

De ongedekte flank in het werk van Michel Foucault en George Sorel

1 Inleiding

Het politiek activisme van de invloedrijke Franse filosoof Michel Foucault in de jaren zeventig kende nauwelijks grenzen: anti-gevangenisactiviteiten, verdediging van de rechten van migranten, ondersteuning van dissidenten in het Oostblok, van bootvluchtelingen, enzovoort. Zijn maoïstische sympathieën, maar vooral zijn steunbetuigingen aan de islamitische revolutie in Iran hebben daarbij nogal wat verbazing en discussie opgewekt.

De vraag is hierbij of het slechts gaat om vergissingen of 'blunders', zoals de nogal epigonistische Didier Eribon in zijn biografie veronderstelt (Eribon 1990, 307), of dat er sprake is van een inhoudelijk verband tussen het theoretisch werk en het politiek engagement van Foucault. Mijn stelling is dat de politieke theorie van Foucault een *ongedekte flank* heeft voor totalitaire implicaties. De volledige afwijzing van de moderne verzorgingsstaat, door Foucault aangeduid met termen als 'disciplineringsregime' en 'normaliserings-systeem', en het opgeven van elk universeel rechtsbeginsel heeft hem in genoemde periode verleid tot sterk populistisch getinte politieke posities. Gefascineerd als hij was door hun spontaniteit en radicaliteit omarmde hij in het volk gewortelde acties en sociale bewegingen, die zonder duidelijk politiek programma in opstand kwamen tegen 'het systeem'. Dat dergelijke opstanden kunnen leiden tot totalitaire regimes tonen twee gebeurtenissen waar Foucault zich in positieve termen over heeft uitgelaten: de culturele revolutie in China en de shiïtische omwenteling in Iran.

Foucault heeft niet als enige auteur dergelijke politieke stellingen betrokken. Hij is te plaatsen in een 'romantische' traditie van kritiek op het 'classicistische' Verlichtingsdenken, die dikwijls tot conservatieve politieke implicaties voert, maar ook een revolutionaire variant

kent.¹ Opmerkelijk is wat dit laatste betreft Foucaults verwantschap met de Franse socioloog Georges Sorel. Deze tijdgenoot en tegenspeler van Durkheim ontwikkelde een theorie over 'mythes' die sterk lijkt op Foucaults visie op sociale bewegingen. Omdat de kwaadaardige politieke effecten van beider benadering bij Sorel duidelijker zichtbaar zijn dan bij Foucault, is hun onderlinge vergelijking nuttig om het werk van laatstgenoemde een spiegel voor te houden. Tevens zal daarmee onderbouwd worden dat er bij Michel Foucault een direct verband bestaat tussen leer en leven.²

2 Foucault en de opstand van het onderworpen weten

Centraal in het werk van Foucault staat de verhouding van wetenschap en macht. In de eerste periode, die door Eribon als de 'archeologisch fase' wordt aangeduid, concentreert Foucault zich op de ontstaansgeschiedenis van de menswetenschappen en de rol van het 'discours'. Hoewel dit begrip moeilijk in het Nederlands te vertalen

¹ De Valk (1983) stelt twee 'geesteshoudingen' in de sociale filosofie tegenover elkaar: het classicisme zoals dat tijdens de Verlichting ontstond en de romantiek die daar een reactie op vormde. De eerste gaat uit van het primaat van de rede en wil grenzen stellen, de wereld in kaart brengen, doorgronden en ordenen en drukt het idee van de menselijke macht over de natuur uit. Het classicisme wil, evenmin als de rede aan tijd en plaats gebonden, maar juist universeel zijn. De levenshouding die ermee gepaard gaat is optimistisch en politiek is het vaak progressief. Het classicisme wil verbeteren, rationaliseren, hervormen.

Romantici wijzen op de gevaren hiervan: atomisering en vervreemding in de maatschappij, technocratie en totalitaire tendenties. De romantiek verzet zich tegen de 'kille' rede en wil juist grenzen doorbreken en streven naar het onbereikbare. Er bestaat in deze levenshouding een grote eerbied voor de traditie en het oorspronkelijke. Ze gaat dikwijls gepaard met een cultivering van het bijzondere. Politiek gezien neigt de romantiek tot conservatisme. Maar er kan ook een verlangen ontstaan boven zichzelf en de vervreemdende maatschappij uit te stijgen. De gevaren waar op gewezen wordt hebben betrekking op het overbenedrukken van het particularisme en van het eigene tegenover het idee van de ene mensheid, hetgeen kan leiden tot nationalisme, vreemdelingenhaat en 'messianisme'. Zie ook Alvin Gouldners essay 'Romanticism and classicism: deep structures in social science' (Gouldner 1973).

² Op de verwantschap tussen Foucault en Sorel ben ik geattendeerd door Piet Nijhoff. Sorel is geïntroduceerd in Nederland door Jacques De Kadt (1938). Nijhoff heeft de relevantie van Sorel voor de sociologie aangetoond in zijn artikelen in het *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* (1980, 1981, 1983). Zie ook Smit (1990). Politiek-filosofisch van aard is de dissertatie van Bas van Stokkom (1990). Goede overzichten van het werk van Sorel zijn te vinden in Goriely (1962) en Stanley (1981).

is, wordt meestal 'vertoog' als equivalent gehanteerd. Foucault doelt ermee op het geheel van theorieën, basisteksten, handleidingen, het jargon, kortom het netwerk van geschreven en gesproken woorden dat een bepaald vakgebied beheerst. Het is een polemisch begrip, omdat hij bestrijdt dat wetenschappelijke vertogen een afbeelding van de werkelijkheid verschaffen. Het gaat volgens Foucault om interpretaties of 'ficties' die effecten 'produceren', die als de 'ontdekte' werkelijkheid gepresenteerd worden. Foucault is zeer kritisch ten aanzien van grote vertogen van de Verlichting die aanspraak maken op universele waarheid en betrekking hebben op de aard van de menselijke natuur, universele gerechtigheid, de loop van de geschiedenis, et cetera. Ook het marxisme wordt als 'een soort tribunaal van de rede' door Foucault gerekend tot de 'totaliserende' theorieën.³

In het latere werk, ook wel aangeduid als de 'genealogische periode' van Foucault, richt hij zich op een meer sociologisch georiënteerde samenhang tussen wetenschap en macht. In *Surveiller et punir* (1975) waarin het ontstaan van de gevangenis wordt geanalyseerd, legt hij een verband tussen het wetenschappelijk-juridisch complex en de maatschappij, die zou functioneren als een machine van 'disciplineren' en 'normalisering'. Vanaf de achttiende eeuw heeft zich volgens Foucault in het strafrecht en in de ontwikkeling van de gevangenis een verandering voltrokken, waarbij fysieke bestraffing en opsluiting plaats moest maken voor het streven naar heropvoeding en aanpassing van de gevangenen. Terwijl in de periode daarvoor het 'plebs' min of meer zijn eigen leven kon leiden, werd het vanaf de tijd van de Verlichting object van maatschappelijke beheersing. De humanistische menswetenschappen, in het bijzonder de sociaal-medische en psychologische disciplines, verschaften daarbij volgens Foucault de definities voor hetgeen als 'normaal' beschouwd zou moeten worden, maar ook praktische handleidingen voor het disciplineren van geïnterneerden. Foucault gaat daarbij uitvoerig in op technieken van 'dressage', 'observation' en 'surveillance'. Dit gevangenisstelsel zou model hebben gestaan voor een heel netwerk van instellingen die er in de moderne maatschappij op gericht zijn alles dat als 'deviant' wordt geklasseerd, alles dat het gevaar van wanorde, misdaad en gekte met zich mee brengt onder controle te brengen. Foucault verwijst in dit verband zelfs indirect naar de Goelag Archi-

³ Foucaults *L'Ordre du discours* handelt over dit onderwerp. Voor een korte inleiding tot dit thema verwijs ik naar IJsseling (1981).

pel: 'On a vue que la prison transformait, dans la justice pénale la procédure punitive en technique pénitentiaire; l'archipel carcéral, lui, transporte cette technique de l'institution pénale au corps social tout entier' (Foucault 1975, 305).⁴

Wat zijn nu de politieke implicaties van Foucaults benadering? De alomtegenwoordigheid van de 'pouvoir normalisateur' en de analyse van de maatschappij als een geraffineerd maar ongestuurd concentratiekamp maken verzet welhaast bij voorbaat kansloos. Voor aanwijzingen welk verzet of alternatief toch denkbaar is, ga ik te rade bij het werk en de politieke praktijk van de auteur zelf. Ik concentreer mij hierbij op diens 'genealogische periode', in de jaren zeventig, waarin hij zijn machtstheorie ontwikkelt en waarin de politieke aspecten van zijn werk het meest voor het voetlicht komen. De Foucault van de jaren tachtig is milder en legt veel meer de nadruk op de ontwikkeling van esthetische levensstijlen.

Kern van de zaak is het opgeven van elke vorm van hervorming van het systeem en van elke politieke utopie, omdat men dan gevangen zou blijven in het bestaande web van de definities, categorieën en regels die tezamen het machtssysteem vormen. Foucault pleit daarentegen voor het plegen van 'lokaal' en 'specifiek' ('*particulier*') verzet dat zich aan deze inkapseling onttrekt. Een kernprobleem bij deze vorm van 'verzet' is hoe hij zich kan onttrekken aan de regels van het disciplinaire spel van de macht. Foucault verzet zich namelijk tegen de klassieke definitie van macht, waarin deze wordt opgevat als 'negatief' en 'repressief'. Zijn opvatting van macht is, dat deze een alomane verschijnsel is, dat als het ware opstijgt uit en het (onbedoelde) resultaat is van 'lokale praktijken' in de maatschappelijke instituties (Foucault 1980, 96-99). Dit 'interne probleem', zoals Kunneman (1991, 77) het noemt, wordt mijns inziens door Foucault opgelost door langs de achterdeur een nieuwe vorm van 'authenticiteitsdenken' (Karskens 1986) in te voeren. Een 'oorspronkelijk' en 'echt' weten, dat door de mechanismes van normalisering en disciplineren naar de duistere krochten van de maatschappij is verdreven, zou buiten de discursieve vertogen 'aanwezig' zijn.⁵ Een paradoxale

⁴ Citaten die in de oorspronkelijke Franse versie tot mijn beschikking staan zal ik onvertaald weergeven. In het Nederlands of Engels vertaalde citaten zullen in het Nederlands worden weergegeven.

⁵ Hier zou sprake zijn van de invloed van Bataille, die deze sfeer aanduidt als die van het voor-logische en sacrale, het rijk van de soevereiniteit en de autonomie waar de wil tot verzet tegen de profane macht zich concentreert (Kunneman

oplossing, omdat Foucaults filosofie elke vorm van essentiële of 'ware' kennis uitsluit.

Foucault stelt dat met zijn 'genealogische methode' de opstandigheid van dit 'onderworpen weten' en de alternatieve handelingsperspectieven die het biedt geopenbaard kunnen worden. Hij verstaat onder deze methode 'het verbond van erudiet weten en lokale herinneringen dat ons in staat stelt een historisch weten van strijd vast te stellen en van dit weten heden ten dage tactisch gebruik te maken' (Foucault 1980, 83). Omdat Foucault in het algemeen weigert zijn theorieën systematisch te presenteren en zijn taalgebruik en begrippen met opzet nogal ongebruikelijk en duister geformuleerd zijn, zal ik een poging wagen te reconstrueren wat hij er precies mee bedoelt.

Onder 'erudiet historisch weten' verstaat Foucault belangrijke inzichten in historische situaties en praktijken, die 'begraven' en 'vervormd' zijn in de 'functionalistische coherentie' of 'formele systematisering' van de wetenschappen (Foucault 1980, 81). Een voorbeeld hiervan is te vinden in Foucaults *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), waarin hij vaststelt dat er een splitsing is ontstaan tussen twee vormen van waanzin. Hij onderscheidt de 'verontrustende, obsederende en dreigende' waanzin van de schilderijen van Bosch, Brueghel en Dürer enerzijds en anderzijds de waanzin die 'opgesloten wordt in de wereld van het vertoog' doordat 'de rede er een gesprek mee voert', zoals in Erasmus' *Lof der zothed*. De laatste weg zal zich ontwikkelen tot de medische wetenschap. De eerste vindt zijn voortzetting bij Goya en Van Gogh (Eribon 1990, 116). Een ander voorbeeld zou kunnen zijn Foucaults opvatting dat het werk van Nietzsche werd herontdekt buiten de universiteit, nadat het gebruik dat de Nazi's van zijn werk hadden gemaakt, het had gediskwalificeerd in de officiële filosofie (Foucault 1985, 20).

Daarnaast signaleert Foucault het opnieuw verschijnen van diverse soorten en vormen van door de wetenschap verdrongen kennis en inzichten. Hij duidt dit ook eenvoudigweg aan als *volksweten* ('savoir des gens') (Foucault 1980, 82), waarbij het bijzondere (het eigene) tegenover het universele staat, het lokale tegenover het globale, de fragmentatie tegenover de eenheid en het volkse tegenover het wetenschappelijke ('beneath the required level of cognition or scienti-

1991, 80).

fity'). De Verlichting 'onthulde' niet een aanwezige feitelijkheid, aldus Foucault, maar construeerde vanuit abstracte rationalistische theorieën expliciete kennis van impliciete praktijken, daarbij traditionele vormen van kennis uitsluitend. Als ik Foucault correct interpreteer, is hij van mening dat dergelijk 'weten' ondergronds voortleeft, met name bij de onaangepasten in de moderne verzorgingsstaat. Als voorbeeld hiervan zou ik willen wijzen op het voorwoord dat Foucault schreef bij een autobiografie van een voormalig gedetineerde die verscheen onder de titel *De la prison à la revolte*: 'Het is de individuele, krachtige weergave van een volkse ervaring met wet en onwettigheid, van een volkse gedachtengang daarover. Een volksfilosofie' (Eribon 1990, 247). Het vormt samen met het 'erudiet historisch weten' het 'onderworpen weten' dat in opstand is tegen de disciplinerende en normaliserende instituties en tegen de kennis en machteffecten van het wetenschappelijk vertoog.

Foucault benadrukt dat het bij de genealogie niet gaat om een preciezere of exactere vorm van (historische) wetenschap die dergelijke kennis en inzichten zou kunnen opsporen. Integendeel, Foucault beoogt dat de genealogie dit 'historisch weten' bevrijdt van haar onderwerping en het in staat stelt om tot verzet te komen tegen 'het formele, theoretische, unitaire en wetenschappelijke vertoog'. Het gaat bij de genealogie om een 'anti-wetenschap' (Foucault 1980, 83). Daarom weigert Foucault aan coherente theorievorming te doen; een theorie dient opgevat te worden als een 'gereedschapskist', een instrument in specifieke machtsverhoudingen (Foucault 1980, 145).

De concrete politieke implicaties zijn anti-politiek en anti-reformistisch. In één van de interviews met Duccio Trombadori⁶ meldt Foucault dat hij weigert politieke oplossingen voor te stellen, daar die een bepaalde machtsituatie bestendigen. Hij kritiseert de hedendaagse intellectuelen die zich daar wel voor lenen. 'Ik weiger de rol te spelen van alter ego, dubbelganger en tegelijk alibi van de politieke partij (...), kortom, weg met de woordvoerders' (Foucault 1985, 81).

De intellectueel komt er bij deze Foucault niet al te best af. Ofwel het gaat om 'algemene intellectuelen' (zoals bijvoorbeeld Sartre) die omvattende theoretische systemen produceren, ofwel het gaat om rechtstreekse dienaren van 'het systeem van de macht'. In een

⁶ In 1978 had deze medewerker van het Italiaanse communistische dagblad *Unità* een aantal gesprekken met Foucault. Deze zijn weergegeven in *Conversazione con Michel Foucault* (1980). Door Te Elfder Ure vertaald en in 1985 uitgegeven onder de titel *Ervaring en waarheid*.

tweegesprek over intellectuelen en macht tussen Foucault en Deleuze, dat in 1972 in het tijdschrift *l'Arc* verscheen, pleit Foucault voor 'desertie van de specifieke intellectueel': 'juist door te strijden waar zij zelf worden onderdrukt, steunen zij de zaak van de proletarische revolutie. Vrouwen, gevangenen, dienstplichtige soldaten, zieken in ziekenhuizen, homoseksuelen, zijn momenteel een specifieke strijd begonnen tegen de speciale vormen van macht, dwang en controle waarmee zij te maken hebben' (Foucault 1979a, 134).

Het gaat er Foucault om autonome en specifieke activiteiten te ontwikkelen tegen de bevoogdende inmenging van de beleidsmakers, de politici en de functionarissen van de verzorgingsstaat en zo 'stukje bij beetje iets uit te werken in het lichaam van de maatschappij zelf' (Foucault 1985, 81). Het zou echter een vergissing zijn om te denken dat deze activiteiten op concrete verbeteringen gericht zouden moeten zijn. Zo zegt hij over zijn gevangenisactiviteiten in een ander interview: 'het uiteindelijke doel van onze bemoeienissen was niet om de bezoeksregeling van gevangenen uit te breiden tot 30 minuten of om spoel-WC's te verkrijgen, maar om het sociale en morele onderscheid tussen de schuldige en de onschuldige ter discussie te stellen' (Walzer 1986, 61). Dit onderscheid is in termen van Foucault een product van het juridisch disciplinair complex dat gebaseerd is op abstracte rechtskundige beginselen waarvan hij de geldigheidsclaims betwist. De verwerping van universele criteria impliceert bij Foucault het streven naar vernietiging van alle morele en wetenschappelijke categorieën en daarop geënte instituties. Hij kan en wil geen constructieve voorstellen doen voor nieuwe codes, categorieën of modellen van betere instituties. Waar het uiteindelijk om gaat is 'totale vernieuwing' (Foucault 1985, 60).

3 Anti-utopie en mythe bij Georges Sorel

Hoewel Sorels non-conformistische stijl van filosoferen de sympathie van Foucault zou hebben moeten opwekken, treffen we geen verwijzingen aan naar diens werk en was Foucault naar eigen zeggen onbekend met het oeuvre van Sorel,⁷ zodat we op onszelf zijn aange-

⁷ Mededeling aan Piet Nijhoff. Nijhoff (1981) wijst er op dat er sprake moet zijn van beïnvloeding van Foucault door Sorel via het werk van wetenschapsfilosoof Gaston Bachelard. Merquior (1985, 38) komt ook tot die conclusie.

wezen bij het aantonen van beider verwantschap.

Centraal in het werk van Sorel staat zijn kritiek op het 'abstract rationalisme' van de Verlichting. Evenals Foucault dat later zou doen, verwierp Sorel universalistische theorieën, zoals die van het 'natuurrecht', theorieën over de loop van de geschiedenis of over de menselijke natuur, als arbitrair en politiek gevaarlijk. Zijn kritiek spitste zich toe op de afwijzing van de utopie, de wetenschappelijk gefundeerde blauwdruk van een perfecte maatschappij. Hij beschouwde deze als de perfide politieke uitdrukking van een 'kaste van intellectuelen' die de maatschappij aan het regime van de Rede wilde onderwerpen.

Sorel formuleerde daartegenover een 'doctrine sur l'inconnu', waarin hij een onderscheid maakte tussen 'natuurlijke natuur' en 'kunstmatige natuur'. Hij verdedigde de ratio, maar beperkte haar werkterrein tot de 'kunstmatige natuur', de door de mens geconstrueerde, op de natuur veroverde wereld. Bovendien gaat het daarbij om een *concreet* rationalisme, dat geen onomstotelijke zekerheden produceert, maar met behulp van experimentele hypothesen stap voor stap vooruitgang afdwingt. In het domein van de 'natuurlijke natuur' heerst daarentegen een regime van toeval en mysterie. Het is de duistere zijde van het leven die niet in taal is uit te drukken en waar geen wetenschappelijke zekerheden bestaan. Slechts absolute overtuigingen kunnen hier handelingsrichtlijnen verschaffen (Sorel 1894, 267).

De kritiek die Sorel ontwikkelde op de sociale hervormingen en de politieke cultuur van de Derde Republiek zijn te beschouwen als een primitieve versie van Foucaults visie op de verzorgingsstaat. Ook bij Sorel wordt er verband gelegd tussen universalistische wetenschap en disciplinerende en normaliserende effecten; net als bij Foucault is er geen sprake van een (marxistische) kritiek op de bourgeoisie als kapitalistenklasse (de echte ondernemers werden door Sorel zelfs hogelijk gewaardeerd), maar moeten de intellectuelen het ontgelden.

Volgens Sorel hadden de Verlichtingsdenkers eenheid en orde verheven tot morele principes en streefden zij ernaar door middel van hervormingen de wereld in overeenstemming te brengen met hun ideaalbeeld: 'la purgation complète des systèmes sociaux, l'élimination de tout ce qui est obscur, imparfait, inintelligible' (Sorel 1896, 219). De staat wordt daarbij beschouwd als 'zichtbare voorzienigheid' en 'soverein heerser' over de wereld. De 'pharmaciens de la ques-

tion sociale' en de 'médécins éclairées' beogen aan de maatschappij het regime van een kapitalistische fabriek op te leggen: een geoliede machine, waarin de burgers als automaten op de gewenste wijze voelen en denken en zich conform de norm gedragen (Sorel 1894, 150).

Vergelijkbaar met Foucaults behandeling van de 'diskwalificatie' van volkse vormen van kennis, besprak Sorel Condorcets project van de 'universele taal', dat gericht was op de uitroeiing van het patois en de dialecten. Hij stelde vast dat de administratieve hervormingen gericht waren op de onderdrukking van praktische volkswijsheden, lokale tradities en bestaande sociale instituties. Evenals Foucault meent Sorel dat direct toezicht en 'dressage' belangrijke instrumenten zijn om het volk aan een 'régime régulier' te onderwerpen. De sociale hervormingen gaan gepaard gaan met uitbreiding van de politie en 'surveillance' in de werkplaatsen en fabrieken. De aldaar doorgevoerde 'wetenschappelijke' bedrijfsvoering leidt tot vergaande arbeidsdeling, vernietiging van vakmanschap en tot routinematige machinaarbeid, tot 'des hommes, dressés à un automatisme très avancé' (Sorel 1908, 351-356).

Sorel was van mening dat dit verlicht despotisme nauw verbonden is met de positie van de intelligentia. Op grond van haar vermeende superieure cultuur, waarin wetenschappelijke kennis boven praktische kunde wordt gesteld, meent zij geroepen te zijn een nieuwe maatschappelijke orde te creëren. Een kaste van ambtenaren, beroepspolitici, journalisten en professoren had in de ogen van Sorel een ideologie van bevoogding ontwikkeld en een 'dictatuur van de denkende stand' geïnstalleerd.

Ook het marxisme ontsnapte niet aan Sorels kritische beschouwing. Sorel had grote bewondering voor Karl Marx' empirische analyse van het productieproces en het concept 'klassenstrijd' achtte hij zeer bruikbaar in contrast met de positivistische eenheidsopvatting van de maatschappij. Zijn streven was echter het marxisme van zijn negentiende eeuwse metafysische veronderstellingen te ontdoen.

In een fraai artikel over noodwendigheid en fatalisme in het marxisme wees hij Marx' totaliteitsprincipe en diens deterministische geschiedsopvatting af. Het doen van wetenschappelijke voorspellingen achtte Sorel principieel onjuist en moreel verwerpelijk, omdat het de mensen ontslaat van de verplichting zelfstandig te denken en te handelen. De geschiedenis verloopt slechts 'onvermijdelijk' in die zin,

dat ze de onbedoelde resultante is van een veelheid van tegengesteld werkende krachten en dagelijkse handelingen. De uitspraken over de onvermijdelijkheid van de revolutie in het *Communistisch Manifest* moeten volgens Sorel dan ook niet als wetenschappelijke voorspellingen beschouwd worden, maar als uitdrukking van absolute overtuiging en vastberadenheid (Sorel 1976a, 120).

Hij verwierp de 'idealistische' opvatting dat de wereld wordt beheerst door de regelmatigheden van de dialectische logica omdat rede en realiteit één zouden zijn. Ook de idee dat er in de geschiedenis sprake is van permanente vooruitgang kon in de ogen van Sorel geen genade vinden. Opvattingen over de communistische heilstaat waarin het lijden zou zijn afgeschaft beschouwde hij als naïeve dromerijen. Als verklaard anti-étatist verwierp hij de 'culte magique de la force' die eigen is aan de strategie van de revolutionaire partij die de staatsmacht grijpt uit naam van het volk. De 'dictatuur van het proletariaat', de 'overgangsfase', die bij het realiseren van het communistische stadium vanzelf zou verdwijnen, beschouwde hij als een staaltje van intellectualistisch denken bij uitstek: 'het grootste mirakel dat ooit in de geschiedenis zou kunnen worden geregistreerd zou zijn het vrijwillig afstand doen van dictatoriale macht. Deze dictatuur houdt op als zij niet langer nodig is voor het geluk van de mensheid!' (Sorel 1976b, 145).

Sorel heeft het marxisme 'gedenaturaliseerd'. Toch bleef Sorel over Marx spreken als 'le Maître'. Hij was er van overtuigd dat het marxisme 'educatieve symbolen' kon leveren om het proletariaat de weg te wijzen in de onbestemde toekomst. Het marxisme is bij Sorel derhalve geen wetenschap, maar 'sociale poëzie', het functioneert niet als utopie, maar als 'mythe'.

Sorel stelde zijn hoop voor de toekomst van Frankrijk op het syndicalisme, dat hij zag als uitdrukking van de door de hervormings-experimenten van de Verlichting verdrongen lokale tradities, als '*onderworpen weten*' in de termen van Foucault. Deze beweging streefde niet naar de verovering van de politieke macht, maar volgde een strategie van de uitbouw van autonome instituties (vakverenigingen, volksuniversiteiten, arbeidsbureau's etc.) door de verovering van recht en functies op de staat. Sorel zag hierin de politieke reflectie van zijn concreet rationalisme. Het lijkt als twee druppels water op Foucaults ideeën over de 'locale en specifieke strijd' in de schoot van de maatschappij.

De als 'theoreticus van het syndicalisme' bekend staande Sorel wijdde in zijn in 1908 verschenen hoofdwerk *Réflexions sur la violence*, een aantal beschouwingen aan het syndicalisme. De politieke strategie van deze beweging, het streven naar een algemene werkstaking, typeerde hij daarin als een 'sociale mythe'. Met de introductie van dit begrip overwon Sorel het probleem dat een onvoorspelbare toekomst geen handelingsperspectieven verschaft. Een sociale mythe moet volgens Sorel opgevat worden als een op intuïtie gebaseerd non-rationeel totaalbeeld van toekomstige strijd, waarin de aspiraties en de wil van een volk, een partij of een klasse zijn geconcentreerd. De mythe is uitdrukking van de hoop op bevrijding en komt dicht bij de religieuze idee van 'Verlossing': 'les hommes qui participent aux grandes mouvements sociaux se représentent leur action prochaine sous forme d'images de batailles assurant le triomphe de leur cause. Je proposais de nommer ces constructions mythes (...) ce ne sont pas des descriptions de choses, mais des expressions de volontés' (Sorel 1919, 32; 177; 46).

In plaats van het positivistische 'savoir pour prévoir et prévoir pour pouvoir' stelde Sorel het voluntaristische 'vouloir = pouvoir'. De elite der syndicalistische voormannen wordt de bron van zekerheid omtrent de werkzaamheid van de mythe. Het opstandige geweld ('la violence') van het proletariaat, dat hij onderscheidde van het repressieve geweld van de staat ('force'), bevorderde de klassenscheiding en versterkte het idee van de eindstrijd. Sorel vergeleek de strijd van de syndicalisten herhaaldelijk met die van de vroege Christenen. Die konden zich handhaven tegenover de repressie en de morele perversie van het Romeinse Rijk door de absolute overtuiging dat er een eind aan het rijk van het Kwade zou komen. Het doet er niet toe of de hoop op Verlossing materialiseert. De mythe moet net als de Openbaring van Johannes slechts symbolische en geen politiek-strategische waarde toegekend worden.

Sorels 'doctrine sur l'inconnu' vinden we in de *Réflexions* terug in de tweedeling tussen 'une région claire et une région obscure' (Sorel 1919, 211). Sorel wil een stem geven aan het terrein dat zich heeft kunnen onttrekken aan de Verlichting.

4 Populisme en mythe bij Sorel en Foucault

De overeenkomst tussen het werk van beide auteurs beperkt zich niet

tot een romantische kritiek op het Verlichtingsdenken en de maatschappelijke implicaties daarvan, maar strekt zich ook uit tot een populistisch politiek sentiment, fascinatie voor overtuigingen die tot 'absolute offers' opwekken en het verlangen naar 'totale vernieuwing'.

Om inkapseling in 'totaliserende vertogen' tegen te gaan laat Foucault zijn idee van 'desertie van de specifieke intellectueel' gepaard gaan met de aanbeveling dat men zich daarbij dient te verbinden met het proletariaat, dat wil zeggen 'dat men zich aansluit bij haar standpunten, bij haar ideologie en dat men haar strijdmotieven overneemt, kortom dat men in haar opgaat' (Foucault 1979a, 134). In een artikel over het onderwijs stelt Sorel dat een echte wetenschappelijke opleiding plaats kan vinden in het arbeidsproces: 'il faut que nous participions à la vie de l'usine dans toute sa réalité, de manière à pouvoir acquérir des manières de penser en opposition avec la confiance aveugle dans les hypothèses' (Sorel 1896, 365).

Beiden pleiten voor een vorm van volksrechtspraak. Zo omvat Sorels pleidooi voor de opbouw van autonome instituties onder meer een van de staat onafhankelijke arbeidersrechtspraak. 'Je n'ai aucune confiance dans la législation, l'inspection et la police: il faut que les ouvriers exercent eux-mêmes leur inspection et leur police' (Sorel 1919b, 130). In 'La moralité de la violence', een hoofdstuk in de *Réflexions*, ondersteunde Sorel zijn pleidooi voor de 'heilzame werking' van revolterend geweld met voorbeelden van volkse gewelddadigheid met een 'positieve morele strekking', stuk voor stuk door de legaal-rationele orde verdrongen volkspraktijken: een 'comité de vigilance' in New Orleans tegen de maffia, 'la loi de lynch' in Denver tegen criminelen die door de onmachtige Amerikaanse justitie niet vervolgd werden, vendetta op Corsica, et cetera.

In een discussie met maoïsten over de culturele revolutie verdedigde Foucault de afschaffing van het juridisch apparaat met zijn schijnonafhankelijkheid en pleitte hij voor volksjustitie. 'De massa's zullen een manier vinden om met hun vijanden af te rekenen, met diegenen die hen individueel of collectief geschaad hebben. Vergeldingsmethoden zullen zich uitstrekken van bestraffing tot heropvoeding, zonder betrokkenheid van de vorm van het gerechtshof welke - in ieder geval in onze maatschappij, ik zou het met betrekking tot China niet weten - moet worden vermeden' (Foucault 1980, 28).

Sorels mythe staat in het teken van het versterken van de moraal. Hij beoogt niet dat de mensen een heroïsche moraal zouden hebben opdat ze de revolutie kunnen realiseren, maar dat ze (voor de revolutie of ergens anders voor) strijden om groots en verheven te zijn. Hij stelt aan de syndicalisten de 'vertu' van de Grieken, die vochten voor onsterfelijke glorie, ten voorbeeld, 'comme les Turcs se font tuer pour jouir du bonheur promis par Mohamet' (Sorel 1919, 386). Opperofferingsgezindheid vormt de kern van Sorels ethiek. 'Cet effort vers le mieux, en dépit de l'absence de toute récompense personnelle, immédiate et proportionnelle, constitue la vertu secrète qui assure le progrès continu dans le monde' (Sorel 1919, 384).

In 1968 raakte Foucault in Tunesië onder de indruk van de strijdvaardigheid en onverschrokkenheid van de studentenbeweging aldaar. 'Wat kan, in de wereld waarin wij leven, in het individu het verlangen, de vreugde, de mogelijkheid en het vermogen tot een absoluut offer opwekken? Zonder dat daarin maar het geringste streven of verlangen naar macht of persoonlijk voordeel valt te bekennen of te vermoeden? Dat heb ik in Tunesië gezien' (Foucault 1985, 68).

Hij meende dat het marxisme bij deze Tunesische studenten niet van politiek-strategisch belang was, maar functioneerde als 'verleiding'. Het verschafte een 'verbijsterende morele energie tot existentieel handelen', waarop men zich 'met een radicale intensiteit en een heilig vuur' beriep. 'Dit deed bij mij de mening postvatten dat de rol van de politieke ideologie of van een politieke wereldbeschouwing onmisbaar is om de strijd aan te gaan; maar dat anderzijds de juistheid van de theorie, haar wetenschappelijkheid volledig secundair was en in de debatten meer als verleiding functioneerde dan als ware, correcte of juiste gedragscriteria' (Foucault 1985, 69). In hetzelfde interview drukt hij dit ook uit als 'de evidente noodzaak van een mythe' (Eribon 1990, 205).

Ten tijde van de revolutie in Iran functioneerde de shiïtische Islam als 'verleiding'.⁸ Deze was in de ogen van Foucault de symbolische uitdrukking van een door een verwesterste bureaucratie onderworpen oriëntaalse volkscultuur. De authenticiteit van de Islam verschafte morele principes van rechtvaardigheid en offeringsgezindheid die

⁸ Interessant is het feit dat Foucault om dezelfde reden de shiïtische Islam van belang lijkt te vinden als Sorel het Jansenisme (een soort protestantse stroming binnen het rooms-katholicisme): persoonlijke verantwoordelijkheid tegenover God en doorleefde religieuze spiritualiteit in plaats van bemiddeling van en gehoorzaamheid aan de religieuze autoriteiten en hun dogma's.

zo sterk waren dat de mensen bereid waren met gevaar voor eigen leven de straat op te gaan. De revolutionaire opstand moest leiden tot de terugkeer van de Ayatollah ('deze bijna mythische figuur') (Eribon 1990, 304) in ballingschap en de wedergeboorte van de Islam. Deze verschaftte het gewone volk een 'collectieve wil' of een 'spiritualité politique' zoals Foucault het hier noemt. 'Je me sens embarrassée pour parler de gouvernement islamique comme "idée" ou même comme "idéel". Mais comme "volonté politique" il m'a impressionné (...) Nous avons (...) oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme: *une spiritualité politique*' (Foucault, 1978).

Zowel bij Foucault als bij Sorel treffen we een verlangen aan naar een revolutionaire catastrofe, een 'Umwertung aller Werte'. In zijn *Réflexions* stelt Sorel: '... nos mythes actuels conduisent les hommes à se préparer à un combat pour détruire ce qui existe (...) dans la ruine totale des institutions et des mœurs, il reste quelque chose de puissant, de neuf et d'intact, c'est ce qui constitue, à proprement parler, l'âme du prolétariat révolutionnaire ...' (Sorel 1919, 46; 388). Het was Sorel te doen om het scheppen van een radicale morele vernieuwing, 'créer un homme nouveau, en vue de briser les cadres historiques qui nous enserrant' (Sorel 1919, 42), die een nieuw tijdperk van 'Grandeur' zou inluiden.

Foucault verwoordde hetzelfde verlangen aldus: 'Centraal lijkt me nog altijd de uitspraak van Marx: de mens produceert de mens. (...) Wij moeten iets produceren dat nog niet bestaat en waarvan we niet kunnen weten hoe het zal zijn (...) het gaat om de destructie van wat wij zijn en om de creatie van iets heel anders, om totale vernieuwing' (Foucault 1985, 60).

Zowel Sorel als Foucault zijn dikwijls getypeerd als anarchist. Ten onrechte. Sorels pessimisme verzet zich tegen de anarchistische utopia's en tegen het idee van de natuurlijke goedheid van de mens. Voor Foucault bestaat het 'vrije subject' niet. Mensen zijn het product van codes en disciplines. Er is zeer terecht opgemerkt dat er bij Foucault sprake is van een radicaal 'abolitionisme', niet van een anarchistische, maar van nihilistische snit (Walzer 1986, 61). Want Foucaults catastrofe leidt ofwel tot een absoluut niets, ofwel zullen nieuwe categorieën en disciplines ontstaan, waarvan we maar moeten afwachten of die beter zullen zijn dan degene waar we nu in leven, hetgeen zeer te betwijfelen valt.

5 Het politiek activisme van Sorel en Foucault

Opmerkelijk is dat beide auteurs er nogal wisselende contacten met uiteenlopende politieke bewegingen op na hebben gehouden. Voor romantische denkers als Sorel en Foucault zijn er blijkbaar maar weinig mythes die bij voortduring politieke spiritualiteit blijven opwekken.

Sorel evolueerde van Dreyfusard-democraat naar revolutionair syndicalist, om via het monarchistisch-nationalisme te eindigen als verdediger van Lenin en de Sovjet-radten. Telkens als bleek dat de *Grandeur* van deze bewegingen verzandde, zwenkte hij er van weg. Hij dacht dat een zuivere moraal een sociale beweging immuun kon maken tegen het sociologische mechanisme van 'routinisering van het charisma' (Weber) en tegen Michels' 'ijzeren wet van de oligarchisering'.

Zijn sympathie voor Lenin bracht Sorel tot uitdrukking in de appendix *Pour Lénine* bij de vierde editie van de *Réflexions*. Van diens theoretische werk was Sorel nauwelijks op de hoogte. Met een aantal centrale elementen daarin (partijopvatting, dictatuur van het proletariaat) zou hij zeker niet kunnen instemmen. Hij zag in Lenin echter vooral een nieuwe Peter de Grote die een omwenteling realiseerde in het achterlijke Rusland, waarvan de orthodoxe marxisten hadden voorspeld dat er geen revolutie kon plaats vinden. En in de Sovjets meende hij een nieuwe vorm van autonome proletarische organisaties te ontdekken. Hoewel Sorel door zijn dood in 1922 de 'Thermidor' in de Sovjet-Unie niet meer mee zou maken, ontwikkelden zich later enige voluntaristische varianten van het 'marxisme-leninisme', die sterke overeenkomst vertonen met Sorels politieke theorieën. Dit geldt met name voor het maoïsme, dat arbeiderisme (studenten naar het platteland en de fabriek) en massamobilisatie combineerde met propaganda voor 'onbaatzuchtige opofferingsgezindheid' tijdens de culturele revolutie.⁹

Sorel heeft geen directe band met, noch sympathie voor het fascisme gehad (Charzat 1983). Wel is er een verbinding tussen het

⁹ Door Van Ree (1984) is dit aangeduid als 'terroristische massademocratie'. Voor de verwantschap van syndicalisme en maoïsme in het licht van pogingen om oligarchisering en bureaucratisering te verhinderen: zie Van Doorns voorwoord in Michels (1968), de Nederlandse vertaling van *Zur Soziologie des Parteiwesens*. Overigens kenden Michels en Sorel elkaar goed.

fascisme *in statu nascendu* en zijn doctrine. Hoewel Sorels anti-étatisme zich slecht verstaat met de fascistische ideologie, blijkt zijn werk inspiratiebron geweest te zijn voor een soort nationalistisch syndicalisme in Italië (*Sorelismo*), een rechtstreekse voorloper van de 'fasces', alsmede voor Mussolini zelf. Er ontstond echter ook een belangrijke stroming van *anti-fascisten* in Italië die zich op Sorel beriep. Terwijl men in fascistische kring in de jaren twintig steeds vijandiger tegenover het syndicalisme en de theorieën van Sorel kwam te staan, bleef Sorel een inspiratiebron voor de communisten rond Gramsci's 'Ordine Nuovo' en voor de anti-fascistische liberalen van 'la Rivoluzione liberale' (Roth 1967).

Het moge duidelijk zijn dat het te simpel is om Sorel als proto-fascist te typeren. Wel moeten we vaststellen dat in de denkwereld van Sorel elementen aanwezig zijn die maar al te gemakkelijk door het fascisme gebruikt konden worden. Sorel mag dan anti-étatist zijn, kenmerkend voor het fascisme was nu juist dat het een combinatie was van populistische massamobilisatie en staatsgeweld. De Kadt (1938) spreekt over het fascisme als 'geperverteerd Sorelianisme', zoals in zijn ogen het bolsjevisme een 'geperverteerd socialisme' was. Kolakowski zegt erover: 'Als schrijver die zich tot het marxisme bekende en tegelijkertijd een van de bronnen van de fascistische ideologie werd, is Sorel in zoverre een betekenisvolle figuur, dat de lotgevallen de convergentie van de extreme vormen van rechts en links radicalisme aantonen' (Kolakowski 1980, 208).

De politieke sympathieën van Foucault in de jaren zeventig lagen bij de maoïsten van *La Cause du Peuple* en de Culturele Revolutie in China, bij de Poolse vakbond *Solidariteit* en bij de islamitische revolutie in Iran. Daarnaast was Foucault actief in de 'Groupe d'Information sur les Prisons', voor de rechten van homo's, de etnische minderheden in Frankrijk, de Vietnamese bootvluchtelingen et cetera. Door Kunneman (1991, 83) is de politieke implicatie van Foucaults werk treffend omschreven als 'politiek van de rafelrand'. Dit roept tamelijk onschuldige associaties op, terwijl deze ook minder onschuldige gevolgen kan hebben, met name als de rafelrand het voor het zeggan gaat krijgen.

Voorals de steun voor de Iraanse islamitische revolutionairen is Foucault nogal kwalijk genomen. Deze activiteit kan niet afgedaan worden als een excentrieke gril van de beroemde filosoof. Het is de logische consequentie van het ondersteunen van 'onderworpen we-

ten'.¹⁰

Foucault moet dan ook tot een paradoxale stap zijn toevlucht nemen als hij zich realiseert hoe de situatie in Iran zich na de islamitische revolutie ontwikkelt. Hij doet een beroep op premier Bazargan om de rechten van de gevangenen te beschermen, 'de meest universele zaak die er bestaat' (Foucault 1979b).

6 Besluit

Zowel Sorel als Foucault zijn scherpzinnige critici van de Verlichting en het rationalisme. Beiden hebben ons attent gemaakt op disciplinerende en normaliserende effecten van wat heden ten dage de verzorgingsstaat genoemd wordt en de rol die de sociale wetenschappen daarbij hebben gespeeld. We moeten echter tot het besluit komen dat ze in hun kritiek te ver zijn doorgeschoten. Hun anti-intellectualisme en het volledig afwijzen van elk universeel beginsel in recht en moraal maakt een gevaarlijke en onheilspellende aanwending van deze kritiek mogelijk.

Noch bij de Sorel van de *Réflexions*, noch in de politieke opvattingen van Foucault in de jaren zeventig wordt de afwijzing van 'het systeem' verbonden aan een constructief alternatief. Sorels 'mythe' en de 'spiritualité politique' van Foucault zijn geen middel tot een concreet doel, maar als doel op zichzelf gericht op een diffuse 'totale vernieuwing'. Een dergelijke nihilistische stellingname kan onderdeel worden van een fascistische ideologie, zoals met Sorel is gebeurd; het kan ook leiden tot de ondersteuning van totalitaire bewegingen, zoals Foucault gedaan heeft.

De enige bescherming tegen deze riskante effecten wordt gevormd door universele principes als de rechten van de mens, de rechten van gevangenen, vrijheid van meningsuiting, et cetera. De sociaal-institutionele neerslag hiervan treffen we aan in de parlementaire democratie. Zo komen we uit op een verdediging van het huidige systeem van de rechtsstaat. Het is derhalve niet nodig om 'verzet als politiek werkzame kracht te denken', zoals Kunneman (1991, 75) in zijn kritische benadering van de politieke betekenis van het werk van Foucault

¹⁰ In een recent artikel komt ook Stauth (1991), zij het met een veel minder kritisch perspectief, tot de conclusie dat Foucaults interpretatie van de gebeurtenissen tijdens de Iraanse revolutie direct samenhangt met diens sociaal-politieke filosofie.

stelt. Filosofisch gezien blijft het 'schipperen tussen de leuzen van de bruut en de schoolmeester', zoals Ter Braak het treffend uitdrukte. Politiek gezien betekent het dat we zowel waakzaam moeten zijn tegen de negatieve implicaties van het classicistische denken en de daarop gebaseerde utopieën, als tegen de gevaren van romantische mythes.

Literatuur

Werken van Michel Foucault:

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, 1961.

L'Ordre du discours. Paris, 1971.

Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris, 1975.

A quoi rêvent les Iraniens?, *Le Nouvel Observateur*, no.726, 1978.

Michel Foucault/Gilles Deleuze, Gesprek over intellectuel en de macht, *Raster*, 10, 1979a. (Oorspronkelijk in *l'Arc*, nr.49, 1972).

Lettre ouverte à Mehdi Bazargan, *Le Nouvel Observateur*, no.753, 1979b.

Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977. New York, 1980.

Ervaring en waarheid. Duccio Trombadori in gesprek met Michel Foucault. Nijmegen, 1985.

Werken van Georges Sorel:

L'Ancienne et la nouvelle métaphysique, L'Ère nouvelle, 1894.

La science dans l'éducation, *Le Devenir Social*, 1896.

Les illusions du progrès. Paris, 1908.

Réflexions sur la violence. Paris, 4e druk 1919. (Oorspronkelijk 1908).

Matériaux d'une théorie du prolétariat. Paris, 1919b.

Necessity and fatalism in marxism. In: John L. Stanley (ed.), *From Georges Sorel*, New York, 1976a. (Oorspronkelijk in *La riforma sociale*, 1899).

Is there a utopia in marxism? In: John L. Stanley, a.w. 1976b. (Oorspronkelijk in *Revue de métaphysique et de morale*, 1899).

Charzat, M., Sorel et le fascisme. Eléments d'explication d'une légende tenace. *Cahiers Georges Sorel*, afl. 1 (1983).

Eribon, D., *Michel Foucault, een biografie.* Amsterdam, 1990.

Goriely, G., *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel.* Paris, 1962.

Gouldner, A., Romanticism and classicism: deep structures in social science.

In: A. Gouldner, *For sociology.* London, 1973.

IJsseling, S., Michel Foucault en de strategie van de macht. In: E. Berns et

- al., *Denken in Parijs*. Alphen aan den Rijn, 1981.
- Karskens, M., *Waarheid als macht*. Nijmegen, 1986.
- Kolakowski, L., *Geschiedenis van het marxisme. Deel 2*. Utrecht/Antwerpen, 1980.
- Kunneman, H., Voorbij Foucault durven denken. *Krisis*, 42 (1991).
- Nijhoff, P., Sorel en de sociologie. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 7/1 (1980); 8/1 (1981); 8/2 (1981).
- Nijhoff, P., Pragmatisme en sociologie: Durkheim en Sorel als tegenspelers, *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 10/1 (1983).
- Merquior, E., *De filosofie van Michel Foucault*. Utrecht, 1985.
- Michels, R., *Organisatie en democratie*. Rotterdam, 1968.
- Ree, E. van, *De totalitaire paradox*. Amsterdam, 1984.
- Roth, J., The roots of Italian fascism: Sorel and Sorelismo. *Journal of Modern History*, 1 (1967).
- Smit, E., Tussen utopie en mythe: de sociale theorieën van Georges Sorel. *Mens & Maatschappij*, afl. 1 (1990).
- Stanley, J.L., *The sociology of virtue. The social and political theories of Georges Sorel*. Berkeley, 1981.
- Stauth, G., Revolution in spiritless times. An essay on Michel Foucault's inquiries into the Iranian revolution. *International Sociology*, afl. 3 (1991).
- Stokkom, B. van, *Georges Sorel. De ontnuchtering van de Verlichting*. Zeist, 1990.
- Valk, J.M.M. de, Romantiek en sociologie. In: W.A. Arts & J.K.M. Gevers (red.), *Rede, sentiment en ervaring. Sociale wetenschap in de achttiende eeuw*. Deventer, 1983.
- Walzer, M., The politics of Michel Foucault. In: David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: a critical reader*. Oxford, 1986.