eigen pragmatische paradoxen, het anarchisme - dat ideologisch eveneens door het 19e eeuwse denkklimaat is bepaald - aan een

heroriëntatie zou kunnen ontsnappen? Een her-denking betekent echter geenszins dat het als een historisch monument moet worden bijgezet in het mausoleum der ideologieën waarnaartoe de andere 'Grote Verhalen' - zoals Lyotard de sociaal-politieke filosofieën van Kant, Hegel en Marx noemt - zijn verbannen. Deze her-denking dient, om met Börger te spreken, een radicaal dóórdenken te zijn: niet door halsstarrig te blijven vasthouden aan 19e eeuwse zienswijzen, maar door de anarchistische potentie - dat wil zeggen: het spanningsveld tussen macht en onmacht tegen het licht van een individueel bestaan - vanuit de huidige 'post-moderne' conditie⁶ aan een zelfkritiek te onderwerpen.

2 Hegeliaans anarchisme: machtsdenken

Om de potenties en de kritische impact van Foucaults werk aan te kunnen geven is het goed nog even op de vooronderstellingen van Börgers anarchisme in te gaan. Kern van de door Börger beoogde vrijheid is, zoals gezegd, zelfbegrip:

"Vrij-zijn brengt aan zich meê het zichzelf-zijn; en dus het op-zichzelf-aangewezen-zijn. Wanneer het denken van den mensch de werkelijkheid, en dus ook zichzelf, heeft doordacht, kent dat denken de werkelijkheid en dus ook zichzelf, - en kent dus die mensch de werkelijkheid en zichzelf. En wanneer de mensch zichzelf kent, weet hij dus ook, wat hij moet doen."⁷

Dit inzicht leidt ertoe dat "deze mensch zichzelf regeert", wat Börgers verwoording van het anarchisme is. Geen anarchie als creatieve chaos, niet het ontbreken van machtsverhoudingen, geen an-archie als onmacht of machteloosheid, maar als zelfbepaling of eigenmachtigheid. Dit lijkt allemaal weinig problematisch, omdat deze inzichten nagenoeg naadloos aansluiten bij onze intuïties over de relatie tussen macht en (zelf)kennis. Toch onderscheidt dit anarchisme zich wat betreft deze structurele relatie in geen enkele opzicht van het marxisme of het liberale denkgoed: ook zij definiëren de menselijke vrijheid in termen van autonome zelfbepaling en zelfbewustzijn. En ook zij stellen zeer veel vertrouwen in de ratio.

Bij nader inzien zitten er aan Börgers 'hegeliaans anarchisme' dan toch enkele problematische aspecten. Niet alleen in kentheoretisch, maar vooral in sociaal-politiek en per implicatie in ethisch opzicht. In Hegels opvatting van de werkzaamheid van de Geest wordt namelijk al het ondenkbare, al het niet-begrijpelijk, dus onbegrijpbare, kortom al het Vreemde en Andere systematisch 'vernietigd' en 'opgeheven'. En dit alles ten behoeve van een alles omvattende totaliteit. Hoewel het staats-denken dat hiervan uiteindelijk het resultaat is, door iedere rechtgeaarde anarchist zal worden afgewezen, valt bij menigeen toch een nagenoeg kritikeloze houding ten aanzien van de almacht van het zelfbewustzijn te bespeuren. Daarin resoneert nog steeds Hegels optie dat denken een unificerend, omvattend en totaliserend proces is. Ondanks Börgers welwillende interpretatie worden individuen door deze 'totalitaire' grondtrek eerder als massa gelijkgeschakeld dan in hun unieke zelfbepaling erkent. Het heeft er veel van weg dat Börgers doordachtzame vrij-denken, hoewel voor zijn tijd radicaal, voor de huidige tijd waarin de overspannen(de) pretenties van de ratio door haar eigen geschiedenis zijn gelogenstraft, toch niet radicaal genoeg is. De bevrijding door het denken zou wel

eens kunnen betekenen dat we ons tegelijkertijd dienen te bevrijden van de hegeliïaanse definitie ervan.

Deze *hypokritische* gedachte schraagt Foucaults nieuwe visie op de macht. Hypokritisch omdat hij zelf nog steeds de werkelijkheid in begrippen probeert te vatten. Daarom geeft hij, als hij in een vraaggesprek wordt gevraagd of hij als libertair anarchist geboekstaafd kan worden, een in technische zin hypokriet want paradoxaal antwoord. Daar spreekt zowel een anarchistische houding als een kritische houding ten aanzien van ditzelfde anarchisme: "Dat zou u misschien wel willen. Nou, ik identificeer me ook niet met de libertaire anarchisten, omdat er een bepaalde libertaire filosofie bestaat, die gelooft in fundamentele menselijke behoeften. Ik heb er geen zin in, ik weiger vooral te worden geïdentificeerd, te worden gelokaliseerd door de macht..."⁸. Foucault zegt daarmee niet dat er geen fundamentele behoeften bestaan. Hij probeert alleen duidelijk te maken dat, als deze nog in onze westerse cultuur bestaan, deze in onze 'postmoderne', hooggeïndustrialiseerde, technologische samenleving niet meer van belang zijn: wat voorheen louter hulpmiddelen waren - auto, tv, communicatiesystemen - of luxe artikelen zoals hoogwaardig voedsel zijn nu onvervreembare kwaliteiten van ieder menswaardig leven geworden. Dit wegdenken betekent de mens tekort doen.⁹

Dat dit consequenties voor de strijd voor rechtvaardigheid heeft, laat zich raden. Foucault werpt dan ook de vraag op of de strijd tegen uitbuiting en onderdrukking in het Westen nog wel zo belangrijk is. Hij ontkent daarmee niet dat de strijd tegen de macht zich de afgelopen twee eeuwen tegen uitbuiting en onderdrukking heeft gericht - en impliciet dat dit hedentendage ook nog geldt voor met name 'voormalige' derde-wereld landen -, maar dat 'onze' strijd zich vooral concentreert op dat wat hij *subjectivering* noemt: het vastleggen van individuen op vaste rol- en leefpatronen, op collectieve waarden en normen die nog uit de vorige eeuw stammen. Hieruit mag blijken dat Foucault de strijd tegen uitbuiting en onderdrukking geenszins afwijst of als zinloos terzijde schuift. Naar zijn mening gaat de 'echte' strijd in onze security-samenleving vooral tegen iedere vorm van identificatie en voor een persoonlijke invulling van het eigen leven. Dit brengt hij onder woorden in zijn begrip 'bestaansethica' of 'levensstijl', dat we in zijn laatste werken zien opduiken.¹⁰

3 Soevereine macht versus disciplinerende machtswerkingen:

Om de nieuwe notie van vrijheid - dat wil zeggen de individuele omgang met machtsverhoudingen van allerlei aard - die daarin tot uitdrukking komt enigszins te verduidelijken dienen we allereerst zicht te krijgen op Foucaults herdefinitie van de moderne machtsnotie. Hij contrasteert zijn nieuwe machtsnotie met die 'intuïtie' die het werk van Machiavelli, Hobbes, Marx, maar evenzogoed dat van Bakoenin inspireert en die zeer veel sociaal-politieke theoretici heden ten dage nog steeds hanteren. Het beeld dat bij deze notie hoort, is ooit op de kaft van een boek van één van de redacteurs van de AS afgebeeld: de pyramide van de tirannie. In dit beeld komen alle elementen samen die het 'intuïtieve' machtsbegrip vormen. De soevereine vorst - in Ramaers beeld vanzelfsprekend het Kapitaal - met zijn absolute macht staat hierbij aan de top van een pyramide, waarin zijn representanten niveausgewijs hun positie door onderdrukking en uitbuiting van de eronderliggende groepen consolideren. Deze door het anarchisme gelaakte machtspyramide vertoont de

volgende kenmerken: macht is grootschalig, macroscopisch, hiërarchisch, verticaal gestructureerd met een centrum aan de top van waaruit een repressieve, negatieve werking op 'onderdanen' wordt uitgeoefend. Het centrum zelf staat boven of buiten de macht, want het vertegenwoordigt de wet of beheerst, zoals in het geval van het Kapitaal, de wetmatigheden van het maatschappelijke proces. De laagste 'onderdanen' zijn de arbeiders. Hun eigenwaarde en zelfbeeld produceren zij door zichzelf te spiegelen aan het enige werkelijke 'subject' van de pyramide: voorheen de vorst, later het Kapitaal. In hun verzet zou een nieuw zelfbewustzijn doorwerken van waaruit de ideologische geaardheid van het burgerlijke recht, politiek en economie ontmaskerd wordt. De wetenschappelijke waarheden waarop hun 'denkkaders' zich beroepen zijn ontleend aan de dan opkomende menswetenschappen. Deze - en daar ligt de crux van Foucaults these - oefenen echter een socialiserende en disciplinerende werking uit. Weten en macht - *savoir* en *pouvoir* - gaan in de 19e eeuw een geheel andere verbond aan. Het pakt van de macht met de menswetenschappen is volgens hem constitutief voor 19e eeuwse en vroeg 20e eeuwse machtswerkingen.¹¹ De 'waarheid' van de sociologie, psychologie, criminologie, sexuologie etc. wordt doorgaans niet in twijfel getrokken. Precies daar situeert Foucault het probleem: de universalisering van dat wat achteraf cultuur-historische bepaalde dogma's van de menswetenschappen blijken te zijn waarin gepoogd wordt de laatste waarheid van de mens te vatten. Deze menswetenschappelijke disciplinerende werking kon door Marx niet worden gedacht, omdat hij zelf nog in de geleidelijke uitkristallisatie ervan schreef.¹²

Zijn repressie, negativiteit en hiërarchische structurering de kenmerken van dat wat Foucault *soevereine macht* of de macht van de Wet noemt, subjectivering in dubbel opzicht - als produktie van identiteit en als beheersing - is het effect van socialiserende en normaliserende machtswerkingen die hij *disciplinaire macht* doopt. Zo wordt de aandacht dus vooral op de vertoogsmatige spiegeling van de arbeiders in de machthebbers gevestigd. Maar tegelijkertijd wijst Foucault erop dat ook de zogenaamde overheersers aan deze machtswerkingen ten prooi vallen: ook hun subjectiviteit is gedisciplineerd. Voor het verzet heeft dit tot consequentie dat deze identificatie - die de kwaliteit of juist het gebrek eraan van het arbeidersleven bepaalt - hen ongemerkt en tegen beter weten aan de machthebbers bindt. Verzet tegen de macht spiegelt zich aan dit machtsmodel. Het verzet baseert zich op de onderdrukkingsthesen en probeert een tegenmacht te vormen, van waaruit het bolwerk van de macht kan worden bestookt. Zo komt het verzet niet veel verder dan het verhangen van bordjes. Verzet dat zich op het soevereine - of zoals hij het soms ook noemt: juridisch-politieke - model oriënteert gaat daarom tenslotte aan zijn eigen negativiteit ten onder. Merquiors kritiek op Foucaults anti-utopisme blijkt vanuit deze invalshoek evengoed van toepassing op het door het marxisme geïnspireerde verzet.

De onderdrukkingsthesen is voor onze cultuur-historische fase als kritisch-analytisch werktuig ontoereikend. De (post)moderne verzorgingssamenleving heeft de strijd tegen onderdrukking en uitbuiting in eigen gelederen feitelijk gestreden en structureel 'opgelost'. Dit betekent dat deze zich weliswaar incidenteel nog voordoet, maar dat er wettelijke procedures zijn om deze strijd in het voordeel van de 'onderdrukten' te beslechten. In onze tijd gaat het vooral om de strijd tegen

identificering en disciplineren. Daar richt zich - zonder dat het iedereen overigens helder voor de geest staat - het verzet in de zestiger, zeventiger en een deel van de tachtiger jaren op.¹³ Foucault kan zich over de strijd tegen repressie in andere dan westerse landen dus positief uitlaten - het ging toendertijd vooral om Iran en Polen - ondanks het feit dat hij deze strijd in de westerse invloedssfeer in de ogen van zijn critici bagatelliseert.

4 Moderne subjectivering: overheersing van en beheersing door de waarheid

Maar wat betekent dit voor het anarchisme? Hoewel in het anarchistische denkgoed de aandacht verschoven wordt van het klassenstrijdmodel naar de eigenmachtigheid van het individu, lijkt ook het anarchistische verzet tegen de macht zich te blijven spiegelen aan wetenschappelijke inzichten omtrent de 'ware' aard van de mens. Deze kennis is niet zomaar waarde- of machtsvrij, want - laat ik nog één keer Börger citeren - "wanneer de mensch zichzelf kent, weet hij dus ook, wat hij moet doen". In het soevereine model is ware kennis nog de mogelijkheid bij uitstek om de ideologie van de macht aan de kaak te stellen. De slogan 'kennis is (zelf)macht' fundeert daarom ook Börgers visie: 'dóórdenken' is daarvoor zijn uitdrukking. Het debat over waardevrije wetenschap in de zestiger jaren van onze eeuw steunt eveneens op deze negatieve relatie tussen kennis en macht.

Welnu, Foucault lost deze oppositie op. Zodra het criterium van de waarheid in een technologische toepassing komt te liggen - iets wat in de moderniteit plaatsvindt - houdt machtsvrije kennis op te bestaan. De 'zelfkennis' over de ware aard van de mens is in die zin 'technologisch' dat menswetenschappelijke 'vertogen' zoals Foucault ze bestempelt, een integrerende, normaliserende werking hebben: het opgroeiende kind wordt door ouders, verzorgers, onderwijzers en andere begeleiders geleerd goede van slechte handelingen, gezonde van zieke of perverse aandriften, sociaal van crimineel en onaangepast gedrag te onderscheiden. De menswetenschappen bepalen in toenemende mate de wijze waarop individuen zichzelf leren kennen en hoe zij een rol in het maatschappelijk proces moeten spelen. Deze waarheden worden in kleinschalige praktijken - in het gezin, op school, op de werkvloer, maar ook in die instituties waar afwijkende individuen worden geresocialiseerd: de gevangenis, het ziekenhuis, de kliniek, de spreekkamer van de arts - door opgroeiende of getherapeutiseerde individuen geïnternaliseerd, totdat hun zelfbeeld of identiteit in grove trekken strookt met dat wat voor een 'normaal' maatschappelijk functioneren wordt vereist. Dat dit een gewelddadig proces van aan- en afleren en evenzeer allerlei fysieke ingrepen op het kinderlichaam impliceert zal duidelijk zijn. Dit aanvankelijk onbegrepen geweld wordt al snel als gerechtvaardigde pedagogische dwang gedoogd en tenslotte als een noodzakelijk kwaad voor de vorming van een normale identiteit geaccepteerd. Normaliteit is, zo meent Foucault, het produkt van een duurzame disciplineren, waarin menswetenschappelijke theorieën op microscopische schaal als het ware in kinderlichamen en - zoals dat ooit door brandmerken gebeurde - in dat van outcasts worden gegrift. Binnen de opposities goed-kwaad, sociaal-onaangepast, rechtschapen-crimineel, normaal-abnormaal lijken de eerste termen weliswaar als positieve norm te fungeren, maar eigenlijk worden ze pas 'ontdekt' - Foucault zegt: 'uitgevonden' - in de bestrijding van onacceptabel gedrag, dat wil zeggen veroverd op

hun tegendeel. Normaliteit blijkt zo een functie van de neutralisering van 'an-archie' in de meest letterlijk betekenis van het woord. De geleidelijke 'internalisering' van kennis produceert tenslotte een zelfbeeld, een identiteit of kentheoretisch geformuleerd: subjectiviteit. Omdat dit een nimmer eindigend proces is, is subjectiviteit volgens Foucault een praktijk.

Terugkijkend op de moderne geschiedenis onderscheidt hij allerlei strategieën waarin deze machtswerkingen zich hebben uitgekristalliseerd. De 19e eeuwse gezondheidszorg is zo'n cruciale strategie van waaruit zich stelselmatig een alomtegenwoordige 'biopolitiek' ontwikkelde. Door de totale controle op het gedrag van het kind werd zijn gedrag voorspelbaar en hoopte men het maatschappelijk proces calculeerbaar te maken. Dit 'men' is vanzelfsprekend problematisch: er is geen duidelijk aanwijsbare instantie die deze achteraf geconstateerde strategie heeft opgesteld en uitgevoerd, hoewel er natuurlijk altijd uitbuiters en overheersers zijn aan te wijzen. De werking van de soevereine macht of de macht van de Wet werd echter vergemakkelijkt door de disciplinerende macht van de Norm. Als we ons beperken tot de normaliseringsstrategie dan biedt de volgende norm idealiter het positieve zelfbeeld van de moderne, westerse mens: de menselijke, westerse, redelijke, blanke, volwassen, gezonde, rechtschapen, werkende, heterosexuele, getrouwde, monogame, kinderen producerende man.¹⁴

Op zich biedt dit alles nog geen revolutionair inzicht: tenslotte hebben na Marx theoretici keer op keer betoogd dat het bewustzijn door sociaal-economische processen wordt gedetermineerd. Deze passieve bepaling is echter slechts één kant van de Foucaultiaanse medaille. Radicaler is zijn gedachte dat iedere in het verzet gegroeide waarheidsclaim in eigen gelederen weer disciplinerende machtswerkingen in gang zet. Of om het op z'n krachtigst te formuleren: iedere waarheidsclaim, hoe subversief gemotiveerd ook is per definitie een machtsbepaling, die de gewenste zelfbepaling vernietigt.

Door Foucaults analyse krijgt de slogan "Kennis is macht" een geheel nieuwe dimensie: ieder prententie de waarheid over de mens in pacht te hebben, ook al is dit te goeder trouw, disciplineert individuen tot normaliteit en maakt hen deel van een van te voren bepaalde totaliteit. Juist doordat kennis totaliseert heeft het een produktieve en positieve werking: het stelt mensen in staat zichzelf als deel van een geheel te herkennen en te erkennen. Een individu kan dus alleen maar subject zijn zolang hij zich herkent als een deel van een collectieve beweging.

5 Macht en verzet: korte samenvatting

Concluderend vat Foucault zijn machtsanalytiek in een vijftal punten samen:

1. macht is geen bezit, waarover men naar eigen inzicht kan beschikken; zij komt daarentegen op ieder moment overal vandaan en strekt zich als een netwerk over ieder facet van het menselijk bestaan uit.
2. macht verhoudt zich niet op uitwendige wijze tot andere relaties, zoals economische of wetenschappelijke praktijken; zij is daar volledig mee vervlochten en vormt dus geen bovenbouw die onderscheiden kan worden van deze relaties.

3. macht komt van onderen, niet van boven; niet alleen iedere maatschappelijke verhouding - niet alleen gezins-, onderwijs- en arbeidsverhoudingen, maar ook die waar het onwerkbaar of onmaatschappelijke genormaliseerd wordt: in gevangenis, ziekenhuis en psychiatrische kliniek - ook het individuele lichaam is bezet door machtswerkingen en is in die zin per definitie een 'gespleten eenheid', de deleuziaanse schizo¹⁵. Mensen blijken eerder een *dividu* dan een in-dividu. De expliciete, repressieve machtsstructuren die wij in de traditionele machtstheorieën op het oog hebben, zijn slechts de uiterlijke kristallisatiepunten van deze microscopische machtswerkingen, het topje van de ijsberg als het ware.

4. hoewel machtsrelaties niet te herleiden zijn tot de autonome wil van individuen - tot hun subjectiviteit die immers veeleer een produkt ervan zijn - zijn deze werkingen wel degelijk strategisch en gericht op een bepaald doel. Er is, met andere woorden, een 'logica' te ontdekken, zij het dat deze pas achteraf kan worden vastgesteld. Allerlei locale taktieken hebben zich geleidelijk aan zo verstrengeld dat er sprake is van een strategisch netwerk van disciplineringen. Overschrijdingen van normen worden ter versterking van dit net eerder uitgelokt dan als ongrijpbare 'natuur'verschijnselen getolereerd.

5. dit brengt Foucault tot een conclusie die, afhankelijk van de wijze waarop deze wordt ingezet, hoopvol of fatalistisch is: "waar macht is, bestaat verzet en toch, of juist daardoor, bevindt dit verzet zich nooit buiten de macht"¹⁶. Het verzet is echter even fragmentarisch als de macht. De Grote Weigering, ooit nog als optie door Marcuse naar voren gebracht, is onmogelijk geworden. De Grote Revolutie, zo wordt geïmpliceerd, is voorgoed verleden tijd, tenzij zich een collectieve lobotomie voltrekt. Op macro- of geopolitiek niveau zijn regionale brandhaarden de soevereine gestalten van dit gefragmenteerde verzet. Op microscopisch niveau articuleert deze subversie zich sociaal-politiek als de 'vrijplaatsen' die Hakim Bey naar mijn mening terecht met de term '*tijdelijke autonome zone*'(TAZ)¹⁷ kenschetst. Tenslotte uit het verzet zich lichamelijk als al die ondenkbare aandriften die door de menswetenschappen zeer lange tijd hardnekkig als abnormaal zijn gemarginaliseerd. Zodra 'ervaringen' van individuen niet meer stroken met die van het vertoogsmatig gedetermineerde collectief ontstaan er identiteitsproblemen. Het heersende vertoog schiet te kort om nieuwe, afwijkende ervaringen - die eigenlijk geen ervaringen, maar meer een amorfe beleving van een onbegrepen dimensie van het lichaam zijn - zinvol te duiden. Een van de kenmerken van een subversie op theoretisch niveau zou het ontwikkelen van nieuwe vertogen zijn, waarin deze 'afwijkende' individuen hun lichamelijke 'ervaringen' opnieuw samenhangend kunnen denken wat hen in staat stelt een andere zelfervaring of identiteit te ontwikkelen. De kracht van dit 'theoretische' verzet - en daarin onderscheidt het zich principieel van de menswetenschappen¹⁸ - ligt in de weigering om deze nieuwe vertogen weer als een universele waarheid van de mens naar voren te schuiven. In de erkenning van het locale en cultuur-historisch bepaalde karakter ervan en in het respecteren van onoverbrugbare verschillen tussen deze 'verhalen' of 'waarheidsspelen' onderscheiden deze nieuwe vertogen zich van de menswetenschappelijke waarheden.

6 Verzet en kennis: irrationalisme?

Wat blijft er, als we Foucaults analyse erop loslaten, na een herdenking van het anarchisme overeind? Wordt an-archisme in Foucaultiaanse zin - gegeven de ondergraving van iedere waarheid en de ogenschijnlijke versplintering van zinvol handelen - gelijkgesteld met theoretische *on-macht* of praktische *machteloosheid*? Of kunnen we deze onmacht en machteloosheid ook positief interpreteren? Ik wil een poging wagen om vanuit Foucaults perspectief de kritiek van Merquior als zou zijn 'neo-anarchisme' irrationeel en anti-utopisch zijn te pareren.

Ik begin met de constatering dat we inmiddels de eerder geschetste, even complexe als ideële normconfiguratie voorbij zijn. Verzetbewegingen hebben vanaf het begin van de zestiger jaren de waarheden van de ideële 'man' aan het wankelen gebracht. Dat is dan ook de reden waarom Foucault de disciplinerende kritiek kan benaderen.¹⁹ Alle negatieve gestalten van deze norm hebben in de loop van de afgelopen dertig jaar hun recht op gelijke behandeling opgeëist. De verzetsvormen hebben zich alle op één van de volgende gemarginaliseerde ervaringen geënt: het dierlijke, niet-westerse, waanzinnige, gekleurde, kinderlijke, zieke, delinquente, werkloze, homoseksuele, ongetrouwde of celibataire, polygame, kinderloze en last but not at all least: het vrouwelijke. Door eigen vertogen te ontwikkelen - en dit begint in lokale praatgroepen en eindigt in leerstoelen voor vrouwen- en homostudies aan universiteiten bezet door mensen als Braidotti en Tielman - hebben deze 'abnormaliteiten' zich een nieuwe, positieve identiteit kunnen aanmeten. Maar dit is niet zonder slag of stoot gebeurd. De waarheidspretentie van deze nieuwe vertogen bleef disciplinerend werken wat mede een verklaring is voor de uitstoot van dissidenten en de splijtende effecten op zich vernieuwende politieke partijen zoals de CPN en PSP.

Voor Foucault is machtsuitoefening altijd verbonden met een bepaalde waarheidspolitiek: zodra voor iets waarheid wordt geclaimd, wordt er in de hegeliase val getrapt van de universalisering. De kans op het stelselmatig uitdrijven van het afwijkende of het vreemde stijgt daarmee aanzienlijk. Van de waarheid, van ware kennis blijft een onmiskenbare machtswerking uitgaan. Het is deze almacht die Foucault wil breken en waarop hij een vorm van filosoferen stoelt die ik als een nieuwe vorm van vrijdenken onder de aandacht wil brengen.

Waarschijnlijk is inmiddels duidelijk geworden waar de kritiek van het vermeende 'irrationalisme' mee samenhangt. Door zijn radicale kritiek op de 'waarheden' van het menswetenschappelijke, humanistische vertoog dat ondanks zijn wetenschappelijke pretenties het leed van individuen en van de westerse, historische mens nauwelijks heeft kunnen verzachten of hoogstens heeft kunnen verschuiven, lijkt zijn denken uitgeleverd te worden aan een onbegrensd relativisme.²⁰ Toch is dit slechts uiterlijke schijn. Evenmin als hij het denken verwerpt - want wat is hij zijn hele leven anders aan het doen? - wijst hij de noodzaak van een gegeven en geleefde, dat wil zeggen een belichaamde waarheid af. Deze 'waarheid' blijft echter in de onvoorwaardelijkheid van de daad zelf verborgen liggen. Hij blijft zelf principieel onbesproken. Het is daarentegen de cultuur-historische bepaaldheid van deze daadkracht, die als waarheid aan het licht treedt zodra we er ons geestelijke licht over laten schijnen: zodra we er reflecterend over denken.

De kracht van Foucaults hypo-kritiek ligt erin de *noodzaak van een belichaamde waarheid* af te zetten tegen de *onmogelijkheid van een definitieve universele waarheid*. De laatste wordt regelmatig aangegrepen om niet gelijkgestemden te verketteren en uit te bannen. Het reflexieve besef van deze aporie - tegelijk noodzaak en onmogelijkheid van de waarheid - zou individuen ervoor moeten behoeden nieuwe waarheden aan anderen op te leggen. En precies in dit laatste openbaart zich een anarchistische potentie in Foucaults denken die verbonden is aan zijn opvatting van 'theorie' als een *waarheidsspel*. Doordat een in kritiek op versteende waarheden ontstane nieuwe waarheid onvermijdelijk weer een onvervreemdbaar deel van de zelfverving zal worden, dient het individu zich in een hypokritische reflectie bewust te blijven van de gesitueerdheid ervan.

7 Anti-utopisme en daadkrachtig denken

Voort was er bij Merquior sprake van een anti-utopisme. Dit hangt samen met wat Lyotard het eind van de ideologieën of in zijn termen: "het ongeloof aan de meta-vertellingen"²¹ heeft genoemd. Met de teloorgang van de gedachte dat de sociaal-politieke utopieën van Kant, Hegel en Marx aan het einde van de geschiedenis gerealiseerd zouden kunnen worden is tevens het essentialisme - waar het idee van de fundamentele behoeften van de mens in figureerde - ten onder gegaan. De rationaliteitskritiek van Foucault biedt impliciet een kritiek op een tijdsconceptie die zich uitdrukt als een progressieve accumulatie van leerprocessen. Anders gezegd: de emancipatie van een historisch subject dat steeds zelfbewuster wordt - steeds beter kan 'dóórdenken' - is versplinterd in een veelheid van kleinschalige bewustwordingen die, als er nog van samenhang sprake is, niet eenduidig en zeker niet convergerend zijn.

Het anti-utopisme van Foucault dat volgens Merquior het verzet aan louter negatieve inzetten - en dus aan nihilisme - zou uitleveren bergt bij nader beschouwing in zich een hoogst vitalistische zienswijze die samenhangt met een opwaardering van het heden, het hier en nu. Deze actualiteit dient echter niet als een modernistisch nieuwste van het nieuwste te worden opgevat. Het is veeleer de lege plek in het denken, waarin wij zelf staan en die wij noodzakelijkerwijs zin moeten geven door onze daadkracht.

Precies deze herdenking van het heden wordt door Deleuze en Guattari uitgedrukt in een speelse transformatie van een woord dat deze lege plek aanduidt: *no-where*. De modernistische utopie, die ook het anarchistische gedachtengoed nog steeds bespookt, is een soort baken aan de horizon dat ons collectieve handelen richt. Wat differentiedenkers in hun kaalslag van de filosofie beogen is echter eerder een *a-topie*, een niemandsland waarvan zij menen dat individuen dit voorbij iedere gevestigde waarheid zelf bewoonbaar moeten maken. Deze atopie of dit no-where bewonen vereist een affirmatief vitalisme dat onder andere door Nietzsche in termen van zijn tijd is ontwikkeld. Zo wordt het no-where tot een *now-here*. Dit verklaart waarom differentiedenkers voortdurend aandacht vragen voor de gebeurtenis of voor het gebeuren. Het is naar mijn mening dit gebeuren dat in het anarchisme nu eens als louter destructief anarchisme van de daad dan weer als 'een ketterse mystiek'²² is doordacht. De irrationaliteit van Foucaults inzichten in de macht is even irrationeel als het anarchisme van de daad en het mystieke anarchisme.

Deze plotse aandacht voor 'het gebeuren van de waarheid'²³ werpt een nieuw licht op de iets te simplistische afwijzing van het differentiedenken als louter theorie, waarin een essentieel kenmerk van de anarchistische praxis, de daad, uit beeld zou verdwijnen. Het zou doorgaans een te exclusieve nadruk leggen op een weliswaar irrationeel, want zichzelf ondermijnend, maar desalniettemin altijd nog (hypo)kritisch-reflexief *denkproces*. Vanuit theoretisch oogpunt is dit wellicht interessant, maar praktisch gezien zet het weinig zoden aan de dijken die opgeworpen moeten worden tegen de alsmaar toenemende staatsmacht. De critici zien echter over het hoofd dat denken, zelfreflectie, zelfbewustzijn en tenslotte: subjectiviteit door Foucault in eerste en laatste instantie opgevat wordt als een *praktijk*: als een vorm van handelen. Subjectiviteit is bij hem een nimmer fixeerbaar proces. Zodra daarop de traditionele tegenstelling theorie-praktijk wordt toegepast verdwijnt het principieel dynamische aspect ervan uit beeld. Dat denken en doen - of in Foucaults terminologie: *savoir-pouvoir* - op desparate en disparate wijze in relatie met elkaar staan, verhindert niet dat ze tevens onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Deze verbinding van denken en doen lijkt mij eveneens een grondgedachte van het anarchisme, zeker van het door B rger, maar ook van het door Constandse voorgestane vrijdenken.

8 Vrij-denken: aanzet tot een kritiek van de xenofobie

Afrondend kan gesteld worden dat vrijdenken à la Foucault het laatste bolwerk van de macht aantast: het zelfvoldane, zelfgenoegzame Ik, dat Constandse even vermetel als onkritisch 'het soevereine ik' heeft genoemd. Hij had daarmee eigenlijk het kantiaanse Ik, het autonome subject op het oog dat Foucault tot exclusief doelwit bevorderde. Als we zijn vrijdenken zouden moeten typeren dan is dit niet een denken dat zich in een reeds verworven staat van vrijheid, in en als de gerealiseerde utopie ontplooit. Evenmin is het een denken dat als intellectueel entertainment de werkloze momenten in ons hektische bestaan vult. Naar mijn mening is vrijdenken een *praktisch* proces van belichaming en letterlijk be-waren van subversieve impulsen die in hun uitwerking het leven van individuen intensiveert, zowel in hartstocht als in lijden. Deze subversie wordt daarom niet zozeer gevoed door een inzicht in de gelijkwaardigheid van individuen, alswel door het veel 'mystiekere' besef dat er niet alleen daar 'buiten' in de wereld, maar ook 'binnen' in ieder individu een principiële ongelijkwaardigheid tussen intensiteiten heerst. Als Nietzsche's werk - dat overigens één van de belangrijkste inspiratiebronnen van differentiedenkers is - ons nog iets te zeggen heeft, dan is het wellicht dit: dit verschil geeft ons voortdurend te denken en alleen daarom al dwingt het respect af.

Dit intra- en interindividuele verschil duidt op iets dat Marx nog als vervreemding wenste op te lossen, maar dat na Freud als een onvervreemdbaar deel van de menselijke identiteit geschiedenis heeft gemaakt onder de naam het Onbewuste.²⁴ Welnu, vrijdenken heeft met de bespoking van het denken door dit Vreemde te maken. Het zelfbewustzijn is paradoxaal genoeg vervuld van een lege plek, van de atopie waar het als een dansende derwish of een Wu-li meester omheen cirkelt. Deze plek kan het nimmer bezetten of beheersen. Als een werveling van concepten is het voor alles een proces, een wording, een gebeurtenis en zeker geen triomfantelijk resultaat. Eerder een atopisch gebeuren dan een verwerkelijkte utopie. In

tegenstelling tot wat bij Hegel het geval is, weet een vrijdenker zich geconfronteerd met het niet-begrijpelijk karakter van een 'werkelijkheid' dat hem onvermijdelijk met zijn neus op de totaliteitsdwang van een principeel xenofob denken drukt. Niet zozeer in tegenstelling tot, als wel als aanvulling op wat Börger voorstaat, betekent de werkelijkheid doordenken dus het Vreemde of het volstrekt Andere denken, wat inhoudt: jezelf ver-anderen. Een dit is een vorm van anti-fascistisch denken, ook al willen eco-anarchisten als Bookchin daar niet aan. Vrij-denken impliceert daarom een bevrijding van het denken in dubbel opzicht: een bevrijding van een totaliserend en unificerend denken en een bevrijding, een vrijmaken van iets ondenkbaars. Als we dit toespitsen op Börgers aanval op het fascisme dan zou dit wel eens kunnen betekenen dat niets een meer effectieve aanval op het xenofobe fascisme is dan een denken dat zichzelf bevrijdt van iedere drang naar identiteit en totaliteit.

Maar dit 'zich vrij denken' of zoals Foucault het formuleerde: dit 'anders denken'²⁵ veronderstelt tevens een ander vrijheidsbegrip' en daarmee een andere ervaring van vrijheid. In Fromms these van de 'angst voor de vrijheid', waarin overigens nog resten van een freudiaans-marxistisch denkgoed en een subjectdenken doorklinken, wordt een anti-fascistisch inzicht tot uitdrukking gebracht: het *bewustzijn* van de angst, juist de angst voor het Vreemde en Andere zou individuen vrij kunnen maken. Het onder ogen durven zien van de grens van het bestaan - dat wil zeggen: de onmogelijkheid in de toekomst een harmonieuze toestand te realiseren - heeft onvermijdelijk repercussies voor een inschatting van de zinvolheid van ons handelen. Zolang de vrijheid nog een toekomstideaal is, speelt de angst ons nog parten, ook al wordt deze getransformeerd tot de hoop, dat de calculeerbare inspanningen die individuen zich moeten getroosten hen uiteindelijk het aardse rijk zal doen beërven. Deze mengeling van angst en hoop - dat wat Nietzsche ooit uiterst provocerend als 'slavenmoraal' typeerde - bespookt nog steeds het anarchistische gedachtengoed. Misschien dat een herdenking van het anarchisme in postmoderne tijden zijn waarde ontleent aan de moed deze inmiddels ijdel gebleken hoop te transformeren tot een letterlijke inspiratie, een bezieling van het hier en nu.

1. Jan Börger, *Is het fascisme en nationaal socialisme logisch houdbaar?* Logos Uitg, voor filosofie en cultuur, Rotterdam 1933, p. 3.

2. In Amerika is met name in de persoon van Herbert Marcuse door een freudianisering getracht om nieuwe impulsen in het marxistische gedachtengoed in te brengen. Bij de genoemde Fransen wordt echter uiteindelijk ook Freud, ondanks zijn 'ontdekking' van het niet-rationele onbewuste, aan een rationaliteitskritiek onderworpen. Het is in de kritiek op het in zijn visie besloten 'fallocentrisme' dat naast Jacques Derrida vrouwelijke denkers als Luce Irigaray en Julia Kristeva zich in een stroming voegen die aanvankelijk 'post-struktureel' wordt genoemd, maar die zichzelf geleidelijk aan het predicaat 'differentiedenken' aanmeet.

3. Vincent Descombes, "Je m'en Foucault", in: *Krisis*, no. 27, juni 1987, resp. 75, 80/1.

4. J.G. Merquior, *Foucault*. Fontana Press, Londen 1985, p. 154.

5. Bataille ontwikkelt reeds in het begin van de dertiger jaren - de tijd waarin Börger zijn pamflet schreef - vanuit een nietzscheaans individueel-anarchisme een radicale kritiek op Hegels totalitaire en identificerende denken. Daarmee poogt hij het opkomend fascisme te kritiseren zonder overigens de fascinatie die van het nationaal-socialisme en het Italiaanse fascisme uitgaat te veronachtzamen. Deze fascinatie van het ondenkbare, het Andere, het Kwade, dat wil zeggen van het onoverbrugbare verschil dat iedere rationaliteit ontbeert, is hem, ondanks zijn politiek integere stellingname in tijden van nood niet in dank afgenomen. Zo meent een vooraanstaande eco-anarchist als Murray Bookchin

dat in Batailles inzichten een 'left fascism' tot uitdrukking komt. Zie een nog ongepubliceerd manuscript van een van diens leerlingen Richard Wolin: "Left Fascism: Georges Bataille and the German Ideology".

6. Ik vat hier in navolging van Lyotard 'postmodern' niet op als een periodisering, maar als een gesteldheid van het reflexieve bewustzijn. Lyotard spreekt als hij de term 'postmodern' bezigt, liever over het "her-schrijven van de moderniteit". In die zin is post-modern nog aan de moderniteit gebonden, maar wordt tegelijkertijd in dit 'her-schrijven' de moderne geestesgesteldheid getransformeerd doordat de blinde vlekken die door haar eigen geschiedenis zijn blootgelegd worden meegedacht. Zo worden herdenken en doordenken in een kritisch-reflexieve beweging verbonden. Zie: J-F. Lyotard, *Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen*, Kampen 1987.

7. Idem noot 1, p. 5.

8. "Interview met Michel Foucault" door J. de Wit en J. François, in: *Krisis* no.: 14, 1984, p. 58.

9. We kunnen hierbij denken aan de wijze waarop enerzijds door de toenemende computerisering van onze samenleving het idee van een eenduidige werkelijkheid is opgelost, anderzijds door de technologische ingrepen op het lichaam - van virtual reality tot gentechnologie - het idee van een natuurlijk lichaam is geproblematiseerd. Zie daartoe: Henk Oosterling, "De huivering voor de materie. De paradox van de bodycultuur" in: *Het verdeelde lichaam. Ervaring en verbeelding van lichamelijke in een gefragmenteerde cultuur*. Jaap Goedegebuure (red.), Baarn 1994, pp. 59-80.

10. Zie verder: Henk Oosterling, *De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfveraring bij Foucault en Bataille*. SUA, Amsterdam 1989, 130-133.

11. Foucault werkt dit in twee stappen uit. In de eerste fase van zijn denkontwikkeling waarin de macht nog geen rol speelt in *De woorden en de dingen*. Baarn 1975 (1966); in de tweede fase waarin hij de disciplinaire werkingen van het weten analyseert in *Discipline, Toezicht en Straf*. Groningen 1989 (1975) en *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit I*. SUN, Nijmegen 1984 (1976).

12. De grote paradox in Marx's analyse is precies gelegen in zijn wens, ondanks de sociaal-economische determinatie van het bewustzijn, een wetenschappelijk kennen te ontwikkelen dat deze heteronome bepaling overstijgt. Alleen door het dilemma van de ideologische bepaaldheid van het bewustzijn te overwinnen wordt de theoreticus immers in staat gesteld om als autonoom handelend subject ideologiekritiek te bedrijven: zo kon hij op machtsconsolidatie georiënteerde theorieën van echte theorievorming, schijn van werkelijkheid en louter gemanipuleerde meningsvorming van waarheid onderscheiden. Dat ook zijn 'waarheden' achteraf door de geschiedenis worden 'ontmaskerd' en zij dus ook vertoogsmatig bepaald zijn, steunt Foucaults gedachte dat waarheid voor alles een waarheidsspel is.

13. In *De opstand van het lichaam* analyseer ik vanuit deze visie de ontwikkelingen binnen allerlei verzetsbewegingen van de zestiger, zeventiger en begin tachtiger jaren, met name de vrouwen-, homo- en kraakbeweging om te laten zien dat de fragmentering, verkettering en dogmatiseringen die hierbinnen hebben plaatsgevonden mede veroorzaakt zijn door een inadequate analyse van de macht. Zie met name: hfdst. 9 en 10.

14. Zie: *De opstand van het lichaam*, o.c., p. 139.

15. In de zeventiger jaren werken Foucault en Deleuze intensief samen. Over en weer onderschrijven ze elkaars inzichten. Zo zijn Foucaults inzichten in de werking van de disciplinaire macht te verbinden met de 'libidinaal-filosofische' ideeën die Deleuze (en Guattari) in hun in 1972 gepubliceerde boek *Capitalisme et Schizophrénie I. L'Anti-Oedipe* uiteenzetten. In dit boek proberen zij de psychopathologische kenschets van de schizofrenie te ontcrachten en als een subversief krachtenspel tegen de westerse normaliteit in te zetten. In deze poging om Marx (kapitalisme) en Freud (schizofrenie) tegen elkaar uit te spelen teneinde het westerse subjectsbegrip te ontwrichten tekenen zich de eerste contouren af van een levensstijl die later 'nomadisch' genoemd zal worden.

16. *De wil tot weten*, o.c., p. 96.

17. In: *Arcade # 4*, pp. 97-138.

18. Het heeft er veel van weg dat Bourdieu in zijn kritiek op differentiedenkers deze fundamentele eis over het hoofd ziet. Het is dan ook zeer te betwijfelen of zijn reflexieve sociologie aan het

menswetenschappelijk paradigma ontsnapt.

19. Dit zou betekenen dat ons individuele en collectieve gedrag inmiddels alweer aan andere machtswerkingen is uitgeleverd. Hier treedt Baudrillard's analyse van de bepalende invloed van de media naar voren. Zijn analyse van de postmoderne samenleving in termen van 'transparantie', 'hyperrealiteit' en 'obsceniteit' zijn misschien per definitie niet waar, maar er gaat wel degelijk een enorme zeggingskracht vanuit. Zie: Jean Baudrillard, *In de schaduw van de zwijgende meerderheden*. Amsterdam 1986. Zie ook: Gilles Deleuze, "post-scriptum sur les sociétés de contrôle" in: *Pourparlers*. Parijs 1990, p. 240 ev.

20. Wim van Dooren noemt dit in zijn korte tekst 'Postmodernisme' dat in het vorige AS-nummer 108 dat speciaal aan zijn werk is gewijd, eveneens "het hete hangijzer in de huidige discussies"(36). Ondanks het feit dat hij weinig argumenten kan aanbrengen, ziet hij toch wel dat daarmee niet alles is gezegd, "omdat bovendien degenen die als postmodern te boek staan, zich juist weer tegen volledig relativisme verzetten"(36).

21. Zie: *Het postmoderne weten*. Kampen 1987 (1979), p. 26.

22. Zie: Anton Constandse, *Het soevereine Ik. Het individualisme van Lao-tse tot Friedrich Nietzsche*. Amsterdam 1983, deel 1.

23. Hier klinkt een invloed van Heidegger door die, zeker bij de vroege Foucault in *De woorden en de dingen* aantoonbaar aanwezig is.

24. Zie verder: Julia Kristeva, *De vreemdeling in onszelf*. Amsterdam 1991 (1988).

25. Zie: *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit 2*. Nijmegen 1984 (1984), p. 14.