

Foucault se unieke Oriëntalisme

Johann Beukes

Johann Beukes, Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

Hierdie artikel ondersoek die geldigheid van herhaalde beskuldigings van ’n “vreemde” of andersins “verskuilde” Oriëntalisme in die Franse filosoof Michel Foucault (1926–1984) se oeuvre voor, tydens en na sy berugte betrokkenheid by die Irannese Revolusie van 1978–1979. Na ’n bekendstelling van die problematiek via Foucault se drie belangrikste biograwe van die 1990’s (Didier Eribon, David Macey en James Miller) word die polemisering van Foucault se verhouding met die Ooste en die kenmerking van sy Oriëntalisme as “vreemd” (Janet Afary en Kevin Anderson), asook die modernkritiese nadruk op *verskil* in die verhouding tussen die Weste en die Ooste en die subtile aanklag van ’n verskuilde Oriëntalisme in Foucault se werk (Danny Postel) bespreek. Foucault se kontramarxisme word opvolgend en met instemming as sleutel tot ’n verstaan van sy “unieke Oriëntalisme” (Marnia Lazreg) aangebied, terwyl die Nietzscheaanse invloed op sodanige “unieke Oriëntalisme” grondig ontleed word (Ian Almond). Die gevolgtrekking is dat daar wel ’n soort Oriëntalisme by Foucault werkbaar was, maar dat dit inderdaad as uniek bestempel behoort te word, op grond van die feit dat die skerp onderskeid tussen “Wes” en “Oos” van sy eerste belangrike werk af aanwesig was (en dus nie deur die Irannese Revolusie “ontmasker” is nie), dat dit grondig beïnvloed is deur Foucault se Nietzscheaanse waardering van die “lae Ooste” en dat dit inhoudelik bepaal is deur sowel sy verbete kontramarxisme as sy hoogs idiosinkratiese kritiek van moderniteit. In ’n kritiese byeenbring van hierdie standpunte word ten slotte ’n interpretasie van Foucault se unieke Oriëntalisme aangebied, deur middel van drie modernkritiese vrae: Wat is, wat weet ons, en wat moet ons doen? Moontlik is die belangrike les uit Foucault se unieke Oriëntalisme te leer dat “intellektuele” soms stil moet wees ten einde te kan leer praat – en dat wanneer hulle uiteindelik praat, hulle versigtig en met voortdurende selfonderbreking behoort te praat. Die wêreld sou ’n merkwaardig ander plek gewees het indien daar op Foucault se spoor meer huiwerigheid in die Self se verhoudings tot die Ander sigbaar was, meer onsekerheid in die Weste se hantering van, of eerder afrekening met, die Ooste, en meer selfongemak in die Weste se vermeende panoptiese blik op haar Oosterse Ander Self.

Trefwoorde: Behrooz Ghamari-Tabrizi; Danny Postel; David Macey; Didier Eribon; Eric Paras; Foucault in Iran; Foucault in Japan; Foucault in Tunisië; Ian Almond;

Iranese Revolusie 1978; James Miller; Janet Afary; Kevin Anderson; Khomeini; Marnia Lazreg; Michel Foucault; Michiel Leezenberg; Nietzsche; (Hoë en Lae) Oriëntalisme

Abstract

Foucault's unique Orientalism

This article investigates the validity of repeated accusations of a “peculiar” or otherwise “hidden” Orientalism in French philosopher Michel Foucault’s (1926–1984) oeuvre before, during and after his infamous involvement in the Iranian Revolution of 1978–1979. After an introduction to the problems relating to these allegations of Orientalism in Foucault’s work, via his three most significant biographers of the 1990’s (Didier Eribon, David Macey and James Miller) the polemicisation of Foucault’s relation to the East and the characterisation of his Orientalism as “peculiar” (Janet Afary and Kevin Anderson), as well as the modern-critical emphasis on difference in the engagement of West and East and the subtle charge of a “hidden” Orientalism in Foucault’s work (Danny Postel) are addressed. Concurring with the recent reading of Marnia Lazreg, Foucault’s contra-Marxism is employed as a hermeneutical key to understanding his “unique” Orientalism (pertinently different from the pejorative assertion of it being “peculiar”). The Nietzschean influence on Foucault’s orientation towards the Orient (especially in terms of the “low Orient”, or Islamic cultures) is thoroughly explored via Ian Almond’s analysis of a “new Orientalism” in the works of several “postmodern” exponents, including Foucault. The conclusion is that there was indeed a kind of Orientalism present in Foucault’s work, but that it should be regarded as unique, in the sense that a sharp division between the Occident and Orient was already present in Foucault’s first major work (and was thus not “unmasked” by the Iranian Revolution), that it was profoundly influenced by Foucault’s Nietzschean appreciation of the “low Orient” and that it was determined both by Foucault’s staunch contra-Marxism and his idiosyncratic critique of modernity. A synthesis of these opinions and an interpretation of Foucault’s unique Orientalism are then presented, based on three modern-critical questions: What *is*, what do we know, and what must we do? It is claimed that Foucault’s unique Orientalism and his resulting hesitance about critical matters in Iran in 1978 and 1979 did not amount to a careless neglect of intellectual responsibility, but rather to a principled avoidance of the arrogance of those who claimed to speak with authority on matters “we Western Others” should rather be silent about. Like Nietzsche before him, toward the end of his life Foucault learned to be quiet sometimes, so that he could learn to talk, to be silent in the right way, to recover from himself and to make it possible for others to live with him. This is what Foucault’s “Orientalist mistake in Iran” in fact was: a courageous attempt to cross over, as he dared to speak when others were silent, as he dared to be silent when others were speaking, and as he dared to be hesitant and unclear when Western-liberal commentators thought they could clearly and fluently articulate the problematic events in Iran. Foucault dared “not-speak” – neither the trusted old binary language of modernity, nor the pretentious, all-abiding, all-inclusive tongue of its postmodernist counterpart. Perhaps the humbling lesson to be learned from both Foucault’s unique Orientalism and his problematic expedition to Iran in 1978 could be that “intellectuals” have to be silent sometimes, in order to learn to speak. And when they speak, they should do so cautiously, continuously interrupting themselves. More globally, the West has to learn anew to embrace understatement when faced with its Other. The world would be a singularly different place if there was more hesitation in the Self’s relation to the Other, more uncertainty in the West’s dealing, or rather reckoning, with the “East”, if

there was a greater sense of Self-interruption of its Occidental certainties, if Self-discomfort could become the feature of its panoptic gaze on its Orient Other, as “An-Other Self”.

Keywords: Behrooz Ghamari-Tabrizi; Danny Postel; David Macey; Didier Eribon; Eric Paras; Foucault in Iran; Foucault in Japan; Foucault in Tunisia; Ian Almond; Iranian Revolution 1978; James Miller; Janet Afary; Kevin Anderson; Khomeini; Marnia Lazreg; Michel Foucault; Michiel Leezenberg; Nietzsche; (High and Low) Orientalism

1. Inleiding: Foucault se “ernstige oordeelsfout”, Iran, 1978–1979

Sedert sy twee berugte joernalistieke ekspedisies na Iran tydens die Irannese Revolusie vanaf September 1978 tot April 1979, is die Franse filosoof Michel Foucault (1926–1984) herhaaldelik aanspreeklik gestel vir ’n “vreemde” of andersins “verskuilde” Oriëntalisme wat in die tekste wat hy tydens en kort na afloop van die revolusie gepubliseer het, aanwesig sou wees. Met *Oriëntalisme* word hier bedoel die diskursiewe opstelling van ’n “Oosterse Ander” ter wille van die bestending van ’n “Westerse Self”, of anders gestel, die skynbaar spontane postulering van ’n diepe ongelykheid tussen ’n meerderwaardige Westerse Self en ’n ondergeskikte Oosterse Ander (Beukes 2019:115–6). Dit sluit in die verselfstandiging van ’n enkele aspek of toevallige aspekte van die Oosterse Ander, wat dan as ’n karikatuuragtige geheelbeeld van sodanige Ander aangebied word. Hierdie artikel¹ ondersoek die geldigheid van hierdie bewerings, selfs vanuit voormalige lojale kringe, deur die tersaaklike standpunte oor hierdie uitermate sensitiewe kwessie vanuit die mees onlangse Foucault-navorsing te ontleed en te evalueer. Dit moet benadruk word dat hierdie aangeleentheid ’n oop senuweepunt in die Foucault-navorsing is: Die enkele bydraes waarna in hierdie artikel verwys word, is die enigste noemenswaardige 21ste-eeuse kommentare wat uitdruklik oor Foucault se gespanne verhouding met die Ooste gehandel het, met Ghamari-Tabrizi (2016; vir ’n uitstekende oorsigartikel, sien Bargu 2017:1–6) se meesterlike werk, Lazreg (2017) se tegniese ontleding en Beukes (2020a) se tematiese monografie wat die mees onlangse bydraes vanuit die Foucault-navorsing verteenwoordig.

Die “probleem van die Ooste” is vandag skynbaar meer as ooit voorheen “in die Weste”. So oortuig as wat die Amerikaanse kultuurkritikus Danny Postel (2006:15) net meer as ’n dekade gelede was dat ’n Amerikaanse inval in Iran voor die einde van die eerste dekade van die 21ste eeu ’n moontlikheid was – gelukkig ongerealiseerd – kan dit tans selfs skerper gestel word dat so ’n Amerikaanse inval in Iran of ’n ontlokte aanval vanuit Iran in die derde dekade van die 21ste eeu hoogs waarskynlik geword het. Die vorige Amerikaanse president, Donald Trump, was meer onvoorspelbaar as enige van sy voorgangers oor minstens die afgelope eeu: Niks wat Trump gedoen of nagelaat het om te doen, kon ’n redelike mens meer verras nie. Terreur vanaf “Oos” na “Wes” het egter ruim ’n dekade voor Trump se presidentskap algemeen geword (vergelyk die aanvalle op New York, Washington en elders op 11 September 2001, Madrid op 11 Maart 2004; en chronologies daarna, Stockholm op 11 Desember 2010, Boston op 15 April 2013, Parys op 7 Januarie 2015 en selfs meer gewelddadig op 13 November 2015, Brussel op 22 Maart 2016, Berlyn op 19 Desember 2016, Manchester op 22 Mei 2017, Barcelona op 17 Augustus 2017, en Londen op 3 Junie 2017, en weer op 4 Desember 2019, om slegs enkele voorbeelde te noem). Veral primitiewe mesaanvalle op onskuldige Westeringe het, ondenkbaar brutaal, oor die afgelope jaar algemeen en nou skynbaar die voorkeurvorm vir onmiddellike terreurvoering geword. Dit het duidelik opnuut tyd geword om filosofies nugter en saaklik oor die verhouding tussen “Wes” en “Oos” na te dink: Dit is werklik die Achillesiel

in die 21ste-eeuse selfbegrip, sowel in die Ooste as in die Weste. Wanneer in gebreke gebly word om die verhouding tussen Wes en Oos eietyd genuanseerd te artikuleer, sal die gevolge meer dramaties wees as enige plofbaarheid wat tot nog onlangs tussen die (self)moorddadigheid van “geradikaliseerde Islam” en Trump se potsierlike prikkelbaarheid per sosiale media opgelewer kon word.

Twee maande na die aanvalle op New York, Washington en die Amerikaanse lugruim op 11 September 2001 het die Franse bankier en filosoof Alain Minc in ’n andersins boeiende Baudrillard-kritiese artikel bitter en polemies uitgevaar teen “Michel Foucault, die pleitbesorger vir Irannese Khomeinisme in 1979, wat homself teoreties solidêr met die vergrype daarvan gestel het”. Daardie beskuldiging het in ’n voorbladartikel in *Le Monde* verskyn (Minc 2001:1;15; skrywer se vertaling hier en elders) en is tiperend van die soort aanklagte waarvoor Foucault gestel is, reeds tydens die brutale verwickelinge onder Khomeini in Iran vanaf Maart 1979, maar ook postuum na 1984 en met hernude intensiteit na 9/11. Foucault word verder deur Minc getipeer as ’n “misplaaste” filosoof wat die Irannese Revolusie sowel as die regime wat daaruit tot stand gekom het, “energiek ondersteun het”. Hierdie aanklag en soortgelyke beskuldigings is feitelik nie korrek nie. Foucault hét die revolusie ondersteun, maar op uitdruklik modernkritiese gronde (vgl. Beukes 2020a:63–71). Foucault het Khomeini se verstaan van wat ’n “Islamitiese republiek” behoort te wees duidelik nié onderskryf nie, hoewel sy oënskynlik onkritiese perspektief op Khomeini se “niepolitieke politieke posisie” hoogs problematiese gevolge gehad het, juis teen die agtergrond van sy eie teoretiese idiosinkrasieë oor die anonimiteit en kamoefleringsvermoë van mag, asook sy betreklik gelate aanvaarding van ampsorganisasie in Sjia-Islam as synde “niehiërargies”. Onlangs (Beukes 2020a:87–90) is betoog dat hierdie twee oorwegings – Foucault se ondersteuning van die revolusie en sy onversigtige perspektief op Khomeini, wat uiteindelik niks meer of minder as ’n keiharde politikus was nie – sover moontlik van mekaar onderskei moet word. Vanuit daardie onderskeid is verder betoog dat Foucault se Iran-geskrifte (Foucault 1978a tot 1979d) nie spekulatiewe uitvlugte van ’n utopiesoekende Franse boheem was nie, maar in noue verband met Foucault se algemene teoretiese geskrifte oor magsdiskoerse en die inherente gevare (of, na Adorno en Horkheimer, die *dialektiek*) van moderniteit gebring behoort te word; dat hierdie geskrifte stilisties uniek was, maar tog vanuit die modernkritiese aard daarvan kenmerkende filosofiese posisies in Foucault se oeuvre in die besonder, en die filosofiese kritiek van die projek van die moderne in die algemeen, weerspieël.

Ietwat ouer perspektiewe vanuit die navorsing kenmerk sowel Foucault se aktiewe betrokkenheid in Iran in 1978 as die tekste wat daaruit voortgekom het, as teenstellend tot die stemming van die res van sy oeuvre, inderdaad as ’n anomalie en ’n growwe politieke en morele oordeelsfout. Selfs wanneer toegegee word dat Foucault nie die skerp verset (veral vanuit Frankryk self) teen daardie tekste (kon) voorsien het nie en dat hy ’n ander oogmerk gehad het as om politieke kommentaar te lewer, hoe filosofies ongedefinieerd daardie oogmerk ook al was, is hy in oorwegend kru terme daarvoor veroordeel dat hy hoegenaamd betrokke geraak het by die Irannese Revolusie. Sy drie vooraanstaande biograwe van die 1990’s, Didier Eribon (1992), James Miller (1993) en David Macey (1993, 2004), het byvoorbeeld enersyds konsensus daaroor dat Foucault se betrokkenheid in Iran steeds ’n bydrae tot die verdieping van ’n interpretasie van sy perspektiewe op kulturele nie-identiteit kan lewer, maar andersyds ook dat dit gedane sake is en niks gedoen kan word om Foucault se “verwonde reputasie” (Miller 1993:306) te herstel nie.

Eribon (1992:281–95) het kursories oor hierdie episode geskryf en vir die eerste keer in die Foucault-literatuur ’n gebalanseerde en genuanseerde oorsig van die biografiese en ideëhistoriese tersaaklikheid daarvan probeer verskaf. Nietemin maak Eribon dit duidelik dat Foucault “fouteer” het, selfs bloot deur die uitnodiging tot berigging deur die Italiaanse dagblad, *Corriere Della Sera* (Beukes 2020a:49–54) te aanvaar, op grond waarvan hy sy statuur letterlik binne weke as die leidinggewende Europese intellektueel van die 1970’s sou ondermyn het. Die insident het volgens Eribon nie net Foucault se reputasie geskaad nie, maar hom op ’n diep persoonlike vlak gekwets: In die vyf jaar wat vir hom oorgebly het, het Foucault hom selde weer in die openbaar oor die aangeleentheid uitgelaat. Hy het hom trouens van Irannese politiek gedistansieer, tot sy dood toe getraumatiseer deur die vyandige ontvangs van en reaksie op sy Iran-geskrifte.

Miller het, in ’n deeglike maar uitermate siniese oorsig (1993:306–18), die navorsing vir die eerste keer van die veronderstelde filosofiese agtergronde tot Foucault se besoeke aan Iran voorsien en ’n platform vir die nie-Fransmagtige wêreld daargestel, op grond waarvan die intellektuele tersaaklikheid van die gebeure buite Frankryk oorweeg kon word. Miller (1993:307;313) was byvoorbeeld die enigste van hierdie drie biograwe vanuit die 1990’s wat daarop gesinspeel het dat Foucault se filosofiese fokus op die dood ’n deurslaggewende rol in sy ondersteuning van die Irannese Islamiste gespeel het, met verwysing na die revolusionêre beweging se sonderlinge nadruk op kollektiewe martelaarskap. Nietemin kom Miller (1993:309; 312) tot die gevolgtrekking dat die Iran-episode van ’n “tragiese oordeelsfout” spreek, ’n “ydele vergryp” waarvoor Foucault “onbekeerd” gebly het; soortgelyk aan Heidegger se kortstondige flirtasie met Nasionaal-Sosialisme in die vroeë 1930’s (vgl. Tran 2011:160). Volgens Miller was Foucault dermate gefassineer met die selfprysgewende revolusionêre en hulle lyding, oënskynlike “waansin” en vreeslose uitdaging van politieke grense en Westers-sosiale konvensies dat hy hom op grond daarvan geassosieer het met ’n somber surrealistiese en avant-garde-tradisie in die Franse filosofie, verteenwoordig deur denkers soos Antonin Artaud, Georges Bataille en Maurice Blanchot: “In hierdie Franse voorgangers het Foucault die moontlikheid opgeneem om dit wat buite die grense van alledaags-bourgeois-praktyke staan persoonlik te verken, in sy eie soeke na wat hy ‘grenservaringe’ genoem het, tot uitdrukking gebring in erotiese spele, waansin, bedwelming, sadomasochisme en uiteindelik, onafwendbaar, selfdood” (Lilla 2003:141).

Macey (1993:406–11) se weergawe is moontlik die mees simpatieke van hierdie drie belangrike biografiese werke uit die 1990’s. Hy beskryf die Franse aanvalle op Foucault, veral na Khomeini se politieke oornam op 1 Maart 1979, as “oordrewe” en “dikwels kwaadwillig”. Ook Macey maak dit egter duidelik dat Foucault so “beïndruk” was deur wat hy in September 1978 in die strate van Teheran ervaar het dat hy die situasie “hopeloos verkeerd gelees het in terme van die toekomstige ontwikkelinge onder Khomeinisme”. In sy latere, korter Foucault-monografie was Macey (2004:128) egter weer meer toegeeflik: “In alle billikheid, Foucault was nie die enigste een wat die situasie verkeerd opgesom het nie.” Nietemin bly Macey skepties oor die meriete van verdere ondersoek in hierdie verband. *Foucault het fouteer*. Vir Macey is dit die laaste woord oor ’n rampspoedige episode. Niks kan “Foucault se misstap” korrigeer nie en dit doen trouens groter skade aan Foucault se nalatenskap om die saak verder te oorweeg. By Macey se meer soepel aanbod kan vermeld word dat ’n vierde biograaf, Jeanette Colombel, ’n noue medewerker en vriendin van Foucault, in haar (onvertaalde) Franse monografie bevestig het, hoewel met aansienlike onderbeklemtoning, dat sy besoeke aan Iran ’n fout was en dat die gebeure hom “onnodig verwond” het (in Afary en Anderson 2005:7).

Hierdie gesaghebbende biografieë uit die 1990's, afwysend soos wat hulle was oor enige filosofiese meriete in die heroorweging van die saak, het nietemin die weg gebaan om teen die agtergrond van die traumatiese gebeure van 9/11 en die tweede Irakkese oorlog van 2003, die aangeleentheid te herondersoek. Die wyses waarop Foucaultiaanse opvattinge van “anonieme mag” en “politieke spiritualiteit” (Beukes 2020a:27–36) binne die konteks van ’n voortgaande polarisering van Oos en Wes eietyds hervertolk kan word, het daartoe aanleiding gegee dat 21ste-eeuse interpretasies meer geneë was om die aangeleentheid te herondersoek as wat in die 1980's en 1990's die geval was.

Omdat slegs drie van Foucault se finale 15 artikels oor die Irannese Revolusie (en geen van sy talle onderhoude met ballinge, *mulla's* en revolusionêre nie) tot in 2005 in Engels beskikbaar was, totdat Janet Afary en Kevin Anderson (2005:181–277, met die hulp van die enorme inset van die hoofvertaler, Karen De Bruin) hierdie geskifte as ’n vertaalde eenheid geredigeer en herpubliseer het, het Foucault se Iran-geskifte (waarvan vermelde onderhoude deel vorm) betreklik min reaksie in die nie-Fransmagtige wêreld ontlok. Afgesien van bogenoemde drie biografieë uit die 1990's was daar tot in 2005 feitlik niks beskikbaar om Foucault se betrokkenheid in Iran buite die Franse resepsiekonteks te herlees nie. Daarom was in byvoorbeeld die Engelse (maar ook Duitse en Nederlandse) navorsing veel minder vyandigheid teenoor Foucault se betrokkenheid by die Irannese Revolusie te bespeur as wat die geval in Frankryk self was. Foucault (1979a; 1979b) se laaste twee artikels oor die revolusie, waar hy wêl kritiek uitgespreek het teen die Islamitiese regime, in reaksie op skerp kritiek teen hom deur vooraanstaande Franse intellektuele, was die bekendste van sy Iran-geskifte in die Engelstalige wêreld tot in 2005, aangesien hierdie twee artikels die enigste van sy Iran-geskifte was wat in die drievolumeversameling *The essential writings of Michel Foucault* (Foucault 2000) verskyn het. Tot vandag toe is betreklik min lesers buite die Fransmagtige konteks bewus van juis hóé vyandig die Franse reaksies jeens Foucault was en hoe sensitief en gevolgryk hierdie kwessie steeds in die Foucault-navorsing is (vergelyk byvoorbeeld die tirade van twee voormalige vriende en medewerkers, Claudie en Jacques Broyelle 1979; sien ook Foucault se weerbarstige antwoord, 1979c). Nietemin was daar ook in die Engelse navorsing sporadiese uitbarstings wat nie minder beskuldigend was nie: “[Foucault se Iran-geskifte] is ’n simptome van ’n fundamentele versteuring in hierdie soort linkse benadering wat postmodernisme, simplistiese Derde Wêreldismes en ’n juis onliberale toegeneentheid vermeng” (die andersins gerespekterde politieke filosoof Mitchell Cohen, aangehaal in Afary en Anderson 2005:7).

Die gedeelde kenmerk van kommentare wat die belangrikheid van hierdie saak vir Foucault se breër nalatenskap minder polemies wou insien, is nietemin dat Foucault tot ’n voorkeur vir Oosterse Andersheid “verlei” is. Terwyl dit hoogstens geïmpliseer word in kommentare en biografieë uit die laaste dekade van die 20ste eeu, word hierdie “verleiding” as ’n eksplisiete vertrekpunt gebruik – reeds merkbaar in die titel – in Afary en Anderson se omvangryke, maar in sommige opsigte problematiese kommentaar oor Foucault se betrokkenheid in Iran (en by implikasie, in die wyer “Ooste”), *Foucault and the Iranian revolution: Gender and the seductions of Islamism* (2005). Hier onder word met bepaalde inhoude van hierdie eerste boek wat eksplisiet oor Foucault se veronderstelde “Oriëntalisme” gehandel het, in gerig getree.

2. Iran en die polemisering van Foucault se verhouding met die Ooste

Afary en Anderson (2005) het die opvattinge van ’n “verleiding tot Oriëntalisme” en inderdaad ’n “verleide Foucault” ten onregte geradikaliseer, maar nie sonder dat hulle aanvanklik wel ’n betekenisvolle, vierdelige bydrae tot Foucault-navorsing gelewer het nie: Eerstens het hulle die navorsing van die mees deeglike oorsig tot op daardie datum van die aanloop tot Foucault se twee joernalistieke ekspedisies na Iran, sy verblyf aldaar en die onmiddellike afloop daarvan voorsien, totdat Ghamari-Tabrizi se werk, *Foucault in Iran, Islamic revolution after the Enlightenment* (2016), belangrike regstellings aan die twee skrywers se Foucault-interpretasie aangebring het en Beukes (2020a:146–56) se ondersteuning ten aansien van hierdie regstellings geniet. Tweedens het Afary en Anderson (2005:38–68;69; 105–37; sien ook Amsler se oorsigartikel, 2006:521) die eerste sistematiese ontleding van en kommentaar oor Foucault se Iran-geskrifte aangebied en dit in Foucault se breër modernkritiese oeuvre probeer kontekstualiseer. Konstruktief soos wat hierdie aanbod vanuit die waagmoedigheid daarvan aanvanklik in die navorsing geag is, moet die kultuurkritiese resepsie van Foucault in die betrokke werk as problematies geag word, soos hier onder uitgewys. Derdens, soos hier bo vermeld, is Foucault se Iran-geskrifte vir die eerste keer in Engels vertaal en vir die nie-Fransmagtige leserspubliek toeganklik gestel, wat ook die boek se belangrikste vakkundige bydrae was (en steeds is). Vierdens is, ook vir die eerste keer, Foucault se Iran-geskrifte in hierdie werk met “feministiese lesings” uitgedaag – ongelukkig met wisselvallige welslae.

Afary en Anderson se werk bestaan uit twee dele. Die eerste deel, getitel *Foucault’s discourse: on pinnacles and pitfalls* (2005:13–68), verskaf ’n inleiding tot Foucault se denke, met verwysing na gevestigde teoretiese aspekte in sy filosofie wat sigself na die skrywers se mening opnuut in sy Iran-geskrifte gemanifesteer het. Hierdie inleiding is vanweë die hermeneutiese geforseerdheid, feitelike foute en ’n fundamenteel onfilosofiese greep (deur twee politieke wetenskaplikes) op Foucault se oeuvre oor die afgelope dekade hewig in die gespesialiseerde navorsing gekritiseer. Die tweede deel, *Foucault’s writings on the Iranian revolution and after*, verskaf wel ’n deeglike punt-vir-punt-ondersoek na Foucault se twee uittogte na Iran as sodanig, met gebruikmaking van talle feministiese oorwegings in hulle ontleding (onder andere die teks van die Irannese balling in Parys, “Atoussa H”, 1978), gevolg deur die vermeldde betekenisvolle vertalings van die Iran-geskrifte, asook die vertaling van ’n paar van Foucault se Franse kritici se kort tekste, soos wat dit oorwegend in die vorm van korrespondensie aangebied is.

Hoewel die twee skrywers aanvoer dat Foucault se filosofiese benadering tot die ontvouende revolusie in Iran “vaag” was (Afary en Anderson 2005:2–7), beskryf hulle nietemin sy verhouding tot die Islamitiese beweging in Iran as “duidelik”, met verwysing na drie van Foucault se diepste oortuigings: eerstens, sy teenwerping op imperialistiese en kolonialistiese beleidsoorwegings in die Weste; tweedens, sy afwysing van daardie modernistiese kulturele en maatskaplike oorwegings, wat sosiale hiërargieë in sowel die Ooste as die Weste getransformeer het; en derdens, sy opvatting van “politieke spiritualiteit”, wat by Foucault neerkom op ’n drastiese, maar uitdruklik onideologiese herkonfigurering van subjek-objek-verhoudings (Beukes 2020a:27–36). Afary en Anderson verstaan laasgenoemde egter pejoratief, as sou Foucault met die begrip *politieke spiritualiteit* die Irannese publiek se gefassineerdheid met die oënskynlik argaïese rituele van Sjia-Islam in oog gehad het en self tot so ’n mate daardeur meegesleur en “bedwelm” is dat hy onkrities gestaan het teenoor die aktiewe deelname van godsdienstige ampsdraers aan ’n politieke proses en die gebruikmaking van godsdienstige rituele vir wat duidelik die volvoering van politieke oogmerke was (Afary en Anderson 2005:39;

36; 84). Afary en Anderson sou my standpunt (in Beukes 2020a:55–62) dalk voorlopig kon onderskryf, juis teen die agtergrond van bostaande drie oortuigings, naamlik dat Foucault se ondersteuning van die protesterende massas van ’n uitdruklik modernkritiese oriëntasie getuig het en dat wat hy in die strate van Teheran ervaar het, vir hom ’n trefseker alternatief tot Westers-liberale demokrasie verteenwoordig het. Tog vertolk Afary en Anderson hierdie modernkritiese posisie uiteindelik as “eensydig”: Hulle voer aan dat Foucault se beskouing van die Irannese Revolusie integraal deel vorm van ’n “blinde vyandigheid teenoor Westerse moderniteit”, wat vrae behoort op te roep oor Foucault se “algemene benadering tot moderniteit” (Afary en Anderson 2005:6–8).

Méer sou hierdie student van Foucault nie met hulle kon verskil nie. Om mee te begin is daar in Foucault se Iran-geskrifte geen spoor van die vier “populêre mites” wat Esposito (2003:26–70; 2005:350) geïsoleer het ten opsigte van Westerse reaksies jeens die revolusie in Iran nie. Die vier “mites” hou naamlik in dat die revolusie uitsluitlik sektaries-godsdienstig en beperk in kulturele selforiëntasie was; chaoties en ten diepste ongeorganiseerd was; religiedienstig ’n voorspelbare en naïewe politieke koers gevolg het; en dat daar geen gematigdes in Iran was nie (Irannese was dus óf sekulêr óf godsdienstig-sektaries). Afary en Anderson (2005:163–93; 293, vn. 1) het die strekking van hierdie populêre mites duidelik onderskryf. Dit het tot gevolg gehad dat hulle nie in staat was om Foucault genoegsame of selfs noemenswaardige krediet te gee vir die oorspronklikheid van sy teenmoderne en genuanseerde teen-Westerse perspektiewe op die revolusie nie. Foucault het uitdruklik nié aan bogenoemde mites en hierdie soort arbitrêre Westerse mitologisering van die revolusie in Iran gekonformeer nie.

In ’n verhelderende dog veglustige oorsigartikel verkwalik ’n destydse vertroueling van Foucault, Jonathan Rée (2005:46), Afary en Anderson daarvoor dat hulle “heeltemal te ver gegaan het” en Foucault “skeefgetrek” het: Oor hulle werk stel Rée dit sardonies dat ’n mens “seker nie vir meer kon gevra het nie, maar sekerlik vir veel minder”. Tog is Rée se kritiek op die werk self ietwat oordrewe. Afary en Anderson se benadering was oor die algemeen gematigd, en hulle standpunte (hoewel dikwels aanvegbaar in die sin dat hulle interpretasie van Foucault se betrokkenheid in Iran tot te veel polemiese hoogtes gevoer is) oor die algemeen onpartydig. Rée (2005:46) se kritiek lewer nietemin ’n belangrike bydrae vanuit ’n lojalistiese perspektief en bring daarmee balans in die resepsie van Foucault se Iran-geskrifte:

Afary en Anderson se ontledings van Foucault se filosofiese prestasies is konstant vyandig en oordrewe uitdagend. Wanneer hulle tereg opmerk dat Foucault skepties was oor die selfaanmatigende Westerse narratiewe van vooruitgang en modernisering, maak hulle ineens die absurde stelling dat Foucault “voormoderne maatskaplike verhoudinge bo moderne weergawes” gestel het.

Rée moet hierin gelyk gegee word – dit is inderdaad een van die talle problematiese bewerings in die werk (sien ook Afary en Anderson 2005:23–4; 34; 39; 50; 201; 259).

Rée (2005:46) gaan verder:

Nadat hulle ’n verbeelde Foucault gekonstrueer het wat “filosofies bedwelm” sou wees deur begrippe soos *outentisiteit*, *kreatiwiteit* en *gevaarlik-lewe* – begrippe wat geen plek in sy werk het buiten dat dit as koggelende paradokse aangebied is nie – poog Afary en Anderson om hulle lesers te oortuig dat “Foucault se verstaan van outentisiteit beteken dat hy hom rig op kontekste waar mense riskant lewe en met die dood flirteer, synde

die plek waar oorspronklikheid ontspring”. Nadat hulle hierdie sagsinnige apostel van filosofiese onsekerheid in ’n soort kwasifilosofiese voeg van ’n Charles Manson gegiet het, beskuldig hulle hom vervolgens van ’n “onkritiese entoesiasme vir die Islamitiese beweging in Iran” [...] [H]ulle ignoreer Foucault se raaiselagtige vermenging van ’n modernkritiese opgewondenheid oor die revolusie maar sy terselfdertyd diepe teleurstelling oor die omvang van korrupsie in Iran, en verkla hom reguit van ’n “onkritiese omarming” van “Islamisme”, terwyl hulle dit alles probeer verklaar in terme van ’n pseudo-erotiese fiksasie op “grenservaringe”, “nuwe vorme van kreatiwiteit” en selfs (ja, hulle is ernstig) die “transgressiewe vermoëns van die Ajatollah Khomeini”. Hulle mag wel ’n dekade lank aan die boek geskryf het, maar dit was gewis nie ’n liefdesdiens nie.

Dit is waar dat Afary en Anderson Foucault in sommige opsigte geneem het waar hy ongetwyfeld nie sou wou wees nie. Nietemin, in teenstelling met Rée se buitengewoon polemiese lesing, moet toegegee word dat Foucault se filosofiese fokus op die dood, grense en grenservarings, filosofiese oorkruisinge, die intieme verhouding tussen die dood en seks, asook ’n uitdagende lewe, inderdaad kenmerkend van sy algemene filosofiese benadering was – soos wat Miller (1993) deurgaans benadruk het en Afary en Anderson bloot bevestig het. Foucault was inderdaad oortuig dat wat hy in September en November 1978 in die strate van Teheran beleef het, heldere uitdrukkinge van “irrasionaliteite” was wat in samehang nuwe horisonne sou kon breek vir ’n veelkantige modernkritiese subjektiwiteitsbegrip, oftewel vir ’n meer-dimensionele kritiek van die moderne subjek (McCall 2013:28–9). Natuurlik kon Afary en Anderson veel meer onderbeklemtoon betoog het, selfs nog voor die publikasie van hulle boek (in 2005):

Ons suggereer dat Foucault se Iran-geskrifte probleme in sy algemene filosofiese perspektief tot uitdrukking bring, veral ten opsigte van sy eensydige kritiek van moderniteit. In hierdie sin dra die Iran-geskrifte by tot ’n meer kritiese verstaan van hierdie groot kultuurfilosoof. (Afary en Anderson, in ’n voorpublikasie onderhoud, 2004:3)

Ons dink oor Foucault as hierdie koel, onsentimentele denker wat veronderstel was om immuun te wees teen die revolusionêre romantiserings wat soveel intellektuele oorval het en wat Stalin en Mao se bloedspore probeer doodvee het. So waar as wat hierdie onsentimentaliteit andersins van Foucault is, het hy in die geval van Iran sy kritiese intuïesies agtergelaat in sy Oosters-benewelde toestand. Hy was immers hierdie groot filosoof van verskil wat in Iran skynbaar niks anders raakgesien het as eenvormigheid nie. (Anderson, aangehaal in Yang 2005, D4)

Met ander woorde, ’n mens sou volgens Anderson redelikerwys kon reken dat Foucault se berugte agterdog teenoor enige vorm van utopie, sy antagonisme jeens totaliserende meester-narratiewe en sy nadruk op verskil, partikulariteit en enkelvoudigheid eerder as op totaliteit en totalitêre strukture hom minder vatbaar sou maak het vir enige romantiserings van ’n outoritêre politiek wat “van bo” mense se lewens poog te hervorm tot hulle veronderstelde voordeel. Anderson is daarvan oortuig dat Foucault uiteindelik nié bestand was teen die versoeking van dieselfde soort illusies wat soveel Westerse linkse intellektuele, onder wie Sartre, hulle ten prooi laat val het met verwysing na Stalinisme en Maoïsme nie. Hoewel Foucault na Afary en Anderson se lesing wel ’n “geboorte” in Iran aanskou het, was hy teen die agtergrond van juis sy eie magskritiek onwaaksam ten opsigte van die geboorte van ’n

nuwe soort moderne staat, waar antieke (godsdienstige) tegnologieë van onderdrukking gekamoeleerd aangebied is en wat 'n plofbare kombinasie van 'n tradisionalistiese ideologie en moderne tegnologieë van organiserings, waarneming, oorlogvoering en propaganda verteenwoordig het.

Teenoor Foucault se subtiliteit sou gedeeltes van die soms oormoedige en dikwels ondelikate stemming van Afary en Anderson se teks tot op hierdie punt nog billikheidshalwe toegevoeg kon word. Wanneer hulle dit egter selfs nog verder voer en aanvoer dat Foucault se “vreemde Oriëntalisme” uiteindelik die blaam moet dra vir die swaartog van sy “Iransese misstap” (2005:36;124), moet ernstig walgegooi word. Die skrywers betoog naamlik dat Foucault 'n geïdealiseerde, voormoderne verlede – die periode van vroeë Islam, die agste tot negende eeu – bo moderniteit “bevooroordeel” het en dat sy (oënskynlike) ontkenning van enige noemenswaardige politieke en maatskaplike verskil onder die Iransese revolusionêre onderling 'n teenspraakvrye aanduiding van 'n “asemrowende fout” is (2005:36). Hiermee word 'n volslae foutiewe beeld van Foucault opgestel as nie net antimodernisties nie, maar as 'n “verdediger van tradisionele samelewings”: dat Foucault, na die twee skrywers se lesing, die sigbare verbetering wat moderne hervormings wou teweegbring, konstant voorgestel het as meer problematies as dit wat in die eerste plek hervorm wou word. Foucault se deurtastende kritiek van moderniteit laat op geen plek of op enige wyse ruimte vir die geldigheid van hierdie insinuasie dat hy op onkritiese wyse “voormoderne samelewings” sou “bevooroordeel” nie. Weer neem hierdie twee skrywers Foucault na 'n soort verleidelik-boheemse en kru Oriëntalistiese uithoek waar hy nie hoort nie. Natuurlik was Foucault gewillig om voormoderne oriëntasies te *heroriënteer*: Binne die uitdruklike konteks van teenmoderniteit het hy onder meer betoog vir die *herlewing* van politieke spiritualiteit. Dit is iets heeltemal anders as “bevooroordeeling”. Foucault was eenvoudig daarvan oortuig dat sommige kulturele hulpbronne van vergange (en voorhande) kulture strategies gebruik kan word om die uitgebrande kulturele hulpbronne van moderniteit te herdefinieer en, indien nodig, te vervang. Natuurlik was Foucault om juis hierdie rede “gefassineer” deur die Iransese Revolusie, nie alleen omdat dit 'n uitdaging gerig het aan algemene koloniaal-politieke onderdrukking en Amerikaanse imperialisme nie, maar omdat dit – ondenkbaar in Westers-modernistiese terme – 'n “spirituele” dimensie in politiek probeer open het.

Dit is ook net gedeeltelik waar dat Foucault sy filosofiese statuur “gekompromitteer” het deur nie die legitieme kritiek van regsobjekte wat sistematies onderdruk is soos wat die revolusie ontvou het, in ag te neem nie – volgens Afary en Anderson het Foucault veral die lot van Iransese vroue verontagsaam. Deur die vroulike Iransese balling “Atoussa H” as hulle gedempte en geheime informant te gebruik (2005:91–4; 142; 181; 209–10), voer die skrywers aan dat Foucault heeltemal verwyderd was van die werklikheid dat die revolusie rampspoedige gevolge ingehou het vir wat hulle die “natuurlike dissidente” daarvan noem, naamlik vroue, maar ook “homoseksuele” en sekulariste. In nogeens 'n oordrewe argument probeer die skrywers aandui dat Foucault 'n “hoogs problematiese verhouding” met feminisme gehad het, indien nie met vroue as sodanig nie, wat vir hulle op 'n “fundamentele probleem in sy mondering” dui. Foucault het volgens die skrywers op geen stadium die “ons is verskillend, maar gelyk”-boodskap van die revolusionêre in Iran bevestig nie. Hy het die waarskuwings en vermanings van veral Franse feministe dat die revolusie in 'n gevaarlike rigting beweeg, eksplisiet verontagsaam, “oortuig dat hierdie soort waarskuwings niks meer was as Euro-Oriëntalistiese aanvalle op Islam nie”. Daarmee het Foucault egter “sy eie vreemde Oriëntalisme geïllustreer en 'n gebalanseerde perspektief op die revolusie versaaak” (Afary en Anderson 2005:5; vgl. 36).

Nog voer die twee polemiserende skrywers dit verder: Foucault was na hulle mening (2005:6) “altyd onsensitief vir die wyse waarop die staatsapparaat vroue affekteer” en het “die feit geïgnoreer dat onder diegene wat die meeste verwond is deur voormoderne dissiplinêre praktyke grootliks vrouens en kinders” was, “onderdruk in die naam van tradisie, manlike plig en manlike eer”. Ongelukkig neem die twee skrywers glad nie in ag dat Foucault beslis daarvoor was om hom nie finaal en met presisie oor enige moontlike posisies van die Ander uit te laat nie, of dit nou vroueregte, gayregte, minderheidsregte of inderdaad die regte van die “Oosterling” was wat ter sprake sou wees. Die skrywers hamer eerder op die kort teks (weliswaar niks meer as ’n brief nie) van “Atoussa H” (1978:209), in haar verzet teen Foucault se ondersteuning van die revolusie, om te benadruk dat Foucault se “houding teenoor vroue en sy verhouding met feminisme oor die algemeen dubbelslagtig en nonchalant” was. Dit is dan tog vreemd dat die skrywers (2005:26–7; 93; 109; 132) op verskeie plekke toegee dat Foucault se magskritiek wat mag as “anoniem en oral” aangedui het, ’n enorme invloed op ’n hele geslag feministiese akademië uitgeoefen het en hulle deur sy “tegnologieë van die Self” geïnspireer het om vroue nie as “magtelose en (self) onskuldige slagoffers van patriargale maatskaplike strukture te beskou” nie. Was dit nie juis Foucault se punt nie? Watter ander verantwoordelikheid teenoor feminisme het hy dan gehad, buiten hierdie toegegewe diskursiewe invloed op feminisme?

So waar as wat dit is dat Foucault nie doelbewus moeite gedoen het om feministiese belange of gayregte te bevorder nie (om bovermelde rede), verdien hy nie die beskuldiging dat hy hom “klinies gedistansieer” het op grond van ’n “verskuilde androsentrisme in sy werk oor die algemeen” nie (2005:27–8 – nog ’n voorbeeld van die soort roekelose, pseudo-uitdagende stellings wat meermale in hierdie werk voorkom). Dit is volgens die skrywers om hierdie rede dat Foucault slegs een maal in sy Iran-geskrifte na die dilemma van vroue in Iran verwys het en ook eers nadat Khomeini se bloedbad in Maart 1979 begin manifesteer het (2005:132; sien Foucault 1979b:265). Die skrywers kom tot die haastige gevolgtrekking dat Foucault se “onwilligheid” om die lotgevalle van vroue, “homoseksuele” en sekulariste met erns te neem, dui op ’n intrinsieke probleem in sy werk en dat dit juis nie beperk is tot sy Iran-geskrifte nie. Daarby kom Afary en Anderson (2005:39) tot die bruuske gevolgtrekking dat Foucault se “onwilligheid en klaarblyklike onvermoë” om die onderdrukkende dinamika van die godsdienstige fundamentalisme ten grondslag van die revolusionêre beweging in Iran te herken, boonop dui op ’n “karaktergebrek” – die gevolge van die geleefde lewens van die onderdrukte het hom naamlik “koud gelaat”. Of so ’n veralgemenende en kwasipsigoanalitiese standpunt oor ’n uitermate komplekse persoonlikheid wat inderdaad hipersensitief, diep teruggetrokke en monnikagtig was, self met erns geneem kan word, is natuurlik ’n ope vraag.

Minder konfronterend dui Afary en Anderson (2005:98) se ontleding heeltemal korrek daarop dat Foucault veral geïnteresseerd was in die wyse waarop die ontleding en verspreiding van inligting die revolusionêre massa se verzet teen gevestigde magstrukture van momentum voorsien het. Dit was inderdaad een van Foucault se talle “skerpsinnige waarnemings” van die ontvouende revolusie: dat hierdie oënskynlik antimoderne beweging volledig aangewese was op juis moderne kommunikasietegnologieë – en dat die vermenging van tradisie en moderniteit (eue oue godsdienstige oortuigings en rituele gekombineer met moderne mediategniek) die uiteindelijke verlamming van hierdie moderne outoritêre polisiestaat bemoontlik het.

Ongelukkig kom hierdie soort erkennings wat Foucault gewis toekom, heeltemal te yl in die werk voor. Die skrywers verantwoord hulle gebrek aan enige noemenswaardige erkenning aan Foucault deur hulle lesers voortdurend daaraan te herinner dat sy Irannese ekspedisie en die

geskifte wat daaruit na vore gekom het, hom van dieselfde intellektuele gemeenskap vervreem het waarvan hy die sentrale en leidinggewende figuur in die 1970's was en dat sy reputasie daardeur “onherroeplik beskadig” is (2005:111–27; 247–50). Dit is natuurlik waar dat Foucault sy eertydse bondgenote en kollegas, feministe en mede-aktiviste vervreem het, onder andere Kate Millett (wat 'n memoir van 330 bladsye geskryf het oor Foucault se verhouding met vroue, ook in Iran), Claudine Mollard, Laya Dunayevskaya, Simone de Beauvoir, Claire Brière, Pierre Blanchet, Jean Lacouture, Bernard Ullmann, Pierre Manent en die Broyelles. Die werklikheid van hierdie vervreemding moet toegegee word: Foucault se aanvanklike ondersteuning van die revolusie en sy uiteindelijke, onbedoelde ondersteuning van Khomeini (in die ironiese sin dat Foucault allermens deur Khomeini meegevoer is, maar bloot dat hy oortuig was dat die horisontale ampsorganisasie in Sjia-Islam nie die verabsoluttering van 'n enkele “super-*mulla*” sou toegelaat het nie), het sy lewenswerk inderdaad geproblematiseer en hom persoonlik enorme skade aangedoen. Afgesien van die waardering vir die konstruktiewe bydrae ten opsigte van die Engelse vertaling van die Iran-geskifte, is dit een van weinig punte van konsensus tussen Afary en Anderson se werk en my lesing. Oor by verre die res van tersaaklike oorwegings rakende Foucault se “Oriëntalistiese misstap” verskil ons ten diepste.

Die twee skrywers (2005:14) maak dit van meet af aan duidelik dat hulle geen onderskeid gaan tref tussen Foucault se ondersteuning van die revolusionêre massas en sy ondersteuning van Khomeini nie, hoe “gedemp sy ondersteuning van laasgenoemde ook al was”. Met merkwaardige hermeneutiese vryswewendheid maak hulle (2005:36–7) trouens die vreemde afleiding dat Khomeini vir Foucault die “verpersoonliking van Nietzsche se wil tot mag” was, 'n “meedoënlose historiese figuur met 'n sin vir heilige selfoorwinning”, die perfekte voorbeeld van “wat dit beteken om anderkant Nietzsche se ‘asketiese priester’ te beweeg”. Dit is 'n inlesing – niks in Foucault se primêre tekste (ook voor die Irannese Revolusie) laat so 'n afleiding toe nie en die Iran-geskifte self laat op geen stadium die indruk dat Foucault so 'n “Nietzscheaanse perspektief” op Khomeini gehad het nie. Foucault en Khomeini het mekaar slegs een maal vlugtig ontmoet en nie een van die twee het blyke van besondere waardering vir die ander gegee nie (Eribon 1991:286). Daar was niks “Nietzscheaans” of “vererend” in Foucault se perspektief op Khomeini nie, nóg as 'n persoon, nóg as 'n revolusionêre politieke leier. Foucault se beskouing van Khomeini, hoe onkrities dit ook al bestempel mag word, en sy ondersteuning van die Irannese Revolusie moet duidelik van mekaar onderskei word.

Afary en Anderson (2005:105) het in hulle dikwels oormoedige werk effektief een oorhoofse oogmerk gehad, naamlik om aan te dui dat Foucault sowel vir homself as vir die “slagoffers van die revolusie” 'n “unieke en problematiese posisie” geskep het. Hoewel hulle Foucault se waarnemings plek-plek as deurtastend vanuit 'n modernkritiese perspektief toegee en die geldigheid van sy gebruik van die begrip *politieke spiritualiteit* onwillig erken (in die sin dat die revolusionêre beweging verskeie en uiteenlopende elemente ingesluit het, nie alleen maatskaplik en polities nie, maar ook en juis godsdienstig), hou hulle met die vreemde tese vol dat Foucault dermate deur die persona van Khomeini geannekseer is en deur Khomeini se “niepolitieke politieke wil” geïntregeer is dat hy Khomeini as't ware verafgod het. Afgesien daarvan dat dit feitelik nie korrek is nie, is dit 'n verregaande gevolgtrekking. Afary en Anderson kon veel meer gedoen het om die modernkritiese stemming van Foucault se Iran-geskifte te erken en sy insig in die ontleding en verspreiding van inligting in Iran te bevestig. Hulle kon sy ondersteuning van die revolusie goedsdiks geïnterpreteer het as 'n bewustelike verwerping van die teleologiese gees van die Verligting en as 'n kritiek teen die gedwonge modernisering van Oosterse samelewings na die Europese model. Hulle kon gepoog het om Foucault se insig dat die “waansin van opstand” nuwe horisonne vir 'n nuwe subjektiwiteits-

verstaan sou breek, te respekteer, ten minste vanuit sy eie teoretiese raamwerk, asook om sy poging om die gevestigde en fikserende kulturele en politieke posisies van 'n rasionalistiese moderniteit te oorkruis, te eerbiedig. Sy Iran-geskrifte as sodanig bemoontlik so 'n erkenning, toegewing en respek (vgl. Beukes 2020a:63–90). Hulle oefen egter die keuse uit om Foucault in terme van 'n “vreemde Oriëntalisme” te interpreteer, wat volgens hulle ten grondslag lê van 'n apatiese houding rakende die wyse waarop Islamitiese radikalisme Westers-liberale opvattinge oor die staat en die individu bedreig het en steeds bedreig.

Afary en Anderson se werk was die eerste wat Foucault uitdruklik vir sodanige “vreemde Oriëntalisme” verantwoordelik gehou het. Die werk het 'n belangrike bydrae gelewer tot die opening van 'n debat wat steeds in Foucault-navorsing woed deur die saak in 'n uitgebreide monografie op te neem. Ek is nie die enigste student van Foucault wat ongemaklik gelaat is deur die pedantiese, skoorsoekerige en feministies-vermanende stemming van die werk nie. (Vir onlangse kritiese reaksies, sien Gray en Faisal 2018:100 en McCall 2018:47; terwyl Bernauer 2006:784–5 en Lynch 2007:169–76 binne 'n jaar na die verskyning daarvan in gerig getree het met ernstige resepsiegebreke in die inleidingshoofstuk van die werk. Vir 'n meer waarderende oorsigartikel, sien Elahi 2007:157–62). Onlangs het Ghamari-Tabrizi (2016:75–112), wat die revolusie self as jong Irannees meegemaak het, betoog dat Afary en Anderson die linkse oriëntasies binne die Irannese Revolusie oorskat het: “Afary en Anderson begaan ernstige foute in sowel hulle opsommende interpretasies van Foucault se perspektiewe op die revolusie as hulle eie interpretasie van die revolusie – die linkervleuel in Iran het reeds ten tye van Foucault se aankoms in Iran in September 1978 geen politieke invloed meer uitgeoefen nie”. Michiel Leezenberg (2018:9), die Amsterdamse filosoof wat die eerste navorser was wat die begrip *politieke spiritualiteit* in Foucault se werk geïsoleer het, bevestig Ghamari-Tabrizi se kritiek: “Afary en Anderson val deurentyd terug op modernistiese en sekularistiese opvattinge en aannames wat uitdruklik deur Foucault bevraagteken is. Dit geld in die eerste plek vir die begrip *revolusie* as sodanig.” Natuurlik is daar ook diegene wat meen dat Afary en Anderson selfs nie ver genoeg gegaan het in hulle kritiek van Foucault nie (bv. Aysha 2006:377–9).

In billikheid sou wel toegegee kon word dat Afary en Anderson se werk die eerste noemenswaardige stap was in die gespesialiseerde ontleding van Foucault se Iran-geskrifte wat, soos Ghamari-Tabrizi (2016:75) duidelik aangedui het, steeds 'n uitermate sensitiewe kwessie in die navorsing is. Foucault kon hom seker duideliker verantwoord het oor 'n aantal sake, maar die feit dat sy reputasie inderdaad geskaad is, het meer met mistastende interpretasies – soos dié van Afary en Anderson – te make as met die gevolge van die een of ander “vreemde Oriëntalistiese versoeking”. Die vraag is of daar wel 'n soort Oriëntalisme by Foucault vaardig was wat nie “vreemd” was nie, maar nietemin as uniek en filosofies produktief aangemerkt kan word en “ons” iets oor die Ander kan leer oor wat “ons” voorlopig nog nie verstaan nie.

3. Foucault, die Ooste en die modernkritiese nadruk op verskil

'n Meer delikate, hoewel steeds afwysende beoordeling van Foucault se verhouding met die Ooste, synde verlei deur 'n “verskuilde Oriëntalisme”, word aangetref in 'n gekondenseerde aanbod van intellektuele en politieke aktiwiteite in 21ste-eeuse Iran, in vermelde Postel se *Reading Legitimation crisis in Tehran: Iran and the future of liberalism* (2006). Postel (2006:1) vra of Foucault hom nie net versoen het met 'n revolusie waarin bepaal is hoe mense voortaan

behoort te leef nie, maar ook “hoe mense behoort te sterf”. In die fokus op sodanige “nekropolitieke” perspektief op die Irannese Revolusie bestryk Postel se ontleding vier temas: die verwarring in die Westerse liberale tradisie aangaande die revolusie, wat Postel (2006:1) as “wydgaande” beskryf; die redes waarom opstandige intellektuele in Iran vandag nietemin steeds liberaal is, eerder as reaksionêr of Marxisties; die energieke aard van die intellektuele en politieke landskap in eietydse Iran; en in watter sin sowel Foucault se komplekse bemoeienis met die Irannese Revolusie as die teenkating op sy betrokkenheid bygedra het tot die ontwikkeling van ’n eietydse liberale tradisie in Iran.

Postel (2006:4–58) betoog dat die modernkritiese aanwysing van die gebreke in die moderne koloniserings van die Ooste en die “postmoderne” herkenning van die misleidende perspektiewe van moderne Westerse Oriëntalisme die Westerse linkse tradisie tot ’n oorwegend onkritiese verering van aspekte van nie-Westerse Andersheid verlei het. Vir die nie-Westerse wêreld, aan die ander kant, het hierdie modernkritiese onderneming ruimte geskep vir ’n verwerping van alles wat met hulle onderdrukkende Ander geassosieer kan word, wat meegewerk het tot ’n voortgaande soeke na voorkoloniale waarhede, ongekontamineer deur Westerse invloede. In die ideologiese verwarring wat hierop gevolg het, het godsdienstige fundamentalisme die geleentheid aangegryp om sigself op te stel as ’n outentieke reaksie teen beide die modernkritiese aansprake van die Westerse liberale tradisie en die voormoderne uitvlugte van die Oosterse teenhanger daarvan. Teen hierdie agtergrond het godsdienstige fundamentalisme ’n politieke diskoers ontwikkel wat vandag, selfs meer as in die laat 1970’s, op die growwe beginsel geskoei is dat politieke idees slegs vanuit beperkte geografiese bronne ontspring, wat sowel die outentisiteit as die tersaaklikheid van daardie idees bepaal. In lande soos Iran is antiimperialistiese argumente gevolglik in plaaslike teokratiese strukture opgeneem en is godsdienstige oortuigings op vernuftige wyse gemanipuleer om enige en elke vorm van politieke weerstand te ontmoedig en selfs te ondermyn.

Wanneer Westerse liberalisme deur ’n Irannese lens bekyk word, blyk die onvermoë van daardie liberale tradisie om aan ’n merkwaardige kleingeestigheid te ontsnap, duidelik (Postel 2006:31–57): Dit is hierdie “beperkte visie” wat die liberale tradisie verhoed om te erken dat die Ander toegang het tot idees wat eerder soortgenootlikheid as verskil verteenwoordig. In aansluiting by Ian Almond se betoë wat hier onder aangebied word, dui Postel aan dat dieselfde beperkinge wat die ou moderne Oriëntalisme van die 19de eeu gekenmerk het, in die 21ste eeu ’n nuwe soort Westerse liberaal geskep het wat glad nie soveel verskil van daardie meer uitgesproke modern-Oriëntalistiese voorganger nie, of minder gevaarlik en beskadigend as daardie voorganger is. Die enigste verskil is dat hierdie nuwe soort (“postmoderne”) liberale Oriëntaliste uitsluitlik op verskil fokus en gelei is om slegs verskille ten opsigte van die Ander te verwag, terwyl soortgenootlikheid met die Ander algeheel verbygegaan word. Die eietydse of modernkritiese aanvegting van onreg teen die Ander het in hierdie sin net so problematies as die moderne fetisjering van die Ander geword.

Postel (2006:11–3) ontleed gevolglik die intellektuele landskap in eietydse Iran om aan te dui hoe laat-20ste-eeuse liberale bewegings in Iran, onder leiding van afwykende intellektuele soos Akbar Ganji en Ramin Jahanbegloo, die uitdagende taak opgeneem het om die denke van die mees uitstaande Westerse filosowe van die afgelope dekades te herlees en binne die Irannese konteks te herimplementeer. So is onder meer Jürgen Habermas, Foucault, Richard Rorty en Charles Taylor se gedagtes gebruik om die opvatting van ’n “eie moderniteit in Iran” – die *tajadod*, in Persies – te formuleer. *Tajadod* was in die laaste dekades van die 20ste eeu egter ’n hewige openbare kwessie in Iran en allermens ’n suiwer teoretiese of filosofiese aangeleentheid:

“In die Irannese konteks was liberalisme ’n saak van lewe en dood; dit was ’n geloofsoortuiging” (Postel 2006:37). Hierdie Irannese intellektuele se lewens het letterlik afgehang van dit wat volgens hulle in staat sou wees om vanuit die Westerse liberale tradisie ontgin te kon word. Tog is dit volgens Postel (2006:44–57) juis hierdie tradisie wat hulle in die steek gelaat het, op grond van Westerse liberalisme se modernkritiese fiksasie op verskil eerder as soortgenootlikheid en die onwilligheid om daadwerklike ooreenkomste met die Ander te herken en te eerbiedig. Foucault, daarenteen, het wel ’n soortgenootlikheid eerder as ’n verskil ten aansien van die Oosterse Ander opgesoek. Postel self gaan egter grootliks by hierdie sleutelooring verby.

Die dialoog tussen beskawings word deur Postel (2006:57) in sy eie verzet teen ’n eietydse Oriëntalisme wat slegs verskil benadruk, nie gekonstrueer as beperkte interaksies tussen twee vervreemde Andere nie, maar eerder as ’n interspel waar die plaaslike landskap ’n simboliese metamorfose ondergaan sodat ervarings vanuit ’n bepaalde plek resoneer met veraf samelewings en gemeenskappe. Tog is dit juis wat nie in die modernkritiese nadruk op “verskil alleen” plaasgevind het nie: Gekombineer met neokonserwatiewe agendas in die Verenigde State en Verenigde Koninkryk het die modernkritiese nadruk op verskil die liberale tradisie in Iran effektief die stilswye opgelê. Dit is juis op grond van hierdie nadruk op *verskil* dat linkse Westerse eksponente nie bereid was om tot die politieke ontwikkelinge in Iran in die laat 1970’s toe te tree nie. Postel (2006:59–64) dui wel met onderbeklemtoning Foucault se bereidwilligheid tot so ’n toetreding aan – waar feitlik geen ander respektabele Westerse filosoof bereid was om konstruktiewe kommentaar oor die Irannese Revolusie aan te bied nie, het Foucault dit wel gedoen.

In stede daarvan om oor die uniekheid van Foucault se bydrae uit te brei, of Foucault se “Oriëntalisme” ten minste as eiesoortig te tipeer, kies Postel (2006:64–71) egter om, op die spoor van Afary en Anderson se opvatting van ’n “vreemde Oriëntalisme”, Foucault subtiel vir ’n “verskuilde Oriëntalisme” te verkwalik. Gevolglik betoog hy dat Foucault se perspektiewe op die Irannese Revolusie effektief op ’n selfverwerping van Foucault se kenmerkende skeptisisme, bepaal deur ’n siniese blik op Westerse magsinstitusies, neerkom en dat Foucault magsuitoefening in Iran “ooglopend verskillend” hanteer het. Postel maak daarop aanspraak dat Foucault die unieke teokrasie wat hy in Iran sien ontvou het, omarm het op grond van die daadwerklike “verskil” daarvan - en daarom nie primêr vrae na byvoorbeeld effektiewe regering en die handhawing van menseregte oorweeg het nie. Waar Afary en Anderson Foucault vir ’n “vreemde Oriëntalisme” verkwalik het, is Foucault se Oriëntalisme vir Postel tegelyk verskuild én duidelik genoeg om afgewys te word. Foucault se Iran-geskrifte dui vir Postel op ’n filosofiese benadering tot die Ander wat in ooreenstemming met die Westerse liberale tradisie ontwikkel het, waar die outentisiteit van die Ander in verskil opgesoek word: in hierdie geval, die mees eksotiese en anderse kwaliteite van Islam.

Postel het op die punt van ’n deurbraak in sy lesing van Foucault gestaan, maar uiteindelik eerder teruggeval op die voorspelbare klag van Oriëntalisme as om Foucault die voordeel van die twyfel te gee, ’n tree vorentoe te gee en ’n hermeneutiese deurbraak te maak. Indien dit waar is, soos wat hy betoog het, dat die Westerse liberale tradisie Iran in die steek gelaat het in die onwilligheid daarvan om die eie verskil-aksente te onderbreek en om die spanningsvolle domein van die Ander as ’n “Ander Self” te betree – met ander woorde, indien die liberale tradisie Iran in die steek gelaat het op grond daarvan dat dit nie die veilige teoretiese beskutting van die modernkritiese respek vir die Ander se Andersheid wou verlaat nie, terwyl die Ander se soortgenootlikheid of Selfheid daarmee opgehef word – was Foucault presies die soort

liberale intellektueel na wie Postel op soek was. Hy was egter nie bereid om sy lesing van Foucault tot daar te neem nie. Hoewel hy Foucault se ironiserende styl raaksien en selfs waardeer, ingevolge waarvan Foucault versigtig gelees moet word in terme van sy bewustelike vaagheid en gespanne onderbektoneering, ook ten opsigte van die Irannese Revolusie, is Postel self ironies nie gewillig om ten minste die *unieke* kwaliteit van Foucault se Oriëntalisme te herken nie: uniek, op grond van die gedempte herkenning van Selfheid in die Selfgeprojekteerde Ander. Dit is dié Foucault wat inderdaad nie net verskil nie, maar juis soortgenootlikheid in die Ander herken het; wat gewillig was om die domein van die Ander te betree deur sy akute Self-begrip, oftewel sy “geneigdheid tot ’n Westerse essensialisering”, soos sommige van sy kritici daarna verwys het, te onderbreek; wat bereid was om die voorspelbare dog verbeeldinglose resepsie van die Irannese Revolusie in die gemoedere van Westerse (juis liberale) waarnemers teen te gaan.

Wat belofteryk in Postel (2006:2) se werk begin het as ’n poging om Foucault se “nekropolitieke verbeelding” te oorweeg as van fundamentele belang in die heroorweging van die verhouding tussen Self en Ander, en die rol van die Westerse liberale tradisie om die spanninge en soortgenootlikhede in hierdie verhouding te artikuleer (waarin hierdie tradisie misluk het), word uiteindelik nie volledig ontgin nie. In stede daarvan om Foucault bloot as ’n mannekyn vir “postmoderniteit” se fiksasie op verskil voor te hou, kon Foucault eerder aangebied gewees het as die een denker wat wél deur daardie eensydige visie gebreek en die fiksasie versteur het. Postel het die leeswerk gedoen, maar gekies om Foucault nie te volg na daardie gespanne ruimte tussen Self en Ander nie. Waar Afary en Anderson te ver gegaan het in hulle ontleding, gaan Postel nie ver genoeg nie. Hy ignoreer Foucault se aanvoeling vir Selfonderbreking en die geleentheid om Foucault inderdaad as ’n “selfbewuste Griek in Persië” (Beukes 2020a:171–5) te vertolk. Postel (2006:71) merk een ironie wel aan: Foucault se ontleding van die Irannese Revolusie is na sy dood juis deur liberale in Iran gebruik om die gekamoeefleerde magslemente en magsuitoefening in die veronderstelde “niehiërgiese” ampstruktuur van Sjia-Islam te ontmasker: “Tot sy krediet moet toegegee word dat hierdie ironie Foucault tot vreugde sou gestem het, indien hy dit kon beleef.”

Indien Foucault se Oriëntalisme nie as “vreemd” (Afary en Anderson) of “verskuild” (Postel) bestempel kan word nie, hoe moet dit dan beskryf word, in welke mate so ’n Oriëntalisme wel by hom vaardig was? ’n Moontlike antwoord op hierdie vraag kan tussen Foucault se kontramarksisme en sy eksplisiete aansluitings by Nietzsche se opvattinge oor die Oosterse Ander gesoek word.

4. Foucault se kontramarksisme as sleutel tot ’n verstaan van sy unieke Oriëntalisme

In 2017 is buitengewone waarde tot ’n verstaan van Foucault se verhouding met die Oosterse Ander gelewer deur Marnia Lazreg (*Foucault’s Orient: The conundrum of cultural difference, from Tunisia to Japan*), in ’n eerste werk vanuit Foucault-navorsing wat uitsluitlik oor die funksie van “die Ooste” in Foucault se tekste handel het. Lazreg (2017:1–7; 122–58) ondersoek gevolglik die frekwensie en die inhoud van verwysings na “die Ooste” (maar ook nie-Westerse kulture in die algemeen) in hierdie oeuvre in aanloop tot, tydens en na die episode in Iran. Sy fokus veral op die spanningsvolle ruimte tussen Foucault se verhelderende en uitermate oorspronklike nadenke oor nie-Westerse tradisies en sy verstaan van die Ooste as ’n “raaiselagtigheid” wat buite die greep van Westers-moderne rasionaliteit verkeer.

Belangrik is dat Lazreg (2017:1–2) oortuigend aandui dat Foucault reeds in die vroeë fase van sy loopbaan ’n besondere belangstelling in nie-Westerse kulture gehad het. Hy het van 1966 tot 1968 in Tunisië gewerk en dit in die vroeë 1970’s sterk oorweeg om permanent na Japan te verhuis, ’n land wat hy twee keer besoek het – in 1970 en weer in die eerste helfte van 1978, direk voorafgaande tot sy twee ekspedisies na Iran. Tydens hierdie besoeke het hy dit as ’n “onus wat op hom rus” bestempel om sosiale konstruksies aangaande minderhede of groeperinge wat histories van die geleentheid tot selfuitdrukking ontnem is, te ondersoek (Lazreg 2017:2). Nietemin het Foucault reeds in die oorspronklike voorwoord van sy eerste belangrike werk, *Histoire de la folie à l’âge classique (History of madness; 1961)*, ’n begrip van Westerse rasionaliteit ontwikkel wat hy self skerp van ’n Oosterse selfbegrip onderskei het: “[D]ie Ooste is vir die Weste alles wat die Weste nie is nie [...] dit konstitueer ’n grens van Westerse rasionaliteit.”

Lazreg (2017:2; 10, vn. 3) voer aan dat hierdie “great divide” of skynbaar onoorbrugbare kloof tussen Wes en Oos wat Foucault reeds in sy eerste werk opgestel het, onverstaanbaar mag voorkom, aangesien dit algeheel onversoenbaar is met sy vroeë politieke perspektiewe: Hy was in die vroeë 1960’s immers ’n ingeskrewe lid van die Franse Kommunistiese Party (hoewel net vir twee jaar) en is altyd geassosieer (soos Postel korrek uitgewys het) met die Westerse liberale tradisie, veral die linkervleuel in Frankryk, waar temas soos die regte van immigrante, die lotgevalle van veral langtermyngevangenes, die berugte gevangeniswese in Tunisië en in Frankryk self, die behandeling van psigiatriese pasiënte, en die lot van Poolse betogers teen Sowjet-oorheersing gedurende die 1960’s skerp onder die soeklig gekom het. Wanneer Foucault se ideologiekritiek egter langs hierdie politieke betrokkenhede gelees word, word juis die versoenbaarheid van sy diepgevestigde standpunte oor kulturele Andersheid met sy algemene filosofiese benadering duidelik: As ’n “spesifieke intellektueel” of “filosoof van partikulariteit”, soos hy beskeie na homself verwys het, het hy enkele temas vanuit die vele strydvrage van sy tyd as’t ware met die hand uitgesoek en daarop kommentaar gelewer, eerder as om hom oor te gee aan allerlei universalismes rakende geregtigheid, vryheid of demokrasie. Juis in hierdie selektiewe benadering blyk Foucault se kontramarksisme duidelik: Hy het geen geleentheid verby laat gaan, of dit in Tunisië, Japan of Iran was, om skerp afwysend na Marx en na Marxisme in die algemeen te verwys nie. Daarom was hy verras om in Tunisië waar te neem tot watter mate studente, in opstand teen Bourguiba se onderdrukkende regime, steeds by Marx se idees – wat hy as hopeloos uitgediend beskou het – aansluiting gevind het, tot die mate dat hierdie studente bereid was om hulleself in lewensgevaar te stel vir die bevordering van Marxistiese (en kwasi-Marxistiese) ideale. Terselfdertyd het Foucault die studente se modernistiese en neoteleologiese interpretasie van Marx self as antikwaries beskou.

Dit was egter juis in Iran waar Foucault oortuig was dat hy uiteindelik ’n heldere afwysing van Marx se opvatting van godsdiens as ’n soort ontvlugtingsmeganisme en ’n ontduiking van maatskaplike en politieke verantwoordelikhede teëgekome het. ’n Uitdruklike gevolg van Foucault se verset teen sowel Marx as sy skynbaar arbitrêre verbintenisse met die Franse en wyer Europese linkervleuel was dat hy aansluiting gevind het by die “nuwe geslag Franse filosofe” (Nouveaux Philosophes, dit is die post-Sartre, uitdruklik antikommunistiese generasie – Paras 2006:57–97), en dat hy hom toenemend geassosieer het met neoliberalisme in sowel Europa as die Verenigde State (sien Leezenberg 2018:4–29 se kritiese evaluering van die verhouding tussen politieke verset, godsdiens en neoliberalisme in Foucault se latere denke). Binne die konteks van die Nouveaux Philosophes was Foucault nooit alleen in sy algemene afwysing van Marx en Marxisme of sonder bondgenote in sy latere belangstelling in neoliberalisme en toenemend versetlike verbintenisse met die Europese linkervleuel nie. Dit

is juis wanneer sy eklektiese assosiasie met sowel neoliberalisme as die ou Hegeliaanse linkervleuel vanuit sy eie teoretiese raamwerk vertolk word – en nie vanuit ’n Marxiaanse raamwerk nie – dat sy werk “surplusbetekenis begin toeken aan ’n eietydse Westerse begrip van die Ooste” (Lazreg 2017:3). Hierby kan gevoeg word dat dit presies is omdat Afary en Anderson Foucault se verstaan van die begrip *revolusie* nie vanuit Foucault se eie teoretiese raamwerk ontleed het nie, maar vanuit ’n modernistiese raamwerk, dat hulle Foucault se betrokkenheid in Iran en sy verhouding tot die Ooste daadwerklik misverstaan het (Leezenberg 2018:4–7; Ghamari-Tabrizi 2016:75–112). Foucault het homself dus uitdruklik opgestel teen die aandrag dat historiese materialisme aanvaar moet word as ’n voorwaarde vir die geldige oorweging van kulturele verskil.

Trouens, sy verzet teen Marx en Marxisme is slegs een element in Foucault se veel wyer antagonisme jeens humanistiese filosofie, waarin sy kritiek van Kant se “kosmopolitaanse antropologie” ’n wesenlike rol gespeel het. Lazreg (2017:122–58) dui oortuigend aan dat Foucault se kontramarkisme en algemene kritiek op humanistiese filosofie verreken moet word in ’n interpretasie van sy unieke Oriëntalisme, in soverre daar so iets by hom werkzaam was. Die rede daarvoor is dat humanistiese filosofie “die Westerse ervaring” reguit en sonder meer aan “die menslike ervaring” gelykstel en die “Westerse ervaring” gebruik het as normatief in die beskrywing en interpretasie van nie-Westerse kulture. Foucault se verzet teen humanisme se veruniverselende aansprake het nie onafwendbaar beteken dat hy Westerse rasionaliteit nie kon gebruik as ’n diskursiewe geleier in ’n bestekopname van nie-Westerse kulture nie – hy het eenvoudig besluit om dit nie te gebruik nie, waarvan sy waarderende klem op die “irrasionele elemente” in die Irannese Revolusie getuig.

Vir Lazreg (2017:122–58) tree ’n probleem egter hier na vore: sy betoog naamlik dat Foucault se kritiek van humanisme nie sy eie interpretasie van humanisme gedesentreer of minstens versteur het nie. Die ervaring van ander kulture bring die subjek voor ’n selfverstaan van die subjek te staan – dat sy of hy self ’n kultuursubjek is, in hierdie geval die Franse subjek Michel Foucault. Dit is teen die stemming van Foucault se kritiek van Kant se so-vertaalde *Anthropology from a pragmatic point of view* (nietemin baie vroeg in sy loopbaan) dat Lazreg Foucault se skeiding van die Ooste met Westerse rasionaliteit heroorweeg. Lazreg betoog dat die kritiese oorweging by die interpretasie van Foucault se “Ooste” nie “Self-onderbreking” is nie (soos wat onlangs wel betoog is – vgl. Beukes 2020a:171–2), maar die feit dat hy afskeid geneem het van ’n humanistiese antropologie. Hierdie afskeid vestig na Lazreg (2017:122–58) se lesing daarin dat Foucault sodanige antropologie beskou het as ’n misleidende poging om “die mens” te verstaan, terwyl Foucault geoordeel het dat “die mens” verdwyn het met Nietzsche se aankondiging van die dood van God. Hoe sou Foucault oor die Ooste kon skryf of praat in die afwesigheid van antropologiese aannames?

Natuurlik is dit waar, soos wat Lazreg (2017:10) benadruk, dat Foucault in die vroeë stadium van sy loopbaan wel besig was met ’n strukturalistiese antropologie in sy ontleding van die laat-moderne Westerse kultuur. Dit was egter baie vroeg in sy loopbaan en Foucault het reeds in die middel van die 1960’s ook sogenaamde poststrukturalisme (as ’n kritiese reaksie teen strukturalisme) agtergelaat. Dit is dus waar dat Foucault wel op ’n stadium die profiel van “die antropoloog” gehandhaaf het en die etnologiese metode in die dissipline van ideëgeskiedenis probeer toepas het, in ’n poging om ontledend vir die eietydse Westerse kultuur te doen wat Claude Lévi-Strauss se strukturalistiese ontledings vir voorliterêre gemeenskappe gedoen het. Daardie etnologies-argeologiese invalshoek het hom inderdaad ook gebaat in sy historio-grafiese ontleding van die Westerse geskiedenis van idees. Tog was dit juis die “Ooste” wat

binne hierdie historiografie 'n enigma gebly het, aangesien die etnologies-argeologiese metode uiteraard nie toegepas kon word op lewende subjekte en ontwikkelinge in nie-Westerse kulture nie. Lazreg oordeel dat die argeologiese metode inderwaarheid 'n hindernis was (en is) vir 'n verstaan van die intersubjektiewe karakter van kulturele kruisverwysings, wat immers 'n grondige voorwaarde is vir die verstaan van sosiale waardes binne enige samelewing. Voor hierdie metodologiese werklikheid van die ontoepaslikheid van die argeologiese metode op nie-Westerse kulture staan die vraag: Het Foucault uiteindelik 'n niehumanistiese of selfs antihumanistiese antropologie ontwikkel en is iets soos 'n niehumanistiese antropologie hoegenaamd moontlik? Tot watter mate het Foucault se beskouing van die Ooste, asook sy (inderdaad beperkte) betrokkenheid by nie-Westerse kulture, soos in Japan in die eerste maande van 1978, nie juis 'n soort antropologie tot uitdrukking gebring waaraan Foucault gemeen hy binne die Westerse konteks ontkom het nie? Met ander woorde, toe hy eenmaal fisies in “die Ooste” was, hoe het hy in die reine gekom met die menslike subjek in die kulturele “Ander”? Het sy vroeë skeiding tussen Wes en Oos hom nie uiteindelik ingehaal en gedui op die beperkinge van sy antihumanistiese en onontkenbare nominalistiese verstaan van kulturele differensie nie?

Dit is natuurlik alles geldige vrae. Lazreg (2017:5) dryf die kritiese draagwydte van hierdie vrae egter op 'n spits deur dit te stel dat

die wyse waarop Foucault sy ervarings van nie-Westerse kulture beskryf het, nie verbygegaan [kan] word as blote reisindrukke nie; dit was 'n aanduiding van die wyse waarop hy oor die Ooste gedink het. Vanuit sy perspektief beskik enige ervaring immers oor denkinhoude: So het hy aangevoer dat “denke ontleed kan en moet word ten opsigte van allerlei wyses van spreke, handeling en gedrag, waarin die individu verskyn en optree as 'n subjek van kennis, etiek of die reg; as 'n selfbewuste subjek en ook bewus van ander”.

Die vraag is – en dit is een waaraan Lazreg nie aandag skenk nie – of hierdie “denkinhoude” vasgestel of kontingent is. Na my interpretasie is hierdie denkinhoude vir Foucault, reël soos wat hulle vir hom op 'n gegewe stadium kon wees, altyd hersienbaar en ondergeskik aan 'n verskeidenheid van toevallige, nie-universele en nienoodsaaklike faktore. Dit wil voorkom of Lazreg, soos Afary en Anderson, Foucault wil lees as “'n outeur”, dit wil sê, een “wat gelykmatig in die belang” van Ander praat of skryf. Sodanige “outeurskap” is egter 'n hipersensitiewe kwessie by Foucault en dit is belangrik dat hy nie gelees wou word as iemand wat “ter wille van Ander” sou wou skryf of praat nie (Beukes 2020a:8). Dit is waarom ek onlangs (Beukes 2020a:8–9) so terughoudend was om Foucault te verkwalik ten opsigte van moontlike “foute” in sy Iran-tekste – geen skrywer weet ooit met sekerheid wat die teks sal doen of kan doen nie.

Die uiteindelige vraag vir Lazreg is egter of Foucault toegelaat het dat sy blootstelling aan nie-Westerse kulture 'n transformerende effek op sy eie denke asook sy metodologie uitgeoefen het. Lazreg is daarvan oortuig dat Foucault die effek van sy eie blik op die Ooste oorgesien het, nie alleen ten opsigte van die effek daarvan op 'n verstaan van Westerse rasionaliteit nie (wat hy inderdaad nie verder ondersoek het nie), maar ook op homself. Lazreg antwoord gevolglik in die negatief: Nóg Foucault se denke nóg sy metodologie is noemenswaardig geaffekteer deur sy ervaring aan nie-Westerse ruimtes, spesifiek Oosterse kulture. Die Ooste het in daardie sin vir hom “Oos” gebly en daarom is daar wel 'n “unieke Oriëntalisme” by Foucault aanwesig. Die skrywer vind voorwaardelik by hierdie tipering van Foucault se

Oriëntalisme aansluiting en gee op die basis van Lazreg se lesing toe dat daar wel 'n unieke Oriëntalisme in Foucault se werk aanwesig was, hoewel lank reeds voor die Irannese Revolusie.

Tot haar verdere krediet moet Lazreg gelyk gegee word dat sy Foucault op geen stadium lees as 'n slagoffer van sy eie skematiese verdeling van Wes en Oos en Self en Ander nie. Die problematiese keuses waarvoor Foucault gestel is in sy pogings om die (uiteenlopende) kulture van Japan, Tunisië en Iran gedurende sy Oosterse reise te begryp, moet egter volgens Lazreg herlei word na sy *onwilligheid* om die epistemiese skeiding wat hy self tussen Wes en Oos van sy vroegste werk af geskep het, te oorstyg. Daarby het Foucault na Lazreg se lesing konstant kulturele verskille benadruk deur die Westerse kultuur, wat hy grootliks as eenvormig beskou het, as 'n verwysingspunt te gebruik, sonder om in ag te neem in watter mate hierdie “norm” by homself “genormaliseer” sou word. Gelukkig is Lazreg 'n sodanig bekwame en delikate eksegeet dat sy Foucault nie beskuldig van 'n opvatting van 'n “superioriteit van die Westerse kultuur” nie. Wat sy wel aanvoer, is dat die Weste vir Foucault 'n gelykmatige verwysingsraamwerk verteenwoordig het wat, saamgelees met sy eie benadering tot nie-Westerse kulture as “Ander”, sy veronderstelde bevragektekening van universalistiese aansprake sêlf bevrageteken het.

Lazreg word 'n uitstekende, oorspronklike lesing van Foucault se verhouding tot die Oosterse Ander gelyk gegee. Haar werk getuig van diepe belesenheid en delikate eksegeese: Waar Afary en Anderson polemies 'n “vreemde Oriëntalisme” en Postel afwysend 'n “verskuilde Oriëntalisme” by Foucault aangedui het, dui Lazreg meer genuanseerd wel 'n “unieke Oriëntalisme” by Foucault aan – uniek in die sin dat dit van sy eerste belangrike werk af aanwesig was, maar ook omdat dit hom (volgens Lazreg) uiteindelik steeds in Iran ingehaal het. Maar soos met Postel wat in gebreke gebly het om in sy geldige lesing die laaste hermeneutiese tree te gee, gaan Lazreg ook met haar geldige lesing nie ver genoeg nie. Die werklikheid is naamlik dat Foucault in die eerste maande van 1978 in Japan 'n daadwerklike “vervreemding” ervaar het wat hom daartoe gebring het om daardie ou skematiese verdeling van Oos en Wes wat vanaf sy vroegste werk sigbaar was, te begin bevrageteken (Beukes 2020a:134). Trouens, met sy aankoms enkele maande later in September 1978 in Teheran was Foucault duidelik van plan om daardie strenge skeiding tussen Oos en Wes minstens konseptueel te oorkruis – 'n poging waarvan sy Iran-geskrifte oorvloedig getuig. Ten einde hierdie oorkruisende interpretasie van die Irannese Revolusie teen moontlike kritiek te beskerm, het Foucault die revolusie inderdaad met 'n Westerse verwysingspunt gedefinieer, naamlik as 'n besondere weerspieëling van vergange protesbewegings in Europa, onder andere die Franse Revolusie, wat almal ook deur 'n sin vir “politieke spiritualiteit” (hoewel grootliks sekulêr) gedring is.

Ongelukkig, in terme van Lazreg se resepsie, is hierdie Westerse verwysingspunt (problematies soos wat dit reeds is) 'n tweede keer geëproblematiser in Foucault se betreklik idealistiese perspektief op Sjia-amporganisasie, op grond waarvan hy die probleem van sosialeklassevorming, maatskaplike ongelykheid en groterwordende armoede as gevolge van die revolusie, nie voorsien het nie. Daarom kon Foucault “die skeiding tussen Oos en Wes in sy eie werk nie effektief in Iran oorkruis nie” (Lazreg 2017:157). Daarom lees Lazreg (2017:158) Foucault uiteindelik nie alleen as 'n “unieke Oriëntalis” nie, maar ook as 'n “ongelukkige en misplaaste” een: Wat Foucault ook al gehoop het om in Iran te bereik, was volgens Lazreg teen hierdie agtergrond gedoem tot mislukking. Met hierdie gevolgtrekking moet verskil word – tot dieselfde mate waarin haar tipering van Foucault se Oriëntalisme as “uniek” gelyk gegee en

onderskryf kan word. Dit is naamlik moontlik om die uniekheid van Foucault se Oriëntalisme vanuit 'n ander hoek te benader, naamlik die Nietzscheaanse agtergronde daarvan. Die Nietzsche-moment verklaar sowel waarom hierdie Oriëntalisme vanaf sy eerste belangrike werk aanwesig was as waarom Foucault uiteindelik wel in Iran daarin geslaag het om die kloof tussen Wes en Oos te oorkruis – hoewel in “diskursiewe onsekerheid”, as 'n “verdwaalde Griek in Persië”.

5. Foucault, Nietzsche en die “lae Ooste”

Met kritiese aansluiting by Ian Almond (in *The new Orientalists – Postmodern representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, 2007) se ietwat verouderde lesing word die geldigheid van Lazreg se bogenoemde tipering van Foucault se Oriëntalisme, synde “uniek”, hier bevestig, maar dan vanuit vermeldde Nietzscheaanse invalshoek. Almond bied ook heelwat meer as 'n ingetoë gevolgtrekking in hierdie verband aan. Hy werk eerstens met 'n ander diskoers-gereedskap as Lazreg, naamlik eerder met filosofiese tradisies as met die nougesette uitleg en kommentaar van die primêre tekste. Almond ondersoek dus Westerse Oriëntalisme aan die hand van die voorkoms daarvan in die werke van talle gevolgryke denkers vanuit die laaste dekades van die afgelope eeu, onder wie Foucault, Jacques Derrida, Jorge Luis Borges en Julia Kristeva. Hy dui tweedens aan hoe hierdie modernkritiese denkers oor die voorafgaande dekades motiewe en simbole vanuit veral die Islamitiese Ooste gebruik het in terme van juis die “andersheid” en “anachronismes” daarvan in hulle pogings om moderniteit teen te gaan of minstens te herdefinieer. Nietemin – en dit is juis hier waar Almond deur die sogenaamde postmoderne diskoers sny – dui hierdie denkers vir hom 'n nuwe dog ondergrondse Oriëntalistiese trajek aan wat resoneer met Postel én Lazreg se tiperings van spesifiek Foucault se Oriëntalisme as “verskuild” en “uniek”. Almond se lesing is belangrik, veral wanneer dit in jukstaposisie met Lazreg se meer onlangse ontleding gelees word, omdat dit lig werp op juis die eiesoortigheid van Foucault se perspektief op die Oosterse Ander. Derdens verskaf Almond se lesing belangrike geleiers vir 'n verstaan van die verhouding tussen Foucault se moderniteitskritiek en Islam, wat in die laaste afdeling van hierdie artikel aangedui sal word as 'n “etiek van Selfonderbreking”. Dit is egter nie moontlik om Almond se posisionering van Foucault se Oriëntalisme te begryp voordat sy lesing van Nietzsche en die “lae Oosterse Ander” verreken is nie.

Hoewel daar 'n ryke kommentaartradisie oor Nietzsche en die “hoë Ooste” bestaan (om Edward Said se beroemde onderskeid tussen die “hoë” en “lae” Ooste te gebruik), waarvolgens Nietzsche se tematiese skakeling met Boeddhisme, Hindoeïsme, Japannese filosofie en Chinese filosofie goed gedokumenteer is, bestaan daar nie 'n enkele monografie oor Nietzsche en die “lae Ooste” (Islamitiese kulture) nie – dít terwyl daar meer as 'n 100 verwysings na Hafi's, Arabiere en Turke in die multivolume-uitgawe van Colli en Montinari se *Nietzsche Studien* voorkom (Almond 2007:7–8). Almond dui oortuigend aan dat Islam vir Nietzsche die “selfbevestigende Semitiese godsdiens” was en voortdurend in die agtergrond van sy tekste figureer. Dit was ook progressief: Nietzsche se *Der Antichrist*, sy laaste voltooidde werk, staan meer ruimte af aan hierdie “vyande van die kruistogte” as enige van sy voorafgaande werke.

Volgens Almond (2007:8) is daar minstens twee redes vir Nietzsche se “onbehoorlike” en “algemeen-simpatieke belangstelling in Islam”: Eerstens het Islam, as 'n stelsel van alternatiewe gebruike en geloofsoortuigings wat die universalitiese aansprake van sowel die Europese

Christendom as Westerse moderniteit kon ondermyn, aan Nietzsche 'n kriterium vir die artikulering van daardie verskil gebied. Daardie verskil sou Nietzsche se versugting na 'n “trans-Europese oog” tegemoetkom, wat moderne Europeërs uiteindelik van hulle kortsigtigheid of *greisenhaften Kurzsichtigkeit* sou kon verlig. Tweedens het Islam 'n diskursiewe ruimte vir Nietzsche se berugte *Selbsthass* – sy onbae in die Duitse kultuur – gebied, waarvolgens sy ongemak met die (Nietzscheaanse) Self, die begrensde van daardie Self en Nietzsche se eie posisie, identiteit, perspektief, voorkeure, afwysings en so meer verantwoord kon word. Hierdie opvatting was uitdruklik ook by Foucault aanwesig in sy eie “onsekerheid” oor die “filosofiese aard” van sy “Irranese avontuur” (Beukes 2020a:180).

Nietzsche se gunstige hantering van Islam spruit dus daaruit voort dat dit “minder modern” – minder geëmansipeerd, minder Verlig, minder demokraties – is, wat Almond (2007:9–10) daartoe bring om Nietzsche se modernkritiese toepassing van Islamitiese temas vierdelig te kwalifiseer: Islam se “on-Verligte” toestand, met alles wat dit inhou vir maatskaplike gevolge ten opsigte van ongelykheid; Islam se veronderstelde “manlikheid” of prioritisering van die “manlike”; Islam se veronderstelde “nieselfveroordelende” of “amorele” selfbegrip; en Islam se radikaal selfbevestigende karakter. Hierdie vier oorwegings bring Nietzsche daartoe om Islamitiese kulture langs die Romeinse, Japannese, Homeriese en Skandinawiese kulture te waardeer as “eerliker”, “suiwerder” kulture – nie verswak deur Christelike *ressentiment* en die invloed daarvan op die Westerse selfbegrip nie; met ander woorde, nie ontkrachtig deur die lewensontkennende waardes van kuisheid, insiklikheid en gelykheid nie, wat Nietzsche eksplisiet met 19de-eeuse Westerse waardes assosieer. Aangrypend ontleed Almond elkeen van hierdie vier oorwegings van Nietzsche se waardering van Islam as “eerliker” en “suiwerder” deur aan te toon dat Nietzsche presies dieselfde logika gehandhaaf het as die generasies van die “ou Europese Oriëntaliste” in die eeu voor hom. Die “ou moderne Oriëntaliste” het in hulle kultuurontledings naamlik herhaaldelik op Middeleeuse Islam gefikseer deur Islam voor te stel as in die onvermoë om demokrasie en die objektiewe reg te verstaan en toe te pas, as fanaties, as veglustig en as antagonisties. Die enigste verskil tussen Nietzsche en die Oriëntaliste wat hom voorafgegaan het, was dat sy perspektief op 'n metavlak gefunksioneer het.

Tog verskil Nietzsche in een vername opsig wel van sy Oriëntalistiese voorgangers, naamlik daarin dat hy Islam as 'n “poel tekens” hanteer het in sy moderniteitskritiek. Die kompleksiteit van Foucault se benadering tot die Islamitiese Ander moet volgens Almond (2007:22–3) in soortgelyke terme ten opsigte van Islam se andersheid verstaan word, met verwysing na die tekens wat Islam semioties of verwysend as “Ander” opstel én die tekens wat Islam “stil hou”, op sy plek. Nietzsche se semiotiese invloed op Foucault in terme van sy beskouing van nie-Europese kulture was volgens Almond (2007:27–32) verreikend en behoort, met inbegrip van Foucault se subtiële “essensialisering van die Weste”, deeglik verreken te word in 'n verstaan van Foucault se unieke Oriëntalisme. Die verrekening van hierdie Oriëntalisme behoort egter juis nie vanuit die Ooste in Foucault se werk vertrek te neem nie, maar vanuit die sentraliteit van die Weste of *Occident* in sy werk (in hierdie opsig oorvleuel Lazreg en Almond se lesings duidelik). Almond dui dan in 'n deurtastende ondersoek aan hoe die Weste en die herhaling van die begrip *Occident* 'n sentrale funksie vervul in Foucault se uiteenlopende projekte: Hy herinner ons konstant aan die “spesifieke aard van sy subjek”, “altyd lugtig om nie te ver buite die grense van sy Westerse stam te beweeg nie” (Almond 2007:23). Die herhaling van die woord *Occident* is Foucault se manier om die geokulturele bepaaldheid van die bepaalde taalspel wat hy ondersoek te benadruk en dui op sy tegniek om enige terugval in 'n spontane universalisme te vermy. Foucaultiaanse frases soos “ons Westerlinge”, “ons Westerse Ander”

en “die grenserving van die Westerse wêreld” dui vir Almond op Foucault se sensitiviteit vir die begrensde van sy eie woordeskat.

’n Paradoks tree nou na vore: Is dit juis Foucault se bedoeling dat die begrensde, eindige, Westerse parameters van die versameling idees en praktyke wat hy op ’n gegewe stadium bestudeer het, op ’n stadium *opgehef* moes word en sodoende moes lei tot ’n niedirekte “essensialisering van die Weste” (en implisiet, die Ooste)? Almond bied hierdie paradoks nie aan as ’n kritiek van ’n banaliteit in Foucault se werk nie – hy stel dit bloot dat waar die Weste ook al in Foucault se werk verskyn, wat effektief oral is, daar opvattinge is wat stilswyend die Ooste veronderstel as die onmiddellike teenhanger daarvan (Almond 2007:24). Daarom neem Foucault se *Occident* dikwels ontwykende eienskappe aan wat koppel met die (soort) Ooste waarmee dit subtiel in jukstaposisie geplaas word, hetsy Japan, Tunisië of Iran. Ook in hierdie opsig volg Foucault Nietzsche na, deur die Ooste stilswyend of implisiet voor te stel as die verlore domein waar Europeërs eenmaal gedink het; daardie plek waar Oosterse manlikheid en die helder bevestiging van seksualiteit en hiërargie onaangeraak gebly het. Hierdie Oosterse oorweging is integraal tot Foucault se beskouing van mag as “oral”, tegnies en positief, eerder as onderhewig aan negatiewe sensurering en regspleging, as onapologeties ten opsigte van hiërargie, as ’n “gesonde benadering tot mag” (Almond 2007:25).

Tog is Foucault se “Weste”, juis omdat dit “minder eerlik” of ten minste “meer oneerlik” is as die Oosterse teenhanger, ook meer kompleks, op grond van die kulturele wanvoorstelling daarin. Die rede-onrede-teenstelling in Westerse denke is ’n tipiese voorbeeld van die soort kompleksiteit wat volg op die niedirekte, oneerlike, binêre denke van die Weste wat lei tot Foucault se herhaalde verbinding van individualistiese Westerse subjektiviteit met meer homogene Oosterse kollektiwiteit: “[D]aar was nooit in die Weste, of minstens nie vir ’n baie lang tyd nie, ’n filosofie wat in staat was om die praktiese politiek en die praktiese moraliteit van ’n hele gemeenskap byeen te bring nie” (Foucault, in Almond 2007:26). Hierdie stelling bevestig Foucault se waardering van die revolusionêre massas in Iran se spontane dog koherente verset teen mag as “een”, as ’n kollektiwiteit. Hierdie opvatting is diepgaande gebed in Foucault se denke en waarneembaar deur sy groter oeuvre: Foucault se “Oosterlinge” leen hulleself met veel groter soepelheid tot kollektiefstelling as sy “Westerlinge”, wat lei tot die teenstelling van ’n Oosterse holistiese kollektiwiteit en ’n Westerse gefragmenteerde individualiteit; ’n botsing tussen ’n harmonieuse, gelykblywende Ooste en ’n onstabiele, muterende Weste (Almond 2007:26). Daarom postuleer Almond (2007:27) nogal uitdagend dat in Foucault se “Ooste” ’n sosiale etos van eenheid opgesluit is wat nie verder in sy “Weste” aangetref kan word nie (aangesien hierdie “Weste” ná moderniteit nooit weer in utopiese terme oorweeg sou kon word nie). So word Foucault se “Ooste” ’n paradysagtige toestand waar mag nog vryelik uitgeoefen kan word, die gode nog bestaansreg het, en selfs die staat steeds in onderdane se lewens kan ingryp sonder dat dit as problematies beskou of ervaar word.

Met ’n ondersoek na Foucault se *Order of things* (1970) en die tweede en derde volumes van *The history of sexuality* (1984a, 1984b; sien Beukes 2020b²) werk Almond (2007:29) ’n breër resepsie uit van Foucault se “onstabiele Weste” teenoor sy “ongesproke, onbedinkte Ooste”, wat as ’n soort palimpse in Foucault se tekste aanwesig is. Tussen ander Foucaultiaanse sleutelbegrippe soos “die lot van die Weste”, “ons moderniteit” en die “ou rasonale oogmerk van die Weste” lê ’n *stille Ooste*, met al die teenoorgestelde betekenisse wat daaraan toegeken word: sereniteit en absolusie van sowel die dood van hulle God as die hele tragedie wat die dood van God in die Weste opgeroep het. In die Ooste leef God en gode nog. Daarom is die Ooste ’n plek waar ’n politieke spiritualiteit nog kan gedy, soos in Iran. Almond bevestig

hiermee dat Foucault se betrokkenheid in Iran en die wyer Ooste bo alle ander oorwegings modernkrities in oriëntasie was. Almond bied selfs 'n beskrywing van die juis Nietzscheaanse ontwikkeling in Foucault se denke oor hierdie aangeleentheid aan, met die stil interspel tussen die gefragmenteerde Weste en die onbeskadigde Ooste – 'n interspel wat Foucault se mees grondige oorweging vir sy betrokkenheid in Iran bepaal het, naamlik die betreklik elementêre teenmoderne aard daarvan. Die stille gedetermineerdheid van die revolusionêre in Iran in 1978 was vir Foucault 'n uitdrukking van die intense, “manlike” dog statiese energie van die Ooste, geheel anders as wat ooit weer in die Weste na vore gebring sou kon word. Hierdie statiese (maar nietemin gewelddadige) energie wat Foucault van digby meegemaak het in die strate van Teheran in die laaste maande van 1978, was dus 'n magsuitdrukking wat volgens Foucault nie langer binne Europese parameters moontlik was nie – sy Iran-geskrifte kontrasteer van meet af aan die Oos-Wes-verdeling op grond van hierdie ervaring (en, tot 'n mate, 'n vooraf oortuiging). Dit is inderdaad opvallend in watter mate Foucault se voorkeurterminologie in hierdie geskrifte met die Nietzscheaanse woordeskat ooreenstem, met verwysing na onder andere “lebensbevestigend”, “die militaristiese”, “die Middeleeuse”, “'n regime van waarheid naby aan dié van die Grieke en die Arabiere van Maghreb”, “vitaliteit” en “bewussyn”, om slegs enkele te noem (Beukes 2020a:141).

Nietemin staan hierdie Nietzscheaanse invloed op Foucault ook ten dienste van 'n tweede oorweging, naamlik en voorspelbaar Foucault se kritiek van Marxisme, soos hier bo in die uiteensetting van Lazreg (2017) aangetoon. Een van Foucault se eerste oorwegings in Iran was om (veral Franse) Marxiste te herinner aan hulle epistemologiese begrensdeheid en om die Irannese Revolusie te gebruik om te wys op juis hoe kultureel beperk die Weste se idee van “revolusie” inderwaarheid was. Nogeens bied Islam vir Foucault (soos vir Nietzsche) 'n nostalgiese blik op wat Europa “verloor het” en “hoe Europa eens gedink het” (Beukes 2020a:141–2). Deur na Iran te reis het Foucault as't ware teruggereis in die tyd – na 'n periode waar daar steeds die moontlikheid van 'n “transendente geloof” (dit is, in God) was, wat dinge “in die wêreld kon beweeg”; na 'n hele stelsel van praktyke waarin “ons Europeërs” (soos Nietzsche sou sê) nie langer glo nie, vir hoe lank “ons” ook al eenmaal daarin geglo het. Iran het dus vir Foucault 'n positiewe ruimte gekonstitueer, 'n ruimte waar sy opvatting van politieke spiritualiteit met die duidelike teoretiese potensiaal vir die herkonfigurasie van tradisionele (moderne) subjek-objek-skemas kon gedy. Die Irannese Revolusie het vir Foucault 'n ruimte verteenwoordig waar die moontlikheid van 'n spirituele dimensie van die politieke-alledaagse onaangeraak kon bly, sodat die Ooste hiermee vir hom die paghouer van 'n vergete vitaliteit kon wees, 'n bewaker van wysheid, wat lank terug reeds soos sout tussen Europese vingers deurgeval het: Wat Foucault effektief voor hom sien afspeel het in Iran, was 'n ommekeer van die Franse Revolusie (Beukes 2020a:142).

Die lebensbevestigende eienskappe van die Irannese Revolusie (midde doodslag en martelaarskap) het vir Foucault 'n onderbrekende energie en 'n positiewe oomblik van diskontinuiteit verteenwoordig. Daarom dien sy Iran-geskrifte 'n doel binne die wyer konteks van sy voorafgaande tekste, naamlik “as tegelyk 'n vernietiger van Westerse teleologieë en 'n provinsialiseerder van Westerse historiografie” (Beukes 2020a:142; vgl. Almond 2007:37). Hierdie betekenisgewing aan die revolusie as 'n dissosiatiewe, subversiewe mag verklaar Foucault se gefassineerdheid daarmee, met verwysing na die spontane, bykans waansinnige aard van die Irannese se opstand en die onbeheerbare energie van 'n gemeenskap wat van Westerse hegemonie losgebreek het, wat met hulle “kaal hande” teen een van die grootste weermagte op daardie stadium in die wêreld opgestaan het (Foucault 1978e:211). Hierdie dionisiese energie van die Irannese revolusionêre in hulle verzet teen die neurotiese beheer-

soeke van die Weste het vir moderne Europa 'n bedreiging ingehou; dieselfde soort bedreiging wat die “vrye heerskappy van Middeleeuse waansin” vir die kwasiversorgende sanitaria vir die “behandeling van sielsiekes” en die “stigting van groot klinieke” in die 18de eeu ingehou het (Foucault 1978e:211).

Daarom – en daar is geen ander rede nie – moes hierdie inisiatief bespot en met venyn begroet word deur Westerse (veral Franse) antagoniste. Dít is die rede waarom Foucault se “reputasie” op grond van sy betrokkenheid by die Irannese Revolusie “beskadig” is: nie op grond van sy Iran-geskrifte of enige iets besonders wat hy gedurende daardie tyd gesê of geskryf het nie, maar omdat Marxisties-sterwende harlekynse besig was om 'n laaste Westerse sekerheid uit hulle stowwerige longe te probeer blaas; toe alles wat eens links-Hegeliaans-solied was, reeds in die lug verdamp het. Sartre se sotlike ondersteuning van Maoïsme en die hopeloos uitgediende Franse Marxisme van die vroeë 1970's het soos mis voor die son verdwyn. Die linkse Hegel-vleuel, Marxisme en eksistensialisme was jare voor die Irannese Revolusie reeds dood: Roubeklaers kan egter soms eg teatraal wees en veral die priester by 'n oop graf nog vir die dood van 'n geliefde verkwalik.

Daarom is Almond (2007:38) reg: Foucault bly, by sy gedemptheid en ironiserende idiosinkrasieë wat deur hierdie Frans-Maoïstiese Marxiste bespot is, altyd steeds 'n “Westerse denker oor die Ooste”, of na die onlangse tipering, 'n “selfbewuste Griek in Persië” (Beukes 2020a:171). Foucault was ongetwyfeld beïndruk en selfs meegevoer deur wat hy waargeneem het as Iran se Islamitiese-Oosterse “heelheid en eenheid” en die afwesigheid van 'n rudimentêre (veral “eksistensialistiese”) individualiteit. Daarby was Foucault daadwerklik oortuig van die onverstoorbare gelykblywendheid van die institusies daarvan, veral godsdienstige institusies – wat oorweldigend oud en inderdaad oënskynlik gelykblywend is. Daarom geniet die “solidariteit” en “eenheid” van die Irannese Revolusie soveel nadruk in Foucault se Iran-geskrifte. Op grond daarvan word hy egter verkwalik dat hy opvattinge rakende individualiteit en binnegemeenskaplikheid verwaarloos het, onder meer op grond van Afary en Anderson (2005) se aangetoonde “natuurlike dissidente van die revolusie” – vroue, “homoseksuele” en sekulariste. Natúúrlik was daar “inwendige konflikte” in die groter, uitwendige revolusie en was daar vroue, kinders en ander verwondbare subjekte in Iran tydens die revolusie. Foucault het hulle nie versak nie, maar terselfdertyd nooit onderneem om hulle te “red” nie. Hy was 'n té delikate denker om homself as 'n “verlossersfiguur” van enige saak of van “enige soort” aan te bied: hetsy “sy eie soort”, of hulle Westers, Frans, intellektueel of gay was – *of juis nie*. Foucault was 'n filosoof, nie 'n profeet nie, en veral nie 'n verlosser nie: Wie by hierdie denker op soek is na spore van 'n verlossingspotensiaal, sal deeglik ontnugter word.

Almond het besondere waarde tot die Foucault-navorsing toegevoeg deur die Nietzscheaanse invloede op Foucault se beskouing van die Ooste deeglik te ontleed. Sy gevolgtrekking, naamlik dat Foucault 'n “besondere” (Almond 2007:40) Oriëntalisme gehandhaaf het, stem dus nou ooreen met Lazreg se tipering van Foucault se Oriëntalisme as “uniek”. Almond (2007:39) gaan met sy andersins geldige ontleding ongelukkig onnodig te ver wanneer hy 'n betoog lewer dat, vir 'n selfkritiese denker soos Foucault, sy oortuiging van die korrektheid van sy modernkritiese van die Irannese Revolusie “vreemd” aandoen:

Op geen stadium tydens die opstel van sy Iran-geskrifte kontempleer Foucault of sy oortuiging van die eenheid van die Irannese, hulle “een heelheid”, hulle “waansin” en alles wat hy andersins beleef het in die strate van Teheran, gefasiliteer is deur juis sy onkunde oor die kultuur wat hy besig was om waar te neem nie.

Wanneer Foucault (1988:215–6) dit in 'n later-gepubliseerde onderhoud stel dat dit hom in Iran opgeval het dat “daar nie 'n spanning tussen die verskillende elemente in die revolusie was nie” en dat “ons in Iran die kollektiewe wil van 'n gemeenskap teëgekomp het”, kom dit vir Almond voor of Foucault se “selfverstaan as wesenlik niks meer as 'n toeris in Iran nie”, wesenlik ontbreek. Dit lyk dus vir Almond of hierdie selfbewuste Griek in Persië nie selfbewus genoeg was van sy eie verdwaaldheid nie.

Op hierdie punt moet van Almond se andersins korrekte standpunte afgewyk word. Daar bestaan, op grond van 'n onlangse herlesing van die primêre Iran-geskrifte (Beukes 2020a:63–90), talle voorbeelde van juis hóéveel onsekerheid Foucault uitgestraal het, nie alleen gedurende die tyd waarin hierdie tekste geskryf is nie, maar selfs reeds ook in sy voorbereiding vir sy Irannese ekspedisies en sy “vaagheid” oor die filosofiese houding wat hy sou wou inneem ten opsigte van wat hy in Iran moontlik sou kon teëkom. Om enkele voorbeelde aan te haal: “Intellektuele gaan eenvoudig met joernaliste saamwerk tot op die punt waar idees en gebeure oorkruis” (Foucault, in Eribon 1992:282); “Ek gaan eerder om te kyk wat gebeur as om verwysings te gee oor wat gebeur” (Foucault, in Miller 1993:308, vn. 82); “Laat ons dadelik erken dat ‘ons Westerlinge’ in 'n baie swak posisie is om die Irannese oor enige saak hieromtrent te adviseer” (Foucault 1978e:213; sien 1978h:220). Op grond van Lazreg se uitwysing van 'n “reeds baie vroeë Wes-Oos-skeiding” in Foucault se denke is dit daarom net gedeeltelik waar dat Foucault “reeds vooraf geweet het wat hy in Iran sou ervaar” (Almond 2007:41). Hy was trouens oorwegend *onseker* oor wat in Iran op hom gewag het.

Met die uitsondering van hierdie voorbehoude kan die geldigheid van Almond se gevolgtrekkings met vrymoedigheid gelyk gegee word: Dit is inderdaad korrek dat Foucault se indruk van die dionisiese energie van die Irannese revolusionêre en wat hy as die “outentieke en selfbevestigende” aard van hulle godsdiens beskou het, asook dit wat hy veronderstel het “hulle altyd sal wees”, naamlik “diep spiritueel”, met al die herkonfigurende implikasies daarvan vir die “ou Westerse subjek-objek skema”, hom vanuit 'n Nietzscheaanse oriëntasie daartoe gebring het om die revolusie aanvanklik sonder allerlei voorbehoude te ondersteun. Daarby was Foucault diep onder die indruk van die millennia oue permanensie van hulle institusies en wat hy verstaan het as die absolute homogeniteit van hulle kollektiwiteit. Hy het die epistemologiese voorwaardes vir sy waarnemings egter nie in die strate van Teheran gevind nie, maar reeds by Nietzsche, met inbegrip van sy eerste kennismaking met Islam gedurende die twee jaar toe hy in Tunisië gedoseer het. Of dit nou bewustelik of minder bewustelik was, die Islamitiese Oostersheid wat Foucault in Iran aangetref het, weerspieël dieselfde unieke Oriëntalisme wat ons aantref in Nietzsche se *Der Antichrist* en *Genealogie der Moral*, dieselfde beslissende afwysing van moderniteit en “dieselfde assosiasie met die Grieke en Romeine” (Almond 2007:41). By nadruk: Almond gee Foucault se “selfbewustheid en daarom selfonderbreking”, sy “onsekerheid en vaagheid” egter nie toe nie, wat as deurslaggewend belangrik bestempel moet word (vgl. Beukes 2020a:171). So aangrypend as wat Almond se lesing van die Nietzscheaanse oorsprong van Foucault se Oriëntalisme is, neem hy Foucault te ver deur daarmee te ontken dat Foucault nie “selfbewus” en daarom “selfkrities” genoeg was nie, dat hy onbewus was van die “stille Ooste” in sy eie werk en daarom in gebreke gebly het om sy eie Nietzscheaanse vooroordele te (h)erken. Die gespanne en onseker stemming van talle passasies in Foucault se Iran-geskrifte getuig van die teenoorgestelde; daarom kan Foucault op grond van juis sy unieke Oriëntalisme eerder as inderdaad 'n “selfbewuste Griek in Persië” beskryf word; tastend en soekend, sonder 'n bepaalde agenda en sonder 'n verwagting van 'n “oplossing”, en veral die een of ander “verlossing”.

Dit is moontlik om 'n paar tematiese raakpunte tussen Almond se uiteindelik polemiese ontleding en Paras (2006:80–97) se ewe boeiende “Foucault 2.0”-resepsie aan te dui, veral met verwysing na die latere Foucault se opvatting van subjektiwiteit, wat ongetwyfeld – en bewustelik – uitdruklik Oosterse temas gerehabiliteer het, veral in die tweede en derde volumes van *The history of sexuality*. Paras benader Foucault nie vanuit sy gestandaardiseerde tekste en beroemde publikasies nie, maar in 'n betreklik aweregse lesing vanuit Foucault se ondergepubliseerde en betreklik onbekende lesings by die Collège de France in die periode 1976 tot 1981. Paras slaag hiermee daarin om 'n beleë Foucault binne die groter konteks van die Franse en Westerse intellektuele geskiedenis van die 20ste eeu te plaas sonder om sy Iran-geskrifte as 'n verleentheidswekkende uitsondering verby te gaan. Almond, weer, ondersoek nie Foucault se reise na die Ooste of sy latere lesings by die Collège de France as sulks nie: Hy fokus met merkwaardige effektiwiteit bloot op die spanning tussen Wes en Oos in Foucault se denke en die wyse waarop hierdie (Nietzscheaanse) spanning sy beskouinge van die gebeure in Iran vanuit 'n modernkritiese hoek voorafgegaan en selfs bepaal het.

Tog moet nou verder gedink word. Indien aanvaar word dat Foucault wél krities bewus was van die feit dat sy reise na Japan en Iran in 1978 geen duidelike filosofiese oogmerk in die konvensionele sin van die woord gehad het nie, is dit ook moontlik om te betoog dat sy vaagheid doelbewus en doelgerig was en dat “onsekerheid” juis 'n verantwoorde filosofiese posisie is of kan wees. Foucault was inderdaad bewus van sy eie kulturele begrensdeheid, tot die mate dat dit hom tot 'n etiek van selfonderbreking gelei het. Almond betoog daarteenoor dat Foucault presies geweet het wat hy doen en dat hy eenvoudig nie selfkrities genoeg was nie.

6. Wat is, wat weet ons en wat moet ons doen?: 'n Interpretasie van Foucault se unieke Oriëntalisme

Dalk sou hierdie uiteensetting van Foucault se unieke Oriëntalisme tot voorlopige besluit gebring kan word met 'n Foucaultiaanse soort stelling: *Wat “ons” met die Verligting moet doen, hang af van wat (ons dink) die Verligting met “ons” gedoen het.* Dit hang natuurlik ook af van presies wie ons verstaan “ons” is (vgl. Beukes 2004:885; 2012:2143). Normaalweg word “ons” funksie saamgevat in die eienskappe en aktiwiteite van die sogenaamde intellektueel. Foucault self was oor die “intellektueel” hiperkrities en selfkrities, en met goeie rede, naamlik dat sogenaamde intellektuele hulle eie gemeenskappe dikwels in die steek laat. Die vraag is: Het Foucault met sy unieke Oriëntalisme sy “gemeenskap” (die Weste, Frankryk, Parys) in die steek gelaat?

Ten minste sedert die *Aufklärung*, maar natuurlik so ver terug as Plato se mymeringe oor die filosoof-koning, is intellektuele en die teorieë wat hulle postuleer, geag van kritieke belang te wees vir die gemeenskappe waarin hierdie intellektuele hulle bevind het, vir sowel die “regeerders” as die “onderdane”, met verwysing na drie vrae in die besonder: *Wat is, wat weet ons en wat moet ons doen?* Foucault se unieke Oriëntalisme slaag daarin om hierdie vrae te herbesoek en moontlike antwoorde daarop te verskaf. Foucault is hier steeds besig met 'n veelkantige kritiek van moderniteit, waar sy opvattinge oor die produktiewe (en positiewe) eienskappe van magsuitoefening nie skielik met 'n etiese besinning vervang word nie; die twee hang vir Foucault onlosmaaklik saam (vgl. McCall 2013:27).

Wat is? Die kenmerkende eienskap van die nalatenskap van die *Aufklärung* – moderniteit – is die skeiding van die werklikheid in twee sfere, twee absoluut onversoerbare stelsels, elk met eie wette en wetmatighede, waargeneem as volledig diskrete werklikhede, vir ewig geskei, vervreem en verdinglik van mekaar: verstand en materie, ek en wêreld, die private en die openbare, die individu en die massas, die denker en die denke, droom en werklikheid, dinge van die gees en dinge van die wêreld, verbeelding en rede, Wes en Oos, subjek en objek, Self en Ander. Hierdie binêre fiksasie van ’n epistemologies-gemaksugtige moderniteit is die afgelope dekades met merkbare sukses afgetakel, hoewel hierdie de(kon)struksioniste van moderniteit self steeds hoogs ambivalent is oor die rigting waarheen hulle kritiek van die moderne beweging. Sogenaamde postmoderniteit, in al die lompheid van sowel die noemer as die projek, het oor die afgelope dekades wel die skade herken wat die Ander aangedoen word op grond van hierdie moderne polarisasies. Nietemin het die “postmoderne” herkenning nie verder kon beweeg as om die verskille tussen hierdie teenoorgesteldes of hulle differensie te aksentueer nie; of binne die differensie te vertoef, waar Self en Ander steeds trefseker uitmekaar gehou word; of Andersheid effektief te vernietig deur die Self met allerlei politieke-korrekte grepe te dwing om sigself met die Ander te laat integreer.

Wat die verhouding tussen Self en Ander betref, kan daar in die bestaande nagloed van die kritiek van die moderne ooreenstemmend een van drie weë gevolg word: Die Ander se Andersheid (of nie-identiteit) kan in terme van moderniteit se streng polariserende terme eerbiedig word, waarvolgens die Andersheid erken word terwyl die Self se sin vir Selfheid (of identiteit) onverstoord gehandhaaf word; of die Ander se Andersheid kan tot so ’n mate verheerlik óf onderspeel word dat dit nie langer moontlik is om tussen Self en Ander te onderskei nie (wat ironies neerkom op die uitwissing van die Ander); of, in wat moontlik beskryf kan word as die rigting ná “postmoderniteit”, of “post-postmoderniteit” – waar Foucault eerder gevind kan word – kan daar ’n bewustelike poging wees om beide Self en Ander te onderbreek, waar die Self *met huiwering* na die Ander kruis, met al die onsekerheid wat dit inhou, sonder sekere verwagtinge van uitkomst, met die spanning tussen Self en Ander wat behoue bly en beide in ’n pynlik negatief-dialektiese posisie gehou word; waar, selfs al is dit skerp voorlopig, flitse van helderheid oor die Ander as “’n Ander Self” moontlik word. Reeds meer as twee dekades gelede is Foucault langs Adorno geles as so ’n “post-postmoderne denker” wat “bereid was om Selfheid te herken in die Selfgepostuleerde Ander” (Beukes 1996:246–9), wat in sy uitsig op ’n nie-Westerse geografie “nie net verskil waargeneem het nie, maar soortgenootlikheid”, wat “bewustelik gewillig was om te (ver)dwaal na die gespanne domein van die Ander, deur sy akute sin vir die Self ernstig te onderbreek” (Beukes 1996:249). Foucault se kritiek van die (moderne) gebeure in Iran in 1978 behoort nie anders verstaan te word nie – dit was in geen sin van die woord selfversekerd nie. Sy Iran-geskrifte konstateer ’n robuuste sin aan verlies, van ’n dekadensie wat (nou) aangeveg moes word, van ’n wêreld op die punt van in duie storting en van ’n ongedefinieerde toekoms. Foucault het deur die strate van Teheran in hierdie sin as ’n selfbewuste Griek in Persië geloop, diep bewus van die onafwendbaarheid van die ondergang van Westers-moderne *telos*, wat vir hom as lot aangedoen het. Nietzsche se skertsende, selfironiserende afwysing van moderne idees het hom inderdaad grondig beïnvloed: Wat Nietzsche oor sy eie moderniteitskritiek in *Jenseits von Gut und Böse* aangevoer het, geld ook vir Foucault se unieke, modernkritiese Oriëntalisme: “[M]y boek is ’n kritiek van moderniteit, dog ’n pynlike omarming van die moderne wetenskappe, kuns en politiek, saam met moontlike aanwysings dat ons die lot van die moderne mens moet omkeer” (Nietzsche 1886:225).

Wat weet ons? Foucault het gedurende die laaste dekade van sy lewe toenemend voorbehoude getoon oor die geldigheid van 'n helder en saakspesifieke filosofiese ondersoek na die gespanne dinamika van die verhouding tussen Self en Ander. Die hoofargument in Foucault se twee laaste belangrike werke, die tweede en derde volumes van sy seksualiteitsontleding (1984a; 1984b), was dat die toonaangewende 20ste-eeuse eksponente van “seksuele bevryding” in die Weste net so meerderwaardig, onderdrukkend, voorskriftelik en selfmisleidend was as die repressiewe Middeleeuse monnike en Victoriaanse puriteine wat hulle met soveel hovaardigheid verkleineer en afgewys het. Die opvattinge van hierdie selfaangestelde “bevryders” kon volgens Foucault filosofies herlei word na die Freudiaanse Marxisme van Wilhelm Reich en Herbert Marcuse, hoewel hy hierdie opvattinge as deel van 'n meer fundamentele probleem geag het, naamlik “die probleem van die Weste” as sodanig. Wanneer hy 'n skare toespraak in die “hoë Ooste” van Tokio in April 1978, slegs enkele maande voordat hy in September 1978 na die “lae Ooste” van Teheran sou vertrek, gaan Foucault so ver as om te suggereer dat die pretensieuse lofliedere aan seksuele bevryding inderwaarheid deur geheel die Westerse ideëgeskiedenis gehoor kan word: “Ons Europeërs”, waarop hy homself haastig reg help: “Ons Ander” ...

was vir millennia besig met 'n Quichotiese avontuur, ongeëwenaar in die res van die wêreld, naamlik om 'n ondersoek van stapel te stuur na die waarheid oor onself in die vorm van die een of waarheid oor ons seksualiteit. Verder, deur die loop van die 20ste eeu, het ons Europese Ander onself vermaak met 'n soort volkslegende oor hoe Freud uiteindelik daarin geslaag het om oerskynheilighede op te los en seksualiteit van die boeie daarvan te bevry. Eers was daar die Griekse en Romeinse oudheid waar seksualiteit vry was, ongehinderd om sigself vry tot uitdrukking te bring; en toe was daar die Christendom, wat – vir die eerste keer in die Westerse geskiedenis – 'n verbod op seksualiteit geplaas het deur nee te sê vir plesier en seks. Maar toe, vanaf die 16de eeu, het die bourgeoisie sigself in 'n konteks van ekonomiese oorheersing en kulturele hegemonie bevind: Hierdie bourgeoisie het die Christelike afwysing van seksualiteit heropgeneem, verinwendig en afgedwing met 'n onverdroete ywer, en dit tot in die 19de eeu bestendig, waar die sluier uiteindelik deur Freud gelig is. (Foucault, aangehaal in Rée 2005:46)

Om enige misverstand met sy Japannese gehoor te vermy, benadruk Foucault dat die Freudiaans-Marxistiese verhaal “misleidend en onhoudbaar om honderde redes” was. Hy deel sy Japannese gehoor mee dat hy *The history of sexuality* as 'n “versameling aweregse standpunte aangebied het”, wat wissel vanaf die *ars erotiese* praktyke van antieke kulture tot sy eie verstaan van perversiteit, maar dat hy dit aan sy lesers oorlaat om tot hulle eie gevolgtrekkings te kom. Sy “ondubbelsinnige oogmerk met die werk” was nie om “ou sekerhede met nuwe sekerhede te vervang nie”, maar om sy lesers “aan te moedig om hulle onsekerhede te formuleer, altyd so voorlopig as moontlik” (Foucault, aangehaal in Rée 2005:46; vgl. Foucault 1990:1–14). Hy voeg egter dadelik by dat sy eie opvattinge dikwels die effek van *cafouillage* het, om dinge “eerder deurmekaar te krap” as om dit “op te helder”. Maar ten minste kan Foucault nie beskuldig word van fiktiewe helderhede nie. Hy het in onder meer sy seksualiteitsontleding nooit die soort modernistiese Freudianismes geprojekteer wat “groot onbewuste werklikhede” agter die rookskerm van die valse bewussyn waarneem waarvolgens Westerlinge hulle lewens onbewus lei nie. Hy het ook geen behae gehad in die Marxistiese selfversekerdheid wat die problematies-teenswoordige onderspeel in die lig van 'n glorieryke toekoms nie – 'n toekoms wat voorlopig nog vir almal versluierd bly, buiten vir daardie ingewyde, selfkoesterende kring in Europa.

Foucault se intellek was te groot om in so 'n teleologiese korset ingedwing te word: Hy het geweier om hom te verbind aan a priori-verdelings tussen “dié wat weet” en “dié wat nie weet nie”. Die beleë Foucault van onder meer Paras se Collège de France-resepsie het verby hierdie simplistiese verdelings beweeg en wou niks meer vergestalt as *onsekerheid* nie (Paras 2006:57–8). Onsekerheid is vryheid en die hoogste vryheid is die een wat “ons modernes” toelaat om onseker te wees. Deur sy politiek-spirituele perspektief en unieke Oriëntalisme het Foucault 'n waagmoedige, dog selfonderbrekende kruiskulturele perspektief aangebied op die Weste se neerhalende blik op die Ooste. *Wat het Foucault dus geweet?* Hy het geweet dat “ons Westerse Ander” ons begrippe *identiteit* en *nie-identiteit* dramaties sal moet hersien ten einde betekenis te kan gee aan die kultureel-pluralistiese wêreld waarin ons ons bevind.

Wat moet ons doen? Foucault se selfonderbrekende ondersteuning van kritiese oorwegings tydens die Irannese Revolusie van 1978 tot 1979 was nie 'n argelose verontagsaming van intellektuele verantwoordelikheid nie, maar eerder 'n prinsipiële vermyding van die arrogansie van diegene wat aanspraak maak op gesaghebbende insigte oor sake waarvoor “ons Westerse Ander” eerder moet swyg. Soos Nietzsche voor hom, het Foucault in die laaste jare van sy lewe geleer om eerder stil te wees ten einde te kan leer praat, en om op die regte wyse stil te wees, sodat “ons van onself kan herstel en dit vir Ander moontlik kan maak om saam met ons te leef” (Nietzsche 1886:232). Dit was die sogenaamde probleem met Foucault se unieke Oriëntalisme en sy betrokkenheid by die Irannese Revolusie: Hy het dit gewaag om in alle onsekerheid en met selfonderbreking die kloof tussen Wes en Oos te oorkruis; hy het dit gewaag om te praat toe ander stilgebly het en stil te bly toe ander gepraat het; hy het dit gewaag om huiwerig te wees toe Westers-liberale ontleders onder die indruk verkeer het dat hulle die problematiese gebeure in Iran met helderheid onder woorde kon bring. Foucault het *niespreke* gewaag, nie die vertroude ou binêre taal van moderniteit of die pretensieuse en alles-insluitende dialek van haar “postmodernistiese” teenhanger nie.

Moontlik is die beskeie les wat uit Foucault se unieke Oriëntalisme te leer is dat “intellektuele” soms stil moet wees ten einde te kan leer praat – en wanneer hulle praat, behoort hulle versigtig en met voortdurende selfonderbreking te praat. Die Weste behoort te leer om onderbeklemtoning aan die dag te lê in die teenwoordigheid van haar Oosterse Ander. Die wêreld sou 'n merkwaardig ander plek gewees het indien daar op Foucault se spoor meer huiwerigheid in die Self se verhoudings tot die Ander sigbaar was, meer onsekerheid in die Weste se hantering van, of eerder afrekening met die Ooste, en meer selfongemak in die Weste se vermeende panoptiese blik op haar Oosterse Ander Self.

Bibliografie

Afary, J. en K.B. Anderson (reds.). 2005. *Foucault and the Iranian revolution: Gender and the seductions of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

Afary, J. en K.B. Anderson. 2004. Revisiting Foucault and the Iranian revolution. *New Politics*, 10(1):37.

Almond, I. 2004. “The madness of Islam”: Foucault’s Occident and the revolution in Iran. *Radical Philosophy*, 128:12–22.

- . 2007. *The new Orientalists: Postmodern representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. Londen: I.B. Taurus.
- Amsler, S. 2006. Book review: Foucault and the Iranian revolution: Gender and the seductions of Islamism, by Janet Afary and Kevin B. Anderson. *The British Journal of Sociology*, 57(3):521–42.
- Atoussa, H. 1978. An Iranian woman writes. Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- Aysha, E. 2006. Foucault's Iran and Islamic identity politics beyond civilizational clashes, external and internal. *International Studies Perspectives*, 7:377–94. Sien ook Aysha se ongedateerde “Foucault of Persia: An Oriental's review of *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*”. https://www.academia.edu/12226392/Foucault_of_Persia_An_Oriental_s_review_of_Foucault_and_the_Iranian_Revolution_Gender_and_the_Seductions_of_Islamism (16 April 2020 geraadpleeg).
- Bargu, B. 2017. SCITW Review: Behrooz Ghamari Tabrizi, *Foucault in Iran: Islamic revolution after the Enlightenment*. *Journal of the Society for Contemporary Thought and the Islamicate World*, Maart, ble. 1–6.
- Bernauer, J. en J. Carrette (reds.). 2004. *Michel Foucault and theology: The politics of religious experience*. Hampshire: Ashgate.
- Bernauer, J.W. 2006. An uncritical Foucault? Foucault and the Iranian revolution. *Philosophy and Social Criticism*, 32(6):784–5.
- Beukes, J. 1996. Michel Foucault en die historisering van Anderswees. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 52(2/3):233–51. <https://doi.org/10.4102/hts.v52i2/3.1496>.
- . 2004. Teenswoordige geskiedenis: Michel Foucault in gesprek met die teologie. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 60(3):883–99. <https://doi.org/10.4102/hts.v60i3.623>.
- . 2012. Analitiese konsepte in middel-Foucault. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 68(1):Art. #1035, 2139–57. <https://doi.org/10.4102/hts.v68i1.1035>.
- . 2019. *De potestate regia et papali*: 'n “uurglas”-bywerking van die mees onlangse Quidort-navorsing. *LitNet Akademies*, 16(2):109–68. https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2019/10/LitNet_Akademies_16-2_Beukes_109-168.pdf.
- . 2020a. *Foucault in Iran, 1978–1979*. Kaapstad: AOSIS. <https://doi.org/10.4102/aosis.2020.BK203>.
- . 2020b. *Histoire de la sexualité ‘4’ (Les aveux de la chair)*: Aantekeninge vanuit die Nederlandse Foucault-navorsing. *Verbum et Ecclesia*, 41(1), Art. #2078, ble. 1–14. <https://doi.org/10.4102/ve.v41i1.2078>.

- Brinkley, S. en J. Capetillo-Ponce (reds.). 2009. *A Foucault for the 21st century: Governmentality, biopolitics and discipline in the new millennium*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Broyelle, C. en J. Broyelle. 1979. What are the philosophers dreaming about? Was Michel Foucault mistaken about the Iranian revolution? Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- Carrette, J. (red.). 1999. *Religion and culture: Michel Foucault*. Londen: Routledge.
- Colli, G. en M. Montinari (reds.). 1968. *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, NW VI (2)*. Berlyn: Walter de Gruyter.
- Elahi, B. 2007. East-Struck: Janet Afary and Kevin Anderson's *Foucault and the Iranian Revolution* in context. *Human Studies*, 30:157–66. doi 10.1007/s10746-007-9053-x.
- Eribon, D. 1992. *Michel Foucault*. Vertaal deur B. Wing. Londen: Faber & Faber.
- Esposito, J. 2003. *Unholy war: Terror in the name of Islam*, New York: Oxford University Press.
- . 2005. *The Iranian revolution: Its global impact*. Miami: Florida International University Press.
- Foucault, M. 1961 [2006]. *History of Madness*. Vertaal deur J. Murphy en J. Khalfa. Routledge: Londen.
- . 1970 [2002]. *The order of things. An archaeology of the human sciences*. Vertaal deur A.M. Sheridan. Londen: Routledge.
- . 1978a. The army – when the earth quakes. Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- . 1978b. The Shah is a hundred years behind the times. Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- . 1978c. Tehran: Faith against the Shah. Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- . 1978d. What are the Iranians dreaming about? Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- . 1978e. A revolt with bare hands. Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- . 1978f. The challenge to the opposition. Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
-

- . 1978g. The revolt in Iran spreads on cassette tapes. Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- . 1978h. The mythical leader of the Iranian revolt. Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- . 1978i. Response to “Atoussa H”. Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- . 1979a. A powder keg called Islam. Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- . 1979b. Is it useless to revolt? Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- . 1979c. Response to Claudie and Jacques Broyelle. Vertaal deur K. De Bruin en K. Anderson. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- . 1979d. Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham. Vertaal deur J. Afary. In Afary en Anderson (reds.) 2005.
- . 1984a [1985]. *The history of sexuality, Volume 2: The use of pleasure*. Vertaal deur R. Hurley. New York: Random House.
- . 1984b [1986]. *The history of sexuality, Volume 3: The care of the Self*. Vertaal deur R. Hurley. New York: Pantheon.
- . 1988a. Iran; The spirit of a world without spirit: Interview with Claire Brière and Pierre Blanchet. In Kritzman (red.) 1988.
- . 1988b. The battle for chastity. In Kritzman (red.) 1988.
- . 1999. Michel Foucault and Zen: a stay in a Zen temple. In Carrette (red.) 1999.
- . 2000. *The essential writings of Michel Foucault*. Vertaal deur A.M. Sheridan. New York: The New Press.
- Ghamari-Tabrizi, B. 2009. When life will no longer barter itself: In defense of Foucault on the Iranian Revolution. In Brinkley en Capetillo-Ponce (reds.) 2009.
- . 2016. *Foucault in Iran. Islamic revolution after the Enlightenment*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gray, K. en R. Faisal. 2018. What is at the heart of the dispute? Reflections on the Foucault controversy forty years later. In Tavakoli-Targhi en Ghamari-Tabrizi (reds.) 2018.
- Gros, F. (red.). 2018. *Michel Foucault, Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*. Parys: (Éditions) Gallimard.
-

- Kritzman, L.D. (red.). 1988. *Michel Foucault: Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings*. New York: Routledge.
- Lazreg, M. 2017. *Foucault's Orient: The conundrum of cultural difference, from Tunisia to Japan*. New York: Berghahn Books.
- Leezenberg, M. 1998 [2004]. Power and political spirituality: Michel Foucault on the Islamic revolution in Iran. In Bernauer en Carrette (reds.) 2004.
- . 2018. Foucault and Iran reconsidered: Revolt, religion and Neoliberalism. In Tavakoli-Targhi en Ghamari-Tabrizi (reds.) 2018.
- Lilla, M. 2003. Foucault. *The reckless mind: Intellectuals in politics*. New York: New York Review Books, ble. 137–58.
- Lynch, R. 2007. Review: *Foucault and the Iranian revolution: Gender and the seductions of Islamism*. *Foucault Studies*, (4):169–76.
- Macey, D. 1993. *The lives of Michel Foucault*. New York: Pantheon.
- . 2004. *Michel Foucault*. Londen: Reaktion.
- McCall, C. 2013. Ambivalent modernities: Foucault's Iranian writings reconsidered. *Foucault Studies*, 15:27–51.
- . 2018. Risking prophecy in the modern state: Foucault, Iran and the conduct of the individual. In Tavakoli-Targhi en Ghamari-Tabrizi (reds.) 2018.
- Miller, J. 1993. *The passion of Michel Foucault*. Londen: Flamingo.
- Minc, A. 2001. Le terrorisme de l'esprit. *Le Monde*, 7 November, ble. 1, 15.
- Nietzsche, F.W. 1886 [1968]. *Jenseits von Gut und Böse*. In Colli en Montinari (reds.) 1968.
- Paras, E. 2006. *Foucault 2.0: Beyond power and knowledge*. New York: Other Press.
- Postel, D. 2006. *Reading Legitimation crisis in Tehran: Iran and the future of liberalism*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Rée, J. 2005. The treason of the clerics. *The Nation*, 15 Augustus, bl. 46.
- Tavakoli-Targhi, M. en B. Ghamari-Tabrizi (reds.). 2018. *Iran Namag*, 3(2), *Special Issue on Foucault in Iran*. Toronto: University of Toronto.
- Tran, J. 2011. *Foucault and theology*. Londen: T&T Clark.
- Yang, W. 2005. The philosopher and the ayatollah. *The Boston Globe*, 12 Junie, bl. D4.
-

Eindnotas

¹ Hierdie artikel verteenwoordig 'n vertaling en bywerking van hoofstuk 8.2 in Beukes (2020a), gelisensieer onder Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), op grond waarvan toestemming verleen is vir bywerking sonder oortreding van kopiereg.

² Vir ontwikkelinge rondom die status van *Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair* (Gros (red.) 2018) tans onder bespreking in die Foucault-navorsing óf as 'n addendum tot die bestaande drie volumes, óf as inderdaad 'n “vierde volume”, sien Beukes (2020b).