

“Gespraken van liefhebbers des ghemeynen nuts”:
Foucaults *gouvernementalité* in dialoog
met Coornhert (1522-1590) en Charron (1541-1603)¹

door

Julie ROGIEST

Resumé

Pendant l'année académique 1977-1978, Michel Foucault a enseigné une série de cours sous le titre de *Sécurité, territoire, population*. Le but de ces collèges était de creuser les différentes facettes de la notion de “bio-pouvoir”, notion que Foucault avait lancée l'année précédente – dans *Il faut défendre la société* (cours au Collège de France 1975-1976) et dans *La Volonté de savoir* (1976). La façon dont Foucault a analysé le phénomène du “bio-pouvoir”, ainsi que la problématique de la “gouvernementalité”; fournit un des meilleurs exemples de son analyse généalogique du pouvoir. Aussi traiterai-je dans un premier temps de ce glissement méthodologique de l' “archéologie” vers la “généalogie”. Dans un second temps, j'expliquerai la notion de “gouvernementalité” et je me poserai la question de savoir en quoi l'étude de cette notion-clef pourrait améliorer la compréhension de mon corpus de textes, et inversement, de quelle façon ces textes pourraient éclairer davantage le concept de “la gouvernementalité”.

GENEALOGIE VERSUS ARCHEOLOGIE

In het academiejaar 1977-1978 verzorgde Michel Foucault aan het Collège de France een reeks lessen onder de titel *Sécurité, territoire, population*.² Met deze cursus bouwde hij verder op een aantal lessenreeksen³ die hij

¹ Ik ontleen de hoofdtitel van deze bijdrage aan een tekst van Coornhert, getiteld: “Gesprake van liefhebbers des ghemeynen nuts”, in: III. Deel Van Dieryck Volckertsz. Coornherts Wercken, Amsterdam, Jacob Aertsz Colom, 1630, 1018-1029. Cf. de website van de Coornhert Stichting: <http://coornhert.dpc.uba.uva.nl>.

² Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil, 2004. In wat volgt gebruik ik de referentie *STP*.

³ Het betreft de volgende colleges: *La Volonté de savoir* (1970-1971), *Théories et institutions pénales* (1971-1972), *La Société punitive* (1972-1973), *Le Pouvoir psychiatrique* (1973-1974), *Les Anormaux* (1974-1975) et *Il faut défendre la Société* (1975-1976). Na een sabbatical in 1977 hernam Foucault zijn jaarlijkse lessenreeks, en dit tot aan zijn dood in 1984. Vanaf 1978 volgen *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), *Du Gouvernement des vivants* (1979-1980), *Subjectivité et vérité* (1980-1981), *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982), *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) en *Le Courage de la vérité* (1983-1984). Voor een kort overzicht van de 13

sinds 1970 jaarlijks had gegeven in het kader van *l'Histoire des systèmes de pensée*, de voor hem omgedoopte leerstoel die ooit door Hyppolite Taine was bezet.⁴ Het doel van de colleges uit '77-'78 bestond erin de diverse facetten van de notie "bio-pouvoir" verder toe te lichten. Foucault had dit begrip het jaar voordien in zijn lessen behandeld – *Il faut défendre la société* (cours au Collège de France 1975-1976) – en in *La Volonté de savoir* (1976), het eerste luik van *L'Histoire de la sexualité*.⁵

De term "bio-pouvoir" staat voor een machtseconomie die volgens Foucault haar definitieve vorm heeft aangenomen in de loop van de achttiende eeuw. Om exact te zijn, verenigt de bio-macht twee specifieke machtstechnologieën⁶ (of machtsmechanismen, Foucault gebruikt de termen door elkaar): het "disciplinair systeem" en de "machtsdispositieven". Deze twee technologieën hebben elkaar aangevuld in de tijd: "Concrètement, ce pouvoir sur la vie [bio-pouvoir] s'est développé depuis le XVII^e siècle sous deux formes principales; elles ne sont pas antithétiques; elles constituent plutôt deux pôles de développement reliés par tout un faisceau de relations."⁷ De eerste pool duidt Foucault behalve als "disciplinair systeem" ook aan als een "*anatomo-politique du corps humain*".⁸ Dit systeem steunt op een machtsconceptualisering waarin het subject wordt geïndividualiseerd en in zekere zin ook geobjectiveerd doordat lichaam en geest van de mens worden afgericht zoals Foucault in *Surveiller et Punir* schrijft.⁹ Het lichaam van elk afzonderlijk subject wordt

lessenreeksen die Foucault gaf tussen 1970 en 1982, zie Michel Foucault, *Résumé des cours. 1970-1982*, Paris, Julliard (coll. Conférences, essais et leçons du Collège de France), 1989. De laatste twee collegejaren zijn er niet in opgenomen omdat Foucault toen al ernstig ziek was. De meeste van de lessenreeksen zijn intussen, postuum, gepubliceerd bij Seuil/Gallimard.

⁴ Judith Revel, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2008, 45.

⁵ Zie Michel Foucault, *Il faut défendre la Société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, 213-235 en Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, 182-191. In *Les Anormaux* (lessenreeks uit 1974-1975) en *Surveiller et punir* (1975) wordt de notie niet letterlijk vermeld, maar deze werken bereiden de latere uiteenzettingen over de theorie van de *bio-pouvoir* al duidelijk voor.

⁶ Deze machtstechnologieën verenigen op hun beurt tal van verschillende maatregelen.

⁷ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, 183.

⁸ Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, 183, zijn cursivering.

⁹ Zie Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, 139-140: "Le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose. Une "anatomie politique", qui est aussi bien une "mécanique du pouvoir", est en train de naître; elle définit comment on peut avoir prise sur le corps des autres, non pas simplement pour qu'ils fassent ce qu'on désire, mais pour qu'ils opèrent comme on veut, avec les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine. La

er immers gepercipieerd als een machine (*corps-machine*), waarvan de functies moeten worden geoptimaliseerd zodat die kan worden ingeschakeld in het productieproces waardoor de staat in stand wordt gehouden.

Het tweede soort machtstechnologie ontwikkelde zich ongeveer een halve eeuw later en wordt door Foucault gezien als onderdeel van wat hij in het eerste deel van de *Histoire de la sexualité* omschrijft als een “*bio-politique de la population*”.¹⁰ Hiermee wil Foucault aangeven dat de specifieke maatregelen die het machtsmechanisme van de *sécurité* onderbouwen, zich niet meer in de eerste plaats gaan richten op elk subject afzonderlijk, maar op de “*corps-espèce*”, op het individu als onderdeel van een soort die onderhevig is aan allerlei biologische processen:

Le second [pôle], qui s’est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIII^e siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques: la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier; leur prise en charge s’opère par toute une série d’interventions et de *contrôles régulateurs*”¹¹

Kort gezegd moest de bio-politiek beantwoorden aan een aantal belangrijke nieuwe noden en zorgen van een maatschappij die zich door tal van factoren snel ging ontwikkelen en bleef groeien.¹² Alleen al door de enorme bevolkingsexplosie moest er worden ingespeeld op een aantal fenomenen die samenhangen met wat Foucault “le corps multiple”¹³ van de bevolking noemt: factoren zoals ziekte, vergrijzing, hygiëne, seksualiteit, gezondheidszorg, voedselproductie, invloed van het leefmilieu enz.¹⁴ In Foucaults eigen woorden,

ce sont des phénomènes collectifs, qui n’apparaissent avec leurs effets économiques et politiques, qui ne deviennent pertinents, qu’au niveau même de la masse [...] Ce à quoi va s’adresser la biopolitique, ce sont, en somme, les événements aléatoires qui se produisent dans une population prise dans la durée.¹⁵

discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps “dociles” ”.

¹⁰ Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, 183.

¹¹ Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, 183, zijn cursivering.

¹² Zie *STP*, 107.

¹³ Foucault, *Il faut défendre la Société*, 218 : “ C’est un nouveau corps : corps multiple, corps à nombre de têtes, sinon infini, du moins pas nécessairement dénombrable. C’est la notion de ‘population’ ”.

¹⁴ Daarom noemt Foucault het ook een “technologie politique de la vie” : zie Foucault, *La Volonté de savoir*, 191.

¹⁵ Foucault, *Il faut défendre la Société*, 219.

De bio-politiek richt zich dus op de bevolking als socio-biologisch gegeven en streeft ernaar de bevolking zo goed mogelijk te kunnen inschakelen in het economische proces dat de staat in stand wil houden. En om de economie draaiende te houden moet vanzelfsprekend eerst de bevolking in stand worden gehouden.¹⁶ De specifieke koppeling van de twee machtsmechanismen die de bio-politiek typeert, zo zal ik later nog uitgebreider aangeven, kon enkel mogelijk worden gemaakt door het politieke denkkader van de “gouvernementalité” dat Foucault in de zestiende eeuw zag ontstaan.

Zoals bekend, maakt Foucaults belangstelling voor het begrip “bio-pouvoir” deel uit van de methodologische verschuiving die men vanaf de jaren ‘70 in zijn werk pleegt te zien. Vóór de publicatie van *Les Mots et les Choses* in 1966, kenschetst Foucault zijn werk als een archeologie¹⁷, wat inhoudt dat hij zich voornamelijk interesseert voor wat hij zelf omschrijft als “le système général de la formation et de la transformation des énoncés”.¹⁸ Foucault houdt zich bezig met de studie van “het archief”: hierbij gaat het, in tegenstelling tot wat men zou kunnen denken, niet om

¹⁶ Revel, *Dictionnaire Foucault*, 25: “Le bio-pouvoir – à travers des bio-pouvoirs locaux – s’occupera donc de la gestion de la santé, de l’hygiène, de l’alimentation, de la sexualité, de la natalité etc., dans la mesure où ceux-ci sont devenus des enjeux politiques”. Voor meer over Foucaults bio-politiek zie o.a.: Alessandro Mariani, “La Biopolitica e i sogni della ragion di stato. Intervista a Valerio Marchetti”, in: *Attraversare Foucault. La Soggettività, il potere, l’educazione*, Milano, Unicopli, 1997, 163-175; Antonella Cutro, *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre Corte, 2005; Valerio Marchetti, “La Naissance de la biopolitique”, in: *Au Risque de Foucault. Textes réunis par Dominique Franche e.a.*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1997, 239-247; Ottavio Marzocca, *Perché il governo. Il Laboratorio etico-politico di Foucault*, Roma, Manifestolibri (coll. La Nuova Talpa), 2007, 59-63 en Edward F. McGushin, *Foucault’s Askesis. An introduction to the philosophical life*, Evanston, Northwestern University Press, 2007, 222-242. De term komt ook *passim* voor in de volgende werken: Jeremy Moss, *The Later Foucault*, London, Sage, 1998; Sylvain Meyet e.a., *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*, Paris, L’Harmattan (coll. Cahiers politiques), 2005; Pascal Michon e.a., *Foucault dans tous ses éclats*, Paris, L’Harmattan, 2005; Guillaume Le Blanc, *La Pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006 en Elisabetta Basso e.a., *Foucault, oggi. A cura di Mario Galzigna*, Milano, Feltrinelli, 2008.

¹⁷ Zoals Dreyfus en Rabinow aangeven, spreekt het toenmalig belang van deze methode voor het onderzoek van Foucault onder meer uit het feit dat hij de term in maar liefst drie titels van zijn boeken heeft verwerkt: *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (1963), *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines* (1966), *L’Archéologie du Savoir* (1969). Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, 31.

¹⁸ Michel Foucault, *L’Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 171.

“tastbare archieven”, verzamelingen teksten die getuigen van een bepaald verleden, noch om de instellingen die instaan voor de bewaring van deze historische documenten.¹⁹ Waar het Foucault wel om gaat, is het samenspel van regels die ervoor zorgen dat bepaalde *énoncés* of discursieve gebeurtenissen²⁰ ontstaan, dominant worden of verdwijnen.²¹ Kennis van dat systeem van regels biedt ons volgens Foucault inzicht in de manier waarop men in een bepaalde periode en cultuur over een gegeven fenomeen nadacht (bv. waanzin) en hoe daardoor tegelijk een specifiek soort historische kennis over dat bewuste gegeven ontstaat. Doel van de archeologische benadering was, aldus Judith Revel,

[de d]écrire non seulement la manière dont les différents savoirs locaux se déterminent à partir de la constitution de nouveaux objets qui ont émergé à un certain moment, mais comment ils se répondent entre eux et dessinent de manière horizontale une configuration épistémique cohérente, ce que Foucault a appelé une épistémê.²²

De archeologische methode is in wezen een discoursanalyse, een analyse van de verzameling vertogen (over “nouveaux objets” zoals waanzin, nieuwe vormen van repressie, verschillende vormen van macht) die op een bepaald historisch moment in een gegeven cultuur dominant waren, alsook van de wetten en de instellingen die hun opkomst, transformatie en opeenvolging beregelden. Kenmerkend voor Foucaults vroege archeologische aanpak is dat de archieven of verzamelingen van vertogen niet bestudeerd worden in hun historische evolutie, maar in afzonderlijke en relatief los van elkaar bestaande tijdzones. Deze tijdzones noemde Foucault *epistemen*, waarbij hij zich vooral richtte op de studie van de

¹⁹ Cf. Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, 169-170 : “ Par ce terme, je n’entends pas la somme de tous les textes qu’une culture a gardés par-devers elle comme documents de son propre passé, ou comme témoignage de son identité maintenue ; je n’entends pas non plus les institutions qui, dans une société donnée, permettent d’enregistrer et de conserver les discours dont on veut garder la mémoire et maintenir la libre disposition ”.

²⁰ Cf. Manola Antonioli, “Énoncé”, in: Stéfan Leclercq (éd.), *Abécédaire de Michel Foucault*, 44-45 :

“ Comment se fait-il que tel énoncé soit apparu et nul autre à sa place ? Un énoncé n’est jamais une simple structure à l’intérieur de la langue, mais un événement discursif qui institue son propre référent ; il n’est jamais isolé, mais il apparaît dans des situations qui le provoquent, il produit des conséquences, et il est toujours lié à des énoncés qui le précèdent et à d’autres qui le suivent ”.

²¹ Revel, *Dictionnaire Foucault*, 15.

²² Judith Revel, “ Les Mots de Foucault ”, *Le Magazine littéraire*, 435, octobre 2004, 31.

klassieke tijd (*i.e.* tweede helft van de zeventiende – eind achttiende eeuw) en de negentiende eeuw.²³

Ook al verliep de concrete ontwikkeling van zijn werk complexer en geleidelijker dan dat, toch kan men stellen dat Foucault vanaf het eind van de jaren '60 een andere aanpak begon te hanteren,²⁴ die hij zelf als “genealogisch” omschreef. Deze overgang hing samen met zijn steeds duidelijker wordende interesse voor de problematiek van de macht en voor de manier waarop machtsmechanismen het individu tot subject maken.²⁵ In één van zijn latere teksten²⁶ stelde hij zelfs dat hij zich in zijn gehele onderzoek niet in de eerste plaats had toegespitst op macht, maar wel op de historico-culturele evolutie van het subjectiveringsproces. In zijn onderzoek naar deze evolutie wou Foucault beter zicht krijgen op hoe we vandaag de notie en de plaats van het subject ervaren.

Foucault onderscheidt drie verschillende subjectiveringsprocessen die elkaar vanaf de middeleeuwen tot op vandaag hebben afgewisseld, waarbij hij benadrukt dat het ene mechanisme het andere niet simpelweg heeft vervangen maar gewoon is blijven doorwerken, zij het wat meer op de achtergrond:²⁷ het juridisch-legaal mechanisme (werkzaam van de

²³ Foucault gaat in *Les Mots et les Choses* uit van vier epistemen: dat van de preklassieke tijd of renaissance (zestiende - midden zeventiende eeuw), het klassieke episteem, het moderne episteem (negentiende - twintigste eeuw) en het “contemporaine” episteem. Hij blijft nogal vaag over het precieze begin- en eindpunt van deze periodes.

²⁴ “Dès la publication de *Les Mots et les Choses* (1966), Foucault qualifie son projet d'une archéologie des sciences humaines davantage comme une “généalogie nietzschéenne” que comme une recherche structuraliste”: cf. Judith Revel, “Les Mots de Foucault”, 33.

²⁵ Foucault had in de eerste fase van zijn onderzoek “le savoir” of het kennisproces onderzocht. In de tweede fase ging hij de eerder bestudeerde “savoir” in het licht van “le pouvoir” beschouwen, een analyse die hij later koppelde aan de studie van “le sujet” en de daarmee gerelateerde subjectiveringstechnieken. Hij geeft dit zelf kort aan in zijn “Deux Essais sur le sujet et le pouvoir” (in *Dits et Écrits II* (1976-1988), Paris, Gallimard, 2001, 1041-1062 kortweg “Le Sujet et le pouvoir”), in: Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, 297-298.

²⁶ “Le sujet et le pouvoir”, in: *Dits et Écrits II* (1976-1988), Paris, Gallimard, 2001, 1041-42.

²⁷ Zie *STP*, 10: “[V]ous n'avez pas du tout une série dans laquelle les éléments vont se succéder les uns aux autres, ceux qui apparaissent faisant disparaître les précédents. Il n'y a pas de l'âge du légal, l'âge du disciplinaire, l'âge de la sécurité. Vous n'avez pas des mécanismes de sécurité qui prennent la place des mécanismes disciplinaires, lesquels auraient pris la place des mécanismes juridico-légaux. En fait, vous avez une série d'édifices complexes dans lesquels ce qui va changer, bien sûr, ce sont les techniques elles-mêmes qui vont se perfectionner, ou en tous cas se compliquer, mais surtout ce qui va changer, c'est la dominante ou plus exactement le système de

middeleeuwen tot de zeventiende-achttiende eeuw), het disciplinair systeem (dominant vanaf de achttiende eeuw), en “les dispositifs de sécurité”, wat Foucault nogal vaag dateert als “het contemporaine systeem”.²⁸ Zoals reeds aangegeven, ondersteunt de specifieke combinatie en dominantie van de laatste twee systemen ten opzichte van het eerste het nieuwe politieke denkkader van de *bio-pouvoir* dat opkomt in de achttiende eeuw en dat tot op heden onze conceptualisering van de goede werking van de maatschappij bepaalt.

De verschillende machtsmechanismen veronderstellen niet alleen een andere conceptualisering van wat een subject is, maar ook een verschillende relatie tussen de staat en het subject. Het penale regime veronderstelt een subject dat zich in alles moet onderwerpen aan de wil van de vorst, zoniet wordt het gestraft. In het disciplinaire systeem richt de staat zich op een nieuw soort subject: niet langer een subject dat gestraft dient te worden, maar een waarvan lichaam en geest door externe instanties afgericht moeten worden tot het in staat is zichzelf een norm op te leggen. De uiteindelijke internalisering van de norm ziet Foucault als het kenmerk bij uitstek van het soort subject dat beoogd wordt door de “dispositifs de sécurité”. Foucaults aandacht voor de onderlinge verhouding (en concrete overlap) tussen deze drie machtstechnologieën is zoals gezegd typerend voor de genealogische fase van zijn werk.²⁹ Judith Revel legt de verhouding tussen de archeologische en de genealogische methode als volgt uit:

L’abandon du terme “archéologie” au profit du concept de “généalogie”, au tout début des années 1970, insistera sur la nécessité de redoubler la lecture “horizontale” des discours par une analyse verticale – orientée vers le présent – des déterminations historiques de notre propre régime de discours.³⁰

Hoewel de archeologische en de genealogische benadering zich beide op het heden richten, verzetten ze zich vanuit een Nietzscheaans standpunt tegen een teleologische visie op de geschiedenis, tegen wat in de tweede

corrélation entre les mécanismes juridico-légaux, les mécanismes disciplinaires et les mécanismes de sécurité.”

²⁸ *STP*, 8.

²⁹ Zie hiervoor Marco Enrico Giacomelli, “Archéologie”, in: Stéfan Leclercq (éd.), *Abécédaire de Michel Foucault*, 9. Het beste referentiewerk hierover is Dreyfus en Rabinow, waarin wordt aangegeven dat archeologie en genealogie niet strikt van elkaar kunnen gescheiden worden. Zie hiervoor bv. het interview met Foucault op p. 332: daar geeft Foucault zelf aan dat *Histoire de la Folie* in wezen ook een genealogisch werk is.

³⁰ Judith Revel, *Dictionnaire Foucault*, 14. Andere interessante lexica zijn: Stéfan Leclercq (éd.), *Abécédaire de Michel Foucault*, Mons, Éditions Sils Maria, 2004 en Michael Ruoff, *Foucault-Lexikon*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2009.

Unzeitgemässe Betrachtung (1874) als de *wirkliche Historie*³¹ wordt omschreven. Toch ziet Foucault zich vanaf zijn genealogische fase zelf duidelijk méér als een “historien du présent”³², aangezien hij naar eigen zeggen in zijn nieuwe onderzoek een “hedendaags” antwoord probeert te formuleren op de vraag die Kant zich eerder over zijn eigen tijd stelde: “qui sommes-nous, à ce moment précis de l’histoire?”³³

GOUVERNEMENTALITÉ VERSUS SOUVERAINETÉ³⁴

De manier waarop Foucault in de lessenreeks *Sécurité, territoire, population* de problematiek van de “gouvernementalité” analyseert, vormt zonder twijfel een van de duidelijkste voorbeelden van zijn genealogische machtsanalyse. In wat volgt, wil ik Foucaults concept verder verduidelijken. In het onderzoeksproject dat ik uitvoer – deze tekst is er een eerste resultaat van – wil ik nagaan of de studie van dit zoeklichtconcept waardevol kan zijn voor een beter begrip van twee vroegmoderne moralistische traktaten: de *Zedekunst, dat is Wellevenskunste* (1586) van Dirk Volckertszn. Coornhert en *De La Sagesse* (1601) van Pierre Charron.³⁵ Omgekeerd stel ik me daarbij ook de vraag of deze teksten ons in staat stellen Foucaults invulling van de ‘gouvernementele’ periode scherper te stellen of bij te sturen. In deze bijdrage wil ik dan ook eerst de betekenis van het begrip duiden en vervolgens kort nagaan in welke mate bovenstaande teksten een licht kunnen werpen op Foucaults invulling van het concept en omgekeerd.³⁶

Wanneer we in de colleges uit ‘77 en ‘78 op zoek gaan naar een definitie van het politieke denkkader van de *gouvernementalité* dat Foucault van bij

³¹ Cf. Michel Foucault, *Dits et Écrits I* (1954-1975), Paris, Gallimard, 2001, 1016. Dit volume zal worden aangeduid als *DE I*, het daaropvolgende *Dits et Écrits II* (1976-1988), Paris, Gallimard, 2001 als *DE II*.

³² Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975, 35.

³³ *DE II*, 1050-1051.

³⁴ Voor meer informatie inzake de verhouding tussen souveraineté en gouvernementalité, zie Thomas Berns, *Souveraineté, droit et gouvernementalité. Lectures du politique moderne à partir de Bodin*, Paris, Léo Scheer, 2005.

³⁵ Voor een omschrijving van het project zie

<http://www.nederlandseliteratuur.ugent.be/onderzoek/Zelfbeschouwing>.

³⁶ In de verdere uitwerking van mijn onderzoek wil ik een aantal thema’s die de teksten van Coornhert en Charron delen in verband brengen met Foucaults zoeklichtconcept: ik denk daarbij in eerste instantie aan de representatie van de passies en van het koningschap, twee onderwerpen die een duidelijke band hebben met de bredere problematiek van de gouvernementalisering van het subject.

het begin van zijn lessenreeks centraal stelt, wordt al snel duidelijk dat hij dit enkel beschrijft in relatie tot een andere machtseconomie: *la souveraineté*. Deze machtsanalyse *ex negativo* typeert zijn latere - en dus genealogische - onderzoek: Foucault werkt hier immers een politieke theorie uit die verschilt van de traditionele doordat er niet gestreefd wordt naar een definitie van de intrinsieke, maar van de extrinsieke kwaliteiten van macht. Foucault probeert van buiten uit elke vorm van macht te bevragen en te begrijpen. Dit doet hij enerzijds door de concrete machtstechnologieën of - mechanismen te onderscheiden en op hun bijzonderheden te onderzoeken, en anderzijds door te focussen op het onderscheid tussen verschillende vormen van macht, op wat Alain Brossat omschrijft als “la brèche d’un événement, où se compose une résistance à l’intolérable, où les machines de pouvoir s’enrayent, où des déplacements se produisent, engageant des subjectivités et des actions dévoilant le vide de la situation antérieure”.³⁷

Wat Alain Brossat hiermee wil aangeven, is dat Foucault ervan uitgaat dat de specificiteit van bepaalde machtssystemen het best kan begrepen worden vanuit de vormen van verzet en de nieuwe machtsvormen die ertegenover worden geplaatst: machtsrelaties zijn *ex negativo* en dus a posteriori het duidelijkst te vatten, omdat het nieuwe systeem de oude vormen waartegen het rivaliseert gaat radicaliseren. Vanuit dat standpunt wil Foucault een nieuwe machtstheorie voorstellen,

une autre manière d’avancer vers une nouvelle économie de relations de pouvoir [...] Ce nouveau mode d’investigation consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. Ou, pour utiliser une autre métaphore, il consiste à utiliser cette résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s’inscrivent, de découvrir leurs points d’application et les méthodes qu’elles utilisent. Plutôt que d’analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s’agit d’analyser les relations du pouvoir à travers l’affrontement des stratégies.³⁸

Dit idee is nadrukkelijk aanwezig in het college van 1 februari 1978, waar Foucault voor de eerste maal expliciet inging op de verhouding tussen “souveraineté” en “gouvernementalité”. In dat college behandelt hij de bredere problematiek van “le gouvernement”,³⁹ die zich in het Europa van Coornhert en Charron in al zijn intensiteit op verschillende domeinen van de maatschappij heeft aangediend. Hoewel er al aanzetten tot de

³⁷Zie Alain Brossat, “Plèbe, politique et événement”, in : Pascal Michon *e.a.*, *Foucault dans tous ses éclats*, 211.

³⁸ *DE II*, 1044. Zie ook *STP*, 3-4.

³⁹ *STP*, 92.

gouvernementaliteitstheorie te vinden zijn in vroegere lessenreeksen,⁴⁰ introduceerde hij zijn neologisme pas in het vierde college⁴¹ van de reeks. Foucault bedacht de term als verzamelnaam voor een welbepaald politiek denkkader dat zich in Europa begon te ontwikkelen vanaf de zestiende eeuw⁴², zijn definitieve vorm aannam in de achttiende eeuw en dat vandaag volgens Foucault nog steeds de dominante machtslogica vormt.⁴³ De nieuwe politieke rationaliteit van de “gouvernementalité” heeft in de loop van de zestiende eeuw de basis voor een ander maatschappelijk bestel gelegd, een bestel dat zich pas ten volle zou kunnen ontwikkelen in de loop van de achttiende eeuw. Dat bestel, de biopolitiek waar ik het reeds over had, ontwikkelde zich in het verlengde van een algemene problematiek van “het goede beheer”, die Foucault in de zestiende eeuw zag opkomen en die hij als volgt omschreef:

Je crois que d’une façon générale le problème du “gouvernement” éclate au XVI^e siècle, d’une manière simultanée, à propos de bien des questions différentes et sous des aspects tout à fait multiples. Problème, par exemple, du gouvernement de soi-même. Le retour du stoïcisme tourne bien, au XVI^e siècle, autour de cette réactualisation du problème: comment se gouverner soi-même. Problème, également, du gouvernement des âmes et des conduites – et cela a été bien sûr, tout le problème de la pastorale catholique ou protestante. Problème du gouvernement des enfants – et c’est la grande problématique de la pédagogie telle qu’elle apparaît et se développe au XVI^e siècle. Et enfin, enfin seulement peut-être, gouvernement des États par les princes.⁴⁴

Wat is de beste manier om jezelf en anderen te leiden of te laten leiden? Door wie moet men zich laten leiden? Op welke manier zichzelf en anderen sturen?⁴⁵ Het is duidelijk dat het probleem van het beheer op

⁴⁰ Intussen is duidelijk geworden dat Foucault in zijn eerdere lessen over de “bio-pouvoir” dezelfde termen gebruikt waarin hij het later zou hebben over de “gouvernementalité”. Het betreft *La Volonté de savoir* (1970-1971), *Les Anormaux* (1974-1975) en “*Il faut défendre la Société*” (1975-1976).

⁴¹ Het college heeft sindsdien een rijke en nogal complexe publicatiegeschiedenis gekend: zie Sylvain Meyet., “Les Trajectoires d’un texte: “La gouvernementalité” de Michel Foucault”, in: *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*, Paris, L’Harmattan (coll. Cahiers politiques), 2005, 13-36.

⁴² Niet enkel in theorie, zoals hij zelf aangeeft, zie *STP*, 104.

⁴³ “[G]ouvernement, population, économie politique, [...] il faut bien remarquer qu’ils constituent, à partir du XVIII^e siècle, une série solide qui n’est certainement pas, encore aujourd’hui, dissociée”: *STP*, 111. Een van de mooiste voorbeelden hiervan is “le système de protection sociale”, cf. Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, 23.

⁴⁴ *STP*, 92.

⁴⁵ *STP*, 92.

verschillende domeinen (op moraal-filosofisch, spiritueel, pedagogisch en politiek vlak) van de maatschappij aan de kern van het individuele bestaan raakt. Er gaan ongetwijfeld meer factoren mee gepaard, maar het ligt volgens Foucault vooral aan twee uiterst belangrijke processen die zich in die tijd voltrokken, processen die met elkaar interfereerden en samen de kern van het individuele bestaan herdefinieerden. Ten eerste was er de verbodskeling van het feodale systeem, die ervoor zorgde dat ieders bij de geboorte vastgelegde individuele en maatschappelijke identiteit plots op losse schroeven werd gezet. Ten tweede waren er de Reformatie en Contra-Reformatie, die eveneens de traditionele kern van het individueel bestaan problematiseerden – deze keer vooral in religieuze, maar ook in socio-politieke context. Tegen de achtergrond van de religieuze problemen van die tijd is dan ook logischerwijze de vraag gerezen naar een krachtige nieuwe vorm van individuele begeleiding – de mens had nood aan een nieuw houvast – een vraag die door de sterke verwevenheid van politiek en religie onmiskenbaar een stempel heeft gedrukt op de ontwikkeling van de nieuwe politieke rationaliteit van de *gouvernementalité*.

Met de notie *gouvernementalité* neemt Foucault vooral het politieke kader van deze bredere problematiek onder de loep. Daarbij benadrukt hij dat de zestiende-eeuwse vraag naar de best mogelijke regeringsvorm op zich natuurlijk niet nieuw was. Nieuw waren de antwoorden die werden geformuleerd, antwoorden die hun neerslag hebben gevonden in een groot aantal teksten die Foucault “arts de gouverner” noemt.⁴⁶ In zijn studie van die teksten geeft Foucault wel aan dat het politieke kader van de beheersproblematiek nauw verweven was met de idealen van morele zelfbeschaving en christelijk pastoralisme die in de Renaissance de hoeksteen van de menselijke identiteitsvorming gingen uitmaken. Het christelijk ideaal van herderlijk bestuur en het antieke ideaal van zelfvervolmaking zijn aanwezig in de tweeledige continuïteitsidee die de *arts de gouverner* uitdragen :

Continuité ascendante, en ce sens que celui qui veut pouvoir gouverner l'État doit d'abord savoir se gouverner lui-même ; puis, à un autre niveau, gouverner sa famille, son bien, son domaine, et, finalement, il arrivera à gouverner l'État.[...] Inversement, vous avez une continuité descendante en ce sens que, quand un État est bien gouverné, les pères de famille savent bien gouverner leur famille, leurs richesses, leurs biens, leur propriété, et les individus, aussi, se dirigent comme il faut.⁴⁷

⁴⁶ Voor meer informatie, cf. Michel Sennelart, *Les Arts de gouverner. Du regiment médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil (coll. Des Travaux), 1995.

⁴⁷ *STP*, 97.

Opwaartse continuïteit, omdat de vorst eerst zichzelf, zijn verwanten en zijn bezittingen moet leren sturen en beheren. Die vaardigheid kan hij dan gebruiken om ook de staat goed te leiden. Het principe van de neerwaartse continuïteit gaat er dan weer van uit dat wanneer een staat goed bestuurd wordt, ook de vaders hun familie weten te sturen, hun bezittingen en rijkdommen te beheren, hun kinderen op te voeden. De auteurs van de *arts de gouverner* stellen dat de staat pas goed functioneert wanneer beide vormen van continuïteit in balans zijn: het streven naar dit evenwicht alsook het resultaat ervan duiden ze aan als *le bien commun* of het algemeen welzijn. Deze typisch gouvernementele gedachte vindt volgens Foucault haar oorsprong in het pastorale gedachtegoed. Ten eerste veronderstellen de auteurs van deze teksten dat een goede heerser of “pasteur” in wezen steeds “brebis” of zorgbehoevende ondergeschikte blijft, en dat hij die kennis gebruikt om zijn kudde en zichzelf goed te sturen. Ten tweede moet elk schaap zich ervan bewust zijn dat het als (geestelijk) herder zou kunnen fungeren voor anderen, en moet het er ook naar streven een goede *pasteur* te worden, niet alleen voor zichzelf, maar eveneens voor die anderen. Kort gesteld kan dus enkel een wijs man een goede vorst vormen, en enkel een goede vorst een wijs man. Kenmerkend voor deze traktaten is ook dat de vorst zijn bijna goddelijke status inwisselt voor een positie als mens onder de mensen. “Il n’y a aucune spécificité de l’éducation du prince”, zo stelt Jean-Claude Margolin in een analyse van een tekst die Foucault wellicht ook als typisch gouvernementeel zou beschouwen, “c’est celle de tout homme”.⁴⁸

In de *arts de gouverner*, zo legt Foucault uit, werd een nieuw type heerser gepropageerd dat op drie punten brak met het politieke ideaal zoals dat werd uitgedragen in het soevereiniteitsdenken waarvan Foucault Machiavelli’s *Il Principe* (geschreven in 1513, voor het eerst gepubliceerd in 1532) als de belangrijkste vertegenwoordiger beschouwt. Om het verschil tussen “souveraineté” en “gouvernementalité” duidelijk te maken, confronteert hij in de les van 1 februari Machiavelli’s vorstenspiegel met die van een minder illustere tijdgenoot: Guillaume de La Perrière, auteur van *Le Miroir politique contenant diverses manières de régner [...]*, een politiek traktaat uit 1567.

Het eerste verschil tussen “souveraineté” en “gouvernementalité” ligt in de verhouding tussen de vorst en zijn koninkrijk. In tegenstelling tot de soevereine prins die altijd een unieke, externe en superieure positie inneemt tegenover zijn vorstendom en de onderdanen die het bevolken, wordt de gouvernementele staatsleider verondersteld zich niet boven de staat te

⁴⁸ Jean-Claude Margolin, *Érasme. Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, Genève, Droz, 1966, 63.

stellen, maar een positie in te nemen waarbij zijn “gouvernement” op dezelfde hoogte kan worden geplaatst als andere vormen van bestuur die bijdragen tot het goed functioneren van de staat.⁴⁹ De nieuwe verhouding tussen vorst en onderdanen kan worden geïllustreerd door Erasmus’ gouvernementele vorstenspiegel voor Keizer Karel, de *Institutio Principis Christiani* (1515):

Ce prince devra donc vivre sous les yeux de tous et non enfermé dans ses palais; en toute circonstances il pratiquera les vertus de *clementia*, de *comitas*, d’*aequitas*, de *civilitas*, de *benignitas*. [...] il n’est pas à se séparer de ses sujets, mais à mettre en rapport avec eux.⁵⁰

Deze uiterlijke habitus van de vorst diende vooral om de onderdanen te sensibiliseren voor de belangen van de staat – dit door ze gelijk te stellen aan *hun* belangen. Niet meer optreden als eerste *boven*, maar als eerste *onder* de burgers, zorgde immers voor een gevoel van solidariteit met de vorst dat de onderdanen ertoe aanspoorde om zijn wetten te gaan internaliseren. Dit houdt in dat de onderdanen, eenmaal overtuigd van het nut van deze wetten, die dan ook in alles gaan toepassen en de toepassing ervan idealiter als een soort van automatisme gaan beschouwen.

In de tweede plaats verschillen “souveraineté” en “gouvernementalité” ook in datgene waarop de macht zich richt.⁵¹ Deze verschuiving hoort bij de nieuwe positie die de vorst gaat innemen. Zo telde voor de soevereine heerser enkel de wetgevende machtsverhouding die hem met zijn vorstendom verbond, en dit veel meer dan het territorium en de inwoners zelf, die hij louter als zijn “bezit” zag. Zijn macht richtte zich op het territorium als overkoepelende entiteit, “la simple somme des individus habitant un territoire”⁵², zoals Foucault het stelt, ook wel “l’unité

⁴⁹ Bij deze andere vormen van bestuur kan men dan denken aan beheer van de familie, het beheer van een klooster, het opvoeden van kinderen... Zie *STP*, 92.

⁵⁰ Marie Barral-Baron, « *L’Institution* : un exercice herméneutique pour fonder le prince chrétien », in : Frédérique Lachaud et Lydwine Scordia, *Le Prince au miroir de la littérature politique de l’Antiquité aux Lumières*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007, 359. In *STP* verwijst Foucault naar een andere tekst van Erasmus, *De civilitate morum puerilium* (1530). Deze tekst, zo legt hij uit, wordt gezien als een van de typische “manuels de courtoisie” die hun lezers moesten leren zich bij elke vorm van sociale interactie decent te kunnen gedragen. Elias ziet deze tekst van Erasmus als het stichtende voorbeeld van dit genre: zie N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, trad. Par P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973, 78-79 en 101.

⁵¹ *STP*, 99.

⁵² *STP*, 72.

supérieure formée par le tout”⁵³. In het gouvernementele systeem ligt dit anders: daar gaat het om een individualiserende macht, een machtsvorm die zich niet op een “geheel” richt, met name het territorium dat de vorst heeft geërfd, aangekocht of veroverd, maar op wat La Perrière “les choses”, de dingen noemt.

Zoals Foucault het uitlegt, richt het gouvernementele bestuur zich op een “complexe constitué par les hommes et les choses”.⁵⁴ Met deze omschrijving doelt hij op de werkelijkheid in haar totaliteit, en hoe ze zich in al haar complexiteit manifesteert. De werkelijkheid als een samenloop van een moeilijk te overzien aantal processen die elkaar en de mensen die aan die werkelijkheid en die processen onderhevig zijn, voortdurend beïnvloeden. Hij beschrijft het als volgt in “*Omnes et singulatim*”, de neerslag van een lezing die hij in 1979 gaf in Stanford en die een bijkomende sleuteltekst vormt voor wie Foucaults gouvernementaliteit-concept wil begrijpen: “Hommes et choses sont envisagés dans leurs rapports : la coexistence des hommes sur un territoire; leurs rapports de propriété; ce qu’ils produisent; ce qui s’échange sur le marché [...] la manière dont ils vivent, [les] maladies et [les] accidents auxquels ils sont exposés.”⁵⁵

In derde instantie is eveneens het doel van de macht verschillend. Ook al staat zowel in “la souveraineté” als in “la gouvernementalité” “le bien commun” of het algemeen welzijn van de onderdanen centraal, de term wordt in beide systemen heel verschillend ingevuld. In de soevereine optiek gaat het immers eerder om “le bien du prince” dan om dat van zijn onderdanen. “Bien du prince” in beide betekenissen van de uitdrukking, want het welzijn van de vorst ligt uitsluitend in het behoud van zijn bezit en zijn macht. Zoals eerder aangegeven, telt voor hem enkel de blinde gehoorzaamheid van zijn onderdanen aan de wet die hij belichaamt:

The art of the prince, the virtue of the prince, had to do with his ability to establish and maintain justice and peace – that is, lawfulness. The ruler was not in a “pastoral” relation with his subjects. The relationship between the prince and the subject was based on abstract juridical notion of the sovereign and of the juridical subject; the prince makes and keeps the laws, the subject abides by the laws or is punished. In other words, the individual who is submitted to the political power of

⁵³ *STP*, 133.

⁵⁴ *STP*, 100.

⁵⁵ *DE* II, ““*Omnes et singulatim*”: vers une critique de la raison politique”, 974. In “*Deux Essais sur le sujet et le pouvoir*” (*cf. supra*) herneemt en verduidelijkt Foucault deze lezing op verschillende punten.

the prince is anonymous. And the real penetration of power into the life, thoughts, and desires of individuals was minute or nonexistent.⁵⁶

De gouvernementele theorie stelt daarentegen dat de heerser enkel en alleen het welzijn van zijn onderdanen moet nastreven. Deze idee vloeit voort uit de christelijke pastorale logica waarop het gouvernementele denken gestoeld is. De heerser moet zich inzetten voor het algemeen welzijn, maar dit weliswaar vanuit het besef dat aan dit welzijn grenzen worden gesteld door de realiteit zelf. Daarom spreekt La Perrière in zijn tekst ook van “une fin convenable”, met de nadruk op “convenable”, een geschikt of aanvaardbaar doel, waarmee hij meent dat de vorst in de mate van het mogelijke moet inspelen op de realiteit. Dit duidt La Perrière dan aan als “disposer des choses”. Anders gezegd, de vorst moet inspelen op de realiteit, om op die manier zoveel mogelijk rijkdom en bestaansmiddelen te genereren zodat de bevolking kan groeien en op haar beurt weer de rijkdom van de staat alsook de staat zelf in stand kan houden. Het verschil met de soevereine vorst ligt er hier dus in dat de nieuwe heerser zich juist niet boven de realiteit probeert te plaatsen en die ook niet zelf probeert te sturen: hierin onderscheidt *régner* - spelen met de te beheren realiteit, in de zin van het volledig beheersen van die realiteit - zich van *gouverner* - inspelen op die realiteit.

Bij het doornemen van het college van 1 februari kan men al gauw de indruk krijgen dat “souveraineté” en “gouvernementalité” lijnrecht tegenover elkaar staan. Dit is echter niet het geval, zoals Foucault zelf overigens al aangeeft in het eerste college van diezelfde lessenreeks: daar onderscheidt hij immers wat men een dialectiek van wisselende dominantie zou kunnen noemen in de verhouding tussen de drie machtsmechanismen waarover ik het hiervoor al had, machtsmechanismen die volgens hem beide politieke rationaliteiten consolideren. Deze dialectiek kan vanzelfsprekend maar bestaan wanneer soevereiniteit en gouvernementaliteit op verschillende vlakken compatibel zijn: de drie mechanismen in kwestie lossen elkaar niet gewoon af, ze haken op elkaar in. Hetzelfde geldt voor “souveraineté” en “gouvernementalité”, en dit meer bepaald vanaf de zestiende eeuw. De teksten van Machiavelli en Guillaume de La Perrière (alsook Erasmus) vormen er het beste bewijs van: ten eerste, omdat ze naast elkaar bestaan, en ten tweede, omdat de teksten van de La Perrière en Erasmus sporen van beide politieke kaders bevatten.

⁵⁶ Edward F. McGushin, *Foucault's Askesis*, 198-199.

GOUVERNEMENTALITÉ EN HET PASTORALE DENKEN

Dit alles neemt niet weg dat de twee politieke theorieën ook fundamenteel verschillen: gouvernementaliteit wortelt, zoals ik hiervoor al zei, immers in een pastorale logica, logica die grotendeels haaks staat op die van de “souveraineté”. De bovenstaande onderlinge verschillen kunnen zonder probleem worden teruggebracht tot de invloed van het pastorale denken op het gouvernementele.

“La véritable histoire du pastorat [...] ne commence guère qu’avec le christianisme”⁵⁷, schrijft Foucault. In de tweede à derde eeuw begint er zich op basis van een archaisch religieus beeld uit het pre-christelijke Oosten - de idee van de geestelijke leider als een herder die voor zijn kudde zorgt - een uniek machtsdispositief te ontwikkelen en te verspreiden dat zich gedurende vijftien eeuwen zal perfectioneren, vooraleer het in de achttiende eeuw zijn definitieve vorm aanneemt. Deze vorm van machtsdenken wordt door Foucault gevat onder de noemer van “pastoralisme”. Het is een denken dat zich in West-Europa eerst in een zuiver religieuze context ontwikkelt vooraleer het zich doorzet in het kader van de zestiende-eeuwse politiek.⁵⁸ Foucault wijst drie elementen binnen dit pastorale denken aan waarvan de parallel met de hoofdeigenschappen van de “gouvernementaliteit” meteen opvallen. Ten eerste wordt de macht niet uitgeoefend op een territorium, maar op wat Foucault “une multiplicité en mouvement”⁵⁹ noemt, letterlijk “een veelheid in beweging”. Hiermee heeft hij het over de kudde in metaforische zin, de onderdanen in de letterlijke zin. De macht richt zich dus in de eerste plaats niet op een *unité supérieure*, een overkoepelende entiteit zoals een stad, een territorium of een staat, maar op de *population*, op de bevolking in haar geheel en tegelijk ook op elke onderdaan afzonderlijk.

Ten tweede streeft de heerser enkel en alleen het algemeen welzijn van zijn onderdanen na, niet dat van zichzelf. De pastorale macht is dus een heilzame en verzorgende macht, wat elke superioriteit van de herder of heerser uitsluit: die laatste mag immers nooit handelen uit eigenbelang, hij staat ten dienste van zijn kudde (of onderdanen, zo je wil) en het is zijn plicht over de kudde te waken om ze van de nodige zorgen te voorzien. Hiermee mag hij geen eer willen behalen, aangezien hij niets anders doet dan de plicht vervullen die hem is opgelegd. Ten derde is het kenmerkend voor de pastorale macht dat hij zich niet enkel richt op de bevolking in zijn geheel, maar ook op elke onderdaan afzonderlijk: het betreft een

⁵⁷ STP, 151.

⁵⁸ Zie hiervoor Edward F. McGushin, *Foucault's Askesis*, 197.

⁵⁹ STP, 129.

tegelijkertijd totaliserende en individualiserende macht, zoals Foucault mooi weergeeft in de titel van “*Omnes et singulatim*”. Hierin ligt de paradox van de herder⁶⁰: die moet zich tegelijkertijd voor de volle honderd procent inzetten voor de totaliteit van zijn kudde, alsook voor elk schaap afzonderlijk. Daarbij moet hij bereid zijn om zichzelf op te offeren voor het welzijn van zijn kudde, of om de totaliteit van de kudde te verwaarlozen om een verloren schaap te redden.

Deze korte omweg via het pastorale denken stelt ons in staat de vernieuwende kern van het gouvernementele denken te begrijpen: het grote onderscheid tussen “gouvernementalité” en “souveraineté” ligt vooral in een verschillende conceptualisering van de macht. De politieke theorie van de soevereiniteit berustte op een “circulaire” vorm van machtsuitoefening: macht diende enkel om macht in stand te houden.

[C]e n'est finalement rien d'autre que la soumission absolue. Cela veut dire que la fin de la souveraineté est circulaire: elle renvoie à l'exercice même de la souveraineté ; le bien, c'est l'obéissance à la loi, donc le bien que se propose la souveraineté, c'est que les gens lui obéissent.⁶¹

In het soevereine denken kon men niet van de prins verwachten dat hij zich bekommerde om het welzijn van zijn onderdanen: vanuit de feodale logica die het soevereine denken ondersteunt was de eenzijdige verhouding tussen de heerser en zijn subjecten er louter een van onderwerping aan de wet die door de prins werd belichaamd.

Het gouvernementele denken daarentegen, heeft de notie “subject” op een fundamenteel verschillende manier ingevuld: de doorwerking van het pastorale gedachtegoed in de gouvernementele logica heeft er in globo voor gezorgd dat er een actieve participatie van het subject in het beheer van de staat werd verwacht.⁶² De onderdanen blijven wel evenzeer ondergeschikt aan de macht van de vorst, maar ze worden daarbij ook verondersteld zich actief in te zetten voor het uitbouwen en het in stand houden van die uiteindelijk ook voor hen voordelige positie. Om zijn onderdanen tot deze vrijwillige onderwerping te brengen, zorgt de vorst ervoor dat hij hen kan overtuigen van zijn exclusieve en volledige inzet voor hun welzijn. Op die manier dwingt hij welwillendheid bij hen af, waardoor zijn onderdanen er bewust voor kiezen – en ze denken dat ze in die keuze vrij zijn, omdat de vorst niet meteen toevlucht neemt tot geweld – om hem te gehoorzamen.

⁶⁰ *STP*, 133.

⁶¹ *DE II*, 645.

⁶² Jürgen Pieters & Julie Rogiest, “*Self-fashioning* in de vroegmoderne literatuur- en cultuurgeschiedenis: genese en ontwikkeling van een concept”, *Frame*, vol. 22, nr. 1, June 2009, 12.

Aangezien de onderdanen bewust worden gemaakt van het feit dat subversief gedrag (hoe onschuldig ook) niet alleen de prins maar ook hemzelf schade berokkent, zullen ze zichzelf en anderen aansporen om de wet te allen tijde na te volgen, daar een gewoonte van te maken, en uiteindelijk zichzelf en anderen te normaliseren. Bedoeling hierbij is dat elke burger voortdurend handelt naar de norm die hem is opgelegd door zijn vorst en aangeleerd door zijn medeburgers, en dit vanuit de veronderstelling dat het niet alleen de vorst maar ook vooral hemzelf ten goede komt. Het ideale subject in dit systeem gaat deze norm internaliseren, wat inhoudt dat hij geen nood meer heeft aan externe factoren die hem aan zijn burgerlijke plicht herinneren, maar de norm uit zichzelf kan halen en navolgen.

GOUVERNEMENTALITE EN NEOSTOÏCISME: DE DIALOOG TUSSEN FOUCAULT, COORNHERT EN CHARRON

Het gouvernementele denken vertoont niet alleen interessante raakpunten met het pastorale gedachtegoed. Zoals Foucault in *Sécurité, territoire, population* zelf aangeeft, is de opkomst van dit denken ook verbonden met een andere verchristelijkte stroming waarmee het een wisselwerking aangaat: het neostoïcisme.⁶³

De concrete toepasbaarheid van het gouvernementele denken beperkte zich van in het begin immers niet tot de problematiek van de normalisering in de louter staatkundige zin van het woord. Het gouvernementele systeem steunde niet alleen op een goede verhouding tussen de staat en het subject of tussen de subjecten onderling, maar ook - en vooral - op een goede relatie van het subject tot zichzelf. Op deze manier kan de gouvernementaliteit ook worden gekoppeld aan het neostoïcijnse ideaal van de morele zelfvervolmaking.

De vraag die in de gouvernementele logica voorop staat is die naar richtlijnen inzake identiteitsvorming, naar de best mogelijke manier om zich een sociaal aanvaardbare identiteit aan te meten en zichzelf daarin te

⁶³ Zie *STP*, 92; reeds geciteerd op p. 8 van deze bijdrage: “Je crois que d’une façon générale le problème du “gouvernement” éclate au XVI^e siècle, d’une manière simultanée, à propos de bien des questions différentes et sous des aspects tout à fait multiples. Problème, par exemple, du gouvernement de soi-même. Le retour du stoïcisme tourne bien, au XVI^e siècle, autour de cette réactualisation du problème : comment se gouverner soi-même. Problème, également, du gouvernement des âmes et des conduites – et cela a été bien sûr, tout le problème de la pastorale catholique ou protestante.

blijven sturen: “Comment se gouverner [...]?”⁶⁴ Daaruit vloeiden dan andere vragen voort: “comment être gouverné, comment gouverner les autres, par qui doit-on accepter d’être gouverné, comment faire pour être le meilleur gouverneur possible?”⁶⁵ Deze vragen stonden in nauw verband met elkaar: in de renaissance ging men er immers van uit dat enkel een wijs man een goed burger of vorst kon vormen of zijn.

De reflectie op “het zelf” als hoeksteen van de gouvernementele maatschappij heeft haar neerslag gevonden in een groot aantal traktaten en handboeken over de beschaving en het burgerschap, teksten die men doorgaans aanduidt als het genre van de “civilité”⁶⁶:

La “civilité” est la forme que prend à l’âge classique, et notamment au XVII^e siècle, ce que désignait au Moyen Âge la “courtoisie” et que signifiera plus tard la notion de “civilisation”: elle est l’expression à la fois du progrès, de la position et de la prédominance de l’“aristocratie de cour” par rapport aux autres groupes sociaux. Bien qu’il soit impossible de déterminer avec précision l’origine d’un processus de civilisation qui prend des formes et des noms différents selon les époques, on peut néanmoins noter que c’est Érasme qui, avec *La Civilité puérile*, fixe le sens, la fonction et le modèle de la “civilité”, tels qu’on les trouve encore au XVII^e siècle.”⁶⁷

Het soort teksten zoals *De civilitate morum puerilium* (1530) van Erasmus en *El Discreto* (1646), alsook de *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) van Baltasar Gracián, participeren aan hetzelfde beschavingsideaal als het bekende *Libro del Cortegiano* van Baldassar Castiglione (1528). Maar ze onderscheiden zich ook van dat laatste boek doordat ze zich richten tot de hele bevolking⁶⁸, tot elke leeftijd en klasse (van de vorst zelf over zijn entourage tot eenieder die het lezen machtig is), en niet alleen tot de wereld van de hoveling. Vanzelfsprekend bestaan er ook verschillen tussen de burgerspiegels onderling: bij Gracián bijvoorbeeld ontbreekt het aan de rigoureuze voorschriften die in Erasmus’ *De civilitate morum puerilium* het gedrag van het kind tot in de kleinste details moeten regelen.⁶⁹

⁶⁴ STP, 92.

⁶⁵ STP, 92.

⁶⁶ Stéphan Vaquero, *Baltasar Gracián, la civilité ou l’art de vivre en société*, 11.

⁶⁷ Stéphan Vaquero, *Baltasar Gracián, la civilité ou l’art de vivre en société*, 13.

⁶⁸ Stéphan Vaquero, *Baltasar Gracián, la civilité ou l’art de vivre en société*, 14: “tout individu, sans précision de sa condition.”

⁶⁹ De Nederlandse titel luidt dan ook: *Goede manierlijcke seden, Hoe die Jonghere gaen, staen, eten, drincken, spreken, swijghen, ter tafelen dienen, ende die spijsse ontghinnen sullen.*

Ook al kan men dat verschil met Gracián's tekst grotendeels verklaren op grond van het publiek dat Erasmus met zijn opvoedkundig werkje wilde cultiveren (kinderen hebben nu eenmaal nood aan striktere regels dan volwassenen), beklemtoont Vaquero dat het op zijn minst een belangrijk verschil is: “Cette différence est importante, car l'imprécision des règles de conduite est l'indice d'une indétermination de la normativité, qui rend dès lors possible et nécessaire un art de vivre en société”.⁷⁰ Het gebrek aan strikte regels volgens dewelke men zich een geschikte habitus kan aanmeten, komt immers voort uit het geloof dat elk individu de kunst verstaat om iedere situatie zelf in te schatten en correct te handelen. De afwezigheid van een eenduidige en op schrift gestelde norm, veronderstelt een kunst van zelfregulatie die moet worden geoefend en afgesteld naar elke vorm van sociale interactie. Dit aanpassingsvermogen wordt in de literatuur van de zestiende eeuw als “le goût”⁷¹ bestempeld.

In die zin sluiten niet alleen bovengenoemde teksten van Gracián, maar zeker ook de *Zedekunst* van Coornhert en *De La Sagesse* van Charron onder de burgerlijke traktaten bij het gouvernementele ideaal zoals Foucault dat omschrijft aan. Enerzijds dragen Coornhert en Charron geen strikte regels uit – de retoriek en de illustraties zijn dwingend genoeg – en anderzijds stellen beide auteurs hun geschriften open voor iedereen. Hoewel ze respectievelijk hun stadhouder en hun vorst als *primus inter pares* beschouwen, stellen beide auteurs hun teksten in de eerste plaats op voor hun medeburgers.⁷² Zowel Coornhert als Charron formuleren hun visie op het staatsgebeuren van hun tijd en de rol van het bestuur of van de vorst daarin, maar deze reflectie beslaat slechts een deel van het werk.⁷³ Daarom ligt het meer voor de hand hun teksten als “burgerspiegels” te omschrijven dan als vorstenspiegels. Menselijke wijsheid wordt er immers

⁷⁰ Stéphan Vaquero, *Baltasar Gracián, la civilité ou l'art de vivre en société*, 15.

⁷¹ Stéphan Vaquero, *Baltasar Gracián, la civilité ou l'art de vivre en société*, 16-17 : *le goût* is aanvankelijk een kunsttheoretisch concept dat in de zestiende eeuw in Italië ontstaat. Gracián heeft het begrip een strikt morele betekenis gegeven door het te gaan beschouwen als “un “sens” que tout individu possède et qui permet à chacun de déterminer en quelque sorte immédiatement, c'est-à-dire dans l'expérience même que l'on fait les uns des autres, la règle à suivre”.

⁷² Met het verschil dat Charron zich meer tot een elite lijkt te richten: o.a. door het citeren van Latijnse en Griekse zinnen en benamingen in de drie boeken van *De La Sagesse*. Coornhert doet dit niet: hij “hechte eraan voor de ‘gewone’ Nederlanders te schrijven, zonder zich daarmee tot dat publiek te willen beperken.” Zie J. Gruppelaar, J.C. Bedaux en G. Verwey (ed.), *D.V. Coornhert. Synode over de gewetensvrijheid. Een nauwgezet onderzoek in de vergadering gehouden in het jaar 1582 te Vrijburgh*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2008, 9.

⁷³ *DLS* (I), en D.V. Coornhert, *Zedekunst, dat is Wellevenskunste* [editie B. Becker], Leiden, E.J. Brill, 2002, passim.

gelijkgesteld aan burgerlijke wijsheid⁷⁴ en de vorst wordt niet meer boven zijn volk geplaatst.

Coornhert en Charron geven beiden in hun traktaten vorm aan het ideaal van de zelfregulatie, de “autorégulation éthique”⁷⁵ waarvan Foucault in de lessenreeks *L’Herméneutique du sujet* suggereert dat het ten grondslag ligt aan het gouvernementele systeem:

[J]e crois que la réflexion sur cette notion de gouvernementalité ne peut pas ne pas passer, théoriquement et pratiquement, par l’élément d’un sujet qui serait défini par le rapport de soi à soi. Alors que la théorie du pouvoir politique comme institution se réfère d’ordinaire à une conception juridique du sujet de droit, il me semble que l’analyse de la gouvernementalité – c’est-à-dire: l’analyse du pouvoir comme ensemble de relations réversibles – doit se référer à une éthique du sujet défini par le rapport de soi à soi [...] relations de pouvoir-gouvernementalité-gouvernement de soi et des autres – rapport de soi à soi, tout ceci constitue une chaîne, une trame [...].⁷⁶

In het licht van Foucaults gouvernementaliteit-theorie lijkt het me dan ook meer dan aangewezen om in te gaan op de grotendeels gelijklopende kijk die de teksten van Coornhert en Charron bieden op de zestiende-eeuwse problematiek van het goede beheer, in de diverse aspecten die Foucault van die problematiek onderscheidt. Bijzonder aan deze teksten is immers dat ze elk vraagstuk van de beheersproblematiek behandelen en zo bevestigen dat “gouvernementalité” geen louter politiek fenomeen is. Op moraal-filosofisch vlak betekent dit dat beide auteurs hun lezers de middelen willen aanreiken om het ideaal van de wijsheid (Charron) of van de deugd (Coornhert) te bereiken, en idealiter om hun tijdens het lezen zelf al grotendeels die wijsheid aan te leren.⁷⁷ Daarom helpen ze hen eerst en vooral om inzicht in zichzelf en in de mensheid te krijgen - een belangrijk deel van hun werk is gewijd aan de problematiek van het goede beheer van de passies⁷⁸ - om hen er daarna toe te brengen om zich bepaalde regels op

⁷⁴ *DLS* (I), XLII : “[N]otre livre instruit à la vie civile, et forme un homme pour le monde, c’est-à-dire à la sagesse humaine et non divine”.

⁷⁵ Stéphan Vaquero, *Baltasar Gracián, la civilité ou l’art de vivre en société*, 11.

⁷⁶ Michel Foucault, *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, 241-242.

⁷⁷ De retoriek van beide teksten zal later worden geanalyseerd. o.a. de retoriek van de schrijver die zichzelf leest, herhaling, metaforen en beeldspraak, klassieke en contemporaine *auctoritates*.

⁷⁸ Het hierbij aansluitende thema over de passies zal in een later artikel worden behandeld.

te leggen waarmee ze zichzelf permanent dienen bij te schaven.⁷⁹ Hun onderricht is onontbeerlijk, omdat het gros van de mensen zich onbewust zijn van de fouten die ze maken – anders zouden ze die ook niet maken.⁸⁰ Kort gesteld reiken zowel Coornhert als Charron hun lezers dus de middelen aan om zich af te wenden van de uiterlijke schijn (het domein waarmee de passies verbonden zijn) die het verstand verblindt, en hen naar zichzelf te leren kijken met het alziende oog van de rede.⁸¹ Ze maken hen bewust van de fouten die ze hebben gemaakt en nog dreigen te maken. Daarbij herinneren ze hen eraan dat ze de kennis tot het deugdelijk en wijs leven, de te hanteren norm, eigenlijk al in zich dragen: “[le] dessein est donc de convaincre [leurs] lecteurs de redevenir ce qu’ils sont déjà”⁸², met name goed van nature uit.

Uitgangspunt lijkt hierbij ook te zijn dat men de perfectie echter nooit helemaal kan bereiken aangezien enkel de “waren leermeester Gode”⁸³ deze kunst van het wellevens volledig bezit. Voor de mens kan goddelijke perfectie niet (de mogelijkheid tot vervolmaking, die een constant streven veronderstelt, primeert op de vervolmaking zelf). Daarom moet de mens die de wijsheid of de deugd aspireert zich aan een permanente zelfstudie en correctie onderwerpen. Hij moet ervoor zorgen dat het deugdelijk leven en de wijsheid voortdurend in praktijk worden gebracht en dat ze een soort automatisme worden:

Watmen recht lief heeft, dat doetmen blydelyck ende ghaarne; watmen gaarne doet, dat doetmen dickmaal; watmen dickmaal doet, dat oeffentmen dickmaal

⁷⁹Zelfkennis, zo stelt Charron, bekomt men door “un vray, long et assidu estude de soy, une serieuse et attentifve examination non seulement de ses paroles et actions, mais de ses pensées plus secretttes [...], en s’espian de près, en se tastant souvent et à toute heure [...].” *DLS* (I), 10. Dit idee sluit aan bij de bekerings-thematiek: bekering in een hoofdzakelijk morele, niet strikt religieuze vorm.

⁸⁰Cf. *DLS* (I), 6-7.

⁸¹D.V. Coornhert, *Zedekunst, dat is Wellevenskunste* [editie B. Becker], Leiden, E.J. Brill, 2002, 99.

⁸²Christian Belin, *L’Oeuvre de Pierre Charron (1541-1603). Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 1995, 185.

⁸³Coornhert, *Zedekunst, dat is Wellevenskunste*, 11. Zie ook, Hendrik Bonger, *Dirck Volckertszoon Coornhert. Studie over een nuchter en vroom Hollander*, Lochem, De Tijdstroom, 1941, 44: “Coornhert relativeert de volmaakbaarheid [...] Coornhert zegt nergens dat hij volmaakte tijdgenoten kent, wel zijn er ‘heiligen’ geweest, waaronder Abraham, Jacob, de Apostelen Johannes en Paulus. Nooit heeft de bescheiden schrijver beweerd dat hij zelf volmaakt was. ‘Voor God ben ick een arm sondaer’, alleen hij streefde er naar en trachtte de volmaaktheid te verkrijgen. Het belang ligt dan ook niet in de vraag of de mens in feite volmaakt werd, maar in de mogelijkheid haar te kunnen bereiken”.

ende meest. Ende hier uyt komt dan voort een ghewoonte, die machtich is omme te doen die dueghde, diemen alzo van Gode heeft gheleert. Deze ist dan die als een volmaackt leermeester zodanigher leerlinghen kennisse wyselyck heeft ghebaart ende gheschickt.⁸⁴

Deze vorm van zelfvorming doorheen een lectuur die tegelijk sensibiliseert en instrueert haakt in het geval van Coornhert in op de traditie van enkele laat-middeleeuwse christelijke tendensen in spiritualiteit zoals de mystiek en de *devotio moderna*, tendensen die zich in de zestiende eeuw vernieuwen dankzij de ontmoeting met de antieke themata waar ook deze renaissanceschrijvers meermaals een beroep op doen.

Verder beschouwen Coornhert en Charron hun onderricht in deugd en wijsheid als een essentieel onderdeel van het vervolmakingsproces waaraan hun lezers zich vanzelf zullen onderwerpen wanneer ze dit werk ter hand nemen. Beide auteurs gaan er op grond van een typisch Platoonse opvatting immers van uit dat ieder mens van nature uit het goede wil,⁸⁵ maar ze menen ook, zoals ik daarnet al aangaf, dat hij daarbij moet geholpen worden :

Nu ist ghewis, dat alle menschen liever stadelyck zouden leven in lustigher ghenoechten, dat wel leven is, dan in verdrietelycker onghenoechten, dat qualyck leven is. Het blyckt mede dat 'tmeerdeel der menschen qualyck, dats in verdrietigher onghenoechten leven. Dit wel leven ghebreeckt dan niet an haar wille, maar an haar vermoghen ende dit door huer willigh ende schuldich verzuym. Want dit vermoghen hangt (neven d'aangheborene ende natuырlycke moghelycheyd) ande ware kennisse vande middelen tot wel leven nodigh zynde. Niet anders dan 't vermoghen om wel te lezen hangt an des menschen natuырlycke begryp ende ande kennisse, oock an 't wel t'zamen voeghen der letteren. Ghelyck nu niemand zonder deze middelen te hebben maght heeft om wel te lezen, al hoe ghaarne hy 'tzelve wel zoude kunnen, alzo en heeft oock niemand (al wilde hy oock boven alle dinghen ter wereld ghaarne) maght om wel te leven, zonder te hebben de middelen tot het wel leven van node wezende.⁸⁶

Charron en Coornhert kunnen zich ook alleen opwerpen als leermeester omdat zij al een zekere graad van wijsheid hebben bereikt. Hun werken vormen er de “encyclopedische” neerslag van. Dit verhoogt op twee

⁸⁴ Coornhert, *Zedekunst, dat is Wellevenskunste*, 13.

⁸⁵ Michel Meyer, *Le Philosophe et les passions*, Paris, PUF, 2007, 26: “[N]ul n’est méchant volontairement”. Vooraleer het morele bekeringsproces in gang kan gezet worden, moet de persoon in kwestie bewust gemaakt worden van zijn verblindings. Dit vormt een van de functies van Coornherts en Charrons traktaten.

⁸⁶ Voor Charron, zie *DLS* (I), XLVII-XLVIII.

vlakken hun overredingskracht bij de lezer. Ten eerste hebben ze de verschillende leerstadia al doorlopen en weten ze wat die inhouden: andere leermeesters (voornamelijk Montaigne en Du Vair voor Charron, Cornelius Valerius en Sebastianus Foxius Morzillus voor Coornhert⁸⁷) hebben hun al de kennis aangereikt om tot wijsheid en deugd te komen. Ten tweede, blijven ze door hun schrijfwerk en de zelfbeschouwing die ermee gepaard gaat, trouw aan het ideaal van de wijze die zichzelf blijft bestuderen en in vraag stellen.

CONCLUSIE

De *Zedekunst* en *De La Sagesse* sluiten op twee manieren bij het gouvernementele gedachtegoed aan dat Foucault vanaf de late jaren zeventig begon te analyseren. Ten eerste bieden deze teksten zelf een theoretisering van de “gouvernementalité” die Foucaults uitwerking van het concept illustreert: het zelfvormingsideaal van Coornhert en Charron stelt immers een actieve rol van de lezer in zijn zelfvorming voorop, in die zin dat hij ertoe wordt gebracht om bepaalde normen te gaan internaliseren en deze te allen tijde na te leven. De sleutel tot het succes⁸⁸ van deze teksten ligt deels in het feit dat ze op verschillende manieren kunnen worden gelezen: niet enkel als een moralistisch traktaat, maar ook als wat ik een “burgerspiegel” heb genoemd. In tegenstelling tot de gouvernementele vorstenspiegels van Erasmus en De La Perrière richten de teksten van Coornhert en Charron zich immers in de eerste plaats tot alle onderdanen, met de vorst als één van hen.

⁸⁷ Cf. Hoofdstuk 3 van Gerrit Kuiper, *Orbis artium en renaissance I. Cornelius Valerius en Sebastianus Foxius Morzillus als bronnen van Coornhert*, Harderwijk, Flevo, 1941.

⁸⁸ Philippe Desan, “Pierre Charron, théologien et philosophe”, in: *Corpus. Revue de philosophie*, Paris, CIEPFC, 2009, 5: “[L]auteur de la *Sagesse* fut probablement plus lu que Montaigne au XVII^e siècle. Zie ook J. ten Brink, *Dirck Volckertsen Coornhert en zijne wellevenskunst. Historisch-Ethische Studie*, Amsterdam, Gebroeders Binger, 1860, XXV: “Maar niet alleen door oppositie is de naam van Coornhert (*sic*) een welberoemde geworden onder de glansrijke namen van het voorgeslacht. Hoe zeer ook onder den invloed van zijnen tijd met vurige geestdrift voor het Humanisme bezielde, hoezeer ook in dat opzicht een echt zestiendeëeuwsch zedeschrijver, mocht het hem door gelukkigen takt, door zijn onloochenbare dichterlijken aanleg, door geniale schrandereheid bovenal gelukken een werk als zijne Wellevens-kunste te voltooyen, waarin een voor zijne dagen zeldzaam gelukkige vorm zich aan een even boeyenden inhoud paart.” Hoewel het Coornhert-onderzoek recent opnieuw is opgenomen, ontbreken er nog studies over “de precieze omvang en aard” van de invloed van zijn werk, cf. J. Gruppelaar, J.C. Bedaux en G. Verwey (ed.), *D.V. Coornhert. Synode over de gewetensvrijheid*, 10.

Ten tweede plaatsen de teksten in kwestie Foucaults concept in een breder cultuurfilosofisch kader, een kader van neostoïcijnse zelfbeschouwing en zelfbeschaving waarin volgens een gouvernementeel-pastorale logica dus niet alleen de vorst, maar voornamelijk de onderdanen worden opgeroepen om zich wijs en verantwoordelijk te gedragen en zo de harmonie van de staat (die aan de basis ligt van hun persoonlijke harmonie) in stand te houden.