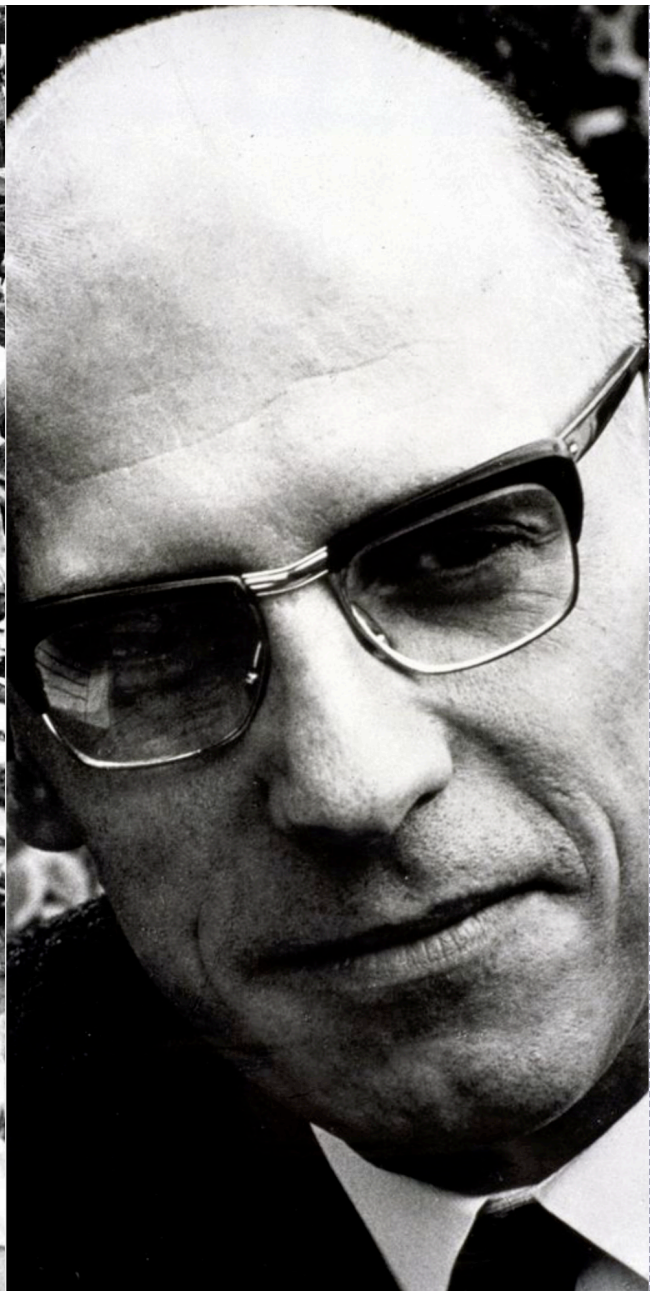
Foucault en de Iraanse Revolutie

Politieke spiritualiteit



Afbeelding links: https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2018/12/iranian_revolution001.jpg
Afbeelding rechts: https://images0.persgroep.net/rcs/qpCQHhO4j04iBM6kNc5dPBE8brw/diocontent/66431636/_fitwidth/763?appId=93a17a8fd81db0de025c8abd1cca1279&quality=0.8

Masterthesis: Religie en samenleving (FRMV16212)

Student: A.L. Hendrikx (6037747)

Eerste lezer: L.M. van Liere

Tweede lezer: P. Tamimi Arab

Samenvatting

Deze studie handelt over de betrokkenheid van de Franse filosoof Michel Foucault (1926-1984) bij de gebeurtenissen in Iran die zich daar eind jaren zeventig hebben afgespeeld, ofwel: de opstanden tegen het repressieve regime van de sjah en de revolutie waarin deze opstanden uiteindelijk hebben geresulteerd. Michel Foucault is destijds twee keer naar Iran gereisd en heeft door middel van een reeks artikelen verslag uitgebracht van de situatie. Ook is Foucault in het kader van deze reizen verschillende keren geïnterviewd. Deze studie bestaat in de kern uit een analyse van deze schrijfsels en interviews aan de hand waarvan de visie van Foucault op de gebeurtenissen kan worden opgetekend. Zo wordt onder meer duidelijk dat Foucault niet in de eerste plaats geïnteresseerd was in de precieze uitkomst van de revolutie maar vooral in de relatie tussen de opstanden en processen van subjectivering en opofferingsgezindheid. Zijn ideeën daarover gaf hij vorm aan de hand van zijn concept *politieke spiritualiteit*.

In het eerste hoofdstuk wordt aandacht besteed aan de geschiedenis van Iran om tot een beter begrip te komen van de context waarin de gebeurtenissen zich hebben afgespeeld. Ook is in het eerste hoofdstuk te lezen op welke manier Foucault bij de situatie betrokken is geraakt. In het tweede hoofdstuk wordt de relatie tussen Foucault en Iran verder onderzocht en worden zowel zijn reizen naar Iran als zijn motieven daaromtrent in kaart gebracht. Tevens worden in dat hoofdstuk de controverses omtrent zijn stellingnames onder de loep genomen. In het derde en laatste hoofdstuk wordt uit de doeken gedaan wat Foucault bedoelde met de term *politieke spiritualiteit*. Dit is het concept dat volgens hem bepalend was voor de opstanden tegen de sjah en moet in de context van zijn interpretatie van wat er in Iran gebeurde worden gezien als een massamobilisatie ten behoeve van nieuwe vormen van coëxistentie, geïnspireerd door de islam. Dit concept hangt voor Foucault samen met religie en spiritualiteit. Om die reden wordt in dit hoofdstuk een blik geworpen op hoe het werk van Foucault zich in meer brede zin tot zowel religie (in het bijzonder de islam) als spiritualiteit verhoudt. Hierdoor wordt zijn interpretatie van *politieke spiritualiteit* niet alleen gecontextualiseerd in een breder verband maar blijkt ook hoe zijn verwachtingen van de Iraanse Revolutie samenhingen met een afname van ‘spiritualiteit’ in het Westen. Hiermee levert deze thesis niet alleen een bijdrage aan Foucault-onderzoek maar ook, en met name, aan de vraag hoe een van de meest invloedrijke filosofen van de 20e eeuw zijn kritische positie ten aanzien van de westerse cultuur en geschiedenis poogde te scherpen aan de hand van perspectieven op de sjiitische islam.

Inhoudsopgave

Samenvatting 2

Introductie 4

Hoofdstuk 1: De Iraanse Revolutie 6
1.1 Perzische Rijk 6
1.2 Pahlavi-dynastie 6
1.3 Positie van de Verenigde Staten 9
1.4 Goethe-Institut 9
1.5 Black Friday 12

Hoofdstuk 2: Foucault en de Iraanse Revolutie 14
2.1 Michel Foucault 14
2.2 Foucaults fascinatie voor Iran 15
2.3 Foucault als verslaggever 17
2.4 Foucaults eerste bezoek aan Iran 18
2.5 Foucaults tweede bezoek aan Iran 20
2.6 Opstand/revolutie 21
2.7 Kritiek op Foucaults artikelen over Iran 24

Hoofdstuk 3: Politieke spiritualiteit 27
3.1 Religie, spiritualiteit en theologie 27
3.2 Foucault en het christendom 27
3.3 Foucault en de islam 29
3.3.1 Ali Shari'ati 29
3.3.2 Mystieke islam 31
3.3.3 Sjiitische islam 32
3.4 Foucault en spiritualiteit 33
3.5 Politieke spiritualiteit 35
3.6 Na de revolutie 38

Conclusie 39

Geraadpleegde bronnen 42

Introductie

Binnen de sociale wetenschappen staat de Fransman Michel Foucault (1926-1984) al vele jaren in het rijtje van de meest geciteerde auteurs. Het gaat hier om een denker die zich gedurende zijn leven heeft beziggehouden met een veelvoud aan thema's, waaronder seksualiteit, straf, en waanzin. Aan de hand van deze thema's laat hij op eigenzinnige wijze zien hoe kennis en macht steeds met elkaar in verbinding staan. Ook staat Foucault bekend om zijn politieke activisme. Zo zette hij zich onder meer in voor een betere behandeling van gevangenen in Frankrijk en kwam hij in protest tegen de volgens hem oneerlijk verlopen veroordeling van militanten in Spanje. Ondanks het feit dat hij op relatief jonge leeftijd kwam te overlijden (hij werd 58), liet Foucault een omvangrijk oeuvre achter.

Toen eind jaren zeventig in Iran opstanden uitbraken tegen het regime van de sjah, konden deze gebeurtenissen op de interesse van Foucault rekenen. Hij reisde indertijd tweemaal naar het land als correspondent voor het Italiaanse dagblad *Corriere della sera* en werkte zijn waarnemingen en zijn ideeën daarover uit in de vorm van verschillende artikelen waarvan een aantal uiteindelijk ook in de Franse pers zouden verschijnen. De inhoud van de stukken maakte een hoop kritiek los. Critici verweten hem een te optimistische en hoopvolle houding ten aanzien van de islamitische krachten binnen de opstanden die een machtsovername voor ogen hadden.

Ondanks de populariteit die Michel Foucault binnen de academische wereld geniet en de invloed die hij heeft op het wetenschappelijke discours, is de omvang van onderzoek naar dit specifieke hoofdstuk in zijn leven relatief beperkt. In principe zijn er slechts twee diepgravende studies naar gedaan. Enerzijds is er het onderzoek van Janet Afary en Kevin B. Anderson, uitgebracht in 2005 en getiteld *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. De auteurs ervan stellen zich kritisch op tegenover Foucault en zijn stellingnames over Iran en beschuldigen hem van naïviteit zo niet kwaadaardigheid. Anderzijds is er de studie van Behrooz Ghamari-Tabrizi met de titel *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment* — een werk dat in 2009 werd gepubliceerd. Ghamari-Tabrizi neemt juist een tolerante en begripvolle houding aan ten opzichte van Foucault en zijn stukken over Iran. De twee studies zullen in het onderzoek nog uitgebreid aan bod komen. Niettemin is de vrij geringe omvang van onderzoek naar dit thema opvallend aangezien het niet alleen gaat om een van de meest belangrijke filosofen van de naoorlogse periode; ook om een van de meest belangrijke gebeurtenissen in de wereld in diezelfde periode. Dat maakt dit thema tot een thema dat vraagt om verdere uitdieping.

Door middel van mijn onderzoek wordt voorzien in een beter begrip van de positie van Michel Foucault met betrekking tot de gebeurtenissen in Iran. Helder zal worden gemaakt dat Foucault niet in de eerste plaats geïnteresseerd was in de wezenlijke uitkomst van de opstanden — hoewel hij ook daarover heeft geschreven — maar vooral in hoe de chaotische opstanden konden fungeren als een broedplaats voor ideeën over nieuwe manieren van leven en de transformatie van individuen. Foucault zag de opstanden in Iran namelijk als een mogelijkheid voor individuen om zich los te weken van de geschiedenis. Ook was hij gefascineerd door de

opofferingsgezindheid van de Iraanse opstandelingen. Een en ander plaatste Foucault binnen de kaders van diens concept *politieke spiritualiteit*. Bepalen wat onder dit concept kan worden verstaan, vormt de kern van mijn onderzoek. Dit zal gebeuren door middel van een analyse van primaire bronnen — ofwel de artikelen die Foucault heeft geschreven over de Iraanse Revolutie én de interviews hierover — en aan de hand van secundaire literatuur waaronder de hierboven beschreven studies. Het concept *politieke spiritualiteit* zal in een brede context worden geplaatst aan de hand van een analyse van de betekenis van religie en spiritualiteit in het werk van Foucault, thema's die samenhangen met dit concept. Hiermee is dit onderzoek is een aanvulling op al bestaand onderzoek omdat het een genuanceerd en veelzijdig beeld geeft van de twee zojuist genoemde studies die kunnen worden gezien als elkaars tegenpolen. Daarnaast is dit onderzoek een aanvulling op reeds bestaand onderzoek omdat er de inhoud van een lang interview met Foucault dat pas recentelijk is ontdekt en gepubliceerd wordt meegenomen in de analyse. Dit interview werd afgenomen door *Le Nouvel Observateur* in 1979 en is pas gepubliceerd in de herfst van 2020. In dit interview zet de Franse denker zijn gedachtegoed omtrent spiritualiteit, *politieke spiritualiteit* en de Iraanse Revolutie uitgebreid uiteen. Om die reden zal het stuk nuttig zijn voor de beantwoording van de onderzoeksvraag die in deze studie centraal staat. Deze onderzoeksvraag luidt als volgt: Hoe houdt Foucaults concept van *politieke spiritualiteit* verband met zijn visie op de Iraanse Revolutie van 1979?

Hoofdstuk 1: De Iraanse Revolutie

Om de situatie rondom Michel Foucault en de Iraanse Revolutie te analyseren, wordt in het volgende hoofdstuk eerst aandacht besteed aan de context waarin de gebeurtenissen zich in Iran voltrokken. Ook wordt verduidelijkt op welke manier Foucault met de gebeurtenissen in Iran verweven is geraakt.

1.1 Perzische Rijk

Het gebied dat in het verleden de naam Perzië droeg en later Iran ging heten vormde ooit het centrum van het Perzische Rijk. Het Perzische Rijk was een immens gebied dat zich op zijn hoogtepunt uitstrekte van de Nijl in Egypte tot aan de Indus in India (Jafari 2009, 19). Het Perzische Rijk ontstond lang voor de opkomst van de islam, en wel zo'n vijfhonderd jaar voor Christus, toen Cyrus de Grote de koning van de Perzen werd en als zodanig dit rijk stichtte. In de eeuwen die volgden kwam Perzië/Iran als gevolg van verschillende veroveringsoorlogen onder het bewind van verschillende, elkaar dikwijls overlappende dynastieën te staan (Jafari 2009, 19). In het kielzog van van de Arabische verovering in 651 deed de islam haar intrede. Ondanks deze verovering wist Perzië/Iran haar identiteit te behouden en werd zij niet 'Arabisch' (Jafari 2009, 24). ''Cultureel, politiek en later religieus, ontwikkelde het een eigen karakter binnen de islamitische wereld. De Perzische taal veranderde, onder andere door de invloed van het Arabisch, maar beleefde in de negende en tiende eeuw een heropleving onder de Samaniden (819-1005)," aldus de politicoloog Peyman Jafari (2009, 24). In het jaar 1502 werd Perzië/Iran voor de laatste keer herenigd, ditmaal onder het gezag van Safawidische koningen. Deze monarchen riepen het sjiisme — een tak van de islam waarbinnen Ali wordt beschouwd als de rechtmatige opvolger van Mohammed — uit tot de officiële staatsreligie (Jafari 2009, 27-28). Vandaag de dag is de bevolking van Iran nog steeds grotendeels islamitisch en overwegend sjiitisch. Bijna negentig procent van de Iraanse moslims behoort tot aanhangers van de sjiitische tak van de islam (Kurzman 2004, 53).

1.2 Pahlavi-dynastie

In 1906 kwam een einde aan de Perzische monarchie ten gevolge van de Constitutionele Revolutie. Het resultaat was dat een nationale vergadering en een grondwet werden ingevoerd (Jones et al. 2009, 8). In de daaropvolgende periode ontstond er een wildgroei aan dissidente bewegingen en vakbonden, wat een bedreiging vormde voor de positie van Engeland en de invloed van dat land in de regio, gelet op haar koloniale aspiraties en het nauwe bondgenootschap tussen Engeland en Perzië. Tezelfdertijd kreeg het communisme voet aan de grond. Zo werd ten noorden van Perzië een Sovjet Socialistische Republiek opgericht. Het waren ontwikkelingen die op politiek vlak een rommelige situatie veroorzaakten. Reza Khan, een kozakkenofficier, beloofde met harde hand weer greep te krijgen op het land. Door middel van een coup d'état — die kon rekenen op de steun van Engeland — trok hij in het jaar 1921 de macht naar zich toe en stichtte hij de dynastie van de Pahlavi's, waarvan de naam een verwijzing is naar de pre-islamitische periode (Jafari 2009, 63-64).

De onderzoeker Hans Kippenberg (2008, 62) schrijft dat nadat Reza Khan aan de macht was gekomen, de man nieuwe wetgeving had ingevoerd om de sjiitische geloofsgemeenschap haar privileges te ontnemen. De geestelijken waren tot dan toe namelijk vrijgesteld van militaire dienst maar konden vanwege deze nieuwe wetgeving in het vervolg wel worden opgeroepen. Tevens werd hun invloed op het rechtssysteem en het schoolsysteem ingeperkt. Ook kwam er een verbod op het uitvoeren van een aantal 'bloedige sjiitische rituelen'; de religieuze stichtingen werden onderworpen aan staatscontrole en regelgeving. Een wet over kleding maakte dat vrouwen niet langer een sluier mochten dragen en mannen niet langer traditionele kledij. Geestelijken werden van deze wet vrijgesteld om het gemakkelijk te maken hen te onderscheiden van de leken. Volgens Kippenberg (2008, 62) hadden al deze maatregelen ten doel het sjiisme uit het openbare leven van Iran te weren en het sjiisme te verwesteren. Jafari (2009, 17) schrijft dat in de periode van de sjah de periode van voor de islam werd verheerlijkt en gepromoot als zou het gaan om de authentieke bron van de Iraanse cultuur. Na de uiteindelijke revolutie van 1979 zou dat precies andersom zijn: de islamitische periode in de geschiedenis van Iran werd een centrale rol toegedicht, terwijl de pre-islamitische periode naar de achtergrond verdween.

In 1935 werd de naam van het land veranderd in Iran (Jones et al. 2009, 8). In de jaren veertig droeg Reza Sjah Khan de macht over aan zijn zoon Mohammed Reza. Dit was de persoon die vanaf dat moment over het land zou gaan regeren als de sjah — een titel die een lange geschiedenis kent in Perzië en wordt toegedicht aan heersers. Toen deze machtswisseling werd voltrokken, was de marginalisatie van de sjiieten volgens Kippenberg (2008, 63) al in vergaande mate ontwikkeld.

De stijl van regeren van de Pahlavi's kenmerkten zich door autocratie. Onder hun bewind ontstond een periode van economische modernisering — onder andere door middel van de aanleg van wegen en spoorlijnen — waarbij het ontbrak aan steun vanuit grote delen van de bevolking. Landheren en nomadische stamhoofden verloren op die manier hun macht en zeggenschap (Jafari 2009, 60). In de periode voorafgaand aan de economische modernisering, bezaten grootgrondbezitters immense grondgebieden die werden bewerkt door boeren. De oogst werd verdeeld tussen de landheren en de boeren op basis van een traditionele verhouding. De landbouwhervormingen, die overigens waren aanbevolen en bedacht door Amerikaanse experts, ondermijnden dit systeem. Boeren kwamen zonder werk te zitten en verhuisden noodgedwongen naar de steden (Kippenberg 2008, 63). Maar ook bij de stadsbewoners zorgde de modernisering slechts voor voordelen voor met name hogere sociale klassen, terwijl lagere klassen er doorgaans de nadelen van ondervonden. Ambachtslieden en kooplieden in de bazaars werden grotendeels uitgesloten van de olierijkdom, maar werden plotseling wel gedwongen om te concurreren met bedrijven die staatssubsidies ontvingen. Deze bedrijven waren in het bezit van fabrieken die op grote schaal goederen begonnen te produceren voor dagelijks gebruik terwijl deze producten eerder op kleine schaal werden geproduceerd en verkocht. Op die manier werd bijgevolg oneerlijke concurrentie in de hand gewerkt (Kippenberg 2008, 64).

De politicoloog Peyman Jafari (2009, 60) spreekt van drie belangrijke verschuivingen die plaatsvonden in Iran in de periode tussen de Constitutionele Revolutie en de Islamitische Revolutie die in 1978 begon. De zojuist beschreven economische modernisering, die aldus op

autocratische wijze van bovenaf werd opgelegd, wordt door Jafari als eerste grote verschuiving aangemerkt. Een tweede belangwekkende verschuiving waarvan Jafari spreekt, had te maken met verschuivingen binnen de oppositie. Islamitische groepen doken in het machtsvacuüm dat ontstond toen nationalistische en communistische bewegingen te maken kregen met een toenemende mate van repressie en vervolging, die onder meer te maken had met de steun van deze allianties voor de eerste democratisch verkozen premier van Iran: Mohammed Mossadeq. Mossadeq was verkozen tijdens verkiezingen die waren mogelijk gemaakt in het kader van het plan van de sjah om het land te moderniseren. Mohammed Mossadeq was voornemens de olie-industrie van Iran te nationaliseren; vanwege dat plan werd hij in 1953 ten val gebracht door de Verenigde Staten en Engeland door middel van een staatsgreep die bekendstaat als Operatie Ajax (Jafari 2009, 61-62).

De derde toonaangevende verschuiving die zich indertijd in Iran had afgespeeld, hangt volgens Jafari (2009, 62) samen met een verschuiving op internationaal niveau. Voor de Tweede Wereldoorlog was Engeland de grootste supermacht op het wereldtoneel en tevens de meest nauwe bondgenoot van Iran. In de periode die volgde op de Tweede Wereldoorlog waren het de Verenigde Staten en de Sovjet-Unie die op het wereldtoneel als twee grootste supermachten lijnrecht tegenover elkaar stonden, en was niet langer Engeland maar de VS gaan gelden als de belangrijkste bondgenoot van Iran. Met dit bondgenootschap probeerde de VS te voorkomen dat Iran in de invloedssfeer van de Sovjet-Unie zou geraken.

In de jaren zestig nam het ongenoegen onder de Iraanse bevolking verder toe vanwege zaken als inflatie, corruptie, censuur, en onderdrukking (Jones et al. 2009, 8). Stakingen en anti-regeringsdemonstraties waren aan de orde van dag. Ondanks zijn repressieve staatsapparaat wist de sjah deze opstanden niet te beteugelen. Het ging hier volgens de politicoloog Peyman Jafari (2009, 72) om demonstraties waarbij islamitische bewegingen een centrale plaats innamen. Van deze sjiitische bewegingen was ayatollah Ruhollah Khomeini een van de belangrijke gezichten geworden. Het was in deze periode dat Khomeini zich steeds feller begon uit te spreken tegen het regeringsbeleid, en hij begon daarmee bekendheid te verwerven. Om die reden werd Khomeini uit Iran verbannen, waarna hij korte tijd in Irak verbleef. Vanuit dat buurland sprak hij zich door middel van pamfletten en cassettebandjes, die vervolgens op ondergrondse manieren werden verspreid, uit tegen de sjah en diens belangrijkste bondgenoot de Verenigde Staten (Jafari 2009, 71-72).

De onvrede in Iran explodeerde in juni 1963, toen demonstraties plaatsvonden naar aanleiding van de hervormingen die de sjah wilde doorvoeren ter verdere modernisering van zijn land. Het ging hier om een reeks hervormingen die beter bekendstaan als de Witte Revolutie. Aan deze demonstraties werd door de troepen van de sjah op bloedige wijze een einde gemaakt (Kippenberg 2008, 64). In reactie op de schermutselingen rondom deze demonstraties, reorganiseerde de sjah de SAVAK — de binnenlandse veiligheids- en inlichtingendienst van Iran — en kreeg als zodanig meer greep op de bevolking, terwijl hij tegelijkertijd een aantal hervormingen doorvoerde om de oppositie tegemoet te treden (Jafari 2009, 72). Om die reden brak volgens Jafari (2009, 72) een periode van relatieve rust aan. Dat Iran indertijd ook te maken had met economische groei, betekende voor de sjah een bijkomende factor die meehielp om de rust te doen terugkeren (Jafari (2009, 72-73). Eind jaren zeventig laaide de onrust echter weer op, onder

meer omdat de economie weer in verval was geraakt als gevolg van de wereldwijde oliecrisis (Jones et al. 2009, 8).

1.3 Positie van de Verenigde Staten

In dezelfde tijd voltrokken zich ook in de Verenigde Staten allerlei ontwikkelingen op politiek vlak. In 1976 voerde Jimmy Carter campagne voor het presidentschap. Tijdens deze campagne besteedde hij veel aandacht aan zijn streven zich in te willen zetten voor de bevordering van mensenrechten. Sterker nog: hij noemde het de 'morele plicht' van de Verenigde Staten om zich daarvoor hard te maken (Kurzman 2004, 2). De onderzoeker Charles Kurzman (2004, 2) schrijft dat de sjah, zoals gezegd toenmalig bondgenoot van de Verenigde Staten, zich bezorgd maakte over de campagne van Carter. Indien de woorden van Jimmy Carter over de mensenrechten gericht waren op Iran, zou dat volgens de sjah de warme en ondersteunende alliantie die hij met Carters voorgangers had opgebouwd in gevaar kunnen brengen. Ook beweerde de sjah dat de inwoners van Iran nog niet toe waren aan dergelijke rechten, omdat er zijns inziens een grens was wat betreft de snelheid waarmee mensen en landen zich op het vlak van vrijheid konden ontwikkelen (Kurzman 2004, 12).

Uit het bovenstaande kan worden opgemaakt dat de sjah begon te vrezen voor ondermijning van zijn machtspositie. Dat het gevaar voor hem vanuit de Verenigde Staten afkomstig was, bleek evenwel ongegrond. Na de presidentsverkiezingen te hebben gewonnen in 1977 omschreef Jimmy Carter Iran namelijk als 'een eiland van stabiliteit in een van de meest turbulente regio's van de wereld' (Jafari 2009, 75). De sjah werd op zijn beurt door de Amerikaanse president geprezen voor 'het respect, de bewondering en de liefde' die hij van het Iraanse volk zou ontvangen (Jafari 2009, 75). Volgens Ghamari-Tabrizi (2016, 20) waren de woorden van president Carter in lijn met de algemene teneur van die tijd: ''No one imagined, even remotely, that the king would be toppled by the revolutionary force of millions with bare hands and open arms facing the fifth largest military in the world."

De onderzoeker Charles Kurzman (2004, 1) stelt eveneens dat met een revolutie indertijd geen rekening werd gehouden: ''A seemingly stable regime, led by a monarch with decades of experience, buoyed by billions of dollars in oil exports, girded with a fearsome security apparatus and the largest military in the region, and favored by the support of the world's most powerful countries—how could such a regime fall?" De CIA, was evenmin in de overtuiging dat een revolutie of een grote machtsverschuiving in Iran aanstaande was. Volgens hun inschattingen toen, zou de sjah nog minimaal tien jaar op zijn troon blijven (Kurzman 2004, 2).

1.4 Goethe-Institut

In oktober 1977 besloot een aantal linkse intellectuelen in Iran een reeks poëzie-avonden te organiseren aan het Goethe-Institut. Dit centrum ter bevordering van culturele samenwerking tussen Iran en Duitsland was gelegen ten noorden van Teheran. De hierbij aanwezige sprekers waren vrijwel allen schrijvers die door de sjah op een zwarte lijst waren geplaatst. Op het podium

grepen zij de kans om verbaal in verzet te komen tegen de censuur van het regime. Ook werden er politiek geëngageerde gedichten voorgedragen (Abrahamian 2009, 16).

Steunbetuigingen voor dit literaire evenement stroomden vanuit de hele wereld binnen. Jean Paul Sartre en Simone de Beauvoir schreven een brief die werd ondertekend door een lange lijst van Franse intellectuelen, waaronder Roland Barthes, Michel Ronchant, Louis Althusser, Louis Aragon, Pierre-Félix Guattari, Hélène Parmelin, Claude Mauriac en vele anderen. Tot de ondertekenden behoorde ook Michel Foucault (Ghamari-Tabrizi 2016, 29). Dit was overigens niet Foucaults eerste kennismaking met de situatie in Iran. Zijn interesse voor de situatie was eerder al gewekt toen twee Franse advocaten — die betrokken waren bij de Iraanse politiek — hem hadden gewezen op de kwestie rondom politieke gevangenen in Iran. Een voor Foucault belangwekkend thema, gelet op zijn nauwe betrokkenheid bij *Groupe d'Information sur les Prisons* — een beweging die opkwam voor de rechten van gevangenen (Ghamari-Tabrizi 2016, 55).

Ondanks het feit dat in de Iraanse media doelbewust geen aandacht werd besteed aan de poëzie-avonden, ging het nieuws als een lopend vuurtje en werden de avonden druk bezocht. Het succes ervan motiveerde ook andere belangengroepen zoals Iraanse mensenrechtengroepen om campagnes op te zetten waarbij internationale organisaties en wereldleiders brieven werden toegestuurd waarin werd gewezen op de situatie in Iran. Op andere plekken in het land, zoals aan verschillende universiteiten, werden vergelijkbare literaire events georganiseerd (Ghamari-Tabrizi 2016, 29).

Tijdens de tiende en de laatste nacht van het evenement aan het Goethe-Institut liepen de bezoekersaantallen op tot in de duizenden. De politie besloot in te grijpen en probeerde als zodanig een einde te maken aan het evenement. Zo'n vijftig mensen werden gearresteerd. Deze arrestaties zorgden voor woede die weer resulteerde in nieuwe demonstraties. Duizenden Iraniërs gingen de straat op. De politie viel de demonstranten aan met knuppels. Veel mensen raakten gewond of werden gearresteerd. In dezelfde periode begonnen ook Iraniërs in Washington te demonstreren tegen het repressieve bewind van de sjah, ofwel in het hart van het Amerika van Carter. Het literaire evenement en de daaropvolgende demonstraties zouden volgens sommige bronnen gezien kunnen worden als het startschot van de revolutie, zij het dat deze pas maanden later echt zou aanvangen (Ghamari-Tabrizi 2016, 29; Abrahamian 2009, 16). Javad Tale'ei, een van de organisatoren van het literaire evenement, plaatst daarbij de volgende kanttekening:

> [O]ne should not forget that during the poetry reading nights, and even for months after that, we thought that the relative economic prosperity that the petro-dollar had afforded the country could not be sustained without some level of political openness. But at the time, no one could imagine that Iran would witness a revolution in a near future. During that period we wanted a reformed state structure and a guarantee of political freedom. At the time in political rallies one could not hear the name of Ayatollah Khomeini. It was the future events that change the direction of the movement toward a revolutionary path (Ghamari-Tabrizi 2016, 30).

De onderzoeker Abrahamian (2009, 16) stelt dat gedurende de maanden die volgden op het literaire evenement, een periode aanbrak die zich kenmerkte door een toename van stakingen en anti-regeringsdemonstraties, terwijl de oppositie tegen de sjah meer resoluut werd aangaande haar eis. Namelijk: dat het tijd was voor de sjah om te vertrekken. Tijdens demonstraties werden leuzen gescandeerd waarmee werd opgeroepen tot het vertrek van de sjah en klonken slogans zoals ''Dood aan de sjah". De oppositie tegen de sjah was volgens sommige onderzoekers echter verdeeld tussen linkse groepen met een seculiere basis en islamistische groepen op sjiitische grondslag (Jafari 2009, 72). De harde tegenstellingen binnen de oppositie zouden echter pas echt vorm krijgen toen de daadwerkelijke revolutie vorm kreeg en later een Islamitische Republiek werd gevormd. Tot die tijd verenigden de oppositiegroepen zich min of meer op basis van een en dezelfde wens: de val van het regime of op zijn minst grootse hervormingen. Ghamari-Tabrizi (2016, xii) stelt het als volgt: ''The revolutionary movement in Iran offered a world-historical possibility to move away from a binary Islamist/secular politics, to imagine a form of unscripted politics practices at the "threshold of a novelty." But that possibility collapsed in the wake of the way the postrevolutionary realpolitik colonized revolutionary ideals."

De Nederlandse filosoof Michiel Leezenberg (1998, 64) schrijft in overeenstemming met het bovenstaande, dat het aanvankelijk vooral linkse, seculiere intellectuelen waren die het vertrek van de sjah wensten. Het moment waarop islamitische groepen zich voor hetzelfde doel hard zouden gaan maken, had volgens Leezenberg te maken met een demonstratie in januari 1978 waarbij sjiitische studenten in Qom, een stad die kan worden gezien als het religieuze centrum van Iran, woedend waren over een nieuwsartikel dat was gepubliceerd in een door de regering gesponsord dagblad. Het ging hier om een artikel waarin ayatollah Khomeini fel werd bekritiseerd. Ayatollah Khomeini zou in wezen een spion van Engeland zijn die zich bezighield met het schrijven van erotische gedichten, zo werd in het krantenartikel beweerd. Bovendien zou hij niet eens van Iraanse komaf zijn. Bij de demonstratie greep de politie hard in en kwamen tientallen mensen om het leven (Jafari 2009, 89).

Deze bloedige gebeurtenissen zouden sjiitische leiders ertoe hebben bewogen om op te roepen tot feller verzet, terwijl deze geestelijk leiders zich daarvoor nog relatief stil hadden gehouden (Leezenberg 1998, 64). De Iraanse bevolking werd door ayatollah Khomeini opgeroepen om overeenkomstig de sjiitische traditie de zogenaamde martelaren van Qom op hun veertigste sterfdag te herdenken. Rondom deze herdenkingen vielen opnieuw tientallen doden, die vervolgens veertig dagen later herdacht werden. Op die manier ontstond er volgens Jafari (2009, 56) om de veertig dagen een cyclus van protesten met een religieus karakter. ''A "chain of martyrdom" accompanied the deterioration of the old order. At intervals dictated by the ritual, the uprisings spread across the land in a kind of snowball effect," schrijft Hans Kippenberg (2008, 56) overeenkomstig hiermee. Ghamari-Tabrizi (2016, 37) schrijft dat de rellen in Qom erin resulteerden dat de revolutionaire beweging aan terrein won: ''From only a few weeks earlier when voices of discontent were seldom heard on the streets of any city, now the country only existed via a revolutionary praxis." Het regime probeerde de revolutionaire bewegingen die ontstonden weg te zetten als een samenzwering afkomstig uit communistische hoek en beweerde dat deze vanuit

het buitenland werden georchestreerd, maar dat deed op geen enkele manier afbreuk aan hun populariteit (Ghamari-Tabrizi 2016, 37).

1.5 Black Friday

De protesten en stakingen tijdens deze periode hadden het land bijna volledig weten plat te leggen. Op 8 september 1978 kondigde het regime de noodtoestand af in Teheran, wat duizenden demonstranten er niet van weerhield de straat toch op te gaan. Grote groepen Iraniërs verzamelden zich op het Jaleh-plein waar een sit-in werd georganiseerd. Hiertoe was opgeroepen door ayatollah Yahya Nuri, de leider van een religieus instituut. Yves-Guy Bergès, een Franse journalist die destijds ter plaatse was, beschrijft als volgt wat er plaatsvond:

> 9:15 a.m. From the other end of the square, a cannonade of gunfire. I leap to the ground, barely have time to reach the right-hand sidewalk when the soldiers in the front ranks open fire on us point blank without stopping. There is panic. Pushed, swept along, I am hurled to the ground, losing a camera, squeezed by those who had the same idea, while the hail of bullets—automatic weapons perhaps?—passes over our heads. This lasts only 30 seconds, seeming as many minutes. Against the crowd with no weapons, with no defenses, it is easy game. They aim to frighten them, dissuade them, have to hit hard. Once as a lesson. This is not a fight; this is a massacre. A firing (Kurzman 2004, 74).

Het bloedbad zou nog tot in de avond voortduren. De schattingen wat betreft het aantal mensen dat die dag werden vermoord lopen uiteen — van minder dan honderd tot enkele duizenden (Leezenberg 1998, 64; Kurzman 2004, 75). Volgens de onderzoeker Ghamari-Tabrizi (2016, 51) is het officieel vastgestelde dodental 88, wat niet wegneemt dat destijds onder de Iraniërs het idee leefde dat dit getal veel hoger was, wat de gemoederen hoog deed oplopen. De sjah wist de demonstraties op deze bloedige manier overigens niet te beteugelen. Integendeel, de demonstraties namen toe in heftigheid en omvang, en gingen gepaard met stakingen; de eis aangaande het vertrek van de sjah begon nog luider te klinken en leek voor het eerst onomkeerbaar (Leezenberg 1998, 64). Ayatollah Khomeini greep de situatie aan om een oproep te doen aan het leger:

> The patriotic military of Iran! You witnessed the love of the nation in the way people showered the soldiers with kindness and flowers. You are well aware of the fact that in order to sustain their oppression, those plunderers have exploited you as the instruments of murder and cruelty. Join the other soldiers who have already deserted the Shah and are now fighting on behalf of their nation against his tyranny. You the great ‘ulema of Islam and those political personalities who have not bowed to the Shah’s intimidations and have kept fear out of your hearts, you symbolize the resilience and confidence of our nation. In these sensitive moments, not only must you resist, you must also strengthen the spirit of the people in their struggle against their enemies (Ghamari-Tabrizi 2016, 51-52).

In navolging van deze oproep weigerden grote groepen soldaten nog langer op demonstranten te schieten en besloten zij te deserteren. Ondertussen waren verschillende groepen begonnen met het plegen van gewapende acties tegen het regime. De sjah had nog aan de Verenigde Staten om groen licht gevraagd voor een grootse tegenaanval maar ook de Amerikanen zagen voor het eerst in dat de dagen van de sjah waren geteld en adviseerden de sjah om niet door middel van bloedvergieten een poging te ondernemen zijn regime te redden (Jafari 2009, 91). De sjah ontvluchtte met zijn vrouw het land en verdween in ballingschap. De Iraanse monarchie kwam na 73 jaar ten val (Kurzman 2004, 1). Een revolutionair regime op sjiitische grondslag kwam aan de macht en vormde de monarchie om tot de Islamitische Republiek die onder leiding kwam te staan van ayatollah Ruhollah Khomeini. De linkse meer seculiere tak van de eerdere oppositie tegen de sjah werd vervolgens door het nieuwe regime met harde hand de kop ingedrukt (Abrahamian 2009, 16).

Hoofdstuk 2: Foucault en de Iraanse Revolutie

In dit hoofdstuk wordt de relatie tussen Foucault en Iran nader onderzocht. Het is van belang om uiteindelijk Foucaults gedachten over *politieke spiritualiteit* en de Iraanse Revolutie te plaatsen in de bredere context van zijn denken. Daarom wordt eerst kort stilgestaan bij zijn filosofie en wat hem bewoog in meer brede zin. Daarop volgt een analyse van Foucaults reizen naar Iran en worden de artikelen en de controverses daaromtrent in kaart gebracht.

2.1 Michel Foucault

Aan de *École Normale Supérieure (ENS)* — een van de meest prestigieuze universiteiten van Frankrijk — studeerde Michel Foucault tussen 1946 en 1953 filosofie en psychologie en specialiseerde hij zich in de psychopathologie. Aldaar kreeg hij onderwijs van onder meer de fenomenoloog Maurice Merleau-Ponty en de marxist Louis Althusser, die later ging gelden als Foucaults leermeester op het gebied van disciplinerende machtsmechanismen (Karskens 2012, 12). In de tijd dat Foucault met zijn studie begon, was het existentialisme de meest populaire denkrichting binnen de filosofie waarbij figuren als Jean-Paul Sartre en Albert Camus een centrale plaats innamen. De voorkeur van Foucault ging niettemin uit naar filosofen die toen in Frankrijk minder populariteit genoten, zoals de Duitse filosofen Martin Heidegger en Friedrich Nietzsche (Karskens 2012, 13). Na zijn afstuderen werkte Foucault een aantal jaar als onderzoeksassistent aan verschillende onderzoeksinstituten en universiteiten. Tussen 1955 en 1961 was hij werkzaam als docent Franse cultuur in Uppsala, Warschau, en Hamburg. Gedurende die periode schreef de Fransman zijn proefschrift: een cultuurhistorisch onderzoek naar de psychiatrie en psychologie, dat in 1961 verscheen onder de titel *Histoire de la folie à l'âge Classique* en in 1975 in Nederlandse vertaling werd uitgegeven onder de titel *De geschiedenis van de waanzin*. In dit onderzoek beschrijft Foucault de zeventiende en achttiende eeuw als een periode waarin een kentering plaatsvond als het gaat om hoe werd gedacht en gesproken over waanzin en hoe daar in de loop van de tijd anders mee werd omgegaan. Aan de hand van Foucaults onderzoek kunnen kanttekeningen worden geplaatst bij de veronderstelling dat er in het Westen heden ten dage op een meer humane manier wordt omgegaan met mensen die kampen met geestesziektes dan in het verleden het geval was (Karskens (2012, 15).

In de periode die volgde op de publicatie van zijn proefschrift, verschijnen er van zijn hand nog verschillende boeken, artikelen, boekrecensies en andere wetenschappelijke publicaties. Zijn grote doorbraak in de academische wereld heeft Foucault te danken aan het in 1966 verschenen *Le mots et les choses* — in het Nederlands verkrijgbaar onder de titel *De woorden en de dingen*. Dit is een geschiedenis — of om Foucaults term hiervoor te gebruiken: een archeologie — van de menswetenschappen tussen 1650 en 1950, waarin hij zich kritisch opstelt tegenover de fenomenologie en het humanisme. De centrale thesis van dit werk luidt dat de mens niet als een redelijk en zelfdenkend wezen kan worden beschouwd. Een ander populair werk van Foucault is *Surveiller et punir* (Ned.:*Discipline, toezicht en straf: De geboorte van de gevangenis*). Het gaat hier om een werk dat handelt over soevereine en disciplinerende machtsmechanismen. Verder is

zeer invloedrijk van Foucault zijn reeks *Histoire de la sexualité* (Ned.:*De geschiedenis van de seksualiteit*) waarin de rol van seksualiteit in onder andere de vroegchristelijke periode wordt onderzocht (Karskens 2012, 15-18).

Wat als een rode draad door zijn werk loopt, is dat steeds wordt aangetoond op welke manier kennis en macht met elkaar in verbinding staan (Karskens 2012, 15-16). ‘’A principal objective of Foucault's work is to illustrate the historical and contingent nature of what philosophy has traditionally viewed as absolute and universal,” schrijft de onderzoekster Dianna Taylor (2011, 2) als aanvulling daarop. Volgens Machiel Karskens (2012, 20) kan Foucault nog het best worden getypeerd als een wetenschapshistoricus. Zijn eigen werk duidde Foucault niet aan als theoretisch maar als experimenteel (Taylor 2011, 1). Foucault wordt mede daarom nog weleens ingedeeld bij de structuralistische dan wel de poststructuralistische stroming binnen de filosofie, waarbij niet het rationeel denken maar de taal een centrale plaats wordt toegedicht. Foucault weigerde evenwel te denken binnen bestaande kaders zoals hij het ook weigerde zichzelf en zijn werk binnen die kaders in te delen (Karskens 2012, 20). Ook zou hij zichzelf zelden een filosoof noemen, hoewel hij vooral als zodanig te boek staat; van het structuralistische label deed hij in een interview in 1979 expliciet afstand (Foucault 2005, 187). Foucault zijn eigen woorden, afkomstig uit een later interview uit 1982, illustreren zijn positie als het gaat om zijn verzet tegen het denken binnen bestaande kaders:

> The main interest in life and work is to become someone else that you were not in the beginning. If you knew, when you began a book what you would say at the end, do you think you would have the courage to write it? What is true for writing and for a love relationship is true also for life. The game is worthwhile insofar as we don't know what will be the end (Foucault 1988, 9).

2.2 Foucaults fascinatie voor Iran

Oorspronkelijk was Michel Foucault van plan om eind jaren zeventig naar de Verenigde Staten te reizen om als journalist de situatie onder de toenmalige president Jimmy Carter te onderzoeken. Een plan waarvan hij afzag toen zijn aandacht verschoof naar de situatie in Iran. De situatie in Iran had volgens Foucault de potentie om interessanter te worden dan die in de VS. Hij zag het bovendien als een uitdaging om als filosoof-journalist de geschiedenis van het heden te schrijven (Ghamari-Tabrizi 2016, 55). De onderzoeker Michiel Leezenberg (1998, 64) schrijft eveneens dat Foucault het als een uitdaging zag om aan de slag te gaan als filosoof-journalist in Iran, en wel om onderzoek te kunnen doen gebaseerd op zijn directe waarnemingen en ervaringen en de geboorte van nieuwe ideeën te kunnen bijwonen. Foucault stelt het in een interview zelf als volgt:

> There are more ideas on earth than intellectuals imagine. And these ideas are more active, stronger, more resistant, more passionate than “politicians” think. We have to be there at the birth of ideas, the bursting outward of their force: not in books expressing them, but in events manifesting this force, in struggles carried on around ideas, for or against them.

> Ideas do not rule the world. But it is because the world has ideas (and because it constantly produces them) that it is not passively ruled by those who are its leaders or those who would like to teach it, once and for all, what it must think. This is the direction we want these "journalistic reports" to take. An analysis of thought will be linked to an analysis of what is happening. Intellectuals will work together with journalists at the point where ideas and events intersect (Afary en Anderson 2005, 3).

Mirsepassi (2017, 167) schrijft daarentegen dat een zorgvuldige lezing van de artikelen van Foucault aantoont dat zijn enthousiasme zich vooral laat verklaren door de rol van religie en van mystieke leiders rondom de gebeurtenissen. Bij deze thematiek wordt later in dit onderzoek uitvoerig stilgestaan.

De auteurs Afary en Anderson (2005, 2) merken over Foucaults interesse voor Iran het volgende op: ''His earlier work had shown a consistent though subtle affinity for the Orient and the more traditional social norms of the East, as well as a preoccupation with messianic Eastern thought." Foucault zou in de overtuiging zijn geweest dat het westerse denken in de jaren zestig in een crisis was geraakt ten gevolge van het einde van het koloniale tijdperk, een gebeurtenis die gepaard zou zijn gegaan met het einde van de westerse filosofie. Zou de filosofie nog een toekomst hebben, aldus Foucault, dan zou deze buiten Europa verder moeten worden ontwikkeld in reactie op ontmoetingen en effecten tussen Europa en niet-Europa (Afary en Anderson 2005, 2).

Verderop in hun onderzoek spreken Afary en Anderson (2005, 39) van een gedeelde passie tussen Michel Foucault en de islamistische bewegingen in Iran, aan de hand waarvan zij Foucaults fascinatie voor de revolutie in Iran trachten te verklaren. Deze fascinatie zou zich op een drietal vlakken afspelen. Ten eerste zou Foucault met de islamistische bewegingen een afkeer delen ten aanzien van de imperialistische en kolonialistische politiek van het Westen. Daarnaast zouden zowel Foucault als islamitische bewegingen in Iran bepaalde culturele en sociale aspecten van de moderniteit afwijzen — preciezer gezegd: aspecten die hadden geresulteerd in veranderingen op het vlak van sociale hiërarchie (zoals genderrollen). Tot slot spreken de auteurs van een gedeelde fascinatie voor het discours rondom de dood als een manier om authenticiteit en bevrijding te bereiken. Aan deze laatste reden refereren ook Afary en Anderson in hun onderzoek wanneer zij opmerken dat Foucault bij zijn fascinatie voor Iran inspiratie vond bij de filosofen Friedrich Nietzsche en Georges Bataille. ''Foucault had embraced the artist who pushed the limits of rationality, and he wrote with great passion in defense of irrationalities that broke new boundaries," aldus Afary en Anderson (2005, 2). Het begrip authenticiteit zou — in lijn met het gedachtegoed van Nietzsche en Bataille — voor Foucault inhouden dat situaties waar men gevaarlijk leefde en met de dood flirtte, een broedplaats waren voor creativiteit. Zulk soort creatieve krachten zou hij hebben aangetroffen bij ayatollah Khomeini en de vele Iraniërs die hem volgden in zijn revolutie (Afary en Anderson 2005, 2).

De bovenstaande analyse is grotendeels in overeenstemming met die van de onderzoeker Ali Mirsepassi. Mirsepassi (2017, 157) schrijft namelijk dat Foucault in Iran een alternatief zag voor het seculiere liberalisme, waarvan hij zou hebben gegruwd vanwege zijn afkeer jegens bepaalde

vormen van moderniteit. Een positie waarbij hij zich zou hebben laten inspireren door de Duitse filosoof Martin Heidegger.

Andere factoren die de interesse van Foucault in de gebeurtenissen in Iran kunnen verklaren schemeren door in een interview dat bij hem is afgenomen door het Iraans dagblad *Nameh-yi Kanun-i Nevisandegan* tijdens een van zijn reizen naar het land, in september 1978 (Foucault 2005, 185). Hierin geeft de Franse filosoof aan teleurgesteld te zijn in de doorwerking van westerse, filosofische denkbeelden uit de achttiende eeuw aangaande de manier waarop regeringen zijn ingericht. Het resultaat daarvan was volgens Foucault (2005, 75) het kapitalisme — door Foucault omschreven als ''the harshest, most savage, most selfish, most dishonest, oppressive society one could possibly imagine". Als tegenwicht van het kapitalisme ontstonden revolutionaire bewegingen op marxistische grondslag, maar de regeringen die op grond daarvan zijn ontstaan, zijn in de ogen van Foucault eveneens teleurstellend omdat deze de beoogde klasseloze samenlevingen niet hebben kunnen bewerkstelligen en zelf repressief zijn geworden. Daarom zijn dergelijk marxistische regeringen in de optiek van Foucault onwaardig om enige vorm van steun te genieten. Foucault was dus op zoek naar een nieuwe manier van staatsinrichting en dacht in Iran iets te signaleren dat daarvoor een vruchtbare bodem zou kunnen zijn. Deze bodem werd volgens hem gevormd door de sjiitische islam. Foucaults exacte positie hieromtrent wordt later in dit onderzoek belicht. In het zojuist genoemde interview komt nog een andere beweegreden van Foucault naar voren. Zo stelt Foucault (2005, 183) dat de betrokkenheid bij politieke aangelegenheden inherent is aan de rol van de intellectueel: ''I do not think that we could give a definition of an intellectual unless we stress the fact that there is no intellectual who is not at the same time, and in some form, involved with politics."

2.3 Foucault als verslaggever

Het was Michel Foucault niet direct gelukt om zijn plan om als journalist naar Iran te reizen ten uitvoer te brengen aangezien hij geen Frans dagblad had gevonden dat iets zag in zijn voorstel hem als columnist aan te nemen en vanuit die functie over Iran te laten schrijven (Ghamari-Tabrizi, 2016, 55). De precieze achtergrond van deze afwijzingen komt in geen van de bronnen naar voren. Een mogelijke verklaring zou zijn dat de relevantie van de gebeurtenissen in Iran toen nog werd onderschat. Het Italiaanse dagblad *Corriere della sera* wilde Foucault daarentegen wel als correspondent aannemen. De stukken die hij schreef zouden uiteindelijk op de voorpagina van deze krant worden geplaatst. Overigens zouden later ook Franse dagbladen — namelijk: *Le Monde* en *Le Nouvel Observateur* — stukken van Foucault over Iran gaan publiceren nadat de gebeurtenissen in Europa meer bekendheid verkregen en een prominente rol begonnen te spelen in het publieke debat.

In totaal publiceerde Foucault vijftien stukken over zijn ervaringen in Iran, waarvan er acht kunnen worden beschouwd als ooggetuigenverslagen, hoewel hij er hier dan weer zeven pas schreef toen hij was teruggekeerd in Parijs. Een aantal van de stukken zijn geschreven in reactie op de kritiek die zijn schrijfsels hadden losgemaakt, waarop later in dit hoofdstuk verder wordt ingegaan. Daarnaast schreef Michel Foucault een brief aan Mehdi Bazargan, de eerste minister-

president van de Iraanse Republiek, waarin hij hem wees op het belang van de inachtneming van de mensenrechten. Ook werden bij Foucault in het kader van Iran verschillende interviews afgenomen door zowel Iraanse als Franse journalisten (Mirsepassi 2017, 168).

2.4 Foucaults eerste bezoek aan Iran

In de zomer van 1978 is Foucault als verslaggever voor *Corriere della sera* voor het eerst naar Iran afgereisd (Afary en Anderson 2005, 2). Het eerder beschreven bloedbad rondom Black Friday had zich niet lang voor zijn eerste bezoek aan het land afgespeeld en de Franse filosoof had verwacht Teheran als een geterroriseerde stad aan te treffen. In een interview dat gedurende deze periode bij hem is afgenomen, stelt de Franse filosoof het niettemin als volgt: ''[T]here was an absence of fear and an intensity of courage, or rather, the intensity that people were capable of when danger, though still not removed, had already been transcended" (Foucault 2005, 257). De afwezigheid van angst en de aanwezigheid van moed hing samen met wat hij noemt *politieke spiritualiteit*, een notie waarbij in het derde hoofdstuk van dit onderzoek uitvoerig zal worden stilgestaan. Voor nu volstaat het te weten dat in het geval van *politieke spiritualiteit* individuen zichzelf niet langer als individu zien maar opgaan in een groter geheel voor de verwezenlijking van een groter goed, in dit geval de opstanden tegen de sjah en diens beoogde vertrek.

Tijdens het eerste bezoek aan Iran had Foucault moeite gehad om in contact te treden met de religieuze oppositie. Zijn eerste contacten had hij met het leger (Leezenberg 1998, 65). Het eerste artikel dat van Foucault verscheen over Iran werd gepubliceerd in *Corriere della sera* op 28 september 1978 en kwam in Engelse vertaling beschikbaar onder de titel *The Army: When the Earth Quakes*. Dit artikel handelt over Foucaults ontmoetingen met legerofficieren, waarin hij de geschiedenis en ideologie van het Iraanse legerapparaat uit de doeken doet en de rol ervan in de toenmalige ontwikkelingen beschrijft. Zo stelt Foucault in dit artikel dat het leger de laatste barrière vormde tussen het Iraanse volk en de sjah. Zelfs de Iraanse elite zou afstand hebben gedaan van het toenmalige regime. Maar, zo schrijft Foucault, deze laatste barrière was ondanks een gebrek aan populariteit nog steeds het vijfde grootste leger ter wereld. Daarbij was het leger een complex apparaat dat bestond uit meerdere lagen waarvan de top direct was gelinkt aan de sjah. Dat het leger zich aan de kant van de Iraniërs zou gaan opstellen, achtte Foucault toen nog onwaarschijnlijk.

Het tweede schrijfsel dat Foucault over Iran heeft geschreven is getiteld *The Shah Is a Hundred Years Behind the Times* en werd gepubliceerd in *Corriere della sera* op 1 oktober 1978. Dit artikel kan worden gezien als een kritische analyse van de sjah en zijn plan om het land te moderniseren. Foucault schrijft daarin dat er in wezen niets modern is aan de sjah en stelt dat diens regime van dezelfde oude leeftijd is als alle andere koloniale regimes die Iran sinds het begin van de eeuw hebben onderworpen. Om die reden deed Foucault een oproep aan westerse critici met als doel het vertrek van de sjah te steunen:

> I beg you, do not tell us any more about the fortunes and misfortunes of a monarch who is too modern for a country that is too old. What is old here in Iran is the shah. He is fifty

> years old and a hundred years behind the times. He is of the age of the predatory monarchs. He has the old-fashioned dream of opening his country through secularization and industrialization. Today, it is his project of modernization, his despotic weapons, and his system of corruption that are archaic. It is "the regime" that is the archaism (Foucault 2005, 198).

Opvallend zijn de parallellen tussen de woorden van Foucault in dit artikel en de woorden van ayatollah Khomeini, afkomstig uit een interview dat bij hem rond diezelfde periode was afgenomen door een journalist van het Franse dagblad *Le Monde*. Als ayatollah Khomeini er door de interviewer op wordt gewezen dat de sjah hem ervan beticht in het verleden te leven, antwoordt hij als volgt:

> It is the Shah himself who is opposed to civilization, and who is living in the past. The Shah implements the policies of the imperialists and attempts to keep Iran in a backward and retrogressive state. The Shah's regime is autocratic. It is because of these undeniable facts that the Shah is attempting to invert the matter of our opposition to his regime and accuse us of living in the past and being against civilization (Ghamari-Tabrizi, 2016, 41).

In hoeverre Foucault zich bij het schrijven van zijn artikel heeft laten inspireren door dit interview is niet na te gaan. Een andere mogelijkheid is dat hij er impliciet aan refereert. Hoe dan ook, de overeenkomst illustreert aan wiens kant Foucault zich in deze positioneerde.

Het lukte Foucault tijdens deze eerste reis uiteindelijk alsnog om in contact te treden met de religieuze oppositie. Toen hij op 20 september 1978 de Iraanse stad Qom een bezoek bracht, ontmoette hij daar namelijk een van de meest prominente leden van de islamitische oppositie: ayatollah Shariatmadari, een geestelijk leider die in contact stond met ayatollah Khomeini. Volgens de auteurs Afary en Anderson (2005, 81) was Shariatmadari geen voorstander van een islamitische republiek als alternatief voor de monarchie van de sjah. Shariatmadari wilde weliswaar inperkingen in de naam van de islam zoals een verbod op alcohol maar vond tegelijkertijd dat islamitische leiders zich vooral afzijdig dienden te houden van de politiek. Foucault werd door Shariatmadari tevens gewezen op de religieuze dimensies van de opstanden die hier volgens Shariatmadari inherent aan waren. Overigens werd ayatollah Shariatmadari vanwege zijn quiëtistische houding uiteindelijk door ayatollah Khomeini aan de kant geschoven toen laatstgenoemde aan de macht kwam (Defert 2017).

Volgens Leezenberg (1998, 65) werd de kijk van Foucault op de gebeurtenissen gekleurd door diens ontmoeting met ayatollah Shariatmadari. Deze stelling wordt aannemelijk als we een blik werpen op een van de artikelen van Foucault die verscheen in het kader van zijn reizen naar Iran, waarin hij uitvoerig ingaat op de toonaangevende rol van religie aangaande het verzet tegen de sjah, terwijl het volgens hem ontbreekt aan de visie van de linkse, seculiere krachten binnen de revolutie:

> Do you know the phrase that makes the Iranians sneer the most, the one that seems to them the stupidest, the shallowest? "Religion is the opium of the people." Up to the time of the current dynasty, the mullahs preached with a gun at their side in the mosques. Around 90 percent of Iranians are Shi'ites. They await the return of the Twelfth Imam, who will create the reign of the true order of Islam on earth. While this creed does not announce each day that the great event will occur tomorrow, neither does it accept indefinitely all the misery of the world. When I met Ayatollah Shariatmadari (he is undoubtedly the highest spiritual authority in Iran today), one of the first sentences he uttered to me was: "We are waiting for the Mahdi, but each day we fight for a good government." Shi'ism, in the face of the established powers, arms the faithful with an unremitting restlessness. It breathes into them an ardor, wherein the political and the religious lie side by side (Foucault 2005, 201).

Michel Foucault was zoals gezegd eerder tegenstander dan aanhanger van de marxistische ideologie, wat volgens de onderzoeker Ali Mirsepassi (2017, 169) de afwezigheid van linkse krachten binnen de revolutie in zijn publicaties zou verklaren en de sterke nadruk op de religieuze krachten. De fascinatie van Foucault zou volgens Mirsepassi vooral uit zijn gegaan naar de religieuze tendens binnen de opstanden omdat zij iets beoogden wat in de optiek van Foucault verfrissend en nieuw was. Marxistische revoluties had de geschiedenis al gekend en die waren zoals gezegd in de ogen van Foucault weinig succesvol geweest. Daarbij kwamen dergelijke revoluties voort uit westerse ideeën en de geboorte van nieuwe ideeën zou volgens Foucault buiten het Westen plaats gaan vinden, zoals eerder in dit onderzoek is aangetoond.

Het eerste artikel dat is bedoeld voor een Frans publiek — in Engelse vertaling uitgegeven onder titel *What Are the Iranians Dreaming About?* — werd half oktober 1978 gepubliceerd in *Le Nouvel Observateur*. Zoals de titel al suggereert wil Foucault in dit artikel de visie van de Iraniërs uit te doeken doen als het gaat om een alternatief voor de sjah. Dit artikel heeft Foucault geschreven aan de hand van gesprekken die hij heeft gevoerd met religieus leiders, studenten en intellectuelen. Wat deze personen volgens Foucault voor ogen hadden was een islamitische regering. Niet een politiek regime waarbij klerken de dienst uitmaken, maar een regering gebaseerd op de traditionele structuren van de islam. Foucault verwachtte politieke veranderingen niet van een politieke ideologie maar eerder van een religie. Deze stellingname kwam Foucault op hevige kritiek te staan, waarop later in dit hoofdstuk verder wordt ingegaan.

2.5 Foucaults tweede bezoek aan Iran

Tussen 9 en 15 november 1978, een aantal weken na zijn eerste bezoek, verbleef Michel Foucault voor de tweede keer in Iran. De auteurs Afary en Anderson (2005, 2) schrijven dat hij in oktober een ontmoeting heeft gehad met ayatollah Khomeini, die indertijd in ballingschap in Parijs verbleef. Deze ontmoeting zou zich dan in de periode tussen Foucaults twee bezoeken aan Iran hebben moeten afspelen. Foucault sprak zelf echter tegen dat een dergelijk bezoek ooit zou hebben plaatsgehad (Defert 2017). Andere bronnen spreken niet over deze eventuele ontmoeting.

Afary en Anderson (2005, 2) verwijzen bij hun bewering overigens niet naar een bron. Tijdens zijn tweede bezoek aan Iran sprak Foucault met leden van de stedelijke middenklasse en oliearbeiders in Abadan. Diezelfde maand nog verscheen een nieuwe reeks artikelen. In een van die artikelen — beschikbaar in Engelse vertaling onder de titel *A Revolt with Bare Hands* — prijst hij de demonstranten voor het feit dat zij zonder wapens ten strijde trekken tegen het leger en het regime van de sjah. Iets wat volgens Foucault hun moed en kracht zou illustreren. In datzelfde artikel stelt Foucault dat de dagen van de sjah waren geteld:

> The question today is no longer whether or not Muhammad Reza will leave. Except in the unlikely case of a complete turnabout in the political situation, he will leave. Instead, it is a question of knowing what form this naked and massive will would take, this will that for a long time has said no to its ruler and which has finally disarmed him. It is a question of knowing when and how the will of all will give way to politics. It is a question of knowing if this will wants to do so and if it must do so. It is the practical problem of all revolutions and the theoretical problem of all political philosophies. Let us admit that we Westerners would be in a poor position to give advice to the Iranians on this matter (Foucault 2005, 213).

De artikelen die nog zouden volgen zijn van vergelijkbare strekking. Er wordt daarin onder andere gewezen op de religieuze en spirituele dimensies van de revolutie, de wanprestaties van de sjah en het onbenul van westerse critici. Daarna deed Foucault er een tijd lang het zwijgen toe aangaande de ontwikkelingen in Iran. Wel ging hij op 1 februari 1979 naar het vliegveld van Parijs om het vertrek van ayatollah Khomeini bij te wonen, die in Frankrijk in ballingschap verbleef en vanuit Parijs naar Iran vloog om zich ter plaatse te laten installeren als de nieuwe leider van het land. De vraag is waarom Foucault lange tijd zweeg over de revolutie, juist ook toen Khomeini zich opmaakte om naar Iran terug te gaan. Leezenberg (1998, 65) suggereert dat deze stilte te wijten zou zijn geweest aan de vele negatieve zo niet vijandige reacties die zijn schrijfsels en standpunten hadden opgeroepen (zie paragraaf 2.7). Foucault zou vanwege zijn artikelen zelfs een keer zijn aangevallen op straat. De inzichten van de socioloog en Foucaults echtgenoot Daniel Defert voorzien in meer duidelijkheid. Defert stelt het in 2017 tijdens een lezing als volgt:

> Foucault failed in giving the right interpretation of his Iranians essays and until his death these articles darkened his life. He has been constantly presented as an apologist of a theocratic retrograde world. He protested that he never met Khomeini, that he had no devotion for him (…). [H]e endorsed Khomeini's strategy. There was no alternative: the monarchy had no future, the army could not make the decision, Islam was going to make it. Foucault never regretted what he wrote (Defert 2017).

2.6 Opstand/revolutie

In dezelfde lezing als waaruit hierboven is geciteerd, benadrukt Daniel Defert (2017) het belang van het onderscheid tussen een opstand en een revolutie, waarop Foucault altijd stellig zou hebben gewezen. Foucault was naar eigen zeggen toeschouwer geweest in Iran van een opstand,

en niet van een revolutie. Volgens Defert zou het onderscheid daartussen voor Foucault onder meer hebben gezeten in het gebrek aan een zichtbare of vooraanstaande klassenstrijd en een zichzelf definiërend proletariaat. Daarnaast zouden de Iraniërs geen gewapende strijd voor ogen hebben gehad tegen het regime van de sjah (Defert 2017). Opvallend is de marxistische terminologie die Defert bezigt om de positie van Foucault in deze te belichten. Foucault bekeek zoals gezegd noch de situatie in Iran noch andere sociale en politieke aangelegenheden vanuit een marxistische invalshoek. Mogelijk hangt een en ander samen met het feit dat Defert zelf een achtergrond heeft in het marxisme, gelet althans op zijn lidmaatschap van een maoïstische beweging — *Gauche Prolétarienne* — in de jaren zeventig (Wolin 2012). In hoeverre Defert tot op heden nog aanhanger is van marxistisch gedachtegoed, kan niet uit de bronnen worden opgemaakt. Desondanks zijn de woorden van Defert in zoverre in lijn met die van Foucault dat hij inderdaad schrijft vooral geïnteresseerd te zijn geweest in de opstand, die hij zowaar loskoppelde van de uitkomst daarvan ofwel de revolutie. Dit komt in ieder geval naar voren in het laatste artikel dat Michel Foucault over Iran heeft geschreven. Het gaat hier om een artikel dat in Engelse vertaling beschikbaar is onder de titel *Is It Useless to Revolt?* en voor het eerst verscheen in mei 1979 in het Franse dagblad *Le Monde*. In het stuk, dat verscheen na een maandenlange stilte, wordt door Foucault onder andere de legitimiteit van opstanden in brede zin benadrukt:

> Uprisings belong to history, but in a certain way, they escape it. The movement through which a lone man, a group, a minority, or an entire people say, “I will no longer obey,” and are willing to risk their lives in the face of a power that they believe to be unjust, seems to me to be irreducible. This is because no power is capable of making it absolutely impossible. Warsaw will always have its ghetto in revolt and its sewers populated with insurgents. The man in revolt is ultimately inexplicable. There must be an uprooting that interrupts the unfolding of history, and its long series of reasons why, for a man “really” to prefer the risk of death over the certainty of having to obey. (…) If societies persist and survive, that is to say, if power in these societies is not “absolutely absolute,” it is because behind all the consent and the coercion, beyond the threats, the violence, and the persuasion, there is the possibility of this moment where life cannot be exchanged, where power becomes powerless, and where, in front of the gallows and the machine guns, men rise up (Foucault 2005, 263-264).

Foucault beweert in het bovenstaande citaat dat waar macht is, macht op verzet stuit, wat hij als onvermijdelijk beschouwt. De analyse die Foucault hier maakt gelijkt sterk op de analyse die hij gaf in het eerste gedeelte van zijn zesdelige onderzoek naar de geschiedenis van de seksualiteit: ‘’Waar macht is, bestaat verzet en toch, of juist daardoor, bevindt dit verzet zich nooit buiten de macht” (Foucault, 1984, 96). Mogelijk is er echter parallel hieraan nog een andere verklaring — dus naast de verklaringen die zijn beschreven in paragraaf 2.2 — voor Foucaults belangstelling voor Iran. Zo kon hij in Iran immers de thematiek die hij jarenlang had bestudeerd, ofwel macht en verzet, in directe vorm aanschouwen om daar vervolgens als filosoof-journalist over te schrijven.

Verder komt in het bovenstaande citaat duidelijk naar voren wat in de tweede paragraaf van dit hoofdstuk al werd beschreven: de fascinatie van Foucault voor individuen die flirten met de dood en risicovolle situaties opzoeken. Ideeën waarbij hij zich zoals gezegd heeft laten inspireren door denkers als Heidegger en Bataille. Opvallend is dat Foucault hier de thematiek rondom martelaarschap en de islam aanstipt zonder daar expliciet als zodanig aan te refereren. Dit doet hij in zijn stukken over Iran meer dan dan eens — zie bijvoorbeeld het eerdergenoemde artikel met de titel *A Revolt with Bare Hands* waarin de demonstranten door Foucault worden bewierookt voor hun heldhaftige, wapenloze verzet tegen het leger van de sjah. Andere voorbeelden komen later in dit onderzoek nog voorbij. In de conclusie worden een aantal suggesties gedaan aangaande een verklaring voor het feit dat Foucault de opofferingsgezindheid van de Iraniërs meermaals thematiseert zonder dit nadrukkelijk te koppelen aan martelaarschap binnen de islam.

Verderop in hetzelfde artikel als waaruit hierboven is geciteerd, schrijft Foucault dat een opstand niet dient te worden verward met een revolutie om vervolgens uit de doeken te doen waarin zijns inziens het verschil zit tussen die twee. Aan de hand van een citaat van de Duitse socioloog Max Horkheimer vraagt Foucault zich vervolgens af in hoeverre revoluties eigenlijk wel gewenst zijn:

> The age of revolution has constituted a gigantic effort to acclimate uprisings within a rational and controllable history. “Revolution” gave these uprisings a legitimacy, sorted out their good and bad forms, and defined their laws of development. For uprisings, it established preliminary conditions, objectives, and ways of bringing them to an end. Even the profession of revolutionary was defined. By thus repatriating revolt into the discourse of revolution, it was said, the uprising would appear in all its truth and continue to its true conclusion. This was a marvelous promise. Some will say that the uprising thus found itself colonized by realpolitik. Others will say that the dimension of a rational history was opened to it. I prefer the question that Horkheimer used to ask, a naïve question, and a little feverish: “But is it really so desirable, this revolution?” (Foucault 2005, 264).

Het artikel waaruit dit citaat afkomstig is — *Is It Useless to Revolt?* — is geschreven in de periode waarin de revolutie en machtswisseling zich reeds hadden voltrokken en de stukken van Foucault over Iran een hoop kritiek hadden losgemaakt in Frankrijk, waarover in de volgende paragraaf meer. Hoewel Foucault niet direct ingaat op de woorden van zijn critici, schrijft hij ongeveer aan het einde van het artikel het volgend: ‘’It is certainly not shameful to change one’s opinions, but there is no reason to say that one’s opinion has changed when one is against hands being chopped off today, after having been against the tortures of the SAVAK [de binnenlandse veiligheids- en inlichtingendienst van Iran] yesterday” (Foucault 2005, 266). Dat de opstanden tegen het regime van de sjah konden rekenen op de steun van Foucault, wil nog niet zeggen dat hetzelfde opgaat voor de opvolgers van de sjah wanneer zij zich eveneens schuldig maken aan wandaden. In hetzelfde artikel — aldus getiteld: *Is It Useless to Revolt?* — omschrijft Foucault zijn ethiek als ‘’antistrategisch” en stelt de Franse filosoof dat het niet aan hem is om de uitkomst van

de revolutie te moraliseren dan wel te veroordelen: ‘’One must be respectful when a singularity arises and intransigent as soon as the state violates universals. It is a simple choice, but hard work” (Foucault 1997, 266). Meer expliciet dan door middel van deze woorden gaat Foucault niet in op de negatieve reacties die zijn artikelen hadden losgemaakt. Na dit artikel deed Foucault er voorgoed het zwijgen toe aangaande de situatie in Iran.

In het licht van al het bovenstaande, zijn de woorden interessant van de Franse filosoof en tijdgenoot en vriend van Foucault, Gilles Deleuze, die een positie inneemt inzake revoluties die vergelijkbaar is met de hierboven beschreven visie van Foucault, zij het dat Deleuze zijn stellingname meer expliciet onder woorden brengt:

> It is fashionable these days to condemn the horrors of revolution. It's nothing new; English Romanticism is permeated by reflections on Cromwell very similar to present-day reflections on Stalin. They say revolutions turn out badly. But they're constantly confusing two different things, the way revolutions turn out historically and people's revolutionary becoming. These relate to two different sets of people. Men's only hope lies in a revolutionary becoming: the only way of casting off their shame or responding to what is intolerable (Deleuze 1997, 171).

Waardoor Foucault gefascineerd was, was niet in de eerste plaats de wezenlijke uitkomst van de revolutie in Iran, hoewel hij ook daarover heeft geschreven (zie paragraaf 2.4 en 2.5), maar met name — in lijn met de woorden van Deleuze — de manier waarop de gebeurtenissen in Iran van invloed zijn geweest op het proces van subjectivering. Een revolutie binnen een revolutie, zo je wilt. Een proces dat als het gaat om Iran volgens Foucault verband houdt met de sjiitische islam en door hem werd aangeduid als *politieke spiritualiteit* — een concept waarop in het derde hoofdstuk van dit onderzoek verder zal worden ingegaan.

2.7 Kritiek op Foucaults artikelen over Iran

Volgens de auteurs Afary en Anderson (2005, 2) waren progressieve en linkse intellectuelen wereldwijd verdeeld over de Iraanse Revolutie. Hoewel de meeste intellectuelen voorstander waren van het verdwijnen van de sjah, voelden zij weinig voor het idee van een islamitische regering in de plaats van de monarchie. Kritiek op Foucault vanwege zijn stellingname volgde snel op het verschijnen van zijn artikelen. De eerste kritische stem in dezen was die van Atoussa H. — een Iraanse feministe die destijds in Parijs woonde. Ze schreef een artikel waarin ze aangaf zich te ergeren aan de houding van linkse intellectuelen, de houding van Michel Foucault in het bijzonder, wat betreft de mogelijkheid dat er in Iran een islamitisch regime zou worden geïnstalleerd ter vervanging van wat ze noemde het bloedige regime van de sjah: ‘’[Michel Foucault] seems moved by the new “Muslim spirituality” that would advantageously replace, according to him, the ferocious capitalist dictatorship that is tottering today. After twenty-five years of silence and oppression, do the Iranian people have no other choice than that between the SAVAK and religious fanaticism?” (Ghamari-Tabrizi 2016, 113). In directe reactie daarop verschijnt op 13

november 1978 in *Le Nouvel Observateur* een openbare brief van Foucault waarin hij suggereert dat de 'feministe Atoussa H.' niet het artikel heeft gelezen dat zij van kritiek voorzag:

> This is her right. But she should not have credited me with the idea that "Muslim spirituality would advantageously replace dictatorship." Since people protested and were killed Iran while shouting "Islamic government," one had an elementary obligation to ask oneself what content was given to the expression and what forces drove it. In addition, I pointed out several elements that did not seem to me to be very reassuring. If there had been in Mme. H.'s letter only a misreading, I would not have responded to it. But it contains two intolerable things: (1) It merges together all the aspects, all the forms, and all the potentialities of Islam within a single expression of contempt, for the sake of rejecting them in their entirety under the thousand-year-old reproach of "fanaticism." (2) It suspects all Westerners of being interested in Islam only due to scorn for Muslims. What could we say about a Westerner who would scorn Islam? The problem of Islam as a political force is an essential one for our time and the coming years. In order to approach it with a minimum of intelligence, the first condition is not to begin by bringing in hatred (Foucault 2005, 210).

Foucault zijn woorden zijn interessant in het licht van het huidige debat rondom de islam als een politieke kracht en hoe daarmee om te gaan. Toen al wees hij op het gevaar van een gegeneraliseerde kijk op 'de' islam. Verder lijkt hij in dit artikel zijn eerdere uitspraken te nuanceren; nuances die mogelijk samenhangen met de heftige reacties die zijn artikelen hadden veroorzaakt.

De vooraanstaande Midden-Oostenexpert Maxime Rodinson kwam in december 1978 met een reeks artikelen waarin hij zich kritisch opstelde tegenover de gebeurtenissen in Iran. De vorm van islamisme in Iran omschreef hij als een vorm van archaïsch fascisme. Pas later onthulde Rodinson dat hij met deze artikelen impliciet stelling nam tegen Foucault (Afary en Anderson 2005, 6). In maart 1979 kwamen Foucaults geschriften over Iran hem wederom op felle kritiek te staan als gevolg van de executies van homoseksuele mannen door het islamitische regime en de grote demonstraties van Iraanse vrouwen in de straten van Teheran tegen de wettelijke verplichting van Khomeini inzake het dragen van een hoofddoek. In diezelfde periode protesteerde de bekendste feministe van Frankrijk, de existentialistische filosoof Simone de Beauvoir, tegen de onderdrukking van vrouwen door het regime van Khomeini en stuurde zij een boodschap van solidariteit naar de vrouwen in Iran. Een directe reactie van Foucault bleef in alle gevallen uit (Afary en Anderson 2005, 6). Ook verscheen in het voorjaar van dat jaar een polemisch artikel tegen Foucault in *Le Matin*, een links dagblad in Frankrijk, geschreven door de journalisten Claudie and Jacques Broyelle en beschikbaar in Engelse vertaling onder de titel *What Are the Philosophers Dreaming About?* — een duidelijke verwijzing naar het eerder genoemde artikel met de titel *What Are the Iranians Dreaming About?* dat Foucault had geschreven. In het stuk roepen de auteurs Foucault op om rekenschap af te leggen voor zijn posities over Iran met het oog op de toenmalige ontwikkelingen: ''Today there are little girls all in black, veiled from head

to toe; women stabbed precisely because they do not want to wear the veil; summary executions for homosexuality; the creation of a “Ministry of Guidance According to the Precepts of the Quran”; thieves and adulterous women flogged” (Afray en Anderson 2005, 118).

Volgens de socioloog Ali Mirsepassi (2017, 170) is het debat rondom de posities van Foucault en Iran binnen de academische wereld op te delen in twee kampen. Enerzijds is er een kamp dat beweert dat Foucaults geschriften over de revolutie onderdeel uitmaakten van een intellectuele verschuiving, die hij later zou voortzetten door de nadruk te leggen op morele dan wel spirituele vormen van politiek. Anderzijds is er een kamp dat stelt dat Foucault zijn stellingname rondom Iran in lijn is met zijn eerdere werk. In het derde hoofdstuk zal duidelijk worden welke van deze twee kampen een positie inneemt die als meer realistisch kan worden beschouwd.

Hoofdstuk 3: Politieke spiritualiteit

In dit hoofdstuk staat het begrip *politieke spiritualiteit* centraal. Het gaat hier om een begrip dat duidelijk samenhangt met Foucaults interpretatie van de Iraanse Revolutie en zijn gedachtegoed over religie (in het bijzonder de islam) en spiritualiteit. Om die reden wordt allereerst besproken hoe het werk van Foucault zich in meer brede zin tot zowel religie als spiritualiteit verhoudt. Vervolgens wordt stilgestaan bij de visie van Foucault over de islam, en wordt verduidelijkt op basis van welke bronnen hij zijn kennis daarover heeft verkregen. Deze kennisvorming is namelijk, zoals in de loop van dit hoofdstuk helder zal worden, bepalend voor zijn concept *politieke spiritualiteit* en is als zodanig van invloed geweest op zijn interpretatie van de Iraanse Revolutie.

3.1 Religie, spiritualiteit en theologie

Volgens Jeremy R. Carette (2000, 6) — een onderzoeker die een uitvoerige studie heeft gedaan naar de plaats van religie in het werk van Foucault — komen de termen 'religie', 'theologie', 'christendom' en 'spiritualiteit' veelvuldig voor in het werk van Foucault. In sommige gevallen worden deze termen gebruikt als synoniemen van elkaar. Een meer precieze blik toont volgens Carette echter aan dat Foucault de term 'religie' dikwijls gebruikt als een fenomenologische term om te verwijzen naar alle geïnstitutionaliseerde geloofstradities, waarbij in de meeste gevallen wordt gedoeld op geïnstitutionaliseerd christendom. Met de term 'spiritualiteit' verwijst Foucault veel breder naar allerlei vormen van religieus geloof. Deze term zou door Foucault worden ingezet om het woord 'religie' te vermijden en spiritualiteit te ontdoen van de betekenis die daaraan is gegeven door geïnstitutionaliseerde geloofstradities. Carette (2000, 6) stelt dat in het het werk van Foucault met de term 'theologie' uitsluitend wordt verwezen naar de christelijke traditie; de verwijzingen naar het christendom zouden zijns inziens uitsluitend de witte, mannelijke en westerse traditie betreffen.

3.2 Foucault en het christendom

In de periode waarin Foucault zich verdiept in de geschiedenis van de seksualiteit, heeft religie — of preciezer gezegd: het christendom — voor het eerst een dominante rol in zijn werk. In het eerste deel van *Histoire de la sexualité* poneert Foucault een stelling die indruist tegen de bekende veronderstelling dat seksualiteit in het Victoriaanse tijdperk werd onderdrukt. In plaats van onderdrukt, werd de seksualiteit omgezet in vertoog, aldus Foucault, en om dat te kunnen bewerkstelligen, werden individuen aangemoedigd om over seks te praten door onder meer medici, wetenschappers en priesters (Foucault 1984, 21-23). Niet alleen binnen maar ook buiten de kerk was biechten zodoende een gebruikelijk fenomeen geworden. Steker nog: onder invloed van de biecht in het katholieke christendom zou de mens volgens Foucault zijn uitgegroeid tot wat hij noemt een bekentenisdier (Foucault 1984, 61). In een lezing die Foucault heeft gegeven in 1982 aan een universiteit in Vermont, en is opgenomen in een Engelstalige bundel met colleges getiteld: *Technologies of the Self*, typeert de filosoof het christendom als volgt:

> Christianity is not only a salvation religion, it is a confessional religion. It imposes very strict obligations of truth, dogma, and canon, more so than do the pagan religions. Truth obligations to believe this or that were and are still very numerous. The duty to accept a set of obligations, to hold certain books as permanent truth, to accept authoritarian decisions in matters of truth, not only to believe certain things but to show that one believes, and to accept institutional authority are all characteristic of Christianity (Foucault 1988, 40).

De kennis die het vertoog rondom de seksualiteit opleverde, maakte het voor machthebbers gemakkelijker om de bevolking te controleren en in het gareel te houden, omdat machthebbers aan de hand van die kennis zicht hielden op wat zich in de samenleving op het vlak van de seksualiteit voltrok en wat er op dat gebied leefde. Aan de hand van die kennis kon bijvoorbeeld de bevolkingsgroei worden gestimuleerd. Als zodanig werd kennis omgezet in macht (Foucault 1984, 48). Dat was volgens Foucault althans een van de drijfveren achter het vormen van individuen tot bekentenisdieren. Daarnaast stelt Foucault in diezelfde lezing als waaruit hierboven is geciteerd, dat praten over seks door de kerk werd aangemoedigd door het neer te zetten als een manier waarop individuen ware kennis over zichzelf konden verkrijgen:

> Christianity requires anther form of truth obligation different from faith. Each person has the duty to know who he is, that is, to try to know what is happening inside him, to acknowledge faults, to recognize temptations, to locate desires, and everyone is obliged to disclose these things to either to God or to others in the community and hence to bear public or private witness against oneself. The truth obligations of faith and the self are linked together. This link permits a purification of the soul impossible without self-knowledge (Foucault 1988, 40).

Tussen 1977 tot 1982 — de periode waarin Foucault de latere delen van *Histoire de la sexualité* schrijft — heeft het christendom een centrale plaats in zijn werk. In deze periode verkent Foucault namelijk onderwerpen als maagdelijkheid en de belijdenis in de eerste vijf eeuwen van de kerkelijke geschiedenis (Carette 2000, 6). In het licht van dit onderzoek is het echter niet relevant daarop nog uitgebreid in te gaan. Van belang is voor nu met name de bovenstaande typering van het christendom waarin de kijk van Foucault aangaande deze geloofstraditie duidelijk naar voren komt. Voor Foucault is het christendom namelijk een dogmatische en starre godsdienst die onder het mom van bevrijding rigide regels oplegt die maken dat individuen op zoek gaan naar hun diepste geheimen en deze bekennen, zowel naar hunzelf als naar de omgeving. Dit vanuit het idee dat individuen hiermee hun essentie blootleggen. Echter: waarin zelfonderzoeken vooral hebben geresulteerd, is dat individuen zichzelf zijn gaan disciplineren in hun streven zich te gedragen in lijn met de geloofsregels. Dat is volgens Foucault niet werkelijk bevrijdend, maar eerder beklemmend.

3.3 Foucault en de islam

Nu duidelijk is hoe Foucault het christendom interpreteerde, rijst de vraag hoe hij naar de islam keek. Voorafgaand aan zijn reizen naar Iran, bereidde Foucault zich voor aan de hand van een intensieve lezing van literatuur over de islam en de geschiedenis van Iran. Tot dan toe beperkte zijn kennis over de islam zich vooral tot wat hij erover had geleerd in de tijd dat hij nog in Tunesië woonde, een overwegend soennitisch land, aldus Daniel Defert (2017). Details over zijn kennismaking met de soennitische islam in Tunesië zijn echter niet voorhanden. De meeste literatuur over zijn tijd aan de universiteit van Tunis behandelen vooral zijn antikoloniale en anti-imperialistische standpunten. Ghamari-Tabrizi (2016, 55) schrijft dat Paul Vieille van grote invloed is geweest op de leeslijst van Foucault. Vieille publiceerde zijn veelgelezen werk *La feodalite et l'Etat* en Iran in 1975. Door deze autoriteit op het gebied van antropologie en sociologie van Iran werd Foucault tevens in contact gebracht met vooraanstaande Iraanse intellectuelen. Via Paul Vieille ontmoette Foucault bijvoorbeeld de latere president van de Iraanse Republiek, Abolhasan Bani Sadr. Ook werd Foucault door Paul Vieille aangemoedigd om zich te verdiepen in het werk van Ali Shari'ati (Ghamari-Tabrizi 2016, 56). Andere bronnen (Defert 2017; Leezenberg 1998, 73) wijzen Ali Shari'ati eveneens aan als een belangrijke inspiratiebron voor Foucault. Aangezien Ali Shari'ati meermaals wordt aangewezen als belangrijke inspiratiebron voor Foucault, zal nu kort bij deze denker worden stilgestaan, om later tot een evaluatie te kunnen komen als het gaat om de vraag of de ideeën van Shari'ati en die van Foucault overeenkomsten vertonen.

3.3.1 Ali Shari'ati

Ali Shari'ati was een revolutionair denker die van grote invloed is geweest op de islamitische — of preciezer gezegd: sjiitische — oppositie tegen de sjah. Door Shari'ati werd het sjiisme volgens Leezenberg (1998, 73) getypeerd als een 'religion of the oppressed' — en hij voorzag de sjiitische oppositie van een revolutionair karakter. Shari'ati zou zich hierbij hebben laten inspireren door denkers als Mao, Castro, en Fanon. Hoewel Ali Shari'ati in 1977 kwam te overlijden aan een hartaanval, terwijl hij in Engeland in ballingschap verbleef, was zijn populariteit ongekend. Zo werd zijn gezicht naast die van ayatollah Khomeini afgebeeld op posters tijdens de anti-regeringsdemonstraties eind jaren zeventig in Iran (Chatterjee 2011, 2). Kingshuk Chatterjee (2011, 2) die een uitvoerige studie heeft gedaan naar deze revolutionaire denker schrijft dat op het moment dat de revolutie in Iran 'voorbij' was, en de Iraanse Republiek was geïnstalleerd met ayatollah Khomeini aan het hoofd, Ali Shari'ati enigszins uit de gratie viel. Dit was vooral te wijten aan de gewelddadige activiteiten van een door hem geïnspireerde groep: de Iraanse Volksmoedjahedien — een in 1965 opgerichte van oorsprong marxistisch-islamitisch revolutionaire groepering. Echter: ''In the 1980s, Shari'ati's memory was partially rehabilitated by the regime in order to accommodate a vocal leftist combination of clerics (the Society of Combatant Clergy) supportive of the establishment" (Chatterjee 2011, 2). In het huidige Iran wordt het gedachtegoed van Ali Shari'ati zowel ingezet ter verdediging van het huidige establishment als gebruikt om het te bekritiseren. Dit gebeurt vooral vanuit het oogpunt van de politieke islam (Chatterjee 2011, 2).

De onderzoeker Milad Milani (2017, 359) schrijft dat Ali Shari'ati in Iran opereerde in een intellectuele en politieke omgeving waarin gepoogd werd het traditioneel islamitische denken te doen samensmelten met nieuwe opkomende seculiere ideeën over thema's zoals sociale rechtvaardigheid en gelijkheid. Ali Shari'ati zijn eigen woorden, afkomstig uit een lezing die hij in 1970 heeft gegeven, sluiten aan bij deze bevindingen van Milani en kunnen dienen ter illustratie daarvan:

> Islam is what we must return to, not only because it is the religion of our society, it gives shape to our society, the spirit of our culture...and the foundation of our morality and spirituality, but also because it is the human "self " of our people . . . Islam has . . . a populist and progressive social outlook which believes in the fundamental values of justice, equality and committed leadership. It believes in the inevitable conflict between the two social poles of truth versus usurpation, in originality versus ownership and in society versus the individual...It also believes in man's everlasting and infinite evolution, and thus invites him to ascension to God through nature and reality, and through dominion over matter as well as through employing (Chatterjee 2011, 132).

Shari'ati was tevens betrokken bij een aantal sociaal-politieke bewegingen en ook zette hij zich in voor verschillende bevrijdingsbewegingen. In het kader van zijn opleiding verbleef Shari'ati een periode in Parijs, waar hij zijn scriptie schreef over de Perzische filologie. Aldaar genoot Shari'ati onderwijs van Louis Massignon, die ook in de volgende paragraaf aan bod zal komen, en Frantz Fanon, de marxistische antikoloniale denker. Chatterjee (2011, 85) merkt Louis Massignon aan als de toenmalige mentor van Ali Shari'ati. Aan de grote invloed die Massignon op Shari'ati heeft gehad, refereert Shari'ati zelf als volgt: ''I cannot imagine what my life would have been had I not known Massignon, without him, what an impoverished soul, a shrivelled heart, a mundane mind, and a stupid world view I would have had... His heart now throbs in my breast" (Vakily 1990, 13). Het was tijdens zijn periode in Frankrijk dat Ali Shari'ati, onder invloed van Louis Massignon, gefascineerd was geraakt door het soefisme. Teruggekeerd vanuit Frankrijk in Iran, vertaalde Shari'ati een werk over het soefisme van Massignon in het Perzisch en schreef hij verschillende stukken waarbij hij werd geïnspireerd door het soefisme. (Chatterjee 2011, 85).

Bekendheid verwierf Shari'ati met name vanwege zijn lezingen in *Hosseiniyeh Ershad* — een niet-traditioneel religieus instituut in Teheran. Chatterjee (2011, 3) schrijft dat *Hosseiniyeh Ershad* voor Shari'ati fungeerde als een plek waar hij zijn gedachtegoed kon verspreiden. Dit waren vooral ideeën aan de hand waarvan hij liet zien hoe de islam kan fungeren als een bron voor revolutionaire ideeën om te komen tot veranderingen op politiek niveau — zoals blijkt uit het citaat hierboven. Chatterjee (2011, 3) stelt het als volgt:

> Shari'ati almost reinvented the possibilities of Islamic terms of reference to manufacture a thoroughly modern language of politics. This language was modern enough to win him considerable popularity among a generation of urban Iranians who grew up in a reasonably

> secularized milieu. Courtesy his immensely popular lectures at the *Hosseiniyeh-ye Ershad*, probably far more people in Tehran had heard and read 'Ali Shari'ati than had heard (or even heard of) Khomeini before 1977. In fact, Morteza Motahhari, the disciple of Khomeini who introduced Shari'ati as a speaker at the *Hosseiniyeh-ye Ershad* in 1967 later felt compelled to engage in a confrontational debate with Shari'ati in the early 1970s in order to defend the *'ulema.* Regardless of individual positions on the nature of political Islam, people had to frequently address issues in response to Shari'ati, as Motahhari, Bazargan, Taleqani, and other advocates of political Islam found out.

Milani (2017, 359) schrijft in lijn hiermee dat Ali Shari'ati zich bezighield met innovatieve verhandelingen over de islam en over de moderne wereld en noemt de positie van Ali Shari'ati uniek omdat hij zich niet alleen kritisch opstelde tegenover de autoritaire heerschappij van de geestelijken in Iran maar eveneens kritisch stond ten aanzien van de westerse invloed aangaande de modernisering van de staat, ofwel de modernisering zoals beschreven in het eerste hoofdstuk van dit onderzoek.

3.3.2 Mystieke islam

Naast de boeken van Ali Shari'ati werd Foucault in zijn begripsvorming over de islam geïnformeerd door Louis Massignon, die zoals gezegd ook Ali Shari'ati inspireerde, en Henry Corbin, twee vooraanstaande personen uit de Franse traditie van islamstudies. In hun werk wordt de nadruk gelegd op mystieke vormen van de islam zoals het soefisme (Ghamari-Tabrizi 2016, 56).

De Nederlandse filosoof Michel Leezenberg (1998, 73) schrijft dat het werk van Henry Corbin op Foucault mogelijk van nog een grotere invloed heeft gehad dan het werk van Shari'ati. Het werk van Corbin handelt over islamitische, in het bijzonder sjiitische, filosofie en spiritualiteit. Zijn academische leven was toegewijd aan de publicatie en vertaling van werken uit de filosofische traditie van Iran. ''[Corbin's] representation of Islamic thought is cast in a distinctly Heideggerian mould, but is simultaneously guided by the essentialist idea that the 'real' Islamic spirituality is to be found in the more esoteric and Gnostic branches of shi'ism in Iran," aldus Leezenberg (1998, 73). Het werk van Henry Corbin zou in het bijzonder in trek zijn geweest bij Iraanse moslims die de traditionele spirituele cultuur wilden beschermen tegen westerse invloeden als het gaat om wat in gemeenschappelijke zin als betekenisvol en waar wordt beschouwd: ''Corbin's hermeneutics of Islamic texts stress the distinction between the superficial exoteric (*Zòhir*) meaning and the true, inner (*bòtin*) meaning" (Leezenberg 1998, 73).

Een andere belangrijke academicus in deze is de eerdergenoemde Louis Massignon. Ghamari-Tabrizi (2016, 57) schrijft dat met name het magnum opus van Louis Massignon — dat is getiteld: *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* — van aanzienlijke invloed was op de kennisvorming van Foucault over de islam. Dit werkt handelt over de Perzische mysticus al-Hallaj (858-922). Deze mysticus werd geëxecuteerd omdat hij zou hebben verkondigd de waarheid te zijn. Hij kreeg hierdoor een zekere heldenstatus en kwam

binnen sommige stromingen van de islam te boek te staan als een martelaar. Foucault was onder de indruk van zowel de mystieke kant van al-Hallaj als van zijn martelaarschap. ''Before leaving for Tehran, Foucault was predisposed to this Islam of mystics and martyrs, despite the marginality of its practice in historical accounts of Islam," aldus Ghamari-Tabrizi (2016, 57). Gray en Faisal (2018) wijzen eveneens op een nadruk op mystieke vormen van de islam bij Foucaults kennisvorming en stellen dat deze nadruk niet onproblematisch was, aangezien een invalshoek waarbij de nadruk wordt geplaatst op mystieke vormen van de islam zich niet zou lenen voor een feitelijke benadering van Iran. In de vorige paragraaf is naar voren gekomen dat ook Ali Shari'ati zich, tevens onder invloed van Louis Massignon, liet inspireren door mystieke vormen van de islam. Kortom, er lijkt inderdaad een sterke focus te zijn geweest op het soefisme als het gaat om de kennisvorming van Foucault aangaande de islam. Deze invloed zal later in dit hoofdstuk des te meer zichtbaar worden zodra een blik wordt geworpen op Foucaults concept van *politieke spiritualiteit* — dat kan worden beschouwd als een vrij mystiek concept. Zijn interpretatie van islam in het algemeen en van de sjiitische islam in Iran in het bijzonder zou dus bijzonder eenzijdig zijn geweest. Het is in deze wel van belang om in acht te nemen dat ook de sjiitische islam mystieke tradities kent; een persoon als Khomeini geïnspireerd was door het soefisme (Bazzi 2018, 587).

3.3.3 Sjiitische islam

De uitspraken van Daniel Defert (2017), zoals eerder gezegd een socioloog maar ook de partner van Foucault die deze periode van Foucaults leven van dichtbij heeft meegemaakt, voorzien eveneens in duiding als het gaat om Foucault zijn kennisvorming van de sjiitische islam. Zo beweert Defert dat Foucault tijdens zijn bezoeken aan Iran ook ter plaatse werd onderwezen op het vlak de sjiitische islam. In de eerste plaats door de ayatollah Shariatmadari, met wie Michel Foucault een ontmoeting had tijdens zijn eerste bezoek aan Iran. Shariatmadari is al eerder in dit onderzoek aan bod gekomen, namelijk in de tweede paragraaf van het tweede hoofdstuk van dit onderzoek, waar uit de doeken is gedaan op welke manier Foucault door deze ontmoeting werd beïnvloed als het gaat om zijn kijk op de revolutie en op de religieuze dimensies daarvan. Naast ayatollah Shariatmadari zou Foucault door ayatollah Behesti, de rechterhand van ayatollah Khomeini, met wie Foucault meerdere ontmoetingen zou hebben gehad, eveneens zijn voorzien van kennis over de sjiitische islam, aldus Defert (2017). Details daarover geeft Defert echter niet prijs. In andere bronnen wordt geen melding gemaakt van een link tussen Foucault en ayatollah Behesti.

In een dialoog die Foucault heeft gevoerd met de Iraanse intellectueel Baqir Parham in 1978 te Teheran, geeft Foucault aan verschillende boeken te hebben gelezen over de islam en het sjiisme: ''I have read several books on Islam and Shi'ism, and I totally agree with them because the role of Shi'ism in a political awakening, in maintaining political consciousness, in inciting and fomenting political awareness, is historically undeniable" (Foucault 2005, 183). De rol van het sjiisme bij het aanwakkeren van politiek bewustzijn omschrijft Foucault vervolgens als een ingrijpend maar belangrijk fenomeen in een samenleving als die van Iran. Foucault spreekt over

politiek in relatie tot het sjiisme alsof het eerstgenoemde inherent is aan het laatstgenoemde. Hoewel Foucault het niet expliciet maakt, kan het als aannemelijk worden beschouwd dat hij zich inzake deze uitspraken heeft laten inspireren door het gedachtegoed van Ali Shari'ati, gelet op de sterke nadruk in het werk van Ali Shari'ati wat betreft de islam als een manier om te komen tot politiek bewustzijn, zoals in de vorige subparagraaf naar voren is gekomen, waarin tevens is betoogd dat Ali Shari'ati voor Foucault een toonaangevende bron is geweest.

Het sjiisme bevat volgens Foucault de potentie om politiek bewustzijn aan te wakkeren. Hoewel het christendom dezelfde potentie bevat, aldus Foucault, ligt het in het geval van deze geloofstraditie gecompliceerder. Dit heeft vooral te maken met de wijze waarop regeringen en kerkorganisaties zich het christendom hebben toegeëigend en als zodanig naar hun hand hebben gezet. Dat beweert Foucault in de dialoog met de Iraanse intellectueel Baqir Parham, waaruit hierboven ook werd geciteerd:

> [T]he type of Christianity that was the opium of the people was the product of political choices and joint tactics by the states, or the government bureaucracies, and the church organization during the nineteenth century. They said we ought to bring the rebellious workers back to religion and make them accept their fate. In Marx's time, religion was in fact the opium of the people, and Marx was right for this reason, but only in the context of his own time. His statement ought to be understood only for the time period in which he lived, not as a general statement on all eras of Christianity, or on all religions (Foucault 1978, 183).

3.4 Foucault en spiritualiteit

Verschillende bronnen (Carette 2000, 45; Vintges 2011, 100) merken op dat in Foucaults vroegere werk slechts één keer over spiritualiteit wordt gesproken. Dit is in 1964 in de context van een debat over literatuur en het surrealisme. Zo stelt Foucault indertijd aan de hand van zijn lezing van de Franse schrijver Philippe Sollers:

> I am struck by the fact that, in Sollers's reading yesterday and in the novels of his that I've read, reference is constantly made to a certain number of experiences - experiences, if you like, that I will call, in quotation marks, 'spiritual experiences' (although 'spiritual' is not quite the right word) - such as dreams, madness, folly, repetition, doubling [le double] , the disruption of time, return [le retour] , etc. These experiences form a constellation that is doubtless quite coherent. I was also struck by the fact that this constellation was already mapped out in surrealism (Carette 72, 1999).

Jeremy R. Carette (2000, 56) schrijft dat Foucault met de surrealisten een interesse deelde als het gaat om ''a new space of thought created by a radical critique of rationality and certainty". Karen Vintges (2011, 100) schrijft in lijn hiermee dat Foucault aan de hand van surrealistische schrijvers zoals Antonin Artaud en Pierre Klossowski een poging heeft ondernomen zich te verzetten tegen

de westerse, christelijke tradities die een splitsing voorstaan tussen lichaam en geest, en wel door te onderzoeken wat kan worden verstaan onder spirituele lichamelijkheid — ervaringsvormen die zijn geworteld in het lichaam. Deze ideeën heeft hij indertijd niet verder uitgewerkt. Eind jaren zeventig, juist in de context van Iran, begint Foucault pas weer te spreken over het thema van spiritualiteit.

In een interview met Foucault dat is afgenomen door *Le Nouvel Observateur* in 1979 maar pas in de herfst van 2020 voor het eerst is gepubliceerd, wordt spiritualiteit door de filosoof omschreven als een praktijk waarbij een individu wordt verplaatst, getransformeerd en ontwricht, totdat het individu op een punt geraakt waarop afstand wordt gedaan van enige vorm van individualiteit en het individu zichzelf als zodanig niet langer als subject ziet. Op die manier zou een doorgang kunnen ontstaan voor radicaal nieuwe leefvormen. ''It's no longer being the subject that one had been up to that point, a subject in relation to a political power, but also the subject of a certain mode of knowledge [savoir], subject of an experience, or subject of a belief," aldus Foucault (2020). Het gaat bij spiritualiteit in de optiek van Foucault preciezer gezegd om een individu dat zichzelf ontdoet van diens identiteit zoals deze wordt bepaald door een politieke macht, een religieuze macht, een dogma, een geloof, een gewoonte, een sociale structuur, enzovoorts. De vrijheden waarin de Verlichting hebben geresulteerd, gingen volgens Foucault (2020) gepaard met disciplinerende machtsmechanismen, die ervoor hebben gezorgd dat wij op specifieke manieren tot subjecten worden gevormd. Spiritualiteit zou kunnen worden ingezet als een manier om ons als individuen los te weken van dergelijk voorbestemde kaders. Anders worden dan wie of wat je bent, is dan ook voor Foucault wat spiritualiteit inhoudt. Religie, zo stelt Foucault, kan zowel dienen als een soort toevluchtsoord voor deze vormen en praktijken van spiritualiteit, maar ook zorgen voor beperkingen. ''[Religions] prescribe in what way one should become other than oneself, towards what one should go, what new status one will have, and so on. In fact, religions establish a certain codification for spirituality,'' aldus Foucault (2020). Zoals eerder gesteld, ziet Foucault het christendom als een traditie die rigide leefregels oplegt. Spiritualiteit zou in zo'n geval kunnen dienen als een wijze waarop die rigide leefregels kunnen worden ontvlucht.

Verder benadrukt Foucault (2020) het belang van een onderscheid tussen spiritualiteit en religie. Als hij over spiritualiteit spreekt, doelt hij daarmee dus niet in alle gevallen op religie. Spiritualiteit is volgens Foucault namelijk iets dat zowel binnen als buiten religie kan worden aangetroffen. Als voorbeeld noemt Foucault het boeddhisme, dat hij omschrijft als een religie zonder theologie. Maar ook zouden vormen van spiritualiteit naar de Griekse beschaving zijn te herleiden. Vormen van spiritualiteit die volgens Foucault met religie niets te maken hebben. Tezelfdertijd is Foucault in de overtuiging dat de meeste religies een bepaalde vorm van spiritualiteit bevatten. In een interview dat bij Foucault is afgenomen en dat dateert uit 1984, typeert hij spiritualiteit, in lijn met zijn bovenstaande typering, als volgt: ''[T]he subject's attainment of a certain mode of being and the transformations that the subject must carry out on itself to attain this mode of being" (Vintges 2011, 103). Welbeschouwd begrijpt Foucault religie als autoriteit; spiritualiteit juist als vrijheid.

3.5 Politieke spiritualiteit

Zoals meermaals in dit onderzoek is uitgelegd, voelde Foucault weinig voor marxistische verklaringen, of anders gezegd: verklaringen op grond van materiële economische omstandigheden. Hoewel dergelijke verklaringen door de Franse filosoof niet werden weggezet als volledig illegitiem maar gerelateerd werden aan de tijd waarin zij werden bedacht, voorzien deze volgens Foucault in de huidige tijd slechts deels in een verklaring van religie. Andere zaken van de religie blijven echter onverklaard in de marxistische analyse, zoals de oorzaken van wat hij zag als het heroïsche optreden van de Iraanse demonstranten. In het eerdergenoemde interview met *Le Nouvel Observateur* dat dateert uit 1979 verduidelijkt Foucault zich als volgt:

> I tried to find out what had been, and still is, the force that can confront an appalling, terrible regime—and terribly strong, as it has an army and an absolutely immense police force—with a whole population, who are barehanded, since they are unarmed. I don't know if they hide arms somewhere, but they must hide them well, and they must not have too many of them, as they haven't used any so far, even though there are dozens and dozens of deaths each day. So, what is that force that involves both a fierce, obstinate will to rise up, renewed on a daily basis, and the acceptance of sacrifice, the very sacrifices of the individuals themselves who are willing to die? It's clear that we shouldn't be looking for it in a political ideology like Marxism, nor in a sort of revolutionary ideology in the Western sense of the term, but elsewhere (Bremner 2020).

In een panelgesprek waaraan Foucault deelnam in 1979 doet hij vergelijkbare uitspraken. Daarin poneert hij de stelling dat de Iraniërs de sjah wilden zien vertrekken vanwege diens corrupte heerschappij en de ineenstorting van de economie. Echter: dat was niet alles wat de Iraniërs wilden veranderen en verbeteren. Het gehele land moest namelijk worden veranderd, waaronder inderdaad de politieke organisatie ervan, maar bovenal, zo verkondigde Foucault in dit panelgesprek, vanuit de inzet en van de concrete beleving van de Iraniërs zelf. Hierop veralgemeniseert hij wat hij dacht waar te nemen in Iran en includeert hij de toehoorders: ''[W]e have to change ourselves. Our way of being, our relationship with others, with things, with eternity, with God, etc., must be completely changed, and there will only be a true revolution if this radical change in our experience takes place" (Foucault 2005, 250). De revolutie ging dus verder dan het vertrek van de sjah maar zou ook een radicale verandering voorstaan op het vlak van de subjectieve ervaring. Voor dat fenomeen schoot een marxistische duiding volgens hem tekort, en als zodanig kwam hij tot *politieke spiritualiteit*. Naar dit concept verwijst Foucault dan ook impliciet in het bovenstaande blokcitaat als hij zegt dat de verklaring 'elsewhere' moet worden gezocht.

In een ander panelgesprek waaraan Foucault in diezelfde periode heeft deelgenomen wordt *politieke spiritualiteit* door de Franse denker als volgt gedefinieerd: ''[It is] the search for a new foundation for each of these practices [governing one self and others], in itself and relative to the other, the will to discover a different way of governing oneself through a different way of

dividing up true and false" (Foucault 1977, 112). Oftewel: de zoektocht naar een nieuwe manier van coëxistentie; een herziening van waar 'we' nu eigenlijk voor staan; welke waarden belangrijk voor 'ons' zijn en wat 'we' als samenleving beschouwen als waar en onwaar. Kennis en waarheid lopen zoals gezegd als een rode draad door het werk van Foucault, dus we zien hier de invloeden van zijn eigen achtergrond terug. Echter: opvallend is ook de parallel met het werk van Henry Corbin, waarin zoals eerder geschreven ook een centrale rol wordt toegedicht aan de thematiek rondom betekenis en waarheid. De bovenstaande typering van *politieke spiritualiteit* komt overeen met hoe de onderzoeker van Foucaults werk Bernard E. Harcourt (2017) dit concept opvat. Volgens Harcourt moet *politieke spiritualiteit* in de context van Iran namelijk worden gezien als een massamobilisatie ten behoeve van nieuwe vormen van coëxistentie en gelijkheid, geïnspireerd door de islam. Op de inhoud van dit islamitische aspect wordt in een volgende paragraaf ingegaan. Ghamari-Tabrizi (2016, 58) schrijft dat in het kader van *politieke spiritualiteit* grootschalige verandering wordt nagestreefd door middel van de transformatie van het individu; het zou gaan om de toevoeging van een spirituele dimensie aan het politieke leven. Ghamari-Tabrizi (2016, 58) stelt dat Foucault prioriteit gaf aan de daad en ervaring van rebellie boven de zorgen over de uitkomst van de revolutie, een analyse die overeenkomt met een eerdere analyse in dit onderzoek. Waardoor Foucault in de eerste plaats geïntrigeerd werd, was immers vooral de manier waarop de gebeurtenissen in Iran van invloed waren op het proces van subjectivering, ofwel hoe subjecten worden tot wie zij zijn. Een proces dat thuishoort binnen de kaders van *politieke spiritualiteit*.

In het eerder genoemde artikel *What Are the Iranians Dreaming About?* plaatst Foucault het concept *politieke spiritualiteit* in een historisch kader: ''For the people who inhabit this land, what is the point of searching, even at the cost of their own lives, for this thing whose possibility we have forgotten since the Renaissance and the great crisis of Christianity, a political spirituality." Foucaults uitspraken afkomstig uit het eerder genoemde interview met *Le Nouvel Observateur* over Iran geven meer duidelijkheid als het gaat om wat hij precies bedoelde met de suggestie dat westerlingen dit concept zijn vergeten. In dit interview stelt Foucault namelijk dat alle belangrijke politieke, sociale en culturele veranderingen die de westerse geschiedenis heeft gekend niet hadden kunnen plaatshebben zonder een vorm van spiritualiteit. Dit punt illustreert hij door te verwijzen naar de periode tussen de middeleeuwen en het einde van de zestiende eeuw, toen er in Europe een opmars gaande was van revolutionaire bewegingen die grote veranderingen aanbrachten op het vlak van onder meer manieren van leven, sociale relaties en vormen van hiërarchie binnen een samenleving. Deze bewegingen zouden niet zijn ontstaan op grond van religie maar vooral op grond van spiritualiteit.

Politieke spiritualiteit werd nu ook door Foucault in fysieke vorm waargenomen onder de demonstranten tegen de sjah. In een panelgesprek waaraan hij heeft deelgenomen samen met Claire Brière en Pierre Blanchet, twee Iran-correspondenten voor een Frans dagblad in Iran, gaat hij hierop in door te suggereren dat hij in Teheran getuige is geweest van een concrete manifestatie van een fenomeen waarvan hij dacht dat het op een mythe berustte:

> Among the things that characterize this revolutionary event, there is the fact that it has brought out – and few people in history have had this – an absolutely collective will. The collective will is a political myth with which jurists and philosophers try to analyze or to justify institutions, etc. It's a theoretical tool: nobody has ever seen the 'collective will', and personally, I thought that the collective will was like God, like the soul, something one would never encounter. I don't know whether you agree with me, but we met in Tehran and throughout Iran, the collective will of the people. Well, you have to salute it; it doesn't happen every day. Furthermore (and here one can speak of Khomeini's political sense), this collective will has been given one object, one target and one only, namely, the departure of the shah. This collective will, which, in our theories, is always general, has found for itself, in Iran, an absolutely clear, particular aim, and has thus erupted into history (Foucault 2005, 252-253).

De collectieve wil die Foucault zei te hebben waargenomen onder de demonstranten in Iran is dus een belichaming van wat hij *politieke spiritualiteit* noemt. In het geval van een collectieve wil wordt een individu onderdeel van een groter geheel ten behoeve van een groter goed, een typering die gelijkenissen vertoont met de typering van spiritualiteit in de vorige paragraaf. In het geval van *politieke spiritualiteit*, krijgt het ontdoen van de individualiteit vorm ten behoeve van een groter goed. In de context van Iran was dat grotere goed het vertrek van de sjah, wat ruimte bood om na te denken over nieuwe vormen van leven en regeren. De demonstranten ervoeren geen angst voor de dood terwijl zij zonder wapens ten strijde trokken tegen het leger van de sjah want datgene waarvoor zij hun levens op het spel hadden gezet, was groter dan zijzelf. Dit was althans een van de manieren waarop Foucault hun heldhaftige optreden verklaarde (Bremner 2020). Hier zien we Foucaults fascinatie voor Martin Heidegger, Georges Bataille en Friedrich Nietzsche. Deze denkers interpreteerden het gevaar opzoeken en met de dood flirten immers als een authentieke vorm van leven, zoals eerder beschreven. Dergelijke situaties zouden bovendien kunnen fungeren als een broedplaats voor creativiteit. Verder linkt Foucault zijn concept hier aan het martelaarschap. Merkwaardig is wel dat hij dit wederom impliciet doet. In de conclusie wordt hierop verder ingegaan.

Rodinson (2005, 270) plaatst bij 'de collectieve wil' de kritische kanttekening dat door hiervan te spreken de werkelijkheid geen recht zou worden aangedaan maar slechts zou worden geromantiseerd. Stellen dat er sprake was van een collectieve wil zou immers de suggestie wekken dat het een gebeurtenis betrof die vanuit het volk werd georchestreerd, terwijl het, volgens Rodinson, in wezen topdown werd georganiseerd door sjiitische leiders. In de context van Iran was volgens Foucault (2005, 255) vooral de sjiitische traditie van invloed op *politieke spiritualiteit,* die hij in deze context omschreef als: ''[T]he promise and guarantee of finding something that would radically change their subjectivity". Hoewel de sjiitische islam door Foucault werd aangewezen als de bron voor *politieke spiritualiteit*, zag hij deze religie niet als een dogma of een doctrinair religieus frame maar als een bron van inspiratie voor onder meer morele principes van rechtvaardigheid (Ghamari-Tabrizi 2016, 63; Smit 1992, 112-113). Op dit punt onderscheidt

zijn visie op de islam zich dus van zijn visie op het christendom, zoals omschreven in de tweede paragraaf van dit hoofdstuk, waarin hij het christendom typeert als een religie met een doctrinair frame. Dat had echter te maken met de manier waarop regeringen en kerken zich het christendom in zijn ogen hadden toegeëigend en hadden voorzien van een doctrinair karakter. Mogelijk vanwege de nadruk op mystieke vormen van de islam waarin Foucault zich vooral had verdiept, was hij in de overtuiging geraakt dat het de islam ontbrak aan dergelijke doctrines.

Afray en Anderson (2005, 9) merken op dat Foucault heeft geschreven noch gesproken over de Nicaraguaanse Revolutie, die plaatshad in 1979. Dat terwijl deze revolutie zich voltrok op grond van bevrijdingstheologie, die volgens de auteurs eveneens kan worden aangemerkt als een vorm van *politieke spiritualiteit* in Foucaults definitie. Bovendien was deze revolutie progressiever en resulteerde het niet in wat zij noemen een 'cult' op grond van martelaarschap en dood. De auteurs lijken Foucault hier te betichten van hypocrisie, hoewel deze beschuldiging als merkwaardig kan worden beschouwd. Foucault is immers in de eerste plaats een filosoof die concepten aanreikt. Het staat eenieder vrij daar vervolgens mee aan de haal te gaan, bijvoorbeeld door zijn concepten toe te passen op andere situaties zoals de Nicaraguaanse Revolutie. Tegelijkertijd zou vanuit een ander perspectief beargumenteerd kunnen worden dat de auteurs wel degelijk een punt hebben. De bevrijdingstheologie kwam in de context van de Nicaraguaanse Revolutie immers voort uit de hiërarchische en institutionele katholieke kerk, wat haaks staat op Foucault zijn in paragraaf 3.3 beschreven bewering dat de katholieke kerk geen vruchtbare bodem vormt voor dergelijke bevrijdingsbewegingen vanwege deze wijze van institutionalisering van het christendom.

3.6 Na de revolutie

Foucault zweeg zoals gezegd op een gegeven moment geheel over de situatie in Iran. Echter: gedurende de periode die volgde op de gebeurtenissen in Iran, overigens de laatste jaren van zijn leven, bleef hij zich bezighouden met de thematiek rondom spiritualiteit en praktijken inzake zelftransformatie en zelfzorg. Deze thematiek was hij gaan onderzoeken aan de hand van de Griekse en Romeinse filosofie en zijn ideeën daarover deed hij uit de doeken in de vorm van colleges (Vintges 2011, 102-103). Ook bracht Foucault in 1978, hetzelfde jaar als waarin hij naar Iran reisde, een bezoek aan Japan. Aldaar toonde hij zich geïnteresseerd voor het zenboeddhisme en nam hij daarin lessen. Zijn interesse zou volgens de eerder aangehaalde onderzoekster Karen Vintges (2011, 108) met name zijn uitgegaan naar de betekenis van spiritualiteit en zelftransformatie binnen het zenboeddhisme. Welbeschouwd lijkt Foucault zijn fascinatie voor Iran en *politieke spiritualiteit* samen te hangen met een bredere tendens binnen zijn werk en interessegebied rondom die periode in zijn leven. Dit versterkt de eerder beschreven indruk dat het Foucault niet in de eerste plaats te doen was om de exacte uitkomst van de revolutie en bijvoorbeeld de vestiging van een islamitische regering maar vooral hoe binnen de kaders van de revolutie thema's als spiritualiteit en zelftransformatie vorm kregen.

Conclusie

Door Foucault en Iran in een brede context te bekijken, is duidelijk geworden dat de gebeurtenissen die zich daar eind jaren zeventig hebben voltrokken, aansluiten bij de thematiek waarmee hij zich al langere tijd bezighield in het kader van zijn werk als filosoof en activistisch denker. Om te beginnen was er zijn kennismaking met de situatie in Iran die te maken had met de situatie van gevangenen in Iran. Zijn belang daarbij is te verklaren aan de hand van zijn betrokkenheid bij *Groupe d'Information sur les Prisons* — een beweging die zich hard maakte voor de belangen van Franse gevangenen. Op een theoretische manier hield de Franse filosoof zich eveneens met deze thematiek bezig in zijn werk *Surveiller et punir*. Zijn betrokkenheid bij Iran beperkte zich aanvankelijk nog tot het ondertekenen van een brief waarin solidariteit werd betuigd met de Iraniërs die een literair evenement hadden opgezet maar te maken kregen met repressie vanuit het Iraanse regime.

Gaat het om Foucault zijn latere, meer directe betrokkenheid bij de situatie in Iran, ofwel zijn reizen naar het land en de schrijfsels en interviews daaromheen, dan wordt duidelijk dat deze samenhangt met verschillende factoren. Zo was Foucault in de ban van het idee om als filosoof-journalist naar Iran te reizen om daar de geboorte van nieuwe ideeën te kunnen bijwonen. Foucault verkeerde immers in de overtuiging dat het westerse denken haar bloeiperiode wel had gehad; de toekomst van de filosofie moest volgens Foucault buiten Europa worden gezocht. Op basis van die overtuiging reisde hij naar Iran waar hij de opstanden onderzocht als een potentiële broedplaats voor een heropleving van de filosofie. Daarnaast spreekt Foucault meerdere keren over het volgens hem heldhaftige optreden van de Iraniërs die zonder wapens ten strijde trokken tegen het leger van de sjah. Een interesse voor situaties waarbij gevaar en opofferingsgezindheid heerst, deelde Foucault met denkers door wie hij zich liet inspireren, zoals Bataille, Nietzsche en Heidegger, en nam Foucault waar in de context van de islam ofwel een vorm van martelaarschap. Foucault maakt dit laatstgenoemde gegeven echter nergens expliciet. Of anders gezegd: Foucault schrijft meermaals over de opofferingsgezindheid van de Iraniërs zonder dit nadrukkelijk te koppelen aan de thematiek rondom martelaarschap binnen de islam. Foucault plaatste de opofferingsgezindheid daarentegen binnen de kaders van zijn concept *politieke spiritualiteit* — een concept dat volgens Foucault weliswaar in de context van Iran werd beïnvloed door de islam, en dus ook aangaande martelaarschap, hoewel hij dat in het geval van martelaarschap dus niet nadrukkelijk zo stelde. Suggereren dat hij zich niet bewust was van de toonaangevende rol van martelaarschap binnen de islam, ligt in ieder geval niet voor de hand. Als het gaat om de kennisvorming van Foucault inzake de islam lag er immers een sterke focus op martelaarschap (zie paragraaf 3.3.2). Mogelijkerwijs zag hij de connectie desondanks simpelweg over het hoofd bij het maken van zijn analyses. Een andere en enigszins cynische verklaring zou zijn dat het Foucault niet goed uitkwam voor de legitimiteit van zijn ideeën rondom *politieke spiritualiteit* om de opofferingsgezindheid te duiden in directe samenhang met de islam. Al met al blijft het een opvallend maar lastig te verklaren gegeven.

De thematiek rondom macht en verzet loopt als een rode draad door het werk van Foucault en ook deze thema's hebben we teruggezien in de gebeurtenissen in Iran, in het bijzonder als het gaat om het verzet van de demonstrerende Iraniërs tegen de macht van de sjah. Gebleken is ook dat Foucaults betrokkenheid bij Iran samenhangt met een bredere tendens binnen zijn werk die zich concentreert in zijn zoektocht naar de betekenis van spiritualiteit. Later zou hij juist deze lijn voortzetten aan de hand van Griekse en Romeinse filosofen in de vorm van een reeks colleges.

Volgens Foucault was een marxistische blik te nauw om de gebeurtenissen in Iran te begrijpen. Foucault wilde de situatie begrijpen door de lens van zijn concept *politieke spiritualiteit*. Dit concept is in lijn met zijn ideeën omtrent spiritualiteit als aparte religieuze ruimte los van de geïnstitutionaliseerde vormen van religie, en moet worden gezien als spiritualiteit met de toevoeging van een politieke dimensie. Om voor dit onderzoek te komen tot een helder begrip hiervan is in het bijzonder bruikbaar geweest om het recentelijk ontdekte interview met Foucault dat al in 1979 werd afgenomen door *Le Nouvel Observateur* te bestuderen. Het gaat hier zoals gezegd om een interview waarin Foucault zijn ideeën aangaande zowel dit concept als spiritualiteit en religie uitgebreid uiteenzet. In dit interview beschrijft hij *politieke spiritualiteit* als een praktijk waarbij een individu afstand doet van de individualiteit en opgaat in een groter geheel ten behoeve van een groter goed (collectieve wil). In het geval van Iran was dit grotere goed het vetrek van de sjah. Als zodanig ontdoet een individu zichzelf van zijn/haar positie zoals deze wordt bepaald door een politieke macht of bijvoorbeeld een religieuze macht. In het geval van Iran betrof het de politieke macht van de sjah en op de achtergrond de macht van de Verenigde Staten. Vervolgens ontstaat er ruimte om na te denken over nieuwe vormen van coëxistentie en staatsinrichting. De islam was volgens Foucault hier geen doctrinair frame maar een bron om inspiratie uit te putten voor ideeën omtrent nieuwe leefwijzen en staatsinrichting. De sjiitische islam levert mogelijkheden om vanuit opofferingsgezindheid de bestaande macht omver te werpen en nieuwe vormen van existentie te omarmen. Spiritualiteit en politiek fuseren in deze dynamiek. De blik van Foucault in deze is gekleurd door mystieke vormen van de islam en denkers als Ali Shari'ati. Zo koppelde Foucault in navolging van Shari'ati het sjiisme in de kern aan politieke doeleinden, terwijl het sjiisme ook apolitieke substromingen kent die hij echter onbenoemd liet. Ook leek hij voorbij te gaan aan de doctrines die toonaangevend zijn voor verschillende stromingen binnen de islam, mogelijk vanwege het feit dat zijn toch wel beperkte kennis over de islam hoofdzakelijk verband hield met mystieke vormen ervan. Het onderscheid dat hij maakte tussen religie en spiritualiteit lijkt eerder te zijn gebaseerd op een seculiere karikatuur van religie als identiek met macht en hiërarchie tegenover spiritualiteit als bron van verbinding en vernieuwing, zonder de verwikkelingen en dialectiek van religie en spiritualiteit scherp te analyseren — iets wat juist vanwege zijn scherpe blik op de geschiedenis van gekte, de gevangenis, en seksualiteit, wel verwacht had kunnen worden.

Duidelijk is geworden dat Foucault niet in de eerste plaats geïnteresseerd was in de wezenlijke uitkomst van de Iraanse Revolutie maar vooral in de invloed van de opstanden op het proces van subjectivering, ofwel hoe individuen worden gevormd tot subjecten, wat hij plaatste

binnen de kaders van zijn concept *politieke spiritualiteit*. De vraag is wat Foucault precies dacht waar te nemen in Iran. Ondanks basale kennis van de islam getuigen zijn interviews en geschriften niet van diep inzicht in de spirituele betekenis die aan martelaarschap is gegeven in de 20e eeuwse sjiitische islam, noch van veel kennis van de soefistische tradities. Dit, terwijl zijn idee van *politieke spiritualiteit* aanknopingspunten heeft met juist deze thema's. Foucault leek eerder een praktijk van zijn eigen theorie waar te nemen of een ontwikkeling die hij in zijn 'Europa' niet meer verwachtte. Daarom kan worden geconcludeerd dat Foucault in Iran een alternatief had gehoopt te vinden voor zowel het westerse liberalisme als het marxisme, ideologieën die hadden geresulteerd in regeringen en samenlevingen waarin hij was teleurgesteld. Dat de Iraanse Revolutie voor Foucault een volgende teleurstelling betekende, heeft hij slechts impliciet toegegeven maar wordt des te meer duidelijk met de kennis dat hij er uiteindelijk geheel het zwijgen toe heeft gedaan over de postrevolutionaire ontwikkelingen aldaar. Vervolgens is Foucault, aldus teleurgesteld door zowel de moderniteit als Europa en de Iraanse Revolutie, gedurende de laatste jaren van zijn leven teruggekeerd naar de basis van de westerse filosofie ofwel de Griekse en Romeinse filosofie, om aan de hand van gedachtegoed uit die filosofie zijn onderzoek naar spiritualiteit, zelftransformatie en zelfzorg te vervolgen.

Geraadpleegde bronnen

Abrahamian, Ervand. The Crowd in the Iranian Revolution. *Radical History Review,* no.105 (2009): 13–38.

Afary, Janet en Anderson, Kevin B. *Foucault and the Iranian revolution: Gender and the seductions of Islamism*. Chigago: University of Chicago Press, 2005.

Bazzi, Emad. ''Ayatollah Khomeini's gnoseology and its impact on his political worldview." In *The Gnostic World*, edited by Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen and Jay Johnston. London: Routledge, 2018.

Bremner, Sabina Vaccarino. Introduction to Michel Foucault's "Political Spirituality as the Will for Alterity", *Critical Inquiry* 47, no.11 (Autumn 2020): 115–120. *https://doi.org/10.1086/710910.*

Carrette, Jeremy R. *Foucault and religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London: Routledge, 2000.

Carette, Jeremy R. *Religion and Culture.* London: Routledge, 2000.

Chatterjee, Kingshuk. *Ali Shari'ati and the Shaping of Political Islam in Iran.* London: Palgrave Macmillan, 2011.

Defert, Daniel. "Daniel Defert | Foucault and Iran." 6/13 | Revolt: Foucault in Iran. Columbia Law School, December 14, 2007. *http://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/6-13/*.

Deleuze, Gilles. *Negotiations.* New York: Columbia University Press, 1995.

Foucault, Michel. ''Foucault and His Critics, an Annotated Translation." In *Foucault and the Iranian revolution: Gender and the seductions of Islamism*, door Janet Afary en Kevin B. Anderson. Chigago: University of Chicago Press, 2005.

Foucault, Michiel. *Geschiedenis van de seksualiteit 1: De wil tot weten.* Nijmegen: SUN, 1984.

Foucault, Michel. ''Questions of Method: An Interview with Michel Foucault." In *After Philosophy: End Or Transformation?*, edited by Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy. Cambridge: The MIT Press, 1987.

Foucault, Michel. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault.* Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988.

Ghamari-Tabrizi, Behrooz. *Foucault in Iran: Islamic revolution after the enlightenment.* Minnesota: University of Minnesota Press, 2016.

Harcourt, Bernard E. ''Introduction to Foucault on Iran: Revolt as Political Spirituality. Columbia Law School, December 11, 2007. *http://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/bernard-e-harcourt-introduction-to-foucault-on-iran-revolt-as-political-spirituality/.*

Jafari, Peyman. *Het andere Iran: Van de revolutie tot vandaag.* Amsterdam: AMBO, 2009.

Jones, Stephen. "The Islamic Republic of Iran: An Introduction." *House of Commons* 9, no. 92 (December 11, 2009). *http://www.refworld.org/pdfid/4b41bca92.pdf.*

Karskens, Machiel. *Foucault.* Amsterdam: Boom, 2012.

Kippenberg, Hans G. *Violence as worship: Religious Wars in the Age of Globalization*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

Kurzman, Charles. *The Unthinkable Revolution of Iran.* Cambridge: Harvard University Press, 2005.

Leezenberg, Michiel. ''Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran." In *Cultural History After Foucault*, edited by John Neubauer, 63-82. New York: Walter de Gruyter, 1999.

Mirsepassi, Ali. *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Milani, Abbas. "Ali Shari'ati." *Eminent Persians: The Men and Women Who Made Modern Iran, 1941-1979* (2017): 359-366.

Rodinson, Maxime. ''Critique of Foucault on Iran." In *Foucault and the Iranian revolution: Gender and the seductions of Islamism*, door Janet Afary en Kevin B. Anderson. Chigago: University of Chicago Press, 2005.

Smit, Evert. De ongedekte flank in het werk van Michel Foucault en Georges Sorel, *Amsterdam Sociologisch Tijdschrift*, no. 18 (1992): 100-118.

Vakily, Abdollah. *Ali Shariati and the Mystical Tradition of Islam.* Montreal: McGill University Libraries, 1990.

Vintges, Karen. ''Freedom and spirituality." In *Michel Foucault: Key concepts*, edited by Dianna Taylor, 99-110. London: Routledge, 2011.

Wolin, Richard. "Michel Foucault: Biopolitics and Engagement." Theologie Geschichte. Saarland University, 2012. *http://uvs.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/viewArticle/478/517*.