

Foucault en de antieke levenskunst

“What strikes me is the fact that in our society, art has become something which is related only to objects and not to individuals, or to life. That art is something which is specialized or which is done by experts who are artists. But couldn't everyone's life become a work of art? Why should the lamp or the house be an art object, but not our life?”¹

Hadot heeft in zijn werk “Exercices spirituels et philosophie antique” de toon gezet voor onze moderne interesse in de antieke levenskunst. Zijn interpretatie van deze levenskunst was spiritueel in de volste betekenis van het woord en probeerde filosofie weer terug te voeren naar zijn oorspronkelijke antieke betekenis, als manier van leven. Michel Foucault heeft, geïnspireerd door het werk van Hadot, zijn eigen onderzoek gedaan naar deze antieke levenskunst in zijn werk *Histoire de la sexualité*² en kwam tot een interpretatie die het accent meer op het zelf richt dan op de uitgebreidere spirituele interpretatie die Hadot lijkt te zien bij de antieke denkers. Deze verschillende interpretaties zorgen voor een duidelijke spanning wanneer wij Foucaults laatste onderzoek, *Histoire de la sexualité*, willen begrijpen. Ik wil naar boven krijgen waar deze verschillen vandaan komen en hoe we dat kunnen verklaren. Dit zou een vruchtbare interpretatie geven van het project van Foucault, om zijn uiteindelijke doel van de esthetisering van de ethiek te begrijpen vanuit de zorg voor het zelf. Bovendien zou het de daarbij gepaard gaande problemen van deze esthetisering aan het licht brengen.

Het doel zal zijn om uit te zoeken of het onderzoek van Foucault nog functioneel is wanneer Hadot's kritiek valide is. Het is daarom belangrijk om in kaart te brengen wat beide denkers willen bereiken met hun interpretatie en welke consequenties dat heeft voor beide posities. Wanneer dit is afgerond hebben we een gezonde basisinterpretatie van Foucault met betrekking tot de antieke denkers te pakken van waaruit we de ontwikkeling van de levenskunst kunnen gaan begrijpen. Wanneer de basis onderzocht is zal ik een aanzet proberen te geven van de problematiek rond de esthetiek van de levenskunst, zoals begrepen door Foucault in de moderne tijd. Ik hoop door deze analyse duidelijk de moeilijkheden te kunnen laten zien van de esthetisering van de ethiek en de relevantie van deze positie van Foucault voor de moderne mens.

¹ Beyond Structuralism and Hermeneutics “On the Genealogy of Ethics” p.236

² Philosophy as a Way of Life p.1

Introductie

Foucault werd in 1970 voorgedragen aan het College de France en heeft daar een leerstoel ingenomen welke gedoopt is als de 'History of the Systems of Thought'. Deze leerstoel heeft hij tot aan zijn vroegtijdige dood in 1984 behouden. In de lezingen die Foucault daar aan de toehoorders gaf over zijn onderzoek zien we ook de eerste aanzetten voor zijn uiteindelijke onderwerp van studie, de zorg voor zichzelf.

In de laatste jaren van zijn leven heeft hij voornamelijk gewerkt aan zijn *Histoire de la sexualité*³, een werk waarin Foucault spreekt over de ethiek, helaas heeft hij dit werk door zijn vroegtijdige dood niet kunnen afronden. In zijn *Histoire de la Sexualité* laat Foucault wederom zien hoe centraal de historische vorming van het menselijk subject staat in zijn denken, alleen dit keer vanuit een voor Foucault op het eerste gezicht onbekende hoek. Waar zijn vroege werk handelt over het theoretische discours waarin het subject wordt vormgegeven en zijn middenperiode handelt over de onderdrukingsmechanismen en/of praktijken waarin het subject werd vormgegeven, ging het in zijn laatste werk over de ethiek en de wijze waarop de mens zichzelf vorm geeft.

Michel Foucault begon zich tegen het einde van zijn leven bezig te houden met de antieke levenskunst, de zorg voor zichzelf. Hij stuitte op dit onderwerp nadat hij interesse had gekregen in de ontwikkeling van de seksualiteit. Foucault hield vol dat seksualiteit en sex zoals wij dat kennen ontstaan is in respectievelijk de 18de en 19de eeuw. Wat Foucault betreft heeft sex als zodanig ook geen biologische referent en ontsluit het geen diepere betekenis over een menselijke essentie⁴. Het is een historisch construct waar de wetenschap zich gedurende de 18de eeuw op is gaan richten als onderwerp van onderzoek. Deze manier van het denken over de mens als essentieloos wezen staat centraal in het denken van Foucault. Om de transities van Foucaults methodologie te begrijpen en de verschillende invalshoeken van zijn preoccupatie met de vorming van het subject te beschrijven zal ik allereerst ingaan op het verloop van zijn denken qua methodologie.

Drie assen van Foucault

Om de methodologie van Foucault beter te begrijpen lijkt het mij raadzaam om in een notendop te bekijken hoe zijn uiteindelijke methodologie tot stand is gekomen. Arnold Davidson refereert naar de drie domeinen van onderzoek die Foucault hebben bezig gehouden als 'de drie assen van Foucault', te weten; archeologie, genealogie en ethiek. Ik zal hieronder kort deze assen toelichten, uitgaande van de verschillende perspectieven van waaruit deze assen opereren. Het doel hiervan zal

³ Foucault laat met name deze preoccupatie, en het werk dat hij van plan was eraan te doen in de toekomst, duidelijk zien in het interview "On the genealogy of Ethics" uit *Beyond Structuralism and Hermeneutics*

⁴ *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, p. 168

zijn om de ontwikkeling en het bereik van Foucaults methodologie in kaart te brengen. Deze assen verhouden zich respectievelijk tot de volgende onderzoeksgebieden: een analyse van systemen van kennis, de modaliteit van macht en het zelf zijn relatie tot zichzelf.

Archeologie

Foucault benoemt de archeologische methode expliciet in *The Archeology of Knowledge* en hij hanteert deze methode in *The History of Madness*, *The Birth of the Clinic*, en *The Order of Things*. De archeologische methode zoals door Foucault gehanteerd kan grofweg gezien worden als een methodologie met een potentieel om traditioneel beschouwde historische continuïteit als discontinu te presenteren. Uiteraard bestaat ook de mogelijkheid dat ogenschijnlijk historische discontinuïteit als continu wordt getoond. Dit is niet zozeer de inzet van deze methode maar een onoverkomelijk effect. Om nu echter te beweren dat dit alles is wat de archeologische methode behelst zou een grove oversimplificatie zijn. Arnold Davidson maakt de inzet van deze methode duidelijk in zijn artikel "Archeology, genealogy and ethics"⁵. Davidson beschouwt archeologie als de methodologie die draait om waarheid benoemd als "a system of ordered procedures for the production, regulation, distribution, circulation, and operations of statements"⁶ Om een dergelijke geschiedenis te kunnen schrijven is het nodig om te kijken waar deze vorm van waarheid te vinden is. Kortom, waar de productie plaatsvindt van dergelijke statements.

Volgens Foucault moeten we ons bij deze historische excavatie richten op de discursieve praktijken, dat wil zeggen, die praktijken die zich richten op de anonieme onbewuste regelvorming van de deelnemers. Foucault was van mening dat de mens, wanneer hij deze methode van onderzoek hanteert, er achter zal komen dat de ontwikkelingen van de menswetenschappen een bepaalde regelmaat heeft. De ogenschijnlijke progressie van de wetenschappen kan verklaard worden vanuit een analyse van de totstandkoming van dergelijke 'systems of thought'. Een dergelijke geschiedenisvertelling zal, zoals Davidson ook aangeeft, niet veel lijken op de 'klassieke' historische vertelling. Waar de normale historische weergave draait om bewuste keuzes en concrete uitwerkingen en wendingen, draait het bij de archeologie om het hergroeperen van statements en praktijken die volgens de reguliere vertelling verdeeld was, maar volgens deze methode een eenheid lijkt. Het draait dus om 'systems of thought' die niet bewust zijn, maar onbewust de mogelijkhedenvoorwaarden creëren van nieuwe gedachten.⁷

Zo heeft Foucault in *The Order of Things* door deze methode toe te passen het ontstaan van de menswetenschappen beschreven. Hij beschreef het ontstaan daarvan aan de hand van

⁵ *Foucault, a critical reader* "Archeology, genealogy and ethics" p. 222

⁶ idem p. 221

⁷ Voor meer informatie zie Arnold Davidson: Archeology, genealogy and ethics, uit Foucault: *a critical reader*

ontwikkelingen binnen verschillende 'systems of thought' vanaf de 17de tot de 19de eeuw. Het was voor Foucault belangrijk om te kunnen laten zien dat elke tijdsperiode, binnen die eeuwen, zijn eigen, ongearticuleerde, mogelijksvoorwaarden had voor wat voor waar gehouden kon worden binnen een bepaald wetenschappelijk discours. Foucault is in *The order of Things* bijvoorbeeld in staat, door middel van zijn archeologische methode, de status van de moderne mens te tonen als historisch construct.

Foucault had deze methode nodig om zijn visie tot uitdrukking te brengen dat wat wordt gezien als een lijn van progressie eigenlijk transities zijn in 'systems of thought', maar dat het misleidend is om te spreken van progressie omdat aangetoond kan worden dat voorgaande denksystemen radicaal anders waren, en evenredig succesvol of efficiënt. Deze methode heeft als kracht dat ze goed kan verklaren hoe deze 'systems of thought' functioneren, maar heeft het gebrek dat het niet mogelijk is tot uiting te brengen hoe de transitie van het ene systeem naar het andere functioneert en dus ook geen stevige positie in kan nemen om de contingentie van deze transities te tonen. Deze zwakte hoopt Foucault te kunnen compenseren met de genealogische methode, welke een bredere blik heeft op de historische ontwikkelingen. De wending tot genealogie heeft niet tot gevolg dat Foucault zijn oorspronkelijke methodologie van zich af hoeft te zetten. De methodes zijn in zekere zin complementair aan elkaar, vandaar ook waarschijnlijk dat Davidson er voor kiest om het als 'assen' uit te drukken. Daar waar archeologie een goed beeld kan geven van de constructie van een subject vormgegeven door de menswetenschappen op conceptueel niveau, daar is de genealogie in staat deze in de praktijk te duiden.

Genealogie

Foucaults genealogische methode diende om de bovenstaande archeologische zwakte te compenseren. Het is dus belangrijk niet uit het oog te verliezen dat Foucault geen afscheid heeft genomen van zijn voorgaande methodologie, hoewel het meer en meer op de achtergrond komt te staan en qua methode niet meer het primaat heeft. De ontwikkeling van de genealogische methode heeft Foucault gevonden bij Nietzsche. In het werk "Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving" beschrijft Foucault de genealogie van Nietzsche. Dit werk van Foucault helpt ons begrijpen wat Foucault probeert te vinden in deze methodologie. Hij beschrijft daar drie verschillende wijzen waarop genealogie een ander historisch narratief kan creëren. De eerste is het parodistisch gebruik, het tweede het dissociatieve gebruik en het derde is als offering.⁸

Ik zal deze verschillende varianten kort toelichten, en dan met name op het effect dat het heeft op de

⁸ Breekbare Vrijheid "Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving" p. 102

identiteit. Ik zal dit doen omdat we later zullen zien hoe belangrijk dit aspect is om de inzet van het werk van de latere Foucault te begrijpen.

Het parodistisch gebruik of klucht gebruik heeft als doel om de mens door verschillende maskers, ofwel substituutidentiteiten, te laten kijken om de door de klassieke geschiedschrijving opgeworpen sterke identiteiten aan het wankelen te brengen. Foucault stelt dat het eenieder vrijstaat om op de “rommelmarkt van de vacante identiteiten zaken te doen”⁹ maar dat de goede historicus weet dat deze bezigheid een maskerade is. Deze maskerade wordt door de genealoog niet als onjuist beschouwd of afgekeurd, maar deze voert het juist tot in het extreme door om een “groot carnaval van de tijd [te] organiseren waarin de maskers onophoudelijk terugkeren”¹⁰. Deze vorm van genealogie heeft dus als doel om onze sterke identiteitsopbouw af te breken en te vervangen door een caleidoscoop aan identiteiten, met als doel de 'universele' continuering van een singuliere identiteit te bespotten. “De genealogie is de geschiedschrijving als carnaval grote stijl.”¹¹

Foucault noemt daarbij ook tal van voorbeelden waarbij de mens delen van de geschiedenis heeft trachten te laten zien door een masker, hij zegt daarover: “De Franse revolutie heeft men een Romeinse toga aangeboden, de romantiek het harnas van een ridder, de Wagnertijd het zwaard van de Germaanse held”¹²

Naast het parodistische gebruik is er ook het dissociatieve gebruik. Dit is de genealogie die laat zien dat deze veelheid van maskers kan dienen als “systematische ontbinding van onze identiteit”¹³, in tegenstelling tot de eerder genoemde ‘bespotting’. Daarmee wordt bedoeld dat de zwakke identiteit die wij pogen te positioneren als singuliere identiteit in werkelijkheid een veelvoud aan identiteiten in zich draagt. Al deze identiteiten strijden als het ware met elkaar, en het berust dus op een vergissing deze categorie te zien als vertegenwoordiger van een eenheid. Het dissociatieve aspect heeft als doel deze categorisering, het ik, te verdelen. Het is wel degelijk op zoek naar de oorsprong of de genus van onze identiteit, maar het doet dit louter om de heterogeniteit ervan toonbaar te maken. Hierin is het tegengesteld aan de traditionele geschiedschrijving welke, volgens Foucault, als doel heeft een homogene aard te vinden. “De genealogie onderzoekt van haar kant de bodem waaraan wij zijn ontsproten, de taal die wij spreken en de wetten die ons beheersen, maar om de heterogene stelsels aan het licht te brengen die ons onder het masker van het Ik elke identiteit verbieden.”¹⁴

Tenslotte is er de offering. Om specifiek te zijn, de opoffering van het kennissubject. Dit is het vermogen van de genealogie om toonbaar te maken dat onze queeste naar waarheid kanten heeft die

⁹ Breekbare Vrijheid “Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving” p. 103

¹⁰ Idem p. 103

¹¹ Idem p. 104

¹² Idem p. 103

¹³ Idem p. 104

¹⁴ Idem p. 105

verre van nobel zijn. Het toont dat wat wij zien als een rationele groei van kennis in werkelijkheid berust op het maken van keuzes die niet gemotiveerd zijn door deze zoektocht naar waarheid, maar veeleer te maken hebben met bijvoorbeeld macht in plaats van kennis.

“.. dan ontdekt het de vormen en transformaties van de wil tot weten: instinct, hartstocht, de hardnekkigheid van de inquisitie, wreed raffinement, boosaardigheid; het ontdekt de gewelddadigheid van het partij kiezen tégen het onwetende geluk, tégen de krachtige illusies waarmee de mensheid zich beschermt, en vóór alle gevaren in het onderzoek en al het verontrustende van ontdekkingen”¹⁵

We zullen er dan achter komen dat onze zoektocht naar kennis niet zo puur is als we wellicht hoopten dat deze was, we worden geconfronteerd met de onrechtvaardigheid van deze honger naar kennis.

Samengevat kunnen we de genealogie opvatten als een methodologie die ons ontmaskert door het leveren van nieuwe maskers en ons tegelijkertijd laat zien dat ons oude masker niet zo nobel en neutraal is als we hadden gehoopt. Ook de genealogie gaat uit van het aantonen van de discontinuïteiten in onze ontwikkeling en het blootleggen van de heterogeniteit van wat wij homogeen achtten. Tot zover de korte introductie van Foucaults opvatting over genealogie, ik zal hier later nog uitvoeriger op terugkomen.

Ethiek

De ethiek is niet zozeer een methodologie van Foucault, maar behoort wel, als methodologische toevoeging, op het assenstelsel zoals Davidson dit aan ons voorlegt om als het ware een diepere dimensie te leveren aan de voorgaande methodologieën. Deze ethische as geeft een extra diepgang aan de hiervoor besproken methodologieën. Het doet dit door de ethiek te isoleren van de moraal. Niet dat die twee niets met elkaar van doen hebben, maar het is volgens Foucault mogelijk om de ethiek als los component te behandelen. Om hier duidelijkheid in te krijgen zal ik allereerst verklaren wat ethiek precies is en hoe het zich verhoudt tot de moraal om vervolgens aan te tonen dat de ethiek, voor Foucault, niets meer is dan de zorg voor zichzelf. Dit biedt een natuurlijke overgang om vervolgens de historische analyse van Foucault te vergelijken met die van Hadot om zodoende te komen tot de problematisering van het late werk van Foucault.

Ethiek voor Foucault is primair de zorg voor zichzelf, hiermee onderscheidt Foucault zich van

¹⁵ Breekbare Vrijheid “Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving” p. 105

andere denkers op het gebied van de ethiek omdat hij de zorg voor zichzelf ziet als een creatief proces (in de letterlijke zin van het woord) en geen zoektocht naar een authentieke mens. De mens als individu is in staat om zichzelf te creëren door een bepaalde relatie met zichzelf aan te gaan. Het is daarom afwijkend van de moraal, welke we bij Foucault het beste op kunnen vatten als de regulering, codes en gedragsregels van een bepaalde samenleving/cultuur. De relatie die iemand heeft tot zichzelf is de wijze waarop iemand staat ten opzichte van deze codes, maar kan begrepen worden als afzonderlijk van de moraal. Het kunnen zien van de ethiek als een min of meer autonoom proces (hoewel Foucault de wisselwerking van gerelateerde processen niet uitsloot) geeft de mogelijkheid om de ethiek te beschouwen als een dynamisch gebied van onderzoek ook wanneer de morele code stabiel blijft binnen een gegeven tijdsperiode. Ik zal kort weergeven hoe de ethiek en moraal zich volgens Foucault verhouden tot elkaar. Onderstaande distinctie is afkomstig uit het artikel “Archeology, genealogy and ethics” van Davidson, echter is het in vele andere artikelen over dit onderwerp op dezelfde wijze terug te vinden en laat Foucault ook in een aantal interviews weten dat dit inderdaad overeenkomt met zijn eigen positie.

Foucault bekijkt de moraal als een onderwerp van analyse met verschillende sub-domeinen van onderzoek. Onder moraliteit verstaat Foucault; “people's actual behaviour”, de “moral code” en “ethics”.

Foucault wilde dit onderscheid maken om zodoende de ethiek te kunnen bestuderen los van de heersende morele code. De ethiek is volgens Foucault, 'the self's relation to itself'. Deze relatie die de morele actor heeft met zichzelf kunnen we volgens Foucault weer onderverdelen in een aantal sub-domeinen, te weten; ethical substance, mode of subjection, self forming activity en telos.

Ethiek moeten we volgens Foucault begrijpen als de activiteit waarin het individu zichzelf vormgeeft en begrijpt als de morele actor van zijn eigen handelingen.¹⁶ Een dergelijke distinctie stelt, zoals we zullen zien, Foucault in staat om de ethiek zoals hij het begrijpt af te zonderen van het gedrag zelf en de morele code van de samenleving of cultuur waarin deze actor leeft. De overige distincties in het ethische domein behoeven meer uitleg dan die in het morele domein.

De ‘ethical substance’ is dat deel van onszelf of onze handelingen dat wordt gezien als het domein van onze ethische oordelen.¹⁷

De ‘mode of subjection’ is datgene waardoor we onze morele plichten 'erkennen', dat wil zeggen, waar ze vandaan komen. Is het vanuit een goddelijke wet, of de rede dat wij handelen zoals wij handelen? Dat is onderdeel van de mode of subjection, datgene waaraan jij je moreel onderwerpt.

De ‘self forming activity’ is het ascetisme, de wijze waarop wij onszelf vormen tot ethische wezens

¹⁶ *Foucault, a critical reader* “Archeology, genealogy and ethics” p. 228

¹⁷ *Idem* p. 228

(hierover later meer). De zelftechnieken of praktijken waarin wij onszelf vormen tot ethische wezens. Foucault noemt dit het ascetische aspect.

‘Telos’ is het doel waarom we moreel handelen, het brengt tot uiting wat wij willen bereiken met onze handelingen, het is een permanent vooruitkijken, verbeteren van wat je bent en wat je doet. Het doel van telos is door middel van je acties anders te worden dan je voorheen was. Het doel is iets na te streven. De Stoa wilde bijvoorbeeld meester worden over zichzelf, dat was hun telos, hun doel voor moreel handelen. Andere noties van telos zijn onsterfelijkheid, vrij zijn of puur zijn.¹⁸

Voor Foucault was het zo dat al deze onderdelen van de relatie tot zichzelf in principe onafhankelijk van elkaar zijn, hoewel ze tegelijkertijd ook wel een wisselwerking kunnen hebben. Het is in te denken dat één van deze aspecten verandert en de rest min of meer hetzelfde blijft. Anderzijds is het ook mogelijk dat meerdere aspecten veranderen en de rest stabiel blijft. Nu we in een notendop de methodologie van Foucault hebben bekeken, is het verstandig verder te kijken naar de werkelijke analyse die Foucault heeft gedaan op basis van zijn methodologische keuzes en moreel/ethische distinctie.

De zorg voor zichzelf

In het derde deel van zijn *Histoire de la sexualité* heeft Foucault de ontwikkeling van de zorg voor zichzelf in kaart proberen te brengen. Voor Foucault was dit onderzoek van belang omdat hij deze tendens, die wij in de moderne tijd verloren lijken te zijn, tijdens het schrijven van de eerste twee delen opmerkte en deze graag nader wilde onderzoeken. Hij gebruikt een aantal belangrijke teksten om deze zorg voor zichzelf te tonen. De eerste belangrijke tekst, en als velen beschouwd als een natuurlijk startpunt voor dergelijk onderzoek, is de “Alcibiades” van Plato. Foucault meent daarin een van de belangrijke teksten uit de oudheid aan te treffen waar de ontwikkeling van de zorg voor zichzelf prominent op de voorgrond staat.

In de “Alcibiades” is de jonge Alcibiades in gesprek met Socrates. In dat gesprek komt deze aankomend politicus er achter dat hij eigenlijk niet weet wat onder andere rechtvaardigheid is. Socrates is bereid om deze jongeman te helpen om zich te vormen en kennis op te doen, en vertelt hem dat hij nog niet te oud is om een goede relatie aan te gaan met zichzelf, de zorg voor zichzelf, *epimeleia heautou*. Alcibiades heeft zich nooit willen onderwerpen aan oudere mannen op erotisch gebied en merkt dat men, nu hij wat ouder is en baardgroei begint te ontwikkelen, ook niet meer die interesse in hem heeft. Gaandeweg het gesprek komt Alcibiades er achter dat hij zich wel kan onderwerpen ten bate van zijn eigen ontwikkeling aan Socrates. Echter is dit een intellectueel

¹⁸ Foucault, *a critical reader* “Archeology, genealogy and ethics” p. 229

onderwerpen en niet een erotische vorm van onderwerping.

Hier wordt volgens Foucault duidelijk hoe belangrijk het is om een bepaalde interactie aan te gaan met een ander om jezelf te kunnen ontwikkelen. Een goede zorg voor jezelf begint met iemand buiten jezelf met wiens hulp jij jezelf kunt vormen. Voor Foucault zijn de socratische dialogen bij uitstek interessant omdat het in deze dialogen niet draait om het uiteindelijk geformuleerde antwoord, maar om het proces waarmee men daar aankomt. Het is interessant om op te merken dat de zorg voor zichzelf gepaard gaat met bepaalde praktijken. De dialogen op zichzelf zijn al oefeningen of praktijken die iemand hanteert om zichzelf te verbeteren. We zien dat deze praktijken uiteindelijk leiden tot een conversie naar jezelf (ad se converte).

Nu ik zeer beknopt inhoudelijk heb uitgelegd waar de *Alcibiades* volgens Foucault om draait zal ik de overeenkomsten en verschillen van deze tekst en de opvattingen, volgens Foucault, van de zorg voor zichzelf uitleggen aan de hand van het denken van Seneca. Als we de Alcibiades als voorloper zien van deze latere praktijken kan het de functie aannemen van een blauwdruk en volstaat het de overeenkomsten en verschillen te duiden in de uiteindelijk geformuleerde zorg voor zichzelf, zoals we dat zien bij beide denkers. Foucault laat in een artikel “The Hermeneutic of the Subject” deze verschillen en overeenkomsten duidelijk aan bod komen. Het is belangrijk om de interpretatie van Foucault getrouw uiteen te zetten omdat we later zullen bespreken wat de visie van Hadot op deze interpretatie is.

Volgens Foucault is het belangrijk om op te merken dat we bij de Alcibiades drie verschillende aspecten zien die een rol spelen bij de zorg voor zichzelf. De socratische vraagstelling draait namelijk om punten van politieke en pedagogische aard en om zelfkennis. Deze drie punten zijn van belang voor Alcibiades in het bijzonder, maar zoals we later zullen zien zijn ze feitelijk terminologisch voor iedereen in de oudheid relevant.

Een belangrijk verschil tussen de Alcibiades en de latere denkers is dat bij Socrates Alcibiades erop geattendeerd wordt dat het nog niet te laat is voor hem om zich te richten op de zorg voor zichzelf. Later zullen we vanaf Epicures zien dat deze leeftijdsgebondenheid niet langer relevant is. Volgens Epicures is het nooit te laat om de aandacht op jezelf te richten en te zorgen voor je ziel. Het is nooit te laat om deze conversie tot jezelf tot stand te brengen.¹⁹

Bij Seneca zien we deze ongebondenheid aan leeftijd terugkomen in zijn correspondentie. Hij

¹⁹ Ik kies hier bewust voor de term conversie in plaats van bekeren om de christelijke connotatie weg te nemen

bespreekt deze zorg voor zichzelf niet alleen met jongvolwassenen, maar ook met ouderen zonder daarbij te denken dat het voor hen te laat zou zijn om een goede zorg voor zichzelf tot stand te brengen. Een goed voorbeeld hiervan zijn de brieven aan Lucilius. Lucilius was geen jonge man toen Seneca hem deze brieven schreef, en toch vinden we geen enkele aanwijzing dat het feit dat hij al wat ouder is voor Lucilius in zijn nadeel zou werken waar het de cultivering van zichzelf betreft. Een verschil volgens Foucault tussen de platoonse opvattingen van de *Alcibiades* en Seneca zit in het feit dat Alcibiades zich volgens Socrates zou moeten richten op dat goddelijke element in zichzelf, terwijl het voor Seneca belangrijker lijkt te zijn dat iemand die conversie tot zichzelf tot stand brengt om het zelf object van zorg te maken. Foucault maakt het verschil duidelijk door te zeggen: “The turning that Seneca, Plutarch and Epictetus urge people to accomplish is a kind of turning in place: it has no other end or outcome than to settle into oneself, to “take up residence in oneself” and to remain there.”²⁰ Volgens Foucault heeft de conversie tot zichzelf als laatste doel om meester over jezelf te worden of soeverein te zijn over je eigen bestaan. Dit is belangrijk ook in de *Alcibiades* omdat alleen hij die soeverein kan zijn over zijn eigen bestaan, soeverein of meester kan zijn over anderen. Het is belangrijk om te benadrukken dat deze aspecten worden gezien als een modus van bestaan. Soeverein zijn over jezelf is niet iets wat je bereikt en waar je vervolgens mee klaar bent. Het is een manier van leven, een wijze van bestaan, een continue proces.

Een tweede verschil, volgens Foucault, bestaat in het pedagogische aspect. Foucault legt de verschuiving in de pedagogiek naar de vervangende functies als volgt uit:

“In the *Alcibiades* care of the self was essential because of the deficiencies of education; it was a matter of perfecting the latter or of taking charge of it oneself – in any case of providing a “formation”. From the moment that applying oneself to oneself became an adult practice that must be carried out one's entire life, its pedagogical role tended to fade and other functions came to the fore.”²¹

Foucault gaat verder door uit te leggen welke functies er in de plaats zijn gekomen van het ‘simplistische’ pedagogische aspect uit de *Alcibiades* en onderscheidt daarin drie verwante, maar distinctieve, functies. De eerste is de kritische functie, dit houdt in dat men niet alleen af moet zien te komen van de tekortkomingen en/of afwijkingen die het resultaat zijn geweest van educatie, maar ook af moet zien te komen van slechte eigenschappen en onjuiste meningen die men opvangt vanuit de massa, leraren, ouders, kennissen en vrienden. Het is kortom de taak om zaken te ont-leren. Dit lijkt in veel opzichten op het voorgaande pedagogische aspect, maar krijgt wat verdere nuance en

²⁰ Ethics: *Subjectivity and Truth*, “The Hermeneutic of the Subject” p. 96

²¹ Idem p. 96

diepgang.

Het tweede aspect is dat van de worsteling. Deze hangt nauw samen met het verval van de leeftijdsgebonden zorg voor zichzelf uit de *Alcibiades*. De opvatting hiervan is dat de zorg voor zichzelf de vorm aanneemt van een permanente worsteling. Het draait erom continu waakzaam te zijn dat je niet jezelf wederom 'vervuilt' met onware meningen en een verkeerde levensstijl. Vaak wordt dit in verband gebracht met metaforen uit de sportwereld waarin een sporter moet oefenen op die technieken waarvan hij weet dat ze hem in staat zullen stellen te kunnen triomferen over zijn tegenstander.

Het derde aspect is de helende of therapeutische functie van de zorg voor zichzelf. In de oudheid was er de term *pathos*²², wat betrekking kan hebben op zowel het mentale als fysieke qua lijden en ziek zijn. Dit stelde de Grieken in staat om een medisch jargon toe te passen op het mentale vlak. De therapeutische functie had als doel om je geest te genezen van kwalen. Hier kwam van oudsher de filosofie om de hoek kijken als medicijn. We zien in deze context ook vaak dat men gebruik maakt van het fysiek medische jargon om te verwijzen naar geneesprocessen op het mentale vlak.

Een verdere verschuiving vindt plaats op het vlak van de mentorschap, in de rol van de ander in de cultivering van zichzelf. Al in de *Alcibiades* lezen we dat er een ander nodig lijkt te zijn in deze cultivering. In de brieven aan Lucilius zien we de nadrukkelijke aanwezigheid van het idee dat iemand op zichzelf niet sterk genoeg is om zichzelf te verbeteren in die volle rijkheid die de oude Grieken hadden wanneer het aankomt op de zorg voor zichzelf. De mens zou te snel tevreden zijn met zichzelf om zichzelf ten volste te verbeteren. Ook zien we daar een belangrijk punt terug: daar waar we zien dat Socrates duidelijk de rol van mentorschap op zich neemt ten opzichte van Alcibiades, zien we dat tussen Seneca en Lucilius op een meer verfijnde wijze terugkomen. Seneca is zelf ook gebaat bij zijn correspondentie met Lucilius en hij heeft het ook uitgebreid heeft over de punten waarop hij zichzelf nog kan verbeteren. Maar een nog groter verschil is aanwezig in de rol van erotiek tussen de mentor en leerling. In de *Alcibiades* zien we terug dat er een erotische rol is weggelegd binnen deze relatie tussen twee mensen. Deze komt weliswaar meer op de achtergrond te liggen in de uiteindelijke rol die Socrates op zich neemt ten opzichte van Alcibiades, maar deze is wel aanwezig als probleempunt binnen de dialoog.²³

Bij Seneca zien we dat er een verschuiving plaatsvindt in de erotische rol van mentorschap. Deze lijkt in zijn geheel verdwenen. De band tussen Seneca en Lucilius is volgens Foucault wel intens te

²² Ethics: *Subjectivity and Truth*, "The Hermeneutic of the Subject" p. 97

²³ Alcibiades I, Plato. [trans. Benjamin Jowett] zie introductie.

noemen, maar is er één van zuiver intellectuele vriendschap en verwantschap. Om elkaar beter te kunnen helpen elkaars ziel te reinigen moet er afstand worden gedaan van het erotische rolpatroon. Dit is nodig omdat in een traditionele Griekse erotische relatie tussen mannen het niet denkbaar geacht werd dat er een mate van reciprociteit van genot was. Het was dus een ongelijkwaardige relatie waarin de een de ander als het ware gebruikte voor zijn genot, maar dit genot niet wederzijds was. Ten bate van reciprociteit in deze relatie tussen twee mensen kwam de erotiek te verdwijnen. Als het goed gaat, volgens Foucaults interpretatie van Seneca, zal de cultivatie van het zelf leiden tot een intrinsiek genot, men zal van zichzelf een object van genot maken. Foucault gebruikt de termen *joy and pleasure* (respectievelijk plezier en genot) door elkaar heen in deze context.

Wat Foucault opmerkelijk vond was de breedte van sociale toepassing die we zien bij deze zielezorg, deze vormen van intermenselijke relaties. Uiteindelijk komt het terug in bijna alle sociale relaties die iemand aangaat en krijgt het ook zijn institutionele invloed. We zien dit het beste terug in de zielenzorg die onderwezen werd binnen het filosofisch onderwijs. Het bracht een bepaald discours op gang.

Het uiteindelijke conglomeraat aan praktijken dat nodig was om het zelf te cultiveren werd aangeduid met de algemene term van *askesis*²⁴. Dit leidde tot het formuleren en beantwoorden van de daarmee gepaard gaande problematiek en het ontstaan van een bijbehorend discours.

Hadot

Hadot, die tegelijkertijd met Foucault in dienst was bij het College de France, is de man die in Frankrijk de zorg voor zichzelf op de kaart heeft gezet. Het is zeker geen verdienste van Foucault geweest om zich in eerste instantie op dit vruchtbare gebied te richten, hoewel het zeker is dat Foucault enorm heeft bijgedragen aan de verspreiding en populariteit van het onderwerp. De antieke levenskunst was voor Hadot een mogelijkheid, een wijze van leven, het opgaan in het universele karakter van de kosmos. Hadot, zelf een gelovig man, zag in deze antieke levenskunst een manier waarop filosofie weer teruggeroepen kon worden uit haar eenzijdige theoretische discours en weer terug zou kunnen gaan tot wat ze oorspronkelijk was. Voor Hadot was de taak van de filosofie het vormen van een 'way of life'.

Hadot heeft een behoorlijk aantal kritische noten bij de interpretatie van Foucault wanneer het dit onderwerp betreft, en ik zal ze ook niet allemaal behandelen. Wat ik wel wil behandelen is een van de belangrijkste punten van kritiek die Hadot heeft op Foucault. Deze kritiek heeft te maken met de

²⁴ Ethics: *Subjectivity and Truth*, "The Hermeneutic of the Subject" p. 99

nadruk die Foucault legt op het zelf in de zorg voor zichzelf en het gebrek aan nadruk dat Foucault legt op de spirituele dimensie van het zelf zoals deze bij de antieke denkers voorkwam. Hadot begint zijn kritiek op Foucault door te verwijzen naar het gebruik van een artikel, afkomstig van Hadot, die Foucault zelf ook aanhaalt in zijn interpretatie van de antieke denkers. Dit artikel genaamd “Excercises spirituels” beschrijft Hadot’s interpretatie van de spirituele oefeningen die de antieken gebruikten bij het vormen van zichzelf. In het boek van Hadot, *Philosophy: A way of Life*, legt hij zijn kritiek op Foucault uit in het hoofdstuk “Reflections of the idea of ‘Cultivation of the Self’”. Hadot beschrijft wat Foucault heeft overgenomen uit dit artikel als volgt:

“In *The care of the Self*, Foucault meticulously describes what he terms the “practices of the self” (*pratiques de soi*), recommended in antiquity by Stoic philosophers. These include the care of one's self, which can only be carried out under the guidance of a spiritual guide; the attention paid to the body and the soul which the “care of the self” implies; exercises of abstinence; examination of the conscience; the filtering of representations; and, finally, the conversion toward and possession of the self. M. Foucault conceives of these practices as “arts of existence” and “techniques of the self.””²⁵

Bovenstaande geeft een eerlijk beeld van de ideeën die Foucault van Hadot heeft overgenomen en geeft ook aan in welke mate Foucault schatplichtig is aan Hadot aan de ene kant en welke terminologische draai Foucault er zelf aan heeft gegeven. Waar Hadot moeite mee heeft is de nadruk die Foucault weet te leggen op het zelf. Hadot geeft aan dat Foucault in zijn beschrijving van de Grieks-Romeinse ethiek benadrukt dat deze ethiek mensen in staat stelt te genieten van zichzelf en plezier te halen uit het bestaan. Foucault refereert specifiek naar de 23ste brief van Seneca door te stellen dat deze daarin expliciet vermeldt dat men genot kan halen uit zichzelf door zich te richten op zichzelf en in het bijzonder het beste deel van zichzelf. Hadot bekritiseert deze weergave van Foucault door te verklaren dat dit een eenzijdige kijk is op de stoïsche ethiek. Hadot meldt ons dat Seneca een strikt onderscheid maakte tussen *voluptas* en *gaudium*²⁶ (resp. pleasure en joy, genot en plezier, hedone en eupatheia).

Terwijl Foucault deze twee termen door elkaar heen gebruikt alsof ze dezelfde betekenis hebben, of alsof het één slechts een afwijkende vorm zou zijn van het ander, wijst Hadot ons erop dat dit onderscheid zeer relevant was voor Seneca. Het belang van deze distinctie duidt Hadot als volgt:

“If the Stoics insist on the word *gaudium*”joy,” it is precisely because they [de Stoa] refuse to

²⁵ *Philosophy: A way of Life*. “Reflections on the Idea of the ‘Cultivation of the Self’” p.206

²⁶ *Idem* p.207

introduce the principle of pleasure into moral life. For them, happiness does not consist in pleasure, but in virtue itself, which is its own reward. Long before Kant, the Stoics strove jealously to preserve the purity of intention of the moral consciousness”²⁷

Dit is behoorlijk problematisch voor Foucault omdat het dan niet langer mogelijk is om genot te halen uit de kunst van het bestaan en de daarmee gepaard gaande praktijken. Het gaat erom plezier te halen uit de deugdzaamheid zelf. Het is intrinsiek aan deugdzaamheid dat men er plezier uithaalt. Zoals Seneca dat zelf ook zegt is echt plezier (joy) een serieuze aangelegenheid en hard werk²⁸. Nu hoeft dit niet per se een enorm dilemma te zijn voor Foucault omdat deze deugdzaamheid en het daarbij gepaard gaande plezier dat men eruit haalt alsnog een immanente aangelegenheid zou kunnen zijn, en dus het product is van het zelf die zichzelf vormt. Echter, Hadot zou deze tegenwerping ook kunnen compliceren, en dit doet hij dan ook alvast preventief in de volgende passage, waar hij de rol van het beste deel van de ziel volgens de Stoa beschrijft:

“[I]t is not the case that the Stoic finds this joy in his “self;” rather, as Seneca says, he finds it “in the best portion of the self;”ⁱ in “the true good.” Joy is to be found “in the conscience turned towards the good; in intentions which have no other object than virtue; in just actions”ⁱⁱ Joy can be found in what Seneca calls “perfect reason”ⁱⁱⁱ (that is to say, in divine reason) since for him, human reason is nothing other than reason being capable of being made perfect. The “best portion of oneself,” then, is, in the last analysis, a transcendent self. Seneca does not find joy in “Seneca,” but by transcending “Seneca”; by discovering that there is within him – within all human beings, that is, and within the cosmos itself-- a reason which is part of universal reason.²⁹

Het is juist dit gedeelde goddelijke element dat de Stoa in staat stelde tot dat waar zij zich op richtte: leven in overeenstemming met de rationele kosmos. Iets wat volgens hen in alle mensen aanwezig was. Het was juist dit principe dat er in de ethiek van de Stoa voor kan zorgen dat men elkaar kon helpen het goddelijke element in zichzelf te cultiveren. De interpretatie van Foucault legt teveel de nadruk op het zelf en niet op de werkelijke betekenis van dat beste gedeelte van het zelf. Het plezier zat hem dan ook niet in de immanente kwaliteit van de zorg voor zichzelf maar in de transcendente kwaliteit ervan. Hadot vreest dat Foucault, door te verzuimen de nadruk op de goddelijke kwaliteit van de zorg voor zichzelf te leggen, een anachronisme begaat. Dit

²⁷ Philosophy: *A way of Life*. “Reflections on the Idea of the “Cultivation of the Self” p.207

²⁸ Brief 23 aan Lucilius “Real joy, believe me, is a stern matter”

²⁹ In het oorspronkelijke citaat waren drie voetnoten aanwezig om de bronvermelding van de citaten van Seneca aan te duiden, de eerste twee hadden betrekking op passages in de 23ste brief van Seneca aan Lucilius. (en zijn aangeduid met Romeinse nummering) De derde voetnoot van “perfect reason” had betrekking op brief 124. Het citaat zelf is te vinden in: Philosophy: *A way of Life*. p.207

anachronisme begaat Foucault, volgens Hadot, doordat hij trekken van het Dandyisme, zoals populair gemaakt door Oscar Wilde en Charles Baudelaire, lijkt te willen zien bij de Stoa. Het is een anachronisme omdat deze wijze van de vorming van het zelf pas in de late 18de, vroege 19de eeuw is ontstaan en onmogelijk zo terug te lezen valt bij de Stoa.

Hoe kan Foucault deze verkeerde interpretatie verdedigen? Davidson heeft een artikel geschreven over precies dit conflict. Davidson lijkt het op te willen nemen voor Foucault door de volgende verklaring in zijn artikel, "Ethics as Ascetics", te berde te brengen dat de interpretatie van Foucault wellicht een hele hoop slordigheden bevat, maar dat dit een "*defect of interpretation, not of conceptualization*"³⁰ is. Wat Davidson daar bedoelt te zeggen is dat het weliswaar zo kan zijn dat Foucault te weinig oog heeft gehad voor de spirituele dimensie van de zorg voor zichzelf, maar dat we zouden moeten kijken naar wat er nu juist wel verdienstelijk is geweest aan zijn ethische werk. Deze verdienste is volgens Davidson zijn conceptualisatie van de ethiek ten opzichte van de moraal. We hebben deze scheiding al reeds eerder uiteengezet en Davidson zegt het kort en bondig in de volgende passage:

"[B]y giving detailed conceptual content to the idea of the self's relationship to itself, by analyzing this relationship in terms of four distinct components, Foucault makes it possible for us to see precisely how to write a history of ethics that will no collapse into a history of moral codes. Furthermore, his conceptualization allows us to examine the connections, the kinds of dependence and independence, among these four aspects of ethics, thus showing us the various ways in which continuities, modifications, and ruptures can occur in one or more of these four dimensions of our relation to ourselves"³¹

Nu valt niet te ontkennen dat dit verdienstelijk is geweest van Foucault, maar het lijkt mij dat daarmee het probleem van de verkeerde interpretatie genegeerd wordt en er simpelweg door Davidson wordt verwezen naar een goede kwaliteit van Foucault om een zwakte te mogen negeren. Dit neemt het probleem niet weg, maar tracht het door positiviteit te maskeren.

Mijns inziens is het wel degelijk mogelijk om ook de verkeerde interpretatie te verdedigen, en dat is wanneer we gaan beschouwen wat het precies is dat Foucault trachtte te doen in zijn *Histoire de la sexualité*. Wat hij daar doet is het bedrijven van genealogisch onderzoek. De verklaring voor het achterwege laten van bepaalde informatie valt te rijmen in de lijn van zijn methodologie. Als we goed kijken naar de genealogische methode dan kun je het 'geschiedschrijving van het heden'

³⁰ The Cambridge Companion to Foucault 2nd edition. "Ethics as Ascetics" p. 130

³¹ Idem p. 130

noemen. Het draait er niet zozeer om een lineaire ontwikkeling aan te duiden, maar om een alternatief narratief te creëren. Dit is overigens niet te verwarren met een alternatief perspectief in die zin dat het zou kunnen leiden tot een antwoord op onze moderne problematiek. Het is een narratief dat een doel heeft voor de lezer in het heden, het zegt mogelijk meer over ons dan dat het zegt over de geschiedenis. We hebben hiervoor al gezien dat zijn notie van genealogie er een is die wil parodiëren, hij lijkt een parodie te willen maken van onze huidige opvatting van seksualiteit door het een historische narratief te geven. Dit bespot onze huidige opvattingen over seksualiteit door het een historisch construct te laten zijn. Tegelijkertijd stelt het Foucault in staat om door middel van zijn genealogische methode ons te laten kijken door een ander masker, een masker dat in staat is de gevaren te kunnen zien van onze huidige manier om met vergelijkbare problemen om te gaan. Foucault benadrukt dit aspect van zijn positie nog eens in een interview waarin hij zegt:

“No! I am not looking for an alternative; you can't find the solution of a problem in the solution of another problem raised at another moment by other people. You see, what I want to do is not the history of solutions, and that's the reason i don't accept the word “Alternative.” I would like to do genealogy of problems, of *problématiques*. My point is not that everything is bad, but that everything is dangerous, which is not exactly the same as bad. If everything is dangerous, then we always have something to do. So my position leads not to apathy but to hyper- and pessimistic activism.”³²

Het doel van de genealogische methode zoals we eerder hebben gezien is ons te tonen dat we niet moeten vasthouden aan, of onszelf gevangen moeten houden in, een bepaalde notie van identiteit. In het geval van zijn *Histoire de la sexualité* wilde hij ons erop wijzen dat de oude Grieken een bepaalde levensstijl hebben gehad waarin ze hun leven wilde vormen op een wijze die ons heden ten dage vreemd is. Hij bedoelt niet te zeggen dat wij deze filosofische “way of life” zouden moeten overnemen, maar hij lijkt het wel interessant te vinden dat het blijkbaar mogelijk was bij de antieke denkers om de ethiek te esthetiseren als een manier van leven. Hij zegt in een interview daarover het volgende:

“Greek ethics is centered on a problem of personal choice, of aesthetics of existence. The idea of the *bios* as a material for an aesthetic piece of art is something which fascinates me. The idea also that ethics can be a very strong structure of existence, without any relation with the juridical per se, with an authoritarian system, with a disciplinary structure. All that is very interesting.”³³

³² Beyond Structuralism and Hermeneutics “On the Genealogy of Ethics” p.231

³³ Idem p.235

Foucault heeft in datzelfde interview iets interessants gezegd over de Stoa, wat ons verder kan helpen de kritiek van Hadot te marginaliseren. Over de Stoa zei Foucault het volgende: “In late Stoicism, when they started saying “Well, you are obliged to do that because you are a human being.” something changes. It's not the problem of choice; you have to do it because you are a rational being. The *mode d'assujettissement* is changing.”³⁴

Het is interessant om hiermee Hadot's kritiek te marginaliseren omdat we kunnen stellen dat Hadot een probleem had met exact deze nonchalante attitude van Foucault ten opzichte van deze universele rationaliteit. Het lijkt er echter op dat Foucaults interpretatie prima is als we zijn doel volgen. Zijn doel is namelijk het bekijken van de esthetisering van de ethiek. Het beschouwen van het feit dat de Grieken in staat zijn geweest een “way of life” te creëren. Dat de Stoa deze rationaliteit omarmde als principe is zeer belangrijk als verandering in de ‘mode of subjection’ (in bovenstaand citaat de ‘*mode d'assujettissement*’). Maar het verandert niets aan het conceptuele raamwerk van Foucault. Sterker nog, het past er perfect in. Het is voor Foucault niet zozeer relevant waarom de Stoa deze verandering ondergingen, maar dat ze deze verandering ondergaan zijn. We kunnen nu ook beter begrijpen waarom Davidson ons wees op de correcte conceptualisatie van Foucault. Foucault hoefde ook niet extra te benadrukken hoe deze verandering samenhang met de kosmologie van de Stoa, dat is niet belangrijk voor het doel dat Foucault voor ogen had. Het doel dat Foucault voor ogen had, is ons laten zien dat het mogelijk was voor de Grieken om een “way of life” te creëren die hoogst individueel was.

Hadot lijkt dit ook wel in te zien, maar zegt desondanks dat hij vreest voor een dandyisme van de 20ste eeuw. Dit is nog steeds een probleem voor Foucault. Als we op het punt zijn dat we de *Histoire de la sexualité* gaan zien als instrument voor het heden, dan blijft boven water staan dat het extreem moeilijk moet zijn voor Foucault om geen 20^{ste}-eeuws dandyisme te impliceren. Laat duidelijk zijn dat het niet de bedoeling van Foucault is geweest om ons de antieke Grieks-Romeinse manier van leven aan te praten. Echter, hij lijkt wel een bepaalde waarde toe te kennen aan de esthetisering van de ethiek. Het wordt nog problematischer wanneer we ons realiseren dat voor Foucault het leven niet gezien moet worden als het hebben van een universele substantie maar meer gezien moet worden als vorm. In die context is wat Foucault bedoelt met de vorming van de mens meer gericht op creativiteit, het vormen van jezelf, dan dat het heeft te maken met authenticiteit.³⁵

Het blijft voor Foucault zonder meer problematisch om zijn ethiek van de grond te krijgen als hij

³⁴ Beyond Structuralism and Hermeneutics “On the Genealogy of Ethics” p.241

³⁵ Dit was het concrete verschil tussen het existentialisme van Sartre en de ethiek van Foucault.

vasthoudt aan het idee dat we zouden moeten zoeken in een activiteit waarin we onszelf vormen zonder aanspraak te doen op een genuanceerde vorm van de esthetisering van de ethiek. Wanneer Foucault niet inziet dat de mogelijkheidsvoorwaarden voor een dergelijke nuance te vinden zijn in de 'mode of subjection' zal het moeilijk zijn om niet te vervallen in dandyisme.

Wat een functionele conceptualisering was voor de geschiedschrijving, blijkt een distinctie te zijn die de toepassing in het heden problematisch maakt. Immers, wanneer wij zelf vrij staan ons eigen leven te vormen op een wijze die los staat van de morele code, dan blijft er geen mogelijkheid over voor de een om de wijze van leven van de ander te bekritisieren. De vraag blijft of dit een kracht of een zwakte is van zijn conceptuele morele raamwerk.

Conclusie

Ik heb om te beginnen een kort overzicht gegeven van de methodologische keuzes van Foucault om de ontwikkeling van zijn denken te laten zien. Daaruit kwam naar voren dat deze methodologieën met elkaar in verband gebracht kunnen worden en een onderlinge samenhang hebben. Ik heb met name laten zien dat zijn genealogische methode qua effect gericht is op het heden, wat relevant is geweest om de kritiek van Davidson op Hadot beter te kunnen begrijpen. Vervolgens heb ik laten zien dat zijn moreel ethische distincties een vruchtbare basis hebben gevormd om een geschiedenis te kunnen schrijven, maar dat ze uiteindelijk tekort lijken te schieten om ons een aantrekkelijk beeld te geven van de esthetisering van the ethiek.

In de zorg voor zichzelf zijn bepaalde transitieën ontstaan als we Plato en Seneca met elkaar vergelijken. Ik heb in die context aangetoond dat er belangrijke verschillen en overeenkomsten aan te duiden zijn in de uitwerking van deze zorg voor zichzelf. Foucault lijkt met name een interpretatieve fout te begaan door de nadruk van de zorg voor zichzelf, teveel op het zelf te leggen. Hadot levert terecht kritiek op deze interpretatie waaruit naar voren leek te komen dat dit het werk van Foucault behoorlijk zou problematiseren.

Davidson heeft ons voorzien van het inzicht dat dit weliswaar een foute interpretatie is geweest van de Stoa van Foucault, maar dat dit niets afdoet aan zijn conceptualisatie. Hier heb ik toegevoegd dat we het punt dat Davidson noemt beter kunnen begrijpen wanneer wij de conceptualisatie van Foucault proberen te begrijpen vanuit zijn methodologie. Door dit inzicht komen we erachter dat een verkeerde interpretatie voor Foucault niet zo relevant is, als hij daarmee het doel van zijn werk niet uit het oog verliest. Deze verdediging kan de kritiek van Hadot marginaliseren door aantoonbaar te maken dat Foucault niet geïnteresseerd was in het waarom van de verandering in de

‘mode of subjection’ bij de Stoa, maar eerder wilde verklaren dat het blijkbaar mogelijk is geweest voor de oude Grieks-Romeinse ethiek om een “way of life” te vormen. Een “way of life” die te begrijpen valt vanuit het conceptuele raamwerk dat Foucault tot stand had gebracht. Ik heb afgesloten met de opmerking dat het voor Foucault nog steeds problematisch is om de esthetisering van de ethiek te verdedigen als hij geen genuanceerder beeld kan geven wat er in de moderne tijd als ‘mode of subjection’ zou kunnen fungeren, behalve dan de esthetische drang om het leven mooi vorm te geven.

Literatuurlijst

Dreyfus, H.L. & Rabinow, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics 2nd edition*. Tweede druk. Chicago : The university of Chicago Press, 1983

Foucault, M. *Aesthetics, method and Epistemology*. [ed. Faubion, J.D.] Eerste druk. New York : The New press, 1998

Foucault, M. *Breekbare Vrijheid*. Eerste druk. Amsterdam : Boom, 2004

Foucault, M. *Ethics, subjectivity and Truth* [ed. Rabonow, P.] Eerste druk. New York : The New press, 1997

Foucault, M. *The History of Sexuality: The Care of the Self*. Derde Druk. London : Penguin Books Ltd., 1986

Foucault, M. *The Government of Self and Others*. Eerste druk. London : Palgrave Macmillan, 2010

Gutting, G.[ed.] *The Cambridge Companion to: Foucault 2nd edition*. Vierde Druk. New York : Cambridge University Press., 2007

Hadot, P. *Philosophy as a Way of Life* [ed. Davidson, A.I] Tweede druk. Oxford : Blackwell Publishing, 2009

Hoy, D.C.[ed.] *Foucault: A Critical Reader*. Eerste druk. Oxford : Basil Blackwell Ltd, 1986

O'Leary, T. *Foucault and the Art of Ethics*. Eerste druk. London : Continuum, 2002

Plato. *Alcibiades I*. <http://www.gutenberg.org/files/1676/1676-h/1676-h.htm> Project Gutenberg, 2008