

## EEN ONTOLOGIE VAN HET HEDEN

*Sonja Lavaert*

Rob Devos, *Biopolitiek en postfordisme*, Antwerpen-Apeldoorn, Garant, 2010, 245pp., € 28,50 ISBN 978-90-441-2654-9

Tijdens een voorstelling van zijn recente boek *Biopolitiek en postfordisme* stelde Rob Devos voor om de klassieke ‘wat is filosofie’-vraag te vervangen door de praktische ‘waartoe filosofie’. Hij ziet drie mogelijke beweegredenen om zich aan dit soort reflectie over te geven, motieven die een programma bevatten. Filosofie denkt na over de actualiteit en is een soort journalistiek in de diepte; filosofie denkt de realiteit op zo’n manier dat ze veranderbaar lijkt; filosofie hanteert een perspectief van onderuit. Ik plaats deze woorden graag aan het begin van deze bespreking. Ze passen bij en tonen het belang van Foucaults onderzoek en dat van de actuele Italiaanse filosofen Agamben, Negri en Virno. En aangezien Devos de relatie thematiseert tussen de concepten en argumenten van al deze denkers, vervult *Biopolitiek en postfordisme* eveneens de genoemde drie motieven.

Foucault heeft biopolitiek op de agenda van de maatschappijtheorie gezet door een onderscheid te zien tussen klassieke soevereine macht en moderne biomacht die gerelateerd wordt aan racisme. In een zekere zin ziet hij soevereiniteit en totalitaire racistische macht – de lezer vergeve me deze onnauwkeurige vertaling in gewone termen – als tegengesteld aan elkaar. De klassieke soevereine macht bestaat in een recht op inbeslagname, niet alleen van dingen, maar ook van tijd en van (menselijke levende) lichamen. Soevereine macht verleent het recht om een leven te nemen. Daartegenover is biopolitieke macht gericht op de beheersing en intensifiëring van het leven; ze is in die zin negatief én positief. Concreet verschijnt de biomacht in twee verschillende en opeenvolgende vormen: er is de discipline of een anatomische politiek van het menselijk lichaam die het individu viseert, en er is de bevolkingspolitiek of eigenlijke biopolitiek die de massa viseert. De factoren die het nieuwe van de biopolitiek bepalen, zijn: a) de opkomst van de ‘bevolking’; b) het feit dat de bevolkingsfenomenen collectief zijn, zich afspelen over langere tijd en duurzame statistische gegevens opleveren; c) het feit dat de interventies van de biopolitiek geen detailinterventies zijn doch statistische inschattingen en globale

maatregelen. De bevolkingspolitiek is met andere woorden uit op de regulering van de massa. Het ontstaan van de discipline en van de biopolitiek situeert Foucault dan ook op verschillende tijdstippen, rond 1650 en rond 1750. Biomacht en kapitalisme ondersteunen elkaar, komen gelijk op en verlopen volgens dezelfde beweging. Dit is eveneens het geval met het racisme dat evenwel pas later inzet. Terwijl soevereiniteit in haar mechanismen wordt gekenmerkt door bloedsymboliek, wordt in de biopolitiek en dan met name in de 19<sup>de</sup> eeuw het bloedthema verbonden aan het seksualiteitsdispositief, wat het moderne racisme doet ontstaan.

Het meest uitgewerkte deel in dit eerste hoofdstuk waar Foucaults lessen van 1975-76 (*Il faut défendre la société*) worden besproken, is de genealogie van het oorlogsvertoog en de tekening van de beweging naar het biologisch vertoog. Op het eerste gezicht is Hobbes de eerste die de oorlog tot principe van de gevestigde macht maakt, maar als men verder kijkt, ziet men toch een ander beeld. Hobbes maakt een onderscheid tussen soevereiniteit die zich realiseert door oprichting en deze die ontstaat door verwerving. In de oprichting beslissen de individuen dat de soeverein het recht krijgt om hen te 'vertegenwoordigen': hij komt in hun plaats en zij zijn in hem aanwezig. Aan verwerving zou een echte oorlog voorafgaan maar in de manier waarop Hobbes het uitlegt, wordt de verwerving uiteindelijk herleid tot de oprichting. Daaruit besluit Foucault dat Hobbes er eigenlijk op gericht is de oorlog in de politiek uit te schakelen. Via een geschiedvertelling brengt Devos Hobbes' echte tegenstanders in herinnering, waartegenover we zijn uitspraken dienen te situeren en lezen. Dat begint met een verhaal over recht dat werd gesproken in een vreemde taal, de eis van onderuit dat rechtspraak in de eigen taal zou gebeuren, tegenstellingen die in rassentermen werden verwoord, en verzet tegen het monarchaal absolutisme dat werd uitgedrukt in termen van rassentegenstellingen. Het veroveringsverhaal speelt een belangrijke rol bij de radicale Levellers en Diggers en gaat verschillende richtingen uit, maar volgens Foucault altijd gebaseerd op het procedé van de omkering. Dit is een interessante vaststelling: ook Spinoza verwoordt zijn kritiek op de politieke filosofie van Hobbes door de vraagstelling om te keren, en bij de actuele radicale denkers zoals Agamben, Negri en Virno die de Hollandse filosoof als een voorbeeld zien, speelt het omkeringsprocedé een hoofdrol in hun kritiek. De 17<sup>de</sup>-eeuwse radicalen vragen zich af, als het regime is gebaseerd op oorlog, verovering en plundering, waarom zij dan niet op hun beurt de Saksische wetten zouden analyseren in termen van oorlog, verovering en plundering. Dit doet denken aan een passage uit Machiavelli's *Istorie fiorentine* waar hij de volksofstand van 1378 beschrijft in nagenoeg dezelfde bewoordingen, hetzelfde vertelperspectief, dezelfde omkering. Als de macht van de rijken is gebaseerd op diefstal, plundering en geweld, waarom zouden wij dan niet ook geweld gebruiken om ons te bevrijden van hun geweld?, vraagt de welbespraakte wolkaarder aan de bijeenkomst van in aanvang timide

opstandelingen. De omkering betekent een radicale ommekeer: men gaat elke vorm van macht en wet analyseren als een historische heerschappij van een groep over een andere. Dit betekent dat verzet niet is gefundeerd op en ingegeven door een recht; verzet is historische noodzaak. Het is deze gedeelde visie van de radicalen waartegen Hobbes zijn betoog opbouwt en dat hij tot zwijgen wil brengen. De omkering strekt tot voorbeeld en wordt door Foucault zelf verder gezet in zijn genealogie van het begrip 'natie' dat hij verbindt aan het revolutionaire nationalisme van de 19<sup>de</sup> eeuw en aan het begrip van 'ras' en 'klasse'. De notie 'ras' in het vroegmoderne vertoog heeft geen biologische maar een historische en politieke betekenis. En 'waar het vroegmoderne racisme een kritiek van de staat was, wordt de staat aan het einde van de 19<sup>de</sup> eeuw een instrument van racisme': racisme is de link tussen de bevolkingspolitiek (biopolitiek) en de oude soevereine macht om te doden.

Gezien de titel verwacht Devos van *Naissance de la biopolitique* een uitdieping van de genealogie van biopolitiek maar het thema van de bestuurkunst, bedoeld als inleiding, deint uit en beslaat ten slotte alle lessen van dat jaar 1978-79. Hoe kunnen we machtsrelaties analyseren?, is de vraag die Foucault behandelt, niet door uit te gaan van bekende begrippen zoals staat, volk, soeverein of maatschappij, maar zoekend in de bestuurkunst naar hoe begrippen worden gevormd. Met de staatsraison die opduikt op het einde van de 16<sup>de</sup> eeuw wordt de staat een immanente realiteit, gekenmerkt door een reeks van praktijken: mercantilisme, permanent leger, dito diplomatie, politie en statistiek. De staatsraison legt zich extern beperkingen op maar binnenlands streeft ze naar onbeperkte macht. De liberale bestuurkunst waarop de nieuwe biopolitiek ontstaat, wordt daarentegen gekenmerkt door een interne beperking van de macht die Foucault beschrijft aan de hand van de markt, het nuttigheidsbeginsel, het belang, de economische mens, de onzichtbare hand en de burgerlijke maatschappij.

Aldus gewapend gaat Devos vervolgens over naar een confrontatie met de drie actuele Italiaanse filosofen, Agamben, Negri en Virno, die Foucaults hoop dat zijn boeken zouden fungeren als gereedschapskist waarmaken. Agamben knoopt aan bij Foucault voor zijn theorie van biopolitiek maar in een heel eigenzinnige lectuur. Hij eigent zich de concepten toe maar vult ze anders in en haalt in feite de stellingen en periodisering van Foucault overhoop. Voor Agamben zijn soevereiniteit en 20<sup>ste</sup>-eeuws totalitarisme twee aspecten van dezelfde soort macht en bijgevolg zijn ze onafscheidelijk. Er is volgens hem geen tegenstelling tussen soevereiniteit en biopolitiek die hij ziet, de eerste, als een objectieve institutioneel-juridische lijn en de tweede als een subjectieve lijn. Wat hem intrigeert, is het punt van samenkomen van die twee lijnen en dus richt hij zich daarop. Rob Devos focust eerst op het, volgens Agamben, biopolitieke wezen van de soevereiniteit, met name de insluitende uitsluiting. Vervolgens identificeert hij de drager van de soevereine ban, de heilige mens, die staat voor

het naakte leven dat gedood maar niet geofferd mag worden. Dan brengt hij een tijdsdimensie in zijn verhaal: Agamben situeert de opname van het leven in de politiek in de habeas corpus-acte en de afkondiging van de mensenrechten. De moderne biopolitiek slaat om in thanatopolitiek en de beslissing over leven wordt een beslissing over de dood. Het concentratiekamp is het paradigma van deze beheersing en daarom is het de eerste taak van filosofie om te getuigen van de concentratiekampervaring.

De analyse van de structuur van de soevereine beslissing maakt gebruik van de Griekse onderscheiding tussen leven en een goed leven: de zoé (dit is het biologisch leven) is het fundament; de bios (dit is het politieke of een goed leven) is het doel. Interessant in dit bereik is de analyse van de constituerende macht versus de geconstitueerde macht en de discussie die Agamben daarover voert met Negri: die zou verkeerd zijn omdat de kenmerken die hij aanhaalt voor constituerende macht toebehoren aan de soevereine macht en het onderscheid dat hij maakt niet is gefundeerd. Negri's belang, volgens Agamben, ligt daarom niet zozeer in deze analyse doch wel in het feit dat hij van de constituerende macht een ontologische categorie heeft gemaakt en het probleem helemaal terecht verlegt naar de vorming van potentie. Het echte probleem is dan ook de verhouding van actualiteit en potentie, of van, zoals in de formulering van Aristoteles, act en vermogen. Ook Schmitt wordt besproken en Devos wijst op Agambens kritiek die ons weer een stapje dichter brengt bij de insluitende uitsluiting: Schmitt ziet niet dat de logica van de waarde die hij bekritiseert heel erg lijkt op zijn eigen theorie van de soevereiniteit waarin de uitzondering het eigenlijke leven van de regel is. Agamben bouwt verder op dit inzicht maar vanuit het omgekeerde perspectief.

Vluchtlijnen uit de soevereiniteit zijn de levensvorm en het messiaanse leven. De levensvorm is een menselijk leven waarin vormen mogelijkheden zijn, communiceerbaarheden, denken als gemeenschappelijke ervaring van mogelijkheden: de auteur wijst op de achterliggende averroïstische traditie, meer bepaald van Dante, via wie de aanwezigheid van de menigte in de potentie van het denken ons naar het 'general intellect' van Marx kan leiden. Wat het messiaanse leven betreft, is het Agamben geenszins te doen om een religieuze boodschap maar eerder om het punt waarop religie en politiek elkaar raken. Het gaat om messianisme als politieke idee zoals Benjamin het opvat, als beeld van de historische tijd en van het beslissende moment dat de lopende tijd onderbreekt. Deze twee belangrijke thema's worden in *Biopolitiek en postfordisme* slechts terloops behandeld en daarmee komt Agambens kritiek op religie niet echt aan bod. Nochtans verheldert zijn idee van profanatie of ontheiliging niet alleen de precieze relatie van religie tot politiek, maar geeft het toegang tot de levensvormen en opent het precies een discontinue, historisch-materialistische visie op de tijd. Bovendien behoren de reflecties over de profanatie tot de meer toegankelijke passages in Agambens uitermate opake, en

volgens velen om die reden als onpolitiek geziene oeuvre, een idee dat ook door Devos wordt gesuggereerd.

Virno gebruikt niet graag de term 'biopolitiek': het is een problematische term voor een problematisch gegeven dat hij liever materialistisch benadert door het te verbinden met de arbeidsorganisatie. Hij vertrekt van het concept van de arbeidskracht als vermogen dat in het postfordisme wordt gemobiliseerd. Maar hij stelt ook dat we het postfordisme niet kunnen begrijpen in louter economische termen, en dus geeft hij een fenomenologische beschrijving van de nieuwe arbeidersklasse, de menigte, in haar subjectiviteit, met haar taalspelen en typische levensvormen. Daarvoor gebruikt hij Wittgenstein en vooral Heidegger die de verzelfstandiging van communicatie en taal beschrijft in het gepraat en de nieuwsgierigheid van het oneigenlijke 'men'. Wat voor de fenomenoloog de grond vormt voor een kritiek op theorie, is voor Virno omgekeerd een argument ter verdediging: het publiek of de menigte is een babbelende verstrooide nieuwsgierige onderzoeker. De verdediging van het gepraat en houdingen eigen aan vrije tijd en theorie, is gebaseerd op realisme: de arbeidsprocessen zijn immers immaterieel en coöperatief geworden. Sinds de jaren 70 van de 20<sup>ste</sup> eeuw is arbeid een verzelfstandigde communicatie-act.

Virno's benadering van het probleem met de tegenstelling 'volk versus menigte' is interessant in het kader van Foucaults genealogie. Zoals veel van onze politieke woordenschat stamt deze begrippentegenstelling uit de 17<sup>de</sup> eeuw: Spinoza schuift de menigte als term naar voor, wat niet anders dan polemisch kan bedoeld zijn tegen Hobbes die de menigte vreest en bestrijdt; voor hem moet ze omgevormd worden tot een volk. Vanaf de 17<sup>de</sup> eeuw tot en met vandaag heeft het volk gezegevierd en werd de menigte teruggedrongen in de privé sfeer. Dit geldt zowel in het liberalisme als in de sociaaldemocratie. In het postmoderne denken wordt de veelheid van de menigte wel erkend maar de eenheid wordt nu ontkend. Net als bij Foucault en Agamben bestaat Virno's kritiek in een omkering. Terwijl men er in het moderne denken op gericht is van de veelheid een eenheid te maken, en men in het postmoderne denken de eenheid ontkent, beweert Virno dat aan de veelheid een eenheid vooraf gaat, of dat de veelheid uit een eenheid ontstaat, met name uit het algemene menselijke vermogen. Een bijzonder individu is immers nooit één, enkel, identificeerbaar, atomair individu en evenmin een conglomeraat van atomaire individuen, maar is altijd het effect van een proces. Zolang het leeft, is een individu in wording en in beweging. Nooit is het af. Dit komt omdat de singulariteit voortkomt van een pre-individuele realiteit, een 'men', een algemeenheid, een eenheid dus. Op politiek gebied ziet de Italiaanse denker de menigte als dubbelzinnig, open en onbepaald. Precies daarom biedt ze, zoals ook het postfordisme, de mogelijkheid om nieuwe vormen van politiek handelen te denken, als radicale democratie gestructureerd rond burgerlijke ongehoorzaamheid, exodus en hoop. Rob Devos baseert zijn uiteenzetting voornamelijk op *Grammaire de la multitude*; er is dan

ook niet zoveel vertaald van deze buiten Italië nog steeds niet zo bekende filosoof die in andere werken specifiek en genuanceerder is dan in dit boek bedoeld als syllabus. *Grammaire de la multitude* heeft het voordeel een goed gestructureerde uiteenzetting te zijn maar het nadeel dat de problematische kanten van de multitude minder aan bod komen. Het resultaat voor de lezer is dat die de waarschuwingen mist, zoals bijvoorbeeld in verband met de ambivalentie van de menigte, die ook betekent: haar zogenaamde slechtheid of haar onvermogen.

Devos houdt de Italiaanse denker waar hij het meest voeling mee heeft als laatste voor zijn uiteenzetting. Negri heeft een belangrijke bijdrage geleverd aan de reflectie over de biopolitiek, schrijft hij, vooreerst omdat hij het thema verbindt met de globalisering, voorts omdat hij het belang van affectieve arbeid in de postfordistische productie onderlijnt en ten slotte omdat hij het primaat stelt van het verzet. Negri leest Foucault door een deleuziaanse bril en dit wordt onderlijnd als essentieel in het primaat van het verlangen dat leidt tot verzet. Negri's leesproces wordt kritisch, zelfs sceptisch gevolgd maar blijft de auteur prikkelen en aan het eind levert het hem een nieuw perspectief op Foucault op, met meer nadruk op het herzien van de waarheid als manier om verzet in te zetten tegen de macht.

Terwijl Foucault niet houdt van de term 'verlangen' waar Deleuze voor opteert, houdt Deleuze niet van de term 'plezier' waar Foucault voor opteert. Is dit een zuivere woordendiscussie of zegt dit ook iets over de realiteit? Volgens Deleuze wel: in het geding is namelijk de onderliggende ontologie. Het beste is de beide benaderingen en hun concepten te gebruiken als gereedschapskist om macht en verzet te analyseren, wat Negri doet en Devos op zijn beurt ook. De centrale stelling in verband met het imperium is dat de afname van de soevereiniteit van de natiestaat niet impliceert dat de soevereiniteit als dusdanig vermindert, wel dat ze verandert van gedaante. We krijgen een samenvatting van Negri en Hardts *Empire* met zijn synchrone visie op de imperiale structuur en diachronische visie op het imperialisme dat zich binnen het kapitalisme tot imperium heeft ontwikkeld. Rob Devos verbindt dit opnieuw met het biopolitieke thema en toont hoe Negri het imperium materialistisch analyseert, dit wil zeggen, hoe hij het begrijpt vanuit het biopolitieke karakter van de productie. In die materialistische analyse staat immateriële arbeid die informatie, communicatie en affectiviteit produceert, centraal. Biopolitiek is voor Negri de productiewijze van het postfordistische kapitalisme en de imperiale biopolitiek is niet zoals voor Foucault de statistische regulering van bevolkingsgroepen, maar het totale beheersen van het leven, zowel kwantitatief als kwalitatief. Het is soms wat verwarrend, deze uiteenzettingen in dezelfde terminologie met verschoven betekenissen, die leiden tot een andere periodisering, andere argumenten, en in het geval van Negri, een ander gebruik van de termen biomacht (negatief, als onderwerp van kritiek) en biopolitiek (waar hij het heeft over de gelegenheid die

de veranderde werkelijkheid biedt). We kunnen veel leren over het materiële functioneren van het imperium van Italiaanse radicale denkers zoals Virno en Zanini, maar zij blijven volgens Negri te idealistisch in de mate dat ze de immateriële arbeid begrijpen als louter intellectueel en taalkundigen de affectieve component onderbelicht laten. Zanini en Virno bekritisieren Negri echter óók, meer bepaald op het punt van zijn enthousiasme en optimisme. Deze discussie omtrent het vermeende idealisme van de één versus het affectieve optimisme van de ander blijft onbeslist maar de wederzijdse argumenten geven wel inzicht in de complexiteit van de problematiek.

Helemaal terecht spaart Devos het beste voor het laatst. Aan het eind van de reflectie over Negri staat hij stil bij het werk over de revolutie en de constituerende macht; ik vind ook dat Negri daar en in zijn interpretatie van Spinoza waarop dit steunt, het sterkst en meest inspirerend is. De constituerende macht, potentia van de menigte of verzetsmacht heeft een heel eigen temporele dimensie. Haar tijd is een vermogen tot versnelling, de tijd van de gebeurtenis, 'wanneer de singulariteit binnenbreekt in de algemeenheid'. Dit doet denken aan Machiavelli en zijn tijdsparadigma van *virtù* en *fortuna*. De tijd is de substantie van de macht, het ritme dat de constituerende praktijken scandeert en ordent. Negri onderlijnt van Machiavelli zijn omkeringen, de breuk die zich voltrekt in zijn werk, het verlangen naar vrijheid, en leest de *Principe* als radicale democratie. Aansluitend vat Devos het boek en de belangrijkste stellingen over Spinoza samen, om daarna nog eens terug te keren naar het werk over Machiavelli, de revolutie en Marx. Zijn uiteenzetting is helder en didactisch opgebouwd maar zoals in Virno's *Grammaire* gaat de ambiguïteit van de menigte een beetje verloren, ook al wordt ten overvloede getoond dat elk van de besproken denkers een andere genealogie tekent van de biopolitiek, er iets anders onder verstaat, en er zelfs de term positief of negatief voor reserveert. Door te eindigen met de enthousiaste Negri krijgt Devos' boek eveneens een affirmatief positivisme.

In de slotbeschouwing zegt de auteur het eigenlijk ook zelf. Net als Foucault ziet hij filosofie als een kritische ontologie van het heden. De analyses van Foucault over biopolitiek en bestuurkunst zijn bruikbaar wanneer men de actuele maatschappij wil begrijpen. De Italiaanse radicalen zijn interessant in hoe ze Foucaults of Marx' begrippenarsenaal gebruiken om van de ontmaskering over te gaan naar een affirmatieve filosofie. Ze denken na over de actualiteit, zoeken haar mogelijkheden tot verandering, vanuit een perspectief van onderuit. Hetzelfde kun je zeggen over *Biopolitiek en postfordisme*: het thematiseert waarmee we dienen bezig te zijn en zoekt naar een begrip van wat er nu gebeurt, om daarop in te spelen en maatschappelijke verhoudingen 'aan het dansen te brengen'.

Sonja LAVAERT  
(Brugge)