



Foucault en de politiek

de Iraanse revolutie en de zorg voor het zelf.

‘Has anyone ever seen a
new idea come out of a
polemic?’

Michel Foucault (1984)


Peter van der Boom,

nr. 3250342

Zaadmarkt 87

7201 DC Zutphen

0575-518404



Eindscriptie Bachelorfase Wijsbegeerte

Begeleider: dr. Jan Vorstenbosch

8 juli 2011

Inhoudsopgave

1.	<i>Inleiding</i>	3
2.	<i>De Franse traditie</i>	5
3.	<i>Foucault: machtsrelaties en het individu</i>	8
4.	<i>De Nieuwe Filosofen</i>	10
5.	<i>Foucault en het einde van de mens</i>	12
6.	<i>Iran als proeftuin voor zijn ideeën</i>	14
7.	<i>Teheran, 1 februari 1979: de apotheose</i>	17
8.	<i>De laatste jaren van Foucault: de zorg voor het zelf</i>	18
9.	<i>De critici: een liberale utopie en ethische sensibiliteit</i>	20
10.	<i>Het andere subject</i>	23
11.	<i>Conclusies</i>	25
	<i>Literatuur</i>	27

1. Inleiding

‘More and more it seems to me that the philosopher, being of necessity a man of tomorrow and the day after tomorrow, has always found himself, and had to find himself in contradiction to his today.’¹

De kale kustweg van Libië is voor ons een vertrouwd beeld geworden, gevuld met jeeps en jonge mannen die licht bewapend en ongeïfend het front – en wellicht hun dood - tegemoet gaan om hun leider te verjagen. Het lijkt een opstand zonder beginpunt, zonder centrale coördinatie, gevoed door het verlangen naar een beter leven en de overtuiging dat ze zich daarvoor van hun wrede leider moeten ontdoen. De Westerse wereld kijkt toe, verbaasd over zo veel motivatie het eigen leven op het spel te zetten voor een hachelijk avontuur, verbaasd over een gebrek aan samenhang: wie leidt dit, wat is de inzet en – vooral – wat is het einddoel?

Voer voor filosofen, zou je zeggen, om deze onvermoede opstand en krachten te duiden, maar het bleef opvallend stil. Afgezien van de Franse filosoof Bernard Henri Lévy – altijd goed voor spektakel - die na zijn bezoek aan de rebellen in het Libische Benghazi, de leider van de opstandelingen heeft meegenomen naar de Franse president is er uit filosofische hoek vooral kritiek op de ambivalente houding van het Westen: onze leiders zaten lange tijd aan het diner met Gaddafi om hem nu te bombarderen. Maar wat vinden we van de opstandige Libiërs? Waarom trekken zij over de stoffige weg naar een ongewisse toekomst? Laten we voor een mogelijk antwoord daarop het meest recente voorbeeld vanuit de islamitische wereld bekijken: de revolutie in Iran in 1978-1979 en de enige intellectueel die zich destijds verbond aan de mensen in de straten van Teheran: Michel Foucault.

In 1978 raakt Michel Foucault – inmiddels wereldberoemd denker - in de ban van de explosieve kracht van de Iraanse revolutie. Hier was volgens Foucault een volk bezig zich te ontdoen van een totalitair regime (van de sjah), gedreven door een gezamenlijk, religieus geïnspireerd ideaal. Foucault zag de Iraanse revolutie in 1979 als een overgang in de geschiedenis van ‘political ideas’ en als een geslaagde uitdaging van de Verlichtingsidealen die niet alleen de basis vormde voor de inrichting van de westerse wereld maar ook voor het verzet daartegen in de vorm van revoluties. Foucaults denken tussen 1960 en 1984 is vaak in drie hoofdthema’s beschreven, die ook chronologisch na elkaar komen: het onderzoek naar het weten, naar de macht en naar het ik (of de moraal). De Iraanse revolutie viel samen met een overgang in Foucaults denken van de macht naar het ik: niet langer waren machtsverhoudingen en disciplineren het belangrijkste thema in zijn werk maar de zorg voor het zelf.

¹ Nietzsche, F. *Beyond good and evil*, #212, p 137

De praktijk van de Iraanse revolutie bleek na 1979 – zoals we inmiddels weten – weerbarstig: de droom van het Iraanse volk is inmiddels verzand in een religieuze dictatuur. Daarom doemde de vraag op of Foucault zich had vergist in zijn enthousiasme voor het Iraanse avontuur. En de kritiek was niet mals: hij was naïef geweest en had zich – met tegenzin – uiteindelijk toch bekeerd tot liberaal denken. Maar raakte deze kritiek de kern van Foucaults denken? En wat zag hij gebeuren in Iran?

De hoofdvraag van deze scriptie is: wat was Foucaults reactie op de Iraanse revolutie en wat zegt die reactie over een aantal belangrijke elementen van zijn filosofische denken en praktijk?

Daarin word ik direct geconfronteerd met een inhoudelijke en methodische uitdaging. Foucault blijkt geen gemakkelijk te vangen denker te zijn (“‘I’m like the crawfish, I move sideways’”²). Hij placht vragen over zijn politieke voorkeuren te ontwijken, beschouwt het subject als ongedefinieerd en heeft een afkeer van polemieken: hij koestert de verschillen in een discussie ‘as something essential: a whole morality is at stake, the morality that concerns the search for the truth and the relation to the other.’³ Dat ontwijken onthult een belangrijke kern van zijn denken. De lezer moet daarom vertrouwd raken met het feit dat Foucault je steeds ontglipt. Daarnaast – de methodische uitdaging – is Foucault tijdens het schrijven van zijn werken in een dialectisch proces verwickeld, waarin hij als het ware in confrontatie met zijn eigen werk – zojuist door hem zelf geschapen – tot nieuwe inzichten komt. Foucault daarover: ‘[...] I’ve always conceived of them (zijn boeken, PvdB) as direct experiences aimed at pulling myself free of myself, at preventing me from being the same.’⁴ En: ‘Een ervaring is iets waaruit men veranderd tevoorschijn komt. Ik zou nooit de moed hebben mij aan het schrijven van een boek te zetten, waarin ik zou mededelen wat ik al heb gedacht. Ik schrijf juist omdat ik nog niet weet wat ik van een onderwerp dat mijn belangstelling trekt moet denken. Terwijl ik schrijft verandert het boek mij.’⁵ Dat betekent dat ik Foucault probeer te volgen in zijn ontwikkeling zonder een compleet, vaststaand beeld van zijn inzichten te kunnen en willen presenteren. Desalnietemin vereist de vraagstelling een poging de rode draad in zijn denken bloot te leggen – met de Iraanse revolutie als ijk- of wellicht kantelpunt. Gelukkig voorziet Foucault in zijn eigen exegese: waar zijn boeken – een toonbeeld van een academische structuur – vooral een historische schets geven leveren de interviews een veel praktijkgerichter beeld op. Uitgedaagd door vragen over de praktische vertaling van zijn historische werken krijgen we veelal antwoorden op onbeantwoorde vragen uit deze boeken.

Juist bij een denker als Foucault – gevoelig en ontvankelijk voor de historiciteit van het denken - lijkt het mij belangrijk om zijn plaats in het Franse denken nader te bezien. Na een analyse van de

² Foucault, M. *Security, Territory, Population, lectures at the college de France 1977 – 1978*, New York: Palgrave, 2007, p 380

³ Foucault, M, Rabinow, P. (ed). *The Foucault Reader* London: Penguin, 1984, p 381 in een interview met Foucault.

⁴ Faubian, J (ed), ‘Interview with Michel Foucault’ in: *Michel Foucault: essential Works of Foucault 1954-1984 vol 3 Power*, London, Penguin, 1994, p 242

⁵ Foucault, M. ‘Schrijven vanuit een ervaring’ in: *Breekbare Vrijheid* Amsterdam: Boom, 2004, p 171

⁸ Middelaar, L van. *Politicide, de moord op de politiek in de Franse filosofie* Amsterdam: Van Gennep, 1999

ontwikkeling van de filosofie en politiek in het Frankrijk vóór en tijdens Foucault bespreek ik zijn denken over machtsrelaties en disciplineren. Vervolgens geef ik een overzicht van Foucaults intellectuele analyse van de Iraanse revolutie - voorafgaand en achteraf - en met name de positie van het individu daarin en bespreek ik enkele kritieken op zijn houding en denken. De zorg voor het zelf vormt in het latere werk van Foucault de basis voor zijn ethiek. Ik probeer deze notie te verhelderen en de verwarring die daarover is ontstaan te analyseren. In hoeverre was Foucault een utopisch denker en is met de zorg voor het zelf sprake van een ethiek zonder fundering?. Tot slot kom ik terug op de hoofdvraag en beschouw ik de periode, gebeurtenissen en denkbeelden van Foucault in hun genealogische samenhang, om te besluiten met onze Libiër op de stoffige kustweg.

2. De Franse traditie

Hoewel Foucault – hoogleraar in de geschiedenis van ideeën – een buitengewoon eigenzinnig denker was kan hij niet los worden gezien van de historische ontwikkelingen in Frankrijk. Ieder mens, en dus ook elke filosoof, wordt immers geboren onder een bepaald intellectueel gesternte. Zij omarmen de waarheid en structuren die ze aantreffen of verzetten zich daartegen. En soms leiden gerijpte filosofische ideeën tot praktische vertalingen in de politiek (denk aan Locke, Mill, Bentham, Rawls). In Frankrijk speelde zich echter iets bijzonders af.

Voor Franse filosofen markeert de revolutie in 1789 een kantelpunt in het denken. Politiek filosoof Van Middelaar spreekt in zijn boek *Politicide, de moord op de politiek in de Franse filosofie*⁸ van ‘het dramatische openingsstuk van de moderne politiek’ en ‘De naoorlogse Franse politiek [...] kan voor een belangrijk deel worden beschouwd als de hedendaagse sophisticated verschijningsvorm van deze uit de Revolutie daterende ‘obsessie met het eindpunt’⁹. Volgens van Middelaar hadden de de Franse revolutionairen de ambitie om de maatschappij te ‘herstichten’ zonder te weten op basis waarvan. Deze basis was wel helder in de eerdere Amerikaanse en Engelse revoluties: religie en traditie.¹⁰ Samengevat omschrijft Van Middelaar de Franse houding als volgt: ‘De interne tegenspraak van de [Franse] revolutie was dat ze tegelijkertijd het fundament van de politiek en de politiek zelf was. Anders gezegd: ‘La Révolution’ betekende zowel het principe ‘macht voor het volk’ als de strijd tussen steeds weer nieuwe machthebbers. Tussen het abstracte idee en de strijd om de macht stond niets’¹¹ Napoleon wist deze ‘manipulatie van het volk’ met brute kracht enige tijd te onderdrukken wat in 1815 eindigde in een terugkeer van de oude orde, inclusief koning. Deze stap terug leidde tot een aantal nieuwe revolutionaire rondes: de revoluties van 1830 en 1848. Pas in de Derde Republiek, na 1870, leek alle revolutionaire ervaring van de Fransen te stollen in een systeem waarin de eerder genoemde interne tegenstrijdigheid werd opgeheven. Het bleek mogelijk uit het ideaal en de macht een stabiele samenleving te smeden. Dit evenwicht – eindpunt van de grote

⁹ Idem, p 14-15. De term ‘obsessie met het eindpunt’ ontleent Van Middelaar aan Furet, ‘La revolution’, p 174.

¹⁰ Idem, p 14-15

¹¹ Idem, p 14

¹³ Idem, p 17 - 19

revolutie uit 1789 – werd in 1917 echter ruw verstoord door de Russische revolutie. In één klap kregen communistische en socialistische visies – die al enige tijd deel uit maakten van het politieke spectrum in de Franse Republiek - ook *revolutionaire* betekenis, maar dan op een veel grotere schaal dan de revoluties van eigen bodem. Na de traumatische Franse nederlaag in de Tweede Wereldoorlog konden de Franse intellectuelen zich geheel gaan richten op dit nieuwe revolutionaire vergezicht: de bevrijding van de arbeider.¹³

Van Middelaar schetst hoe na 1945 het merendeel van de Franse intellectuelen marxistische sympathieën ontwikkelden alsmede een ‘onvoorwaardelijke loyaliteit aan het abstracte idee van de revolutie – waar ook ter wereld.’¹⁴ Hij beschouwt Alexandre Kojève (1902-1968) als de aanjager van deze ontwikkeling waarin er een nieuwe ‘aprioristische visie op de mens, geschiedenis en politiek’ ontstond die gekenmerkt werd door strijd. Daarmee kreeg vooral de terreur van de Franse revolutie betekenis voor de contemporaine politiek. Volgens Kojève moeten we het ontstaan van de mens doorgronden om de wereld te begrijpen. De sleutel daartoe ligt in het bewustzijn (van de mens) en dit kan niet worden begrepen door de rede maar door een analyse van zijn verlangens. In het verlangen van de mens wordt hij, aldus de uitleg van Van Middelaar, ‘op zich zelf attent gemaakt.[...] In tegenstelling tot de kennis, die de mens in een passieve en contemplatieve toestand houdt, zet de begeerte aan tot actie, tot daden die de begeerte bevredigen’¹⁵ Maar – en daar ligt de essentie van Kojève’s punt – deze begeerte is pas menselijk (en niet dierlijk) als zij zich richt op andere begeerten en zich niet op zelfbehoud richt maar op erkenning: ‘De menselijke geschiedenis begint dus met een strijd op leven en dood om puur prestige.’¹⁶ Volgens Van Middelaar begrepen de revolutionairen in 1789 dat ‘de erkenning door de ander pas waarde heeft als de ander wordt erkend.’¹⁷ Om een samenleving te realiseren waarin burgers wederzijds elkaars vrijheid en gelijkheid erkennen moeten we ons leven op het spel durven zetten. Kojève sluit daarmee aan bij Heidegger: het zijn krijgt betekenis (authenticiteit) in relatie tot het niet-zijn (oftewel de dood). Alleen gaat het Kojève dan niet om individuen maar om de mensheid (en dus de geschiedenis).¹⁸ De keerzijde van deze filosofie is duidelijk: zonder strijd (om erkenning) bestaat de mens niet, is er geen geschiedenis.¹⁹ Dat heeft, aldus Van Middelaar, grote gevolgen: ‘De fundering van Kojève’s terroristische geschiedopvatting is het idee dat de waarheid wordt bepaald door de uitkomst van het historische proces. Omdat er geen ahistorische morele standaard is heeft de winnaar gelijk.’²² De strijd (door Kojève politiek genoemd) bepaalt het eindpunt (de staat), waarin iedereen zijn erkenning en waarde vindt.

¹⁴ Idem, p 19

¹⁵ Idem, p 30

¹⁶ Idem, p 31

¹⁷ Idem, p 33

¹⁸ Idem, p 50

¹⁹ Idem, p 35

²² Idem, p 45

Daarmee ontstaat, aldus Van Middelaar, een strijd tussen waarheden met bijbehorende propaganda, oorlog en revolutie. Dit ‘wilde mengsel van Marx en Heidegger’ voedde onder Franse denkers het marxistische optimisme over de Sovjet-Unie, volgens Van Middelaar, ‘in het volle besef van de door het communisme begane misdaden.’²³ ²⁴ Rond 1960 wordt echter duidelijk dat zowel de politiek als de filosofie in een impasse zitten en dat een nieuwe start nodig is waarin we ons realiseren dat ‘we de geschiedenis niet kunnen maken (zoals Sartre wil) [en] er niet aan kunnen ontsnappen (zoals Camus wil) [...] we zitten er midden in.’²⁵ Een revolutie (Sartre) en revolte (Camus) zijn dan ook zinloos. Volgens de Franse filosoof Merleau-Ponty rest ons niets anders dan virtú, de kunst om om te gaan met de contingentie van de geschiedenis, om creatief en krachtig te reageren op onvoorziene omstandigheden.²⁶

Tegen de achtergrond van deze nieuwe inzichten staat een nieuwe generatie filosofen op, onder wie Foucault, Derrida en Lyotard. In tegenstelling tot hun voorgangers – die werden beschouwd als bewustzijnsfilosofen, uitgaande van de denkende en moreel handelende mens – is de nieuwe generatie meer gericht op structuren en achterliggende motieven. Dat levert hen de naam structuralisten op: de mens is niet zelf verantwoordelijk voor zijn betekenis; die wordt bepaald door de structuren waarin hij zich bevindt. Als interpretatiefilosofen richten zij zich meer op Nietzsche, Marx en Freud, die alle drie op eigen wijze de rationaliteit van het individu ondermijnden.²⁷ De interpretatie-taak is volgens Foucault oneindig - omdat er geen dingen zijn maar alleen tekens, de subjectivering van objecten - en verplicht zichzelf tot in het oneindige te interpreteren. Er is geen correcte maar alleen een dominante interpretatie. Volgens Van Middelaar komt Foucault daarmee deels terug in ‘Kojève’s universum’ vanwege de ‘oorlog’ tussen interpretaties, compleet met revolutie en terreur.²⁸ Elke interpretatie gaat dus gepaard met (of: is) een dramatische vechtpartij. Voor de velen die Foucault hierin volgen is het verschil tussen een openbaar debat en een gewapend conflict nog slechts gradueel.²⁹ Volgens Van Middelaar is de verleiding dan ook groot om in een burgeroorlog ‘niet langer de vernietiging, maar de essentie van politiek te zien.’³⁰ Van Middelaar ziet in het structuralisme geen potentie voor een politiek omdat ‘het instrumentarium’ daartoe ontbrak: ‘De structuralisten onderzochten de mens niet als een vrij, beslissingen nemend historisch wezen, maar eerder als willoos automaton.’³¹

Van Middelaar vindt als politiek filosoof het gebrek aan politiek bewustzijn dat hij (ook) bij Foucault aantreft onbevredigend. Omdat de geschiedenis geen doel of einde meer heeft kan de politiek geen rol meer spelen als historisch proces. Daarmee lijkt het einde in zicht van een politieke

²³ Idem, p 50, Van Middelaar tekent hierbij aan dat Kojève na een onderzoeksreis naar de Verenigde Staten zijn optimistische marxistische visie inruilt voor een Nietzscheaanse pessimisme.

²⁴ Idem, p 72

²⁵ Idem, p 83

²⁶ Idem, p 84

²⁷ Idem, p 88

²⁸ Anders dan Kojève ziet Foucault geen eindpunt van de geschiedenis; voor de structuralisten – die dicht bij Foucault stonden – had de geschiedenis geen zin, Middelaar, L van. *Politicide*, Amsterdam: Van Gennep, 1999, p 94

²⁹ Idem, p 92

³⁰ Idem, p 92

macht die boven ons staat om de levens van individuen vorm te geven. De vraag is vervolgens welke mogelijkheden Foucault het individu nog toedicht om zijn leven politieke inhoud te geven. Of is de politiek bij Foucault geheel verdwenen, in overeenstemming met het beeld dat Van Middelaar over de Franse politiek schetst: ‘Tussen het abstracte idee en de strijd om de macht stond niets.’³² We zullen dit verhelderen door de machtsrelaties tussen individuen te belichten.

3. *Foucault: machtsrelaties en het individu*

Foucault beschouwde zich niet als onversneden structuralist juist omdat de mens *wel* in staat is om via machtsrelaties en strijd zijn leven vorm te geven. Maar zijn strijd heeft geen einddoel, er bestaat geen te bevredigen verlangen. Het is een historisch proces als ‘permanente en betekenisloze oorlog.’³³ Foucault bepleit een strijd waarin het ‘hoofd van de koning’ wordt afgehakt om ‘te breken met de ingesleten gewoonte om over macht te denken in termen van vorst en onderdanen’ die volgens hem een disciplinaire macht belichaamt.³⁴ Hij vraagt zich af hoe en waarom macht standhoudt, niet vanuit de heerser gezien maar vanuit de individuen: hoe worden zij geconstitueerd? (Foucault spreekt hier van de microfysica van de macht).

In zijn boek *Discipline Toezicht en Straf*³⁵ beschrijft Foucault aan de hand van de historische ontwikkelingen in het gevangeniswezen en het bestraffen van criminelen hoe de disciplinerende doorgedrongen tot alle haarvaten van de westerse samenleving, gericht op de productiviteit en het voortbestaan van het systeem (de staat, de instituties, het onderwijs, e.d.). Door disciplinerende en toezicht worden genormaliseerde burgers geproduceerd alsmede de afwijkingen daarvan: de misdadigers. Foucault ziet macht als een anoniem systeem. De lijfstraffen van vroeger zijn in de loop van de tijd vervangen door een heel systeem van normen, waardeoordelen, diagnoses en prognoses.³⁶ Daarin worden pogingen gedaan de criminele mens te veranderen, maar, zo schrijft Foucault, ‘De mens die ons beschreven wordt en die men zo graag wil bevrijden is zelf al het resultaat van een onderwerping die veel dieper reikt dan hijzelf. De ‘ziel’ die in hem huist en hem het leven schenkt, is zelf deel van de greep die de macht op het lichaam heeft.’³⁷ Hoe functioneert dit disciplinerende systeem? Foucault leent daarvoor een architectonisch beeld van Bentham: het Panopticum. Dit gebouw is zodanig ontworpen dat vanuit één punt alle bewoners (gevangenen) kunnen worden bekeken (toezicht) met als resultaat dat zij zich bekeken weten ook als er in werkelijkheid geen toezichthouder aanwezig is. Dit geeft een automatisch functionerende macht. Foucault noemt het Panopticum een ‘politiek-technologische figuur die we los kunnen en moeten

³¹ Idem, p 93

³² idem , p 14

³³ Idem, p 105

³⁴ Idem, p 105

³⁵ Foucault, M. *Discipline, Toezicht, en Straf* Groningen: Historische uitgeverij, 2010

³⁶ idem, p. 32

³⁷ idem, p 46

zien van iedere specifieke toepassing.³⁸ Disciplineren, aldus Foucault, is gericht op het effectiever en beter maken (ook in economisch opzicht) van de machtsuitoefening ten behoeve van een toekomstige samenleving. Discipline dient dus de massa te beheersen en oproer en verzet te neutraliseren door het gebruik van ‘methoden van separatie en verticale ordening’ en het aanbrengen van ‘ondoordringbare afscheidingen’.³⁹ Daarin kan bijvoorbeeld de gevangenisstraf worden gezien als een bruikbaar politiek en economisch middel: door het creëren van een ogenschijnlijk marginaal maar gecontroleerd delinquent milieu, afgezet tegen de beschaafde wereld.⁴⁰ Een dergelijke staat die zich bezig gaat houden met leven, groei en zorg van de bevolking heeft volgens Foucault ‘biopower’.⁴¹

De disciplineren vindt volgens Foucault een goede voedingsbodem in de christelijke notie van de ascese waarin de zorg voor het zelf – beschouwd als immoreel – onderschikt wordt gemaakt aan ‘wat ook ter wereld’.⁴² Disciplineren en ascese bevruchten elkaar. Met een ontsnapping aan deze ascese zien we echter licht aan het einde van de tunnel: Foucault zal – ik kom daar nog uitgebreid op terug - eind jaren 70 een ethiek van de zorg voor het zelf uitwerken als tegenkracht voor de gedisciplineerde en disciplinerende omgeving waarin we verkeren. *Discipline, Toezicht en Straf* is immers ook een oproep om de twee kanten van macht te zien: niet alleen als disciplinerend mechanisme maar ook als scheppend principe: ‘In werkelijkheid is de macht productief: ze produceert realiteit, objectgebieden en waarheidsrituelen. Het individu en de kennis daarvan zijn het resultaat van deze productie.’⁴³ Burgers staan dus niet machteloos omdat elk verzet het machtsstelsel kan veranderen met als resultaat: nieuwe machtsstructuren.⁴⁴ In een interview uit 1978 legt Foucault glashelder uit hoe het individu, in dit geval de intellectueel, zich tot de machtsstructuren kan verhouden: ‘I think that the role of the intellectual today is not to ordain, to recommend solutions, to prophesy, because in that function he can only contribute to the functioning of a particular power situation that, in my opinion, must be criticized.’⁴⁵ Wij moeten dus proberen niet dezelfde te zijn, onszelf niet herhalen.⁴⁷

Volgens Van Middelaar toont Foucault een eenzijdige visie die uitgaat van de macht van onderop, van het individu, de Libiër op de kustweg. Tegelijkertijd acht Foucault een revolutie ondenkbaar omdat het disciplinerende systeem geen machtscentrum heeft en dus geen ‘object’ voor de revolutie kan zijn. De verandering heeft bij Foucault geen andere intrinsieke motivatie dan de verandering zelf. Volgens Van Middelaar ‘zoekt [Foucault] permanent de grenzen van de macht om een vorm van vrijheid te ervaren. En de vrijheid die hij najaagt is niet de liberale vrijheid van ‘afwezigheid

³⁸ Idem, p. 283

³⁹ Idem, p 303

⁴⁰ Idem, p 385

⁴¹ Foucault, M, Rabinow, P. (ed). *The Foucault Reader* London: Penguin, 1984, p 17

⁴² Foucault, M. *Breekbare Vrijheid* Amsterdam: Boom, 2004, p 119

⁴³ Foucault, M. *Discipline, Toezicht, en Straf* Groningen: Historische uitgeverij, 2010, p 269

⁴⁴ Doorman, M. *Filosofen van deze tijd* Amsterdam: uitgeverij Bert Bakker, 2005, p 265

⁴⁵ Idem, p 288

⁴⁷ Droit, R-P *In gezelschap van filosofen* Amsterdam: uitgeverij Atlas, 1990, p368

van dwang maar de ‘kojevianse’ vrijheid die ligt in negativiteit en transgressie. Vrijheid in strijd, verzet om het verzet.⁴⁸ De keerzijde daarvan is, aldus Van Middelaar, dat verzet voor Foucault een ‘existentiële noodzaak’ wordt. En omdat deze strijd individueel is, blijft zij a-politiek.⁴⁹

Ik denk dat Van Middelaar hier zowel gelijk als ongelijk heeft: inderdaad was de strijd voor Foucault a-politiek – politiek was volgens Foucault onderdeel van de disciplineren – maar de strijd was daarom niet uitsluitend een individuele activiteit ‘als existentiële noodzaak’. Foucaults commentaar op de gebeurtenissen in 1968 werpt licht op deze zaak. Zowel in Parijs (mei) als Tunesië (maart) braken in dat jaar onlusten uit in een poging het bestaande systeem te veranderen. Beide revoluties waren marxistisch geïnspireerd maar, aldus Foucault, ‘In Tunesia [...] everyone appealed to Marxism with a radical vehemence and intensity and with impressive enthusiasm. For those young people, Marxism didn’t just represent a better way of analyzing reality; at the same time, it was a kind of moral energy, a kind of existential act that was quite remarkable.’⁵⁰ In Parijs zag Foucault iets totaal anders: ‘People in France spoke of hyper-Marxism, of a proliferation of theories, of splintering into small groups. It was exactly the opposite, the reverse, the contrary of what had intrigued me in Tunesia.’⁵¹ Het ging Foucault dus om de inspiratie en (daarmee) verbindende werking die van verzet uit gaat. Daarmee kunnen machtsrelaties gaan kantelen, niet op basis van ingewikkelde inhoudelijke discussies.⁵² Met zijn enthousiasme voor Tunesië geeft Foucault al een voorschot op zijn houding ten aanzien van de Iraanse revolutie in 1979.

4. De Nieuwe Filosofen

Foucault had dus een uitzonderingspositie in het Franse intellectuele landschap waarin de meeste denkers in de jaren 60 duidelijke politieke stellingen betrokken. Hij werd dan ook niet ‘geraakt’ door de nieuwe filosofische koers van ‘les nouveaux philosophes’ in het begin van de 70-er jaren. Na de vertaling uit 1974 van de *Goelag Archipel* van Solzjenitsyn – een verslag van veertig jaar concentratiekampen in de Sovjet-Unie - werd duidelijk dat de Franse intellectuelen zich hadden vergist in het marxistische experiment. De zoektocht naar nieuwe idealen leidde tot een ‘mystieke terugtrekking uit de wereld: de stoïsche wijze, de Indiase Yogi, de christelijke martelaar hebben laten zien hoe men zich tegen de macht kan verzetten zonder mee te doen met de logica van de macht.’⁵³ Dit leidde tot een stroom moraaltraktaten en dus een wending naar de ethiek, of zoals Van Middelaar het verwoordt: ‘[...] na vier decennia intellectuele heerschappij van de kojevianse neohegelianismen en neonietzscheanismen, waarin zijn naam synoniem was met ahistorische

⁴⁸ Middelaar, L van. *Politicide*, Amsterdam: Van Gennep, 1999, p 110

⁴⁹ Idem, p 111, Van Middelaar noemt dit pessimistisch activisme van Foucault wel een ‘ethiek van verzet’.

⁵⁰ Faubian, J (ed), ‘Interview with Michel Foucault’ in: *Michel Foucault: essential Works of Foucault 1954-1984 vol 3* Power, London, Penguin, 1994, p 280

⁵¹ Idem, p 281

⁵² Overigens zag Foucault wel dat de revoluties tot een andere wereld leidden. Na mei 1968 bleken de Franse veel ontvankelijker te zijn voor zijn ideeën – met name t.a.v. de disciplineren – dan daarvoor: ‘The things I concerned myself with began to be part of the public domain.’ interview, p 282

⁵³ Middelaar, L van. *Politicide*, Amsterdam: Van Gennep, 1999, p 122

formalisme en politieke naïviteit, maakt de oude Kant zijn comeback [...] en keerde de Franse filosofie terug naar het burgerlijk humanisme uit Königsbergen.⁵⁴ Een belangrijke exponent van de nieuwe filosofische stroming was Lyotard en zijn idee dat het ‘einde van de politieke strijd het begin van onrecht zou betekenen.’⁵⁵ Volgens Van Middelaar is dit een ‘eerste aanzet om uit de impasse te geraken die de naoorlogse Franse filosofie kenmerkt, de impasse tussen de kojeviaanse verabsolutering en de anti-kojeviaanse ontkenning van de strijd.[...] Het gaat er deze ‘postmoderne Kant’ erom iedere individu verantwoordelijk te maken. Elke verontschuldigende verwijzing naar een Beweging of een Partij waartoe men behoorde, een Hoger Doel dat men diende, verklaart Lyotard nietig.’⁵⁶ Maar uit werken van andere ‘nouveaux philosophes’ zoals Bernard-Henri Lévy en Glucksmann spreekt volgens Van Middelaar eerder een vlucht uit de marxistische politieke arena naar een nieuwe definitie van het subject, dat – in tegenstelling tot Foucaults opvatting – wel een welomschreven natuur heeft die als bron van verzet moet dienen. Deze filosofen lijken daarom niet aan te sluiten bij Foucault.

Van Middelaar is niet enthousiast over het Franse politiek-filosofische debat vanaf 1975 omdat dit politiek ontdoet van strijd en geschiedenis (en dus van de praktijk) en daarmee alleen de idealen over houdt, de ethiek. Daarmee wordt het middengebied vergeten, tussen het unieke individu en de universele wet.⁵⁷ De vraag hoe politiek werkt kwam zo in Frankrijk tussen 1945 en 1989 nauwelijks aan de orde. ‘Politiek’, aldus Van Middelaar, is iets dat zich afspeelt tussen meerdere individuen en in tijd en ruimte. Een individualistisch en ahistorisch denken is derhalve onmachtig om de politiek te begrijpen. Wellicht is het juist die onmacht die een dergelijk denken doet verlangen naar het einde van de politiek. Want als datgene wat men in theorie niet kan conceptualiseren, in de praktijk wordt uitgebannen krijg men alsnog gelijk.⁵⁸ Van Middelaar betoogt hier dat met het uitbannen van een politiek bewustzijn uit een samenleving, deze geënt zal worden op een universele, tijdloze waarheid die gericht is op het bevestigen van zijn eigen gelijk. Totalitaire leiders hebben altijd een verklaring – niet zijnde toeval of het tekort in hun eigen waarheid - voor successen en mislukkingen. Tot slot fileert Van Middelaar de a-politieke Franse houding aan de hand van inzichten van de filosoof Finkelkraut die de politiek juist haar ‘morele waardigheid’ wil teruggeven. De opdracht van de politiek ‘[...] die de ethiek nooit kan vervullen, luidt namelijk: probeer van de wereld een menselijke verblijfplaats te maken voor de veelheid van mensen.’⁵⁹ ‘Deze voortdurende weigering om de taak van de politiek onder ogen te zien, verbindt Finkelkraut in het spoor van Arendt met de onwil om de menselijke eindigheid en tragiek van de geschiedenis te erkennen, oftewel: met ressentiment. Zij beschouwen de autonomie van de politiek als essentieel: het publieke domein is het enige waar de vrijheid kan worden gerealiseerd.’⁶⁰ Volgens Arendt kenmerkt een totalitaire

⁵⁴ Idem, p 124-125

⁵⁵ Idem, p 132

⁵⁶ Idem, p 132

⁵⁷ Idem, p 144-145

⁵⁸ Idem, p 163

⁵⁹ Idem, p 173

⁶⁰ Idem, p 174

samenleving zich door een depolitisering: het politieke domein is vernietigd.⁶¹ Daarin ligt het hart van de Franse filosofische traditie dicht bij die van een totalitaire staat. Maar daarover later meer.

Het mag inmiddels duidelijke zijn dat de Franse politiek lange tijd verscheurd was door tegengestelde krachten : het ideaal, de strijd en de mens. Foucaults denken lijkt gevoelig te zijn voor dit dilemma door het structuralisme – waarin zijn disciplineringsgedachte en machtsrelaties onderdak vonden – te combineren met mogelijkheden van individuen om structuren te (her)vormen. Daarmee hield hij – denk ik – het zicht op een uitweg uit deze impasse voor veel Franse denkers open, zeker toen hij zijn aandacht wendde van de macht naar het individu. Een vlucht naar een politieke orde waarin individuen verantwoordelijk worden gesteld voor hun daden, zoals de nieuwe filosofen hebben geïnitieerd, is niet wat Foucault voor ogen had. Dat vroeg immers om een herdefiniëring van de mens (al zelfstandig handelend wezen) die Foucault niet kan steunen.

5. *Foucault en het einde van de mens*

Foucault benadrukt dat de waarheid of feitelijke kennis een historische constructie is, dus een plaats heeft in tijd en ruimte. Hij ondergraaft daarmee de humanistische illusie van een zelfstandig denkende mens die niet kan worden gemunt in universele waarheden. De mens is voor Foucault geen vruchtbaar begrip in de geschiedenis van het denken. ‘Waarheid en die zelfstandig denkende mensen zijn geen oorsprong van denken, maar producten of effecten van systemen van weten.’⁶² Daarom zijn er diverse rationaliteiten en objectiviteiten in verschillende historische periodes. In een debat met Chomsky – op de Nederlandse tv – zegt Foucault: ‘Our concept of human nature is certainly limited; it’s partially socially conditioned, constrained by our character defects and the limitations of the intellectual culture in which we exist.’⁶³

Ik denk dat de mens wel een veelheid aan individuen is, die ieder voor zich zelfstandig kunnen denken. De deconstructie van de mens door Foucault moet daarom niet als waarheidsrelativisme worden gezien want hij hecht juist erg aan het waarheidsspreken: de waarheidsspelen zijn essentieel in de interactie tussen individuen. Volgens Michiel Karstens is van belang ‘dat het systeemdenken de historische toevalligheid en veelheid van denksystemen aan de orde kan blijven stellen. Een systeem is bij Foucault nooit een homogene eenheid.’⁶⁴

Daarmee pakken zich donkere wolken samen boven het subject: alles wat hem bepaalt speelt zich immers buiten hem af. Disciplinerend vormt en corrigeert het individu, heeft de mens doen verdwijnen ‘als een gezicht in het zand aan de vloedlijn van de zee’ (de beroemde laatste zin uit de *Woorden en de Dingen*⁶⁵) en laat het subject het tijdelijke resultaat van subjectivering zijn. Er bestaat dan ook geen ‘wij’ meer: ‘wij’ zijn onbepaald. Vanaf dat moment schrijft Foucault ‘mens’

⁶¹ Idem, p 187

⁶² Doorman, M. *Filosofen van deze tijd* Amsterdam: uitgeverij Bert Bakker, 2005, p 258

⁶³ Debat in 1971 tussen Foucault en Chomsky o.l.v. Fons Elders.

⁶⁴ Doorman, M. *Filosofen van deze tijd* Amsterdam: uitgeverij Bert Bakker, 2005. p 260

tussen aanhalingstekens als niet gedefinieerd subject en spreekt hij liever van ‘individu’. Het individu, d.w.z. een bepaald persoon, is een zelfstandig denkend en handelend wezen en dus in staat tot verzet. De mens is door Foucault afgeschreven omdat deze term geen zinvolle betekenis heeft in de filosofische discussie. Het subject wordt door hem alleen gehanteerd als individu dat door machtsrelaties is geconstitueerd.⁶⁶ Maar als het individu in een disciplinerend machtsweb gevangen zit, hoe ziet Foucault dan de rol van de politiek? Ook die blijkt een machtsfactor te zijn. Van Middelaar: ‘Aldus fabriceert de disciplinerende gehoorzame, dat wil zeggen onderdanige gedrilde lichamen. Discipline doet de krachten van het lichaam toenemen (in termen van economisch nut), en dezelfde krachten afnemen (in termen van politieke gehoorzaamheid). Kortom ze splitst de macht van het lichaam in tweeën, ze maakt er aan de ene kant een ‘bekwaamheid’ van, een ‘capaciteit’ die ze tracht te vergroten; anderzijds wordt de energie, de kracht die hieruit kan voortkomen geïnverteerd en omgezet in een betrekking van strikte onderworpenheid.’⁶⁷ Foucault noemt dit een ‘politieke anatomie’ of een ‘mechanica van de macht’. De disciplinerende processen zijn historisch d.w.z. zijn het gevolg van historische gebeurtenissen, zoals oorlogen, uitvindingen, economische ontwikkelingen, epidemieën e.d. Een dergelijk proces krijgt disciplinerende kracht zodra het ‘de ongeordende, nutteloze en gevaarlijke massa [verandert] in een overzichtelijke veelheid.’⁶⁸ Dit heeft een verrassend effect op de hedendaagse normale mens: wil men hem individualiseren dan ‘vraagt men hem wat er van het kind nog in hem zit, welke verborgen gekte in hem schuilt en welke ernstige misdaad hij zou willen begaan.’⁶⁹

Daarmee heeft Foucault geschetst hoe het individu zich verhoudt tot zijn disciplinerende omgeving en zich *via* machtsrelaties kan verzetten tegen het resultaat van deze disciplinerende omgeving: afscheiding, etikettering, kortom bepaling. Maar *moet* het individu zich ook verzetten, in de zin van moreel handelen? Ik denk dat Foucault hier dicht bij Nietzsche blijft. In *De Genealogie van de moraal*⁷⁰ - de titel zegt het al – gaat Nietzsche ervan uit dat een filosofische ethiek een beschouwing van morele waarden geeft maar dus geen moraal aanreikt. Voor Nietzsche was moraliteit een ideologie terwijl autonomie juist de verwerping van de moraal vereist omdat we niet allemaal gelijk (kunnen) zijn.⁷¹ Ook voor Foucault bestaat er geen moreel handelen dat universeel toepasbaar is, maar ligt de basis voor dit handelen elders. In de laatste periode van zijn leven verbindt hij het onderzoek binnen deze filosofische ethiek met die naar de identiteit van het individu, zijn subjectivering. Hoe en waarom gaat het ‘van zijn ‘mens-zijn’ verlorene individu de strijd aan? En komt dit uit hem zelf (bijvoorbeeld als existentiële noodzaak) of moet hij daartoe worden aangezet, geïnspireerd? Maar zo ver zijn we nog niet.

⁶⁵ Foucault, M *De Woorden en de Dingen* Amsterdam: Boom, 2006

⁶⁶ Idem, p 265

⁶⁷ Middelaar, L van. *Politicide*, Amsterdam: Van Gennep, 1999, p 192

⁶⁸ Idem, p 206

⁶⁹ Idem, p 268

⁷⁰ Nietzsche, F. *De Genealogie van de Moraal*, Amsterdam: de Arbeiderspers, 2002

⁷¹ Darwall, S *Philosophical Ethics*, Coloradom: Westview Press, 1998, p 178 - 179

Terwijl Foucault worstelde met deze vragen rond de positie en mogelijkheden van het individu in machtsstructuren werd in Iran de Sjah in het nauw gedreven door een volk dat van hem af wilde. Teheran was in 1978 een broeierig nest van onvrede en onlusten. Foucault raakte gefascineerd door de inspiratie en de energie die zich in Iran een weg baande, dwars door de structuren van het totalitaire regiem. Was dit wat hij bedoelde met het strijdende individu? Hij besloot zich met volle overgave aan de Iraanse revolutie te verbinden door in Teheran betrokkenen te spreken, de sfeer te proeven en de in Frankrijk in ballingschap levende Ayatollah Khomeini te bezoeken.

6. Iran als proeftuin voor zijn ideeën

Iran had in 1978 alle ingrediënten voor een revolutie: inspirerende leiders, strijdende individuen, een disciplinerende staat, thema's die ook Foucault bezig hielden. Afary en Anderson geven in hun boek *Foucault and the Iranian Revolution*⁷² een schets van Foucaults denken voor, tijdens en na de opstand tegen de Sjah van Perzie en de terugkeer van Khomeini in 1979. Aan de hand van onder meer artikelen die Foucault schreef voor de Italiaanse krant 'Corriere della sera' en de reacties daarop proberen zij Foucaults enthousiasme voor de omwentelingen te analyseren en te begrijpen. In het eerste hoofdstuk met de veelzeggende titel *The paradoxical World of Foucault* geven zij een aantal overeenkomsten tussen Foucaults denken en dat van de Islamitische opstandelingen in Teheran: een afkeer van de moderniteit met zijn obsessie voor materialistisch welzijn, een afkeer van een modern liberaal rechtssysteem en bewondering voor individuen die hun leven riskeren in een poging een meer authentieke bestaan te bereiken.⁷³ De Sjah probeerde in Iran een modern liberale samenleving te creëren, uitgaande van de Verlichtingsidealen (rationaliteit) waarmee hij de emancipatie van zijn volk wilde realiseren. Foucault zag als resultaat van de Verlichting in West-Europa – met zijn primaat in de rede - echter vooral de disciplinerende en zag deze ook gerealiseerd in het Iran onder de Sjah. Hij verlangde volgens Afary en Anderson naar iets anders: 'Foucault combined an admiration for the Orient with a certain nostalgia for the aristocratic, ostensibly paternalistic system of taking care of one's subordinates, which modernity had replaced with a callous form of individualism.'⁷⁴ Het is – denk ik – echter de vraag of Foucault in de Orient meer zag dan het niet-Westerse, het andere, als een cultuur die kritisch staat tegenover het Westerse modernisme en individualisme. Ook zou hij volgens Afary en Anderson – in lijn met zijn grote inspirator Nietzsche – gefascineerd zijn door de dood als een 'locus for human creativity'⁷⁵ Foucault zal de boetedoening – onderdeel van de vroeg-christelijke *exomologesis* - later inbrengen als het ultieme offer van de zorg voor het zelf. Bekend is ook dat Foucault een fascinatie had voor sadomasochistische praktijken als een vorm van ontdekking van het zelf via pijn.⁷⁶ Volgens Afary en Anderson speelde enkele shi'itische – fysiek zware - rituelen een grote rol in de revolutie en

⁷² Afary, J en Anderson, B. *Foucault and the Iranian Revolution* Chicago, The University of Chicago Press, 2005

⁷³ idem, p 13.

⁷⁴ Idem, p 18

⁷⁵ Idem, p 35, Foucaults eigen zelfmoordpogingen getuigen hiervan al hadden deze – mogen we aannemen - geen revolutionaire dimensie.

⁷⁶ Afary, J en Anderson, B. *Foucault and the Iranian Revolution* Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p 52

Foucaults fascinatie daarvoor. Massale religieuze processies en dramatische toneelvoorstellingen – vooral het martelarenfestival van Muharram - in de straten en op de pleinen bekrachtigden nieuwe vormen van solidariteit. ‘To Foucault it seemed that Shi’ism had a different approach to death. It was not seen as the end but simply one more stage in the drama of life.’⁷⁷ Vooral in deze religieuze festivals werd de Sjah gedemoniseerd. Voor Foucault kwam deze beweging van onder op en was dit geen spel van geestelijke leiders om de revolutie naar hun hand te zetten.⁷⁸ Afary en Anderson zijn verbijsterd over de blinde vlekken bij Foucault. Hij had moeten zien en weten dat religieuze rituelen en martelaarschap desastreuze gevolgen hebben.⁷⁹ Paradoxaal genoeg sloeg Foucault – zo lijkt het – geen acht op de waarschuwingen van zijn leermeester Nietzsche over de notoire onbetrouwbaarheid van religieuze leiders (die uit zijn op macht). Wellicht, denken Afary en Anderson, beschouwde Foucault Khomeini als een super-priester die de massa in de straten van Teheran in beweging zette en ‘dared to think the unthinkable and convinced millions of others to risk their lives.’⁸⁰ Maar deze auteurs geven ook voldoende redenen om mild te oordelen over Foucault. In Iran bestonden er ook diverse veelbelovende linkse groeperingen die invloed hadden op het revolutionaire proces en op de religieuze leiders. Bovendien onderstreepten gematigde religieuze leiders, zoals Shariatmadari, dat er geen religieus bewind zou komen na het vertrek van de Sjah.⁸⁴ Afary en Anderson lijken hier naar mijn mening weinig interesse te tonen voor de fase waarin Foucaults denken zich bevond. Foucault vroeg zich af op welke wijze het individu zich moest verhouden tot de strijd tegen een disciplinerend systeem maar was – zoals in zijn hele loopbaan als denker – niet geïnteresseerd in politieke implicaties van deze strijd. Het beeld van een naïeve romanticus is mijns inziens dan ook niet terecht en miskent de diepere laag waarin Foucault de revolutie bekeek.

In een gesprek met de Iraanse schrijver Baqir Parham legt Foucault zijn fascinatie voor de Iraanse islamitische beweging uit. Europa, zo stelt Foucault, had twee tragische revolutionaire periodes gekend – de liberale revoluties in de 18^e en 19^e eeuw en de socialistische communistische bewegingen in de 20^{ste} eeuw – met als eindresultaat het kapitalistische systeem en een communistisch ‘monster’. Nu is het tijd voor een nieuw filosofisch en politiek begin.⁸⁶ En dat was veelbelovend vond Foucault: ‘where can protection be sought, how can what one is be found, if not in this islam, which for centuries has regulated every day life, family ties, and social relations with such care?’⁸⁷ Het gaat om de relaties die door individuen worden gelegd, die leiden tot een collectief geïnspireerd verzet dat sterk genoeg is om de macht uit te dagen. En daarmee verschilt deze revolutie van zijn Europese voorgangers, die juist uitgingen van een collectief sociaal-economisch

⁷⁷ Idem, p 50

⁷⁸ Idem, p 38

⁷⁹ Idem, p 55

⁸⁰ Idem, p 36

⁸⁴ later zal de zoon van Shariatmadari Foucault verwijten dat hij de waarschuwingen van zijn vader had genegeerd

⁸⁶ Idem, p 75

⁸⁷ Idem, 199

ideaal. Daarin waren ideeën dus op zoek naar mensen in plaats van andersom. Foucault benadrukt in de artikelen in de ‘Corriere della sera’ deze tegenstelling door het ideaal van de Sjah (invoering van het modernisme) af te zetten tegen de apolitieke houding van het Iraanse volk: de islam ‘transforms thousands of forms of discontent, hatred, misery, and despair into a *force*.’⁸⁸ Waar deze ‘*force*’ naar op weg is blijft echter onduidelijk. Het gaat er Foucault om dat zij bestaat. Daarmee kleeft natuurlijk aan Foucault de Franse onmacht, zoals door Van Middelaar is ingebracht, om de ruimte tussen ideaal en individu (de politiek) te vinden. Foucault: ‘I do not feel comfortable speaking of Islamic government as an “idea” or even as an “ideal”. Rather it impressed me as a form of “political will”. It impressed me in its efforts to politicize structures that are inseparably social and religious in response to current problems. It also impressed me in its attempt to open a spiritual dimension in politics.’⁸⁹ Foucault ontwaart hier een machtsfactor in de vorm van een politieke wil. Dit is niet de vermaledijde Westerse politiek, met zijn, inhoudelijk scherpgeslepen belangen en versplintering, maar een spirituele kracht die drijft op religie en sociale verbanden. Foucault lijkt hier – zoals eerder gezegd - een uitweg te zien uit de impasse waarin de Franse politiek al zo lang verkeerde.

Om dit in te zien moeten we echter – ik denk een essentieel punt voor Foucault – ons proberen los te maken van de gedachte dat alleen politiek in staat is onze positie te verbeteren. We moeten politiek gaan beschouwen als één van de machtsfactoren in ons bestaan – naast vele andere – en ons concentreren op ons zelf, een individu onderhevig aan de krachten van alle machtsrelaties om ons heen. Politiek misleidt ons, verleidt ons, verkoopt ons ideeën, bouwt aan disciplinerende structuren. De verleiding schuilt er volgens mij in dat we niet alleen gedijen op utopische verhalen, maar ook bang zijn dat we niet zonder utopieën kunnen leven. Foucault bepleit een a-utopische denken: ‘[...] the absence of long-term objectives is not an indication of weakness. On the contrary, because there is no plan for a government and because the slogans are simple, there can be a clear, obstinate, almost unanimous popular will.’ En verderop: ‘It is a law of history that the simpler the people’s will, the more complex the job of the politicians. This is undoubtedly because politics is not what it pretends to be, the expression of the collective will. Politics breathes well only where this will is multiple, hesitant, confused, and obscure even to it self.’⁹⁰ Ook hier toont Foucault zich – geheel in de Franse traditie - laatdunkend over de politiek: een macht die als een aasgier leeft van het lijk dat verdeeldheid en twijfel heet. Pas in een ‘spiritual dimension’ ontstaat volgens Foucault een politiek als collectieve wil. Hij is enthousiast over de vrijheid die individuen in deze wil creëren: ‘For the moment, however, no party, no man, and no political ideology can boast that it represents this movement. Nor can anyone claim to be at its head. This movement has no counterpart and no expression in the political order. The paradox, however, is that it constitutes a perfectly unified collective will.’⁹¹

⁸⁸ Idem, p 202 uit het artikel ‘Tehran: Faith against the Shah’ 8 oktober 1978

⁸⁹ Idem, p 208 uit het artikel ‘What are the Iranians dreaming about?’ 16-22 oktober 1978

⁹⁰ Idem, p 212 uit het artikel ‘A revolt with bare hands’ 5 november 1978

⁹¹ Idem, p 221 uit het artikel ‘The Mythical Leader of the Iranian Revolt’ 26 november 1978

De kritiek op Foucault, zoals van Maxime Rodinson, betreft vooral de naïeve veronderstelling van Foucault dat de Islam een goede basis biedt voor een redelijk bestuur en edele bedoelingen had in het ondersteunen van het volk in een revolutie.⁹² Ik denk- zoals hierboven besproken - dat dit niet de kern raakt van Foucaults betoog. Hij zag geen einddoel van de revolutie, maar beschouwde het individuele vrijheidsstreven – waarover later meer - als doel op zichzelf en de islam bood daarvoor goede voorwaarden.

7. Teheran, 1 februari 1979: de apotheose

Op 1 februari 1979 beleeft de revolutie haar hoogtepunt met de terugkeer van Khomeini. Daarna spat de ballon van de ‘collective will’ uiteen en begint de Ayatollah aan zijn mars naar een religieuze dictatuur. Foucault benadrukt in interviews na deze omwenteling dat de Iraniërs niet alleen van de Sjah af moesten maar dat zij (en wij) zichzelf moesten veranderen: ‘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.’⁹³ Het blijft een haast mystieke benadering die nog geen zicht geeft op het eerder besproken en door Van Middelaar gezochte politieke instrumentarium. Maar dat past in Foucaults denken waarin de opstandige mens onduidbaar blijft: ‘There must be a uprooting that interrupts the unfolding of history, and it’s long series of reasons why, for a man “really” to prefer the risk of death over the certainty of having to obey.’⁹⁴ Maar was de revolutie daarmee mislukt? Dat kan alleen wanneer er een doel was. En dat kan in Foucaults denken niet het geval zijn. Over de Iraniërs schrijft Foucault: ‘They inscribed, on the borders of heaven and earth, in a dream history that was as religious as it was political, all their hunger, their humiliation, their hatred of the regime and their will to bring it down.’⁹⁵ Nogmaals bevestigt Foucault het gebrek aan noodzaak voor de rebellie: ‘Is it right to rebel, or not? Let us leave this question open. It is a fact that people rise up, and it is through this that a subjectivity (not that of great man, but that of anyone) introduces itself into history and gives it its life.’⁹⁶ Daarmee ontkracht Foucault het verwoestende effect van de ‘existentiële noodzaak’ zoals Van Middelaar die zag. Foucault hoedt zich immers voor een normatief standpunt, laat staan voor een uitspraak die kan duiden op een ethiek van verzet: ‘No one is required to think that these confused voices sing better than others and speak the truth in its ultimate depth. It is enough that they exist and that they have against them all that strives to silence them, to make it meaningful to listen to them and to search for what they want to say. A question of morality? Perhaps. A question of reality, certainly. All the disillusionments of history will not change this. It is precisely because there are such voices that human time does not take the form of evolution but of “history”.’⁹⁷ Met andere woorden: verzet vindt betekenis in zichzelf ongeacht het resultaat. Er is geen sprake van een

⁹² Zoals bijvoorbeeld verwoord in zijn artikel ‘Islam Resurgent?’ in *Le Monde*, 6-8 december 1978, opgenomen in *Foucault and the Iranian Revolution*, p 223

⁹³ Idem, p 255 in het artikel ‘Iran the Spirit of a World without Spirit’ maart 1979

⁹⁴ Idem, p 263, in het artikel ‘Is it useless to revolt?’ *Le Monde*, 11-12 mei 1979.

⁹⁵ Idem, p 264

⁹⁶ Idem, p 266

evolutie – een ontwikkeling die gebaseerd is op verbetering van de soort. Er is alleen geschiedenis of zoals Foucault schrijft: ‘My ethics is antistrategic.’⁹⁸

Maar daarmee is de *praktijk* nog niet helder. Weliswaar zijn we niet op zoek naar Van Middelaar’s ‘politiek instrumentarium’, maar onduidelijk blijft hoe Foucault het handelen van individuen ethisch gestalte wilde geven. In de nadagen van zijn leven komt hij daarop terug, al zal hij zijn werk daaraan niet kunnen voltooien omdat hij in 1984 overlijdt.⁹⁹

8. De laatste jaren van Foucault: de zorg voor het zelf

Voor Foucault was de beweging van onderop essentieel voor de Iraanse revolutie. De Iraniërs werden niet gedreven door een utopisch, sociaal of materialistisch ideaal, zoals in andere revoluties in Europa, maar – in Foucaults ogen – door een spirituele beleving, of beter, een herontdekking van de praktijken van het zelf, ‘practices of the self that believers adopted to mold their own thought in order to gain a certain state of perfection, of happiness, of purity of supernatural power.’¹⁰⁰ In de moderne westerse wereld was volgens Foucault echter sprake van een *verschijnen* van het zelf (op basis van kennis van jezelf) in plaats van het *offer* van het zelf: subjectiviteit als de wortel van het zelf.¹⁰¹ Het waren dit offer, de irrationaliteit en de antiwesterse sentimenten die Foucault overtuigden van de waarheid van de Iraanse revolutie: de proeftuin van de zorg voor het zelf als tegenwicht voor de disciplinerende van de samenleving. In 1982 schrijft Foucault een artikel ‘Zelftechnieken’¹⁰² waarin hij teruggrijpt op deze Griekse en Romeinse praktijk van de zorg voor jezelf. Waar deze zorg precies uit bestaat wordt in het artikel niet duidelijk maar uit de voorbeelden die Foucault noemt blijkt dat het gaat om ‘zelftechnieken die het individu in staat stellen op eigen kracht of met behulp van anderen in te werken op hun lichamen en zielen, gedachten, gedragingen en zijnswijzen, om door zichzelf te veranderen een bepaalde staat van geluk, zuiverheid, wijsheid, volmaaktheid of onsterfelijkheid te bereiken.’¹⁰³ Dit geeft Foucault de kans op een herdefiniëring van het begrip vrijheid: niet als modern-liberaal idee van ‘afwezigheid van dwang’ of zelfs een ‘te veel aan disciplinerende’ maar van de vormgeving van het zelf, de ‘zorg voor het zelf’. Foucault zet in zijn historische onderzoek naar deze techniek de zorg voor je zelf vooral af tegen de kennis van jezelf die in onze westerse samenleving het primaat heeft gekregen. ‘We zijn eerder geneigd om de zorg voor zichzelf als immoreel te beschouwen, als middel om zich te onttrekken aan allerlei regels.’¹⁰⁴ Belangrijke elementen in deze zorg voor de ziel – een activiteit voor het hele leven – waren het beschrijven (van alledaagse activiteiten), discussiëren en studeren. Dit is voor Foucault de

⁹⁷ Idem, p 266

⁹⁸ Idem, p 267

⁹⁹ Foucault was van plan 6 delen te schrijven over de geschiedenis van de seksualiteit; daarvan waren in 1984 drie verschenen, het vierde deel verscheen postuum.

¹⁰⁰ Afary, J en Anderson, B. *Foucault and the Iranian Revolution* Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p 51

¹⁰¹ Idem, p 52

¹⁰² Foucault, M. ‘Zelftechnieken’ in: *Breekbare Vrijheid* Amsterdam: Boom, 2004, p 113-147

¹⁰³ idem, p 115

¹⁰⁴ Idem, p 119

oervorm van de zorg voor zichzelf die later verwatert in zwijgen, gehoorzaamheid en terugtrekking in kloosters en uiteindelijk de kennis van zichzelf.

In het interview uit 1984 met Foucault ‘De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk’ stelt hij dat vrijheidspraktijken een middel zijn voor het individu om machtsrelaties onder controle te houden. En deze vrijheidspraktijk is weer nauw verbonden met de zorg voor zichzelf. ‘Zorg voor zichzelf bestaat natuurlijk uit zelfkennis maar het houdt ook kennis in van een aantal gedragsregels of principes die tegelijkertijd waarheden en voorschriften zijn. Zorg voor zichzelf dragen betekent zich met deze waarheden toerusten; op dit punt is ethiek met het waarheidsspel verbonden.’¹⁰⁶ Foucault stelt dat de zorg voor zichzelf *in zichzelf* al ethisch is en de zorg voor anderen daaruit voortkomt. Voor macht geldt, volgens Foucault, dat deze pas goed wordt uitgeoefend wanneer deze ook goed over zichzelf wordt uitgeoefend. De zorg voor zichzelf impliceert dan ook ‘weten wat je in ontologisch opzicht bent, dat wil zeggen, je grenzen en verwachtingen kennen. Daaruit volgt dat het subject geen ‘substantie’ is maar een ‘vorm’. ‘In elke situatie richt men een andere verhouding tot zich zelf in.’¹⁰⁷ De zelfpraktijken van het individu worden door de cultuur aangereikt of door het individu gevonden en niet door het individu zelf uitgevonden. Dit betekent dat ook de machtsrelaties ‘beweeglijk, omkeerbaar en instabiel’ zijn en alleen kunnen wijzigen in vrijheid en daarmee ook verzet.¹⁰⁸ De zorg voor zichzelf hangt volgens Foucault sinds de Griekse Oudheid nauw samen met politiek. Maar in de huidige westerse samenleving functioneert dit systeem niet goed meer: ‘Het vraagstuk van het ethische subject krijgt echter naar mijn mening in het hedendaagse politieke denken zo goed als geen ruimte.’¹⁰⁹ Het gaat nu uitsluitend om het vinden van de waarheid in plaats van de zorg voor zichzelf. En in deze waarheid zou het individu zijn beperkingen en mogelijkheden vinden en deze op basis van rationele overwegingen proberen te veranderen (dat noemt Foucault de politieke kritiek). Maar dat staat ver van de antieke zorg voor zichzelf.

Dit betekent dat volgens Foucault het individu dat zijn situatie wil veranderen moet beginnen bij de machtsrelaties die binnen zijn bereik liggen en daarin zijn vrijheid moet vinden. De cultuur waarin hij zich bevindt kan daarbij van dienst zijn, zoals de Islam in het geval van de Iraniërs. Maar is dit geen naïef beeld van de mogelijkheden van het individu? Waarom zou de klem van de disciplinerende losraken? En vergt deze vrijheidspraktijk geen andere omgeving dan een religieuze? Wreekt zich hier niet de afwezigheid van een politiek systeem als modulator van verlangens en mogelijkheden van individuen die de zorg voor zichzelf in de praktijk willen brengen? Is Foucault wellicht te optimistisch over het individu? Hoe keken – in het zog van de Iraanse revolutie - anderen aan tegen deze vraag. Ik bespreek er twee: Beaulieu en Connolly.

¹⁰⁶ Foucault, M. ‘De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk’ in: *Breekbare Vrijheid* Amsterdam: Boom, 2004, p 183 - 207

¹⁰⁷ Idem, p 193 - 195

¹⁰⁸ Idem, p 196

¹⁰⁹ Idem, p 199

9. *De critici: een liberale utopie en ethische sensibiliteit*

Alain Beaulieu analyseert in zijn artikel ‘Towards a liberal Utopia: The connection between Foucaults reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn’¹¹⁰ de overgang van Foucaults onderzoek van de macht naar de ethiek. Daarvoor put hij uit de collegereeks van Foucault aan het *College de France* tussen 1977 en 1979 als vastgelegd in *Security, Territory, Population*¹¹¹ en *The Birth of Biopolitics*¹¹². Beaulieu beschouwt de nieuwe politieke spiritualiteit als de rode draad in Foucaults denken in die tijd. Hij geeft een definitie van de politieke spiritualiteit, zoals Foucault deze omschreef: ‘The search for a new foundation for each of these practices [governing one self and others] in itself and relative tot the other, the will to discover a different way of governing oneself through a different way of dividing up true and false.’¹¹³ En met deze zelftechnieken is het individu in staat geluk en zuiverheid te vinden, een capaciteit die we in het Westen volgens Foucault al zijn kwijtgeraakt, zoals eerder behandeld, maar die een nieuwe kans leek te krijgen tijdens de Iraanse revolutie, in een ‘omgeving’ die kans bood op een spirituele transformatie. Beaulieu noemt de lijn tussen deze spiritualiteit – zoals hij Iran zag - en theocratie weliswaar dun maar stelt dat Foucault voor de Iraniërs geen andere emanciperende methode zag.

Volgens Beaulieu zijn er twee uitgesproken reacties op Foucaults opstelling: ofwel Foucault is in al zijn naïviteit in de val van Khomeini gelopen dan wel hij heeft een nieuw concept van verzet geïntroduceerd. De eerste reactie is dominant. Hoewel Foucault sporadisch blijkt gegeven van een verkeerd inzicht in de intenties van Khomeini bleef zijn denken over de politieke spiritualiteit onaangetast. Deze spiritualiteit moest de Westerse ogen openen voor een nieuwe vorm van zijn die we alleen in een andere cultuur ‘the Other’ kunnen vinden. Volgens Beaulieu onderkende Foucault (terugkijkend) dat een liberale omgeving het individu meer emanciperende mogelijkheden biedt dan een de Marxistische traditie of een theocratisch systeem als dat van Khomeini. Daar besteedt Foucault dan ook de meeste tijd aan in zijn colleges tussen 1977 en 1979. Beaulieu: ‘Foucault attempted to unite elements that seem contradictory from a historical point of view – namely eastern spirituality and the rationality of the Enlightenment – by borrowing the best from both worlds.’¹¹⁴ Foucault, zo waarschuwt Beaulieu, wordt geen liberaal denker maar beschouwt de ruimte die het liberalisme biedt als een voedingsbodem om machtsrelaties te laten ontwikkelen binnen de (liberale) eigenschap om zowel risico’s te vermijden als juist te gebruiken: ‘This is why Foucaults ethics, which is adapted to the advanced liberal art of governing ourselves and others, can be read as a struggle between the obsession for calculation and the spiritualization of the self, which tries to

¹¹⁰ Beaulieu, A. ‘Towards a liberal Utopia: The connection between Foucaults reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn’ in: *Philosophy and social criticism* 36(7) 801-818 (2010)

¹¹¹ Foucault, M. *Security, Territory, Population, lectures at the college de France 1977 – 1978*, New York: Palgrave, 2007

¹¹² Foucault, M. *The Birth of Biopolitics, , lectures at the college de France 1978 – 1979* New York: Picador, 2004

¹¹³ Beaulieu, A. ‘Towards a liberal Utopia: The connection between Foucaults reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn’ in: *Philosophy and social criticism* 36(7) , p 803

¹¹⁴ Ídem, p 807

neutralize this riscophobic need.¹¹⁵ Daaruit ontstaat – terug bij de Iraanse revolutie – de hoop op een verandering van de samenleving. Hoewel Foucault ziet dat een liberale samenleving daar de beste randvoorwaarden voor biedt kan dat alleen in een ‘gespiritualiseerde’ liberale omgeving dat wil zeggen zonder de allesverwoestende fixatie op materieel welzijn ‘[...] to neutralize the concept of calculation.’¹¹⁶ Beaulieu’s noemde dit – verrassend genoeg - de ‘liberale utopie’ van Foucault, met als drijvende kracht ‘The care for the self as a precondition to care for others.’¹¹⁷.

Terecht verbindt Beaulieu Foucaults nieuwe inzichten in de Verlichting en humanisme – ik licht dit aan het einde van dit hoofdstuk toe - met een opener houding van Foucault ten aanzien van het politieke systeem dat een spiritualiteit mogelijk maakt. Daarin heeft de Iraanse of Oosterse vorm (islam, revolutie) niet meer *vanzelfsprekend* het monopolie en dienen alle systemen op hun meritis te worden beschouwd. Daarmee lijkt Foucaults wending consistent met zijn eigen kritisch filosofische methodiek en ontdoet hij zich verder van zijn Franse wortels.

Beaulieu ziet de liberale wending van Foucault – gebaseerd op het vrije spel tussen risico nemen en vermijden – niet alleen als opmaat voor zijn latere ethiek van het zelf maar ook met Foucaults vermeende nieuwe enthousiasme voor een liberale utopie. Ik denk dat Beaulieu echter de nadruk te veel legt op de vooruitgangsgedachte die voeding vindt in de liberale vrijheidsgedachte (als afwezigheid van dwang). Beaulieu: ‘Foucault believes that the creative process of self-transformation eventually leads to the creation of a ‘better’ or more tolerant society.’¹¹⁸ Ik betwijfel of Foucault deze zin ook zelf had kunnen uitspreken omdat zijn denken nooit termen als oplossingen of vooruitgang voorkomen maar alleen problemen. Ook een liberale utopie kan alleen een onderdeel van de machtsrelaties zijn, maar nooit het universele eindpunt van de politiek.

In het artikel ‘Beyond Good and Evil’¹¹⁹ van Connolly wordt Foucaults ethiek anders benaderd. Connolly vraagt zich af of Foucault een ‘creative carrier of a generous sensibility’ is of een ‘dangerous thinker who threatens political restrained by scrambling fundamental parameters of morality.’¹²⁰ Connolly beschouwt Foucault als beide: door de heersende moraal uit te dagen – op zoek naar een hogere ethische ‘sensibility’ - bestaat het gevaar dat mensen die zich aan deze moraal hebben verbonden wreed worden benaderd. ‘Foucaults ethical sensibility of “care” amidst social conflict and coordination operates [...] within a series of paradoxes that threaten to derail it.’¹²¹ Connolly merkt op dat veel liberalen kritisch staan tegenover Foucault omdat hij geen moraal van goed en kwaad predikt en daarmee de ‘moral stabilizations’ bedreigt. Foucault ziet het kwaad echter juist belichaamt in de conventionele politieke noties van goed en kwaad, de disciplineren. Het is volgens Connolly van belang ‘to reach beyond the politics of good and evil’, niet door de ethiek te liquideren maar ‘to become ashamed of the transcendentalization of conventional morality.’¹²²

¹¹⁵ Idem, p 809-810

¹¹⁶ Idem, p 811

¹¹⁷ Idem, p 813

¹¹⁸ Idem, p 810

¹¹⁹ Connolly, W.E. ‘Beyond good and evil. The ethical sensibility of Michel Foucault’. In: *Political Theory*, vol. 21. no 3 p 365-389 (1993)

¹²⁰ Idem, p 365

¹²¹ Idem, p 365

¹²² Idem, p 366

Connolly ziet weliswaar de wrede kanten daarvan, zoals hierboven omschreven, maar ziet ook kansen om tot een geheel nieuwe sociale ethiek te komen die genereus moet staan tegenover rivaliserende identiteiten. Daarmee tracht Connolly een praktische vertaling te geven van het idee van de zorg voor het zelf van Foucault.

Een ‘ethical sensibility’ zorgt er volgens Connolly voor dat het individu sceptisch staat tegenover de ontologische noodzakelijkheid en historische onvermijdelijkheid. Daarmee kan hij de contingentie en ambiguïteit in het leven koesteren en nieuwe mogelijkheden in sociale relaties exploreren.¹²³ Het is van belang om de eigen identiteit niet als fundament van de ethiek te nemen omdat deze niet vaststaat (afhankelijk van tijd en ruimte). Connolly stelt voor ‘to create a little space between morality and ethics – with appropriate apologies to Hegel.’¹²⁴ De basis daarvoor vindt hij bij Nietzsche, één van de leermeesters van Foucault: ‘In Nietzsche’s work, as I read it, “life” and other terms of its type, functions as an indispensable, nonfixable marker, challenging every attempt to treat a concept, settlement, or principle as complete, without surplus or resistance. This projection challenges alternatives that project a commanding god, a designing god, an intrinsic identity or the sufficiency of reason.’¹²⁵ Essentieel voor ons begrip van Nietzsche en van Foucault is dat de ‘ethical sensibility’ geen garantie geeft voor succes. Connolly omschrijft de visie van Foucault op het zelf als een ‘ontology’ een houding die weigert een logica toe te kennen aan het bestaan: ‘It is this fugative, deniable and contestable experience, always resistant to articulation, that is approached through the arts of genealogy and affirmed through the techniques of the self.’¹²⁶ Dit leidt ook tot geweld, gevaar, ordeloosheid, precies de elementen die Foucault bewonderde in de houding van de Iraniërs tijdens hun revolutie. Maar dat betekent ook, volgens Connolly, dat ‘genealogical disturbance’ niet gelijktijdig kan optreden met ‘noble sensibility’. Daarom is een foucauldiaande wereld altijd ‘out of joint ethically [...] That is why, I think, Foucault celebrates the ambiguity of politics and finds politics, in one of its registers or another, always to be appropriate.’¹²⁷

In de kern van Connolly’s betoog roept politisering van deze ethische ‘sensibility’ altijd weerstand op want zij vraagt om veel nieuwsgierigheid van alle partijen. Connolly spreekt van ‘agonistic respect’ die leidt tot een ‘impossible utopia, worth pursuit even amidst the impossibility of its final realization.’¹²⁸ ‘Agonistic respect’ is overigens niet hetzelfde als liberale tolerantie, die een veel passievere houding omvat. Connolly sluit mijns inziens onbevredigend af door vast te stellen dat deze ‘agonistic respect’, zichtbaar in een soort sceptische, gekwelde vorm van toenadering, in de praktijk weinig kansrijk lijkt. Hij illustreert dat met voorbeelden van bijvoorbeeld het liberale standpunt inzake abortus dat door religieuze fundamentalisten niet snel zal worden gedeeld. Dat lijkt me een understatement. Connolly probeert hier een utopisch verlangen te realiseren waarin Foucault naar mijn overtuiging weinig heil zou zien. Connolly: ‘Agonistic respect constitutes an

¹²³ Idem, p 367

¹²⁴ Idem, p 369

¹²⁵ Idem, p 371

¹²⁶ Idem, p 374

¹²⁷ Idem, p 378

element in an impossible utopia, worth pursuit even amidst the impossibility of its final realization.’¹²⁹ Ik vrees dat Connolly’s behoefte om Foucaults zorg voor het zelf te vertalen naar een strijdwijze – in een onhaalbare utopie – afleidt van de bruikbare analyse van deze zorg. Gelukkig bevestigt Connolly - in mijn ogen terecht - ook het beeld dat het Foucault in een politieke spiritualiteit en de zorg voor het zelf gaat om een kritische maar constructieve houding tegenover de houdbaarheid van de *eigen* morele en politieke standpunten. En dat deze noodzakelijke ambigüiteit in de geschiedenis en identiteit niet leidt tot nihilisme. Een ‘ethical sensibility’ kan daarvan de basis zijn als alternatief voor een moraal die – onvermijdelijk - nauw verbonden is met de gedisciplineerde samenleving. Connolly: ‘The point is to ward off the violence of transcendental narcissism: to modify sensibilities of the self through delicate techniques, to do so to reach “beyond good and evil”, so that you no longer require the constitution of difference as evil to protect a precarious faith in an intrinsic identity or order.’¹³⁰ Het gaat dus om de vragen niet om de antwoorden. ‘But’, stelt Connolly, ‘how can this combination of genealogical disturbance and noble sensibility ever establish itself securely in a self or a culture at any particular time? It can not.’¹³¹ Het dehumanisme en de irrationaliteit vinden we hier als basis voor de vrijheidspraktijk.

Pas in 1984, vlak voor zijn dood, brengt Foucault in het artikel ‘What is Enlightenment?’¹³² een correctie aan op zijn kritiek op de Verlichting en het humanisme. De Verlichting aldus Foucault leert ons kritisch te staan tegenover onze ‘historical era’,¹³³ zonder op zoek te gaan naar een rationele kern van onszelf. En het humanisme, dat in veel vormen opduikt, hoeft niet verworpen te worden maar ‘is in itself too subtle, too diverse, too inconsistent to serve as an axis for reflection.’¹³⁴ Foucault legt in dit artikel ook de verbinding tussen de zorg voor zichzelf en de praktijk ‘I mean that this work done by at the limits of ourselves must, on the one hand, open up a realm of historical inquiry and, on the other, put itself to the test of reality, of contemporary reality, both to grasp the points where change is possible and desirable and to determine the precise form this change should take.’¹³⁵ Werk aan de grenzen van ons zelf opent nieuwe wegen. En deze ervaring moet Foucault ook zelf gehad hebben.

10. Het andere subject

Het blijkt van belang om de reikwijdte van Foucaults denken – ook rond de Iraanse revolutie – te begrenzen. Foucault was geïnteresseerd in het individu en zijn verzet tegen instituties. Foucaults desinteresse voor de ruimte tussen de ethiek (het ik) en het ideaal (de strategie) maakte een groots ‘*mea culpa*’ ten aanzien van de revolutie irrelevant. Misschien waren de Iraniërs dicht bij een

¹²⁸ Idem, p 381

¹²⁹ Idem, p 381

¹³⁰ Idem, p 373

¹³¹ Idem, p 377

¹³² Foucault, M, Rabinow, P. (ed). *The Foucault Reader* London: Penguin, 1984

¹³³ Idem, p 42

¹³⁴ Idem, p 44

‘politieke spiritualiteit’ en een ‘bevrijding van het zelf’, maar in de praktijk eindigden ze in een religieuze totalitaire nachtmerrie die al hun praktische vrijheden afnam. De Iraanse revolutie bleek wellicht toch traditioneler dan Foucault had voorzien, inclusief de koestering van een utopisch religieus ideaal waar het volk zich aan dient te verbinden.

Ik denk dat Foucault altijd enige distantie heeft bewaard tot een fundamenteel probleem van het subject. Volgens Foucault bevindt het individu zich in machtsrelaties en is hij daardoor in staat om zelf structuren te veranderen. En dat proces begint bij hemzelf (in zelftechnieken). Om echter als soort, de menselijke species, te overleven zijn sociale interacties noodzakelijk, niet alleen in strijd maar ook in verbinding. En dat is waar het politieke proces om draait, het door Van Middelaar bepleitte middengebied tussen het zelf en het ideaal. Foucaults weerstand tegen alles wat utopisch ruikt, tegen structuren, discipline houdt hem ver van het politieke handwerk, bestaande uit een opeenstapeling van alternatieven. ‘No! I’m not looking for an alternative; you can’t find the solution of a problem in the solution of an other problem raised at another moment by other people. You see, what I want to do is not the history of solutions, and that’s the reason why I don’t except the word *alternative*. I would like to do the genealogy of problems, of *problematiques*.’¹³⁶ Foucault is dus geen normatief denker, maar daarmee laat hij een belangrijk speelveld braak liggen: de politieke arena: morele standpunten verdedigen, concessies doen, groepsbelangen boven individuele belangen stellen. Zijn ‘antistrategic ethics’ is *politiek* onbruikbaar. Zijn aversie voor polemieken (‘has anyone ever seen a new idea come out of a polemic’¹³⁷ is filosofisch begrijpelijk maar onderschat de politieke waarde ervan. En ook over de waarheid is hij duidelijk: ‘Het probleem van de waarheid van wat ik zeg, is voor mij heel moeilijk en ook centraal. In feite is het de vraag die ik tot op heden nog niet heb beantwoord.’¹³⁸ Desalnietemin, of juist daarom, blijft zijn vraag naar de historische ontwikkeling van het concept van de menselijke natuur een zeer relevante. Deze wijst ons er immers op dat een politiek nooit kan rusten op een Waarheid, die ook normatief denken en een historische ontwikkeling kent. Dat stemt bescheiden en voorzichtig. Voor Foucault vormt het innige duo kennis en macht, die samen de waarheid maken, een gevaarlijke combinatie die in verzet moet worden bestreden. Dit verzet is ontologisch van groot belang: ‘Vrijheid is de ontologische voorwaarde voor ethiek. Maar ethiek is de weldoordachte vorm die vrijheid aanneemt.’¹³⁹

En het collectief? Volgens Foucault kan een individu daar niet a priori deel van uitmaken: [...] the problem is, precisely, to decide if it is actually suitable to place one self within a “we” in order to

¹³⁵ Idem, p 46

¹³⁶ Foucault, M, Rabinow, P. (ed). ‘On the genealogy of ethics: An overview of work in progress’ in: *The Foucault Reader* London: Penguin, 1984, p 343 als antwoord op de vraag of de Grieken een aantrekkelijk en plausibel alternatief hebben voor de ethiek van verzetsbewegingen die, volgens Foucault, gebaseerd is op ‘the so called scientific knowledge of what the self is’.

¹³⁷ Foucault, M, Rabinow, P. (ed). ‘Polemics, Politics, and Problemizations: an interview’ in: *The Foucault Reader* London: Penguin, 1984, p 383

¹³⁸ Foucault, M. ‘Schrijven vanuit een ervaring’ in: *Breekbare Vrijheid* Amsterdam: Boom, 2004, p 174

¹³⁹ Foucault, M. ‘De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk’ in: *Breekbare Vrijheid* Amsterdam: Boom, 2004, p 186

assert the principles one recognizes and the values one accepts; or is it not rather, necessary to make the future formation of a “we” possible by elaborating the question.¹⁴⁰

11. Conclusions

Wat was Foucaults reactie op de Iraanse revolutie en wat zegt die reactie over een aantal belangrijke elementen van zijn filosofische denken en praktijk?

Als Frans denker kon Foucault niet geheel ontsnappen aan de overheersende filosofische stromingen met haar kojevianse nadruk op strijd en ongemakkelijke verhouding tot de politiek (Van Middelaars lege middengebied). Anders dan zijn structuralistische tijdgenoten wist Foucault het individu te redden door haar – als onderdeel van machtsrelaties – invloed te geven op de disciplinerende omgeving waarin hij verkeert. Macht is niet alleen een onderdrukkend maar ook scheppend mechanisme. De gedisciplineerde samenleving houdt het subject onder toezicht ten behoeve van haar eigen functioneren. Rond de Iraanse verwickelingen was al duidelijk dat Foucault op zoek was naar de mogelijkheden van het individu om de strijd aan te binden met de disciplinerende instituties. Het Iraanse volk leek daar in de revolutie een voorbeeld van te geven.

Foucault had ontegenzeggelijk grote moeite met de Westerse obsessie voor de idealen uit de Verlichting: de ratio, het belang van de waarheid hadden een gedisciplineerd subject voortgebracht dat op grond van kennis alles overheerste: de natuur, zichzelf en de anderen. De mens was voor Foucault geen gedefinieerd begrip en moest dus weer van haar troon worden gestoten. De gedehumaniseerde opstelling van Foucault paste dus in zijn beeld van de Iraanse revolutie met haar anti- Westerse leuzen . De mens was volgens Foucault uiteengevallen in individuen die in machtsrelaties hun weg zochten (subjecten). De mens interesseerde Foucault niet, het individu des te meer. Hoe liet het individu zich inspireren? Dat vroeg niet om een politieke benadering van deze Iraanse strijd – daartoe was politiek in en buiten Westerse revoluties te veel besmet geraakt – maar om bestudering van individuen in verzet. Het individu werd opgenomen in de massa, geïnspireerd geraakt door de islam en haar betoverende rituelen. Daarmee vond hij zijn weg naar de ander. Khomeini en andere machthebbers speelden voor Foucault een rol als inspirator of wellicht (andere) machtsfactor maar niet als (Nietzscheaanse) leiders op weg naar een utopisch ideaal. De revolutionaire beweging die Foucault in Teheran gadesloeg kwam van onderop en had – in zijn ogen – een mystieke, religieuze kant die voort leek te komen uit het ‘spiegelen van de ziel’. Foucault zag in de revolutie een herontdekking van zorg voor zichzelf . De vermeende naïviteit van Foucault lijkt daarom niet terecht. Foucault stond immers onverschillig tegenover de politieke *uitkomst* van het revolutionaire proces.

¹⁴⁰ Foucault, M, Rabinow, P. (ed). ‘Polemics, Politics, and Problemizations: an interview’ in: *The Foucault Reader* London: Penguin, 1984, p 387

Beaulieu ziet een liberale wending van Foucault richting (steun voor) een liberale utopie. Ik denk dat de wending een verdere uitbreiding van zijn methodologische techniek betrof: ook de *voorwaarden* voor het vrijheidsstreven van het individu zijn onderhevig aan historische ontwikkelingen. Daarmee benadrukt Foucault de contingentie van de staat. De kritiek op Foucault, zoals verwoord door Beaulieu, bevat desondanks een interessant punt: de zorg voor zichzelf kan alleen goed gedijen in een politiek systeem dat daarvoor de ruimte biedt. Dat betekent dat een beweging van onderop – Foucaults uitgangspunt – ook van bovenaf gefaciliteerd moet worden, bijvoorbeeld in een liberaal systeem. Foucault lijkt na de revolutie gevoelig voor dat punt maar alleen met betrekking tot de omgevingsfactoren van het liberalisme: de mogelijkheden tot vrijheidspraktijken. Beaulieu's term 'liberale utopie' is daarvoor wat erg ruim en past – als oplossing - mijns inziens niet in Foucaults denken. Deze verandering past in de filosofische methodiek van Foucault: proberen niet hetzelfde te blijven, de grenzen te verkennen en op basis van die ervaring – indien nodig – de koers te verleggen. Deze weg zal Foucault niet offeren aan de roep op helderheid of vastomlijnde ideeën, laat staan antwoorden.

Op basis van een 'ethical sensibility' kan volgens Connolly het individu sceptisch staan tegenover de ontologische noodzakelijkheid en historische onvermijdelijkheid. Dat voorkomt dat de eigen identiteit niet het fundament van de ethiek wordt. Ook Connolly laat zich echter verleiden tot een *utopisch ideaal* op basis van 'agonistic respect' dat mijns inziens niet nodig is om Foucault te volgen. Een kritische houding tegenover de eigen premissen en herkomst (disciplineren) is volgens Foucault voldoende.

Foucault lijkt daarmee rond de Iraanse revolutie zijn denken over problemen in plaats van alternatieven te hebben aangescherpt zonder de kern aan te tasten, namelijk dat het subject zich in iedere tijd en omgeving weer zal moeten (uit)vinden. Zijn denken is ethisch, jawel, maar niet in de traditionele zin met een moraal voor het collectief die een politiek draagvlak vergt. Foucaults ethiek is een persoonlijke, Nietzscheaanse, gebaseerd op een gevoeligheid van het individu voor zijn historische (ruimte en tijd) positie: waar vind ik vrijheid (zorg voor zichzelf) binnen de gegeven ruimte die wordt bepaald door machtsrelaties (disciplineren). Van daar uit ontstaat een nieuwe situatie, een toekomst waarover Foucault zich niet uitlaat: geen normen, geen utopie. Het is een waarschuwing, of hooguit een oproep, om onze persoonlijke ethiek te ontwikkelen in het besef dat *daarmee* de geschiedenis haar loop krijgt. Wij blijven altijd onwetend over het resultaat daarvan en met die onzekerheid moeten we zien om te gaan.

Foucault is naar mijn overtuiging consequent gebleven en trouw aan zijn filosofische methode. Hij heeft in Teheran de grenzen van zich zelf verkend en daarmee de culturele vooronderstellingen die andere intellectuelen koesterden overboord gezet. Waar het Westen al wist wat zij er van moest denken, ging Foucault ter plaatse polshoogte nemen. Dat hij zich over sommige terreinen – de politieke implicaties van het verzet, de eenzijdige kritiek van Iraniërs op het Westen - niet heeft

uitgesproken mag geen devaluatie zijn van Foucaults fundamentele inzichten in discipline, macht en de zorg voor het zelf die in Iran verder zijn aangescherpt.

De Libiër op de stoffige kustweg bewandelt dus een onzeker weg. Hij *kan* niet anders dan doorlopen omdat hij niet weet waar de weg eindigt, hij verlegt zijn grenzen zonder te weten wat zich daarachter bevindt. Alleen de geschiedenis zal uitwijzen of hij daar goed aan heeft gedaan. Beslissend daarvoor zal zijn of hij in staat is gebleken op kritieke momenten de houdbaarheid van zijn waarheid nog eens tegen het licht te houden (ethical sensibility). Anders had hij beter thuis kunnen blijven.

Literatuur

- Afary, J en Anderson, B. *Foucault and the Iranian Revolution* Chicago, The University of Chicago Press, 2005.
- Beaulieu, A. 'Towards a liberal Utopia: The connection between Foucaults reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn' in: *Philosophy and social criticism* 36(7) 801-818 (2010)
- Connolly, W.E. 'Beyond good and evil. The ethical sensibility of Michel Foucault'. In: *Political Theory*, vol. 21. no 3 p 365-389 (1993)
- Darwall, S *Philosophical Ethics*, Colorado: Westview Press, 1998
- Doorman, M. *Filosofen van deze tijd* Amsterdam: uitgeverij Bert Bakker, 2005,
- Droit, R-P *In gezelschap van filosofen* Amsterdam: uitgeverij Atlas, 1990
- Foucault, M, Rabinow, P. (ed). *The Foucault Reader* London: Penguin, 1984
- Foucault, M., 1988, *Iran: The spirit of a world without spirit. Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977– 1984*, transl. A. Sheridan, ed. L.D. Kritzman, pp. 211–224, Routledge, New York.
- Foucault, M, Faubian, J (ed). *Michel Foucault essential works of Foucault 1954 – 1984: volume 3: Power* London: Penguin, 1994
- Foucault, M. *Breekbare Vrijheid* Amsterdam: Boom, 2004
- Foucault, M. *The Birth of Biopolitics, , lectures at the college de France 1978 – 1979* New York: Picador, 2004
- Foucault, M *De Woorden en de Dingen* Amsterdam: Boom, 2006
- Foucault, M. *Security, Territory, Population, lectures at the college de France 1977 – 1978* New York: Palgrave, 2007
- Foucault, M. *Discipline, Toezicht, en Straf* Groningen: Historische uitgeverij, 2010.
- Middelaar, L van. *Politicide, de moord op de politiek in de Franse filosofie* Amsterdam: Van Gennep, 1999
- Nietzsche, F. *De genealogie van de moraal*, Amsterdam: de Arbeiderspers, 2002