

## HOOFSTUK 1: INLEIDENDE OORSIG

In sy argeologieë van kennis, genealogieë van mag en etiek, en sy latere problematiserings van die eties-politieke poog Foucault om die verhouding tussen die "Self" en die "Ander" te beskryf, asook die limiet waar die twee in wisselwerking tree. Hy kom tot die gevolgtrekking dat konstruktiewe en bevrydende verandering teweeg gebring kan word deur transgressie te pleeg jeens die limiete wat die Self afsluit van die Ander. In sy argeologieë van kennis kan die Self beskryf word as geïnstusionaliseerde diskoers. In sy genealogieë van mag kan die Ander beskryf word as die onderdrukkende en gewelddadige vorme van mag wat die individu objektiveer en subjektiveer (tegelykertyd identifiseer as subjek en onderwerp aan beperkte en beperkende identiteite). In sy latere problematiserings van die etiese subjek kan die Self beskryf word as die individuele subjek of subjektiewe ervaring (innerlikheid), die ander as die vreemde (uiterlikheid) waarmee die geworpe individu in-die-wêreld gekonfronteer word en die Ander as die absolute ander of ander persoon. In die algemeen kan die "Self" beskryf word as dit wat bekend is, gebruiklik of georden, en die "Ander" as die onherleibare vreemde, die onberekenbare, die onbeheersbare wat buite lê en die limiete van die bekende definieer. Die verhouding tussen die Self en die Ander is van uiterste belang aangesien identiteit of bewussyn, hetsy individueel of sosiaal (kollektief), nie kan toetree tot die Werklike deur sy eie interne ontwikkeling nie, maar slegs deur die daadwerklike ontdekking van dit wat *anders as sigself* is.

Volgens Foucault is ons erfgename van die totaliserende tradisie van metafisiese denke wat verantwoordelik is vir die gewelddadige onderdrukking van die Ander. Die metafisika wil die totaliteit van bestaan vasvang in 'n enkele, allesomvattende uiteensetting en die nuwe verstaan deur dit bloot toe te eien aan sy bestaande konseptuele raamwerk. Die alombekende postmoderne kritiek teen globale, totaliserende denke van dié aard, is dat alle verskil en andersheid in die assimileringsproses onderdruk word. Die kritiek is in die besonder gerig teen die Humanisme waarvolgens die sosiale orde geheel en al omskep sal word in ooreenstemming met die voorskrifte van die rasonale subjek. Spesifiek in *The order of things* (1966) en *The archaeology of knowledge* (1969) meen Foucault dat die oorheersende besorgdheid van die moderne, humanistiese denke is om aan te toon dat "die Ander, die Afgeleë" ook "die Self en die Nabysynde" is. Westerse rede word gekenmerk deur die neutraliserende uitwerking daarvan op die Ander. Hierteenoor wil Foucault die onherleibare vreemdheid van die Ander, wat absoluut buite my begrip is as sodanig in stand hou. Hy poog om die Ander te beskerm teen die aanslae van die Self, om die moontlikhede en voorwaardes van die verskyning van die Ander in ons lewens te analiseer en om uiteindelik die etiese beduidenis van ons ontmoeting met die Ander te formuleer.

In Hoofstuk 2 wend ek my tot 'n bondige uiteensetting van metafisiese denke as onderdrukking van die Ander wat die historiese agtergrond vorm van Foucault se verstaan van die Self, die Ander en uiteindelik die limiet. Hieruit blyk dat totaliserende denke in 'n tipe solipsisme verval, aangesien dit die wêreld slegs in terme van sy eie kategorieë kan verstaan en gevolglik slegs sigself kan verstaan. Die gevaar volgens Foucault, is dat totaliserende, self-omsluitende denke van dié aard konkreet gemanifesteer word in die samelewing in die vorm van godsdienstige fundamentalisme of politieke fanatisme, vorms van seksistiese en rassistiese vooroordeel en stereotipering. Die logosentriese Westerse metafisika, die nalatenskap van Descartes, Kant, Hegel en ander is geskoei op hierdie begunstiging van die Self ten koste van die Ander.

In *The order of things* (1966) beskryf Foucault die verskyning van die tweeling-figuur van die denkende mens en die Ongedagte. Die Ander word die rol toegeken van die Ongedagte, die onontwykbare keersy van denke: Die ongedagte was die mens se stilswyende begeleier sedert die negentiende eeu. Aangesien dit nooit meer as 'n volhardende dubbelganger was nie, was dit nooit die objek van nadenke in eie reg nie, maar bloot die komplementêre vorm, die keersy van dit waarvan dit die Ander was. Alhoewel hierdie dubbelganger naby is, is dit steeds vreemd. Westerse rede het tradisioneel gepoog om die ongedagte te oordink; om dit wat Anders is eie te maak of toe te eien aan die konseptuele raamwerk van die Self. Denke wil dus 'n versoening of verbroedering in die hand werk tussen die Self (denkende mens) en sy essensie, die Ander (ongedagte).

In "Theatrum philosophicum" (1970) ondersoek Foucault die moontlikheid om verskil differensieel te verstaan in plaas daarvan om naarstigtelik te soek na onderliggende ooreenkomste of gemeenskaplike eienskappe wat verskil onderlê. Hierdie essay is gebaseer op die "omgekeerde Platonisme" beskryf deur Gilles Deleuze in *Différence et répétition* (1969) en *Logique du sens* (1969). Verskil sal dan verdwyn as 'n algemene kenmerk wat aanleiding gee tot die algemeenheid van die konsep, en dit sal bevry word om in eie reg 'n verskillende gedagte te wees, 'n gedagte van verskil – 'n suiwere gebeurde. Volgens Foucault is dit *gesonde verstand* wat verskil identifiseer en neutraliseer en verseker dat die eenvormigheid van denke gehandhaaf word; *dialektiek* wat verskil slegs as die teenstelling van ooreenkoms verdra en *kategoriserende denke* wat verantwoordelik is vir die onderwerping van verskil.

Die erkenning van verskil vereis denke sonder teenstellinge, sonder dialektiek, sonder negering: denke wat afwyking aanvaar, "regstellende" denke wat ontwrigtend te werk gaan; denke van die meervoudige – van die nomadiese en verspreide veelvoudigheid, onbeperk deur die grense van

ooreenkoms. Dit is denke wat onoplosbare probleme aanpak; wat nie bly by dialektiese bevraagtekening en beantwoording nie, maar problematiserend dink. Soos ons moes afstand doen van die filosofie van representasie, moet ons nou afstand doen van die teenstelling van predikate, van kontradiksie en negering, van Hegel en van alle dialektiek. Kategoriserende denke moet verruil word vir a-kategoriese denke wat erkenning verleen aan die Ander as verskil.

A-kategoriese denke bevry verskil deur middel van die oënskynlik teenstrydige herhaling van ooreenkoms. Die herhaling van die identiese, die wederkerige is om transgressie te pleeg teen kategoriserende denke. Die afwesigheid van diversiteit is paradoksaal dit wat verskil vrystel van onderdrukking deur identiteit. Die eenvormigheid van die Syn, die eenduidigheid van uitdrukking, is paradoksaal die voorwaarde vir erkenning van differensie wat onder die juk van ooreenkoms gebuk gaan. Differensie is nie meer hiërargies georden en deur kategorieë geneutraliseer as suiwer negatiewe element nie.

Volgens Foucault moet daar dus ruimte geskep word vir die Ander, vir dit wat nie bloot 'n funksie is van die Self en gevolglik teruggevind kan word nie, maar wat radikaal verskil. Verskil van dié aard is nie afgelei of relatief nie; nie bloot 'n afwyking van die norm nie. Die Ander is waarlik nuut, onverwags, onvoorspelbaar; dit wat absoluut verskil. Dit bied weerstand en ontwyk ons pogings om dit te tem, en slaag daarin om ons te beïnvloed en te transformeer. 'n Ontmoeting met die Ander is nie net 'n konseptuele vereiste nie, maar ook 'n konkrete, tasbare belewenis. Dit is wanneer ons gekonfronteer word met dit wat buite ons ervaringshorison val, wanneer die wêreld ons verras met die onverwagse en ons die nuwe die hoof moet bied.

'n Ontmoeting met die Ander gee aanleiding tot die betwyfeling van ons bestaande oortuiginge. Ervaringe wat ons verstaan van die wêreld weerspreek en oortref kan aanleiding gee tot 'n globale skeptisisme wat die moontlikheid van kennis van enige aard bevraagteken. Globale skeptisisme van dié aard veronderstel egter 'n voortgesette begeerte na die sekuriteit van 'n volledige, tydlose en onveranderlike verstaan van die wêreld. Dit veronderstel 'n hunkering na metafisies absolute waardes of kategorieë. Vanuit hierdie gesigspunt is slegs dit wat vry is van onsekerheid, risiko en onvoorspelbaarheid, slegs dit wat nooit hersien en verander kan word nie, aanvaarbaar. Ons alledaagse ervarings wat ons gereeld mislei kan dien as onweerlegbare getuienis dat ons nooit kennis in die sin van absolute sekerheid kan bekom nie; dat geen menslike begrip finaal en beslissend is nie, maar dat die moontlikheid van hersiening altyd bestaan.

Dit is ons obsessiewe behepthed met die Self, ten koste van alles wat Ander(s) is wat tot ons eie ondergang lei. Dit is slegs met die besef dat ons geworpe is in-die-wêreld, dat ons ontmoeting met die Ander fundamenteel is, dat ons 'n breuk kan maak met die modernistiese verstricking in 'n solipsisme. Buite die limiete van ons eindige bestaan is daar 'n Ander wat altyd transformerend op ons inwerk. In Hoofstuk 2 word uitgewys dat 'n ontmoeting met die Ander moontlik word deur transgressie te pleeg jeens die geïnstusionaliseerde diskoers wat onderlê word deur gesonde verstand, representasie, dialektiek en kategoriserende denke. In Hoofstuk 3 word uitgewys dat die heerskappy van die Self ondermyn kan word deur die verraderlike werking van mag bloot te lê wat deur middel van normaliserende verdelingspraktyke en beperkende regeringsriglyne die Ander marginaliseer. In Hoofstuk 4 word uitgewys dat 'n nie-gewelddadige ingesteldheid en radikale openheid jeens die Ander gefasiliteer word deur die etiese praktyke van die sorg vir die Self.

Hoofstuk 2 is dus gemoeid met die argeologie van kennis (die Self). Hiermee poog Foucault om 'n begripsraamwerk daar te stel in terme waarvan bestaande (familiêre of gebruiklike) kennisgebiede en -vorme in die menswetenskappe geanaliseer kan word. Dit bied 'n beskrywing van die argief, van diskursiewe formasies, van sisteme van uitsprake, dit wil sê van diskoerse wat vrygestel is van die juk van eenvormigheid en aaneenlopendheid. Dit wat in konvensionele historiese navorsing genegeer of gemarginaliseer is, word nou blootgelê. Hy wend sy argeologiese ondersoekwerk aan om fundamentele humanisme op te skort: die doel is om die mens te bevry uit die diskoerse wat hom vorm, maar ook om hom te onteien van al die bekende benaderings waarvolgens hy gewoon is om diskoerse te hanteer. Foucault kom egter tot die gevolgtrekking dat die *argeologie van die Self* nie gevestig kan word as outonome en stabiele dissipline nie, maar wel aangewend kan word as kontingente diagnostiese hulpmiddel wat 'n sekere problematiek aanspreek wat later weer opgeneem sal word aan die hand van sy *genealogiese analises*.

Gevolglik toon Foucault se werk nie alleenlik 'n onderliggende kontinuïteit nie, maar ook 'n betekenisvolle omkering, nie omdat sy vroeëre pogings nutteloos en onbruikbaar was nie, maar omdat een manier van dink ten volle uitgewerk is, die limiete daarvan blootgelê is en lewensaffirmerende transgressie jeens hierdie limiete gepleeg is. Wat hier vir Foucault van belang is, is sy eie transformasie deur sy eie kennis. Wat dus aanvanklik beskou is in positivistiese terme as 'n uiteensetting van die metodologie wat Foucault se verskeie navorsingswerk onderlê, maak dus eintlik deel uit van 'n oorkoepelende estetiese projek om homself en sy idees te transformeer. Dit is die motief wat regstreeks sy uiteenlopende argeologiese en genealogiese ondersoeke en wat hy later "problematiserings" noem, onderlê.

Die kritiese vraagstuk wat Foucault se argeologiese analyses onderlê, is hoe om die *politieke inhoud* van historiese werk te beoordeel wat die sekuriteit van die hede ondermyn sonder om enige riglyne vir politieke aksie te voorsien. Nieteenstaande die oënskynlike aanvegbare status van sy argeologiese onderneming, slaag Foucault tog daarin om dit te verantwoord en dit wat hy sê, te verbind tot 'n sekere politieke praktyk. Wat die argeoloog wil aantoon, is dat woorde verandering en rewolusie in die wetenskaplike orde en in die diskursiewe veld kan meebring; dat die analyse van diskursiewe praktyke nie die taak is van die onbetrokke waarnemer nie, maar deur 'n eiesoortige progressiewe politiek gerugsteun word wat dit juis wil bevry van die universele teenwoordigheid van logosentriese temas. Ons denke bepaal ons diskoerse en ons diskoerse rig ons handeling. Ware transformasie word teweeg gebring deur ons diskoerse aan daadwerklike kritiek te onderwerp, kritiek wat die vanselfsprekendheid van 'n manier van dink bevaagteken.

Foucault se wending van argeologie na genealogie is 'n poging om die kritiese strekking van sy teoretiese ondersoekwerk konkreet te maak: om sy teorieë te omskep in praktyke, om dit wat hy aanspreek en diagnoseer te omskep in iets wat ons uiteindelik tot praktiese uitvoering kan bring. Foucault se fokus verskuif van geïnstusionaliseerde diskursiewe praktyke (*die Self*) na magspraktyke, van die analyse van die interne ordening van bestaande kennisstrukture van die menswetenskappe na die eksterne werking van magsrelasies (*die Ander* of dit wat buite lê en die limiete van die bekende definieer.) Die *argeologie van die Self* ondersoek die maniere waarop die mens van "binne" af, op 'n toeretiese vlak gekonstitueer word deur die menswetenskappe terwyl die *genealogie van die Ander* gerig is op hoe die mens van "buite" af, op 'n praktiese manier gevorm en omvorm word deur magsrelasies. Die *Ander* is 'n metafoor vir dit wat ontwrigting en transgressie in die hand werk. In beide gevalle poog ek om die *politiek*, implisiet aan sy argeologiese analyses en eksplisiet aan sy genealogiese analyses na vore te haal. Met politiek word bedoel die moontlikhede vir handeling: wat ons kan doen om *transgressie* te pleeg jeens die limiete blootgelê deur sy historiografiese ondersoeke. Ek kom tot die gevolgtrekking dat 'n konfrontasie met die *Ander* 'n voorwaarde is vir die moontlikheid van menslike vryheid, 'n tema waarmee Foucault regstreeks bemoeienis maak. Die vryheid wat Foucault voorstaan is nie 'n bevryding of transending van alle beperkinge nie wat 'n onuithoubare ligte bestaan tot gevolg sou hê, maar 'n verruiming van die limiete wat ons individuele en gemeenskaplike bestaan vorm gee; teen dit wat ons bestaan onuithoubaar swaar maak. Teenoor ons utopiese verbeeldings van absolute vryheid stel Foucault die *heterotopia* as terrein van jukstaponering waar teenstand en stryd plaasvind, waar die moontlikheid van 'n konfrontasie met die *Ander* 'n realiteit word.

Kritiek teen Foucault is verwickel in die dispuut tussen absolutisme en relativisme, tussen fundamentalisme en fragmentering. Die weiering om enigiets te aanvaar wat sigself voorhou in die vorm van 'n simplistiese en outoritêre alternatief, is die weiering om slagoffer te wees van "Verligtingsafpersing". Foucault se verwerping van 'n onuithoubare swaar bestaan beteken nie dat hy die onuithoubare ligtheid van 'n perkelose vryheid omhels nie. Dit is juis teenoor hierdie binêre logika wat Foucault transgressie pleeg deur 'n konfrontasie met die Ander voor te staan. Hieruit volg dat fragmentering nie die noodwendige gevolg is van die postmoderne afstanddoening van absolute fundamente nie, maar dat 'n werkbare alternatief in die *dialog* gevind kan word. Dialog impliseer 'n wedersydse of wederkerige wisselwerking tussen self en wêreld.

In Hoofstuk 3 ondersoek ek genealogie as kritiese alternatief vir die argeologiese werkwyse wat nie daarin slaag om rekenskap te gee van sosiale omstandighede en wat daaromtrent gedoen behoort te word nie. Hierdie nuwe perspektief stel Foucault in staat om diskoerse in verband te bring met die alledaagse bestaan van mense. Hiermee saam gaan die besef dat aangesien die funksionering van diskoerse onvermydelik polities van aard is, die konstituering van kennis onafskeibaar verbonde is aan die uitoefening van mag. Hy wend hom tot 'n begrip van *mag* as 'n korpus van praktiese tegnieke waaraan *kennis* verbind is, en 'n begrip van *vryheid* nie as dit wat deur mag uitgesluit word nie, maar as die moontlikheid van praktiese opstand te midde van toestande van onderwerping.

Dit het te make met ons teenstrydige verwickeldheid in die stryd om ons outonomie te realiseer te midde van dissiplines en normaliserende magsrelasies wat beperkend op ons inwerk. Ons rituele is immers slegs werkbaar by grasie van bemagtigende vermoëdhede. Hulle "bevry" omdat hulle ingebed is in magsverhoudinge wat hulle effektief maak. Dit beteken egter paradoksaal genoeg dat hulle tegelyk onbruikbaar en buite spel geplaas word. Spesifiek in sy genealogiese analyses werp Foucault lig op ons wyses van subjektivering wat terselfdertyd wyses van onderwerping is binne die valstrik van die humanistiese regime. Dit is die effek van hierdie paradoksale logika waarin die toename van vermoëns tegelyk die intensifisering van magsrelasies en die afname in vryheid beteken.

In hierdie hoofstuk poeg ek om Foucault se genealogiese werkwyse teoreties toe te lig aan die hand van sy programmatiese essay "Nietzsche, genealogy, history" (1971). Om reg daaraan te laat geskied is dit telkens verhelder by wyse van praktiese voorbeelde uit sy geskiedskrywinge *Discipline and punish* (1975) en *The history of sexuality Volume I: An introduction* (1976). Hierdie werkwyse beliggaam Foucault se oortuiging dat teorie nie die uitdrukking, vertaling of

toepassing van praktyk nie; dit is self ook 'n praktyk. Teorie is 'n bruikbare hulpmiddel wat hy aanwend om sy stryd teen mag te voer. Uiteindelik bring ek dit weer met Foucault se essay "Theatrum philosophicum" (1970) in verband om aan te toon hoe die tipe denke wat Foucault se argeologie gerugsteun het betrekking het op sy genealogiese ondersoeke. Hierdie essay (1970) is veral van belang as Foucault se genealogiese metodologie vergelyk word met dié van Deleuze, terwyl Foucault in die eersgenoemde essay (1971) Nietzsche se genealogiese werkwyse in oënskou neem. Beide Foucault en Deleuze poog om die logosentriese Westerse metafisika omver te werp en gevolglik kan hulle eiesoortige werkwyses (soos dié van Nietzsche) getipeer word as 'n tipe "omgekeerde Platonisme".

Deur middel van hierdie ondersoeke wil Foucault aantoon hoe die werking van mag en kennis die *subjek* objektiveer en subjektiveer; hoe die mens se vryheid verskraal word deur die ontmagtiging wat deur mag/kennis-bindinge in die hand gewerk word. Foucault se eiesoortige *histories-nominalistiese* perspektief op menslike vryheid, asook die wyse waarop sy begrip van vryheid figureer binne die *anti-humanistiese* tradisie wat onder andere deur Sartre en Heidegger gevestig is, word onder die loep geneem. Die kwessie van menslike vryheid is egter nie die doel in sigself nie; die doel is om moontlikhede te skep vir *transgressie* van die limiete wat individue onderwerp en subjektiveer. Om hierdie opgelegde identiteite te verwerp, die weiering om te aanvaar wat en wie ons is, beteken om in opstand te kom en voortdurend weerstand te bied deur middel van 'n analise van die beperkende toestande waaronder ons gebuk gaan. Dit is transgressie jeens die politieke dubbelbinding van moderne magstrukture wat gelyktydig individualiseer en totaliseer. Dit word verduidelik aan die hand van *pastorale mag* wat vandag in die vorm van die moderne Westerse staat die individu beide bemagtig en ontmagtig.

Foucault se doel is nie om 'n hervormingsplan aan te bied nie, maar om bevryding te verwesenlik deur middel van diverse kritiese ondersoeke. Dit is die onderbou van Foucault se wesenlik transgressiewe projek: 'n krities-filosofiese ingesteldheid wat metodologies beliggaam word in argeologiese en genealogiese navorsingswerk gerig op transgressie – op werk aan die begrensinge (limiete) van ons bestaan. Hierin opgesluit lê die onderliggende implikasie van Foucault se allesoorheersende bemoeienis met die hede: Hy wou die *hede laat herleef of verlewendig* deur ander moontlikhede vir bestaan bloot te lê. Hy wend hom tot die verlede, tot ander historiese periodes (epistemes) om aan te dui dat die huidige manier van doen en dink nie die enigste moontlike manier is nie. Die kritiese vraag wat in hierdie hoofstuk aangespreek word is of Foucault se genealogie wel daarin slaag om die hede met nuwe lewenskrag te besiel en ander moontlikhede van bestaan te ontsluit. Kan Foucault se genealogie die verlede in

verband bring as radikale Ander wat die selfversekerdheid van die hede op 'n betekenisvolle wyse bevraagteken?

Ten einde hierdie kritiese vraagstuk na behore te kan beantwoord word die aard en eienskappe van Foucault se genealogiese werkwyse uiteengesit. Dit word gedoen deur te wys op hoe Foucault se werkwyse ooreenkom met Nietzsche se genealogie en hoe dit verskil van tradisionele geskiedskrywing. Die belangrikste onderskeid tussen genealogie en tradisionele geskiedskrywing is dat laasgenoemde vir beide Foucault en Nietzsche 'n *Platonisme* is. Onder Platonisme verstaan Nietzsche primêr nie die filosofie van die historiese Plato nie, maar die denkpatroon van die Westerse metafisika wat sy beslag ontvang het uit die tradisionele Plato-interpretasie. Dit is die geskiedenis van dié denke wat as uitgangspunt geneem het die vergissing dat daar 'n wêreld van onveranderlike syn teenoor die wêreld van wisselende en empiriese skyn staan.

In "Nietzsche, genealogy, history" ondersoek Foucault Nietzsche se gebruik van die wisselsterme *Ursprung*, *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft* en *Geburt* in 'n poging om by die ware oogmerk van genealogie uit te kom. "Herkoms" verwys na wat Nietzsche genoem het *Entstehung* of *Herkunft*: teenoor die soeke na "oorsprong" is dit die nasporing van die wisselvallighede, die besondere ongelukke wat gepaard gaan met elke nuwe begin. Hy verwerp die oorsprong omdat dit voorgehou word (1) as 'n essensie, (2) as die aanvangsmoment van volmaaktheid en (3) as die vindplek van waarheid. Vir Foucault dui die Nietzscheaanse term *Entstehung* eerder op sigbaarwording, die oomblik van verskyning. Dit is nie die uiteinde van historiese ontwikkeling nie, maar bloot die huidige episode in die ewig herhalende spel van onderwerpings. Wat Nietzsche noem die *Entstehungsherd*, is die tussenruimte wat die teenstrydige magte wat mekaar van aangesig-tot-aangesig konfronteer, van mekaar skei. Slegs 'n enkele drama speel ooit in hierdie tussenruimte af, naamlik die ewig herhalende spel van onderwerpings. Hierdie spel van dominasies word vasgelê regdeur die geskiedenis daarvan in sorgvuldige rituele, in nougesette prosedures wat regte en verpligtinge oplê. In *Discipline and punish* en *The history of sexuality: Volume 1* identifiseer Foucault spesifieke plekke waar rituele van mag plaasvind: Bentham se Panoptikon en die konfessie.

Volgens Foucault en Nietzsche lê herkoms ook beslag op die *liggaam*. Foucault is by uitstek die filosoof wat daarin geslaag het om die maniere waarop die liggaam 'n essensiële komponent geword het vir die werking van magsrelasies in die moderne samelewing, te isoleer en te konseptualiseer. In *Discipline and punish* (1975) bied Foucault die genealogie van die moderne individu as gedweë en stomme liggaam deur lig te werp op die samespel van 'n dissiplinêre



tegnologie en 'n normatiewe sosiale wetenskap. Hy fokus op die gevangenis en op straf as politieke en juridiese praktyk as 'n manier om 'n spesifieke dissiplinêre tegniek van mag te isoleer wat individue omskep in objekte. Hy kom tot die besef dat die kragtige kombinasie van kennis en mag, gelokaliseer op die liggaam, 'n algemene meganisme van mag is wat van die grootste belang is vir Westerse samelewings.

Die rol van die liggaam in Foucault se genealogieë word toegelig aan die hand van praktiese voorbeelde uit *Discipline and punish* en *The history of sexuality: Volume I*. In eersgenoemde werk ondersoek ek wat Foucault noem die “politieke tegnologie van die liggaam” – die veranderende vorme wat straf aangeneem het gedurende die agtiende en negentiende eeue, van openbare skouspel tot gevangesetting en normaliserende toesig. In laasgenoemde werk ondersoek Foucault nie alleenlik die dissiplinering van die liggaam nie, maar ook die regulering van die bevolking. Hierdie bipolêre tegnologie of “biomag” is die spesifieke vorm van mag/kennis wat dissiplinêre tegnieke vir die optimalisering en administrasie van liggame kombineer met regulerende maatreëls oor biologiese prosesse vir die bestuur van die lewe. In hierdie konteks tree “seksualiteit” (as historiese konstruk) tevoorskyn as sentrale komponent in 'n strategie van mag wat beide die individu en die bevolking verbind tot die verspreiding van biomag. Ek ondersoek ook Foucault se verwerping van die “repressiewe hipotese” en die kritiek wat hy gevolglik op die hals gehaal het.

In genealogiese geskiedskrywing geniet die liggaam dus voorrang bo die psige. Hierdie klemverskuiwing maak deel uit van Nietzsche se poging om Platonisme omver te werp deur die self- en werklikheidsverstaan van die mens binne die metafisiese denke te wysig. Foucault se ondersoek na die ontstaan en vorming van die *moderne self-refleksiewe subjek* is gebaseer op Nietzsche se “genealogie van die moderne psige”. Soos Nietzsche, stel Foucault die konstitusie van “psige, subjektiwiteit, persoonlikheid, bewussyn” voor as die gevolg van “metodes van straf, toesig en beheer”. Nietzsche se sentrale argument is dat 'n selfondersoekende relasie tot die self, en in die besonder 'n geïnternaliseerde morele beheer van gedrag, slegs deur dreigemente en geweld ingeskerp kon word. Vir Foucault kon 'n refleksiewe relasie tot die self egter nie geskep word bloot deur beperking en introversie van die instinkte nie; slegs konkrete blootstelling aan die blik van die ander maak die korresponderende self-toesig moontlik.

Die verhouding tussen genealogie, (verstaan as die ondersoek van *Herkunft* en *Entstehung*) en tradisionele geskiedskrywing word verder aan die hand van Nietzsche se begrip van genealogie as *wirkliche Historie* verhelder. Genealogie ontmasker geskiedenis as 'n netwerk van verskille wat ingespan word as “kontra-geheue”. Genealogiese geskiedskrywing is gekant teen geskiedenis as herinnering. Anders as die metafisiese en antropologiese model, hunker dit nie

terug na 'n verlede wat teruggevind moet word nie, maar wil dit eerder die verlede omskep en anders onthou. Dit wil nie die oorsprong van ons identiteit ontdek nie, maar die teenstrydighede en die gapings wat ons deurkruis sigbaar maak ten einde ons identiteit te ontbind.

'n Sentrale tema wat herhaaldelik tevoorskyn tree in "Nietzsche, genealogy, history" is tradisionele geskiedskrywing se misplaaste soeke na die "Waarheid". Genealogie is gerig teen kennis as uitsluitlik geskoei op waarheid en gegrond in die rede. Dit bevestig kennis as perspektief, as die gevolg van ongeregtigheid. Nietzsche se kritiek teen die sisteem van die Platonisme is dus veral gerig teen die waarheidsbegrip daarvan: waarheid as iets onhistories en in sy ontiese selfstandigheid selfs volledig buite-histories. Daarin sien hy die vernaamste bastion van die metafisiese denke. Die "waarheid" wat Nietzsche blootlê is dat die aanspraak op objektiwiteit subjektiewe beweegredes verbloem. Kennis bevry nie, maar onderwerp. Wat agter die voorwendsels van oorspronklike waarhede gevind word, is strategieë van onderwerping, dominasie en stryd. Dit gaan nie gepaard met die konstituering en bevestiging van 'n vrye subjek nie, maar wil die subjek van kennis opoffer en ontbind. Deur die naspeur van die gewaande oorspronge van die menswetenskappe in stryd en konflik, in partikulariteit en kontingensie, in 'n wil tot waarheid wat verwickel is in mag, lê genealogie die menswetenskappe se wesenlike onderlinge verbondenheid met histories veranderlike konstellasië van mag bloot. Met sy genealogiese metodologie wil Foucault die Platoniese Idee (as oorsprong en kontinuïteit) vervang met die diskontinuïteit van meervoudige beginpunte, verskynings en herkoms. Eerder as om die progressiewe manifesterings van Idees of konsepte na te speur in terme van hulle kontinuïteite, karteer Foucault en Nietzsche die diskontinuïteite wat tevoorskyn tree in 'n veld van materiële magte in soverre hierdie magte onderwerp word aan verskillende interpretasies in die geskiedenis. Daar is dus geen voorafgegewe, vasstaande en buiteliggende doel waarheen alles met teleologiese wetmatigheid ontwikkel nie. Die oënskynlike doelmatigheid en noodsaaklikheid wat waargeneem word in die gebeure van die geskiedenis, is 'n menslike interpretasie. Sekere kritici, met name Wilson (1995), hou egter vol dat hierdie benadering van Foucault nie aan metafisika ontkom nie, daarin dat dit steeds die essensie van dit wat bestaan aandui (as 'n magsveld waarop die interaksie van teenstrydige kragte afspeel) sowel as die modaliteit van dit wat bestaan (as die herhaling van die oplegging van nuwe interpretasies van die magsveld).

Om hierdie punt van kritiek teen Foucault aan te spreek poeg ek om aan te dui in watter opsig sy (en Deleuze) se filosofie beskou kan word as "anti-Platonies". As sodanig is Foucault se genealogiese metodologie nie 'n voortsetting van die logosentriese Westerse metafisika nie, maar maak 'n beslissende breuk daarmee. Dit word gedoen aan die hand van 'n kritiese vergelyking van Foucault se begrip van "mag/kennis" en Nietzsche se "wil tot mag"; 'n

uiteensetting van Foucault se begrip van mag asook 'n ondersoek na hoe die status van die subjek geaffekteer word deur Foucault se begrip van mag en kennis. Ek poog ook om lig te werp op Deleuze se filosofie van die hersenskim. Soos Nietzsche en Foucault, definieer Deleuze die wesenlike van bestaan as die samespel van magte wat die wil tot mag konstitueer. Die genealoog interpreteer dit wat bestaan dus as 'n fenomeen ("fantasma" of "hersenskim") wat nie 'n verskynsel of geesverskyning is nie, maar 'n teken of simptoom van die funksionele struktuur van magsrelasies. Hierdie formulering oorskry die ontologiese skisma van oneintlike en eintlike wêreld. Deleuze se eiesoortige "omgekeerde Platonisme" word dus beliggaam in die "filosofie van die hersenskim" waaragter geen wesenlike waarheid skuil nie. Dit gaan gepaard met 'n "fantasmafisika" wat die logosentriese Westerse metafisika en die filosofie van representasie omverwerp.

Vir Foucault en Deleuze bestaan die verlede as *gebeure* wat oor en oor herhaal word. Hierdie eindelose herhaling maak die bestaan van die verlede as blywende hoogtepunte, as monumentale gebeurtenisse banaal, 'n parodie of bespotting van sigself. Hierin lê die kern van Wilson se kritiek teen Foucault opgesluit: Die gebeure manifesteer sigself nie as verskil nie, maar as 'n blote herhaling van bestaande elemente van die sisteem. As sodanig slaag Foucault se genealogie nie daarin om die hede te verlewendig en nuwe moontlikhede vir bestaan bloot te lê nie. Daar is slegs eindelose herhalings om die sogenaamde hoogtepunte wat die hede voorafgegaan het op 'n spottende wyse te herdenk. Wilson glo dat vir die genealoog is die radikaal nuwe of oorspronklike slegs 'n herstrukturering van reeds bestaande elemente – 'n verskyning as 'n partikuliere konfigurasie van magte. Wilson is van mening dat Foucault se toepassing van die Nietzscheaanse genealogie 'n omkering van Platonisme is wat steeds metafisies van aard is: genealogie definieer die essensie van bestaan as die funksionele relasies van magte wat *altyd* onderling wedywer vir oorheersing.

In hierdie hoofstuk probeer ek aantoon dat die ewige terugkeer van die beginsel van dominasie nie vir Foucault 'n essensie of punt van oorsprong beliggaam nie. Bo en behalwe Foucault se uitgesproke afsku in die idee van 'n oorsprong, ignoreer Wilson se kritiek die strekking van Foucault se aandrang op die eindelose herhaling van dieselfde. Op 'n oënskynlik teenstrydige wyse is dit juis die herhaling van ooreenkoms wat verskil bevry om as radikale Ander te bestaan. Die doelbewuste uitsluiting van die Ander is nie ten koste van die Ander nie, maar voorkom dat dit in terme van die Self (dialekties) geïnterpreteer word, as negatiewe teenvoeter.

Die hoofstuk word afgesluit deur die verskeie strategieë wat tot ons beskikking is om mag teen te staan, onder oë te neem: Transgressie om die limiete van menslike bestaan en identiteit te verruim; die rol van die spesifieke intellektueel; die hersiening van die aard en die rol van die

verabsoluteerde subjek van die Humanisme; bewustheid van die magsverwikkeldheid van seks en seksualiteit; die lag as verweer teen mag en bewustheid van die gevaar van herowering in die heersende bestel. Dit het die heroorweging van die politieke tot gevolg. Vir Foucault neem die politieke taak voorhande 'n aanvang met 'n etiek wat geskoei is op "ont-individualiserende" beginsels: Dit is politieke handeling wat bevry is van enige totaliserende verstandsverwarring; dit geskied aan die hand van proliferasie en jukstaponering waardeur die bestaande bestel ontwig word; dit wil verskil en marginale elemente wat deur die logosentriese Westerse metafisika verdring is, voorop stel en dit kweek 'n bewustheid van die feit dat die individu die produk is van mag.

Teen die einde van sy lewe het Foucault sy ware belangstelling beskryf as "politiek as etiek". Sy latere werke was gerig op die bevordering van nuwe vorme van subjektiwiteit wat beliggaam is in die tegnologieë van die self asook die sorg vir die self wat 'n kreatiewe etiese ingesteldheid veronderstel. Dit verwys na 'n wye verskeidenheid van spesifieke praktyke van die self wat onder andere bespreek word in Volumes II (1984) en III (1984) van *The history of sexuality* en in "Technologies of the self" (1982). Dit wil dus voorkom asof hy die politieke gemoeidheid wat sy genealogieë van mag gerugsteun het, verruil vir 'n etiese gevoeligheid. By nadere ondersoek blyk dit egter dat sy etiese wending nie uitsluitlik kontemplatief van aard is nie, maar eerder 'n skakeling tussen teorie en praktyk is. Denke en handeling word verbind in 'n etiese sin, maar op só 'n manier dat dit verreikende politieke resultate tot gevolg het. Hierdie interpretasie druis in teen besware wat deur talle kritici teen Foucault geopper word, naamlik dat hy hom skuldig maak aan 'n etiese ongevoeligheid en sinisme, en dat sy analyses van mag in moderne samelewings polities gevolgloos of oneffektief is, en wel omdat sy analyses sou uitloop op 'n opskorting van 'n normatiewe raamwerk in terme waarvan bestaande magspraktyke gekritiseer kan word. Hoofstuk 4 is 'n voortsetting van my poging om aan te toon dat hierdie kritiek op 'n misvatting berus, onder meer omdat dit uitgaan van 'n konvensioneel "moralistiese" vooroordeel waarteen Foucault (soos vroeër ook Nietzsche) hom juis verset. Hierdie vooroordeel maak dit onmoontlik om die eiesoortige etiese impuls wat Foucault se werk onderlê na behore raak te sien en te waardeer.

In hierdie hoofstuk poog ek om die eties-politieke implikasies van Foucault se latere werke na vore te haal. Ek probeer aantoon dat sorg vir die self nie uitsluitlik 'n persoonlike onderneming is nie, maar wesenlik ook 'n sosio-politieke dimensie insluit. Ek probeer ook wys dat sorg vir die self nie 'n narcisstiese, selfgesentreerde praktyk is nie, maar 'n openheid jeens die Ander fasiliteer. Die openheid jeens die Ander impliseer 'n stryd teen enige praktyk wat lei tot die vaslegging van agonale verhoudinge of dialogiese wederkerigheid wat sodoende verskil

onderdruk en dominasie tot gevolg het. Dit gee dus aanleiding tot die uitkristallisering van 'n politieke spiritualiteit. Sorg vir die self is die voorwaarde vir die moontlikheid van sorg vir ander. Dit bepaal die manier waarop ons die politieke taak voorhande opneem en tot uitvoering bring.

#### Dit is die manier waarop

Teenoor 'n *voorskriftelike* korpus van gedragskodes of 'n *normatiewe* raamwerk wat universeel, abstrak en rasioneel begrond is, veronderstel Foucault se posisie 'n anti-humanistiese, *dialogiese* etiek. Dialogiese etiek word beliggaam in 'n ingesteldheid van openheid jeens die Ander, jeens uiteenlopende perspektiewe en handeling wat die bestaande orde uitdaag. Sosiale transformasie en nuutskepping word in die hand gewerk terwyl daar teen stagnering en verabsoluttering gewaak word. Die dialogiese of wederkerige verhouding tussen die self en die wêreld (die ander) skep 'n ruimte waarin beide vorm en gevorm word in 'n gemeenskaplike agonistiese stryd. Dit fasiliteer die voortdurende omskepping en vernuwing van die bestaande sosiale orde. Die nuwe word op sy beurt weer gekonfronteer met weerstand en transgressie en só vorm die proses 'n nimmereindigende sirkelgang van dialoog. Die onbedwingbare transgressiewe aktiwiteit wat die voortdurende opkoms en transformasie van lewensvorme onderlê, kan verstaan word as menslike vryheid. Anders gestel: die algehele oorwinning oor andersheid, die toe-eiening van langdurige sekuriteit en stabiliteit is juis dit wat ons historisiteit en eindigheid ontken en die moontlikheid van weerstand, vryheid en kreatiewe transgressie in die kiem smoor.

#### Die manier waarop ons die self met die ander te doen het is die manier

Foucault se werk kan dus verstaan word as 'n eksperiment op die grense van ons gemoderniseerde normaliteit, as 'n poging om *transgressie* teen laasgenoemde te pleeg. Die motief kan gevind word in die besondere etiese impuls van 'n verruiming van die Self: transgressie om ruimte te maak vir die ander, vir diegene wat uitgesluit en verontreg word deur die heersende strukture van normaliteit. Ons politieke taak as die analyse van magsrelasies en as die stryd teen mag vind dus plaas uit hoofde van 'n etiese gevoeligheid teenoor andersheid wat na aanleiding van die logosentriese Westerse metafisika gemarginaliseer is. Transgressie is dus die bevestiging van verskil, 'n bevestiging wat die andersheid van verskil bekragtig sonder om dit te verskraal of na die gelykenis van die Self te omskep. Die limiet is nie soseer 'n negering of weerspreking van verskil nie, maar 'n ontkenning van verskil: dit inkorporeer verskil binne die geledere van die Self. Op 'n oënskynlik teenstrydige wyse verwerp die limiet verskil deur dit toe te eien. Dit is die tirannie van die limiet wat die logosentriese Westerse metafisika onderlê wat verskil omskep in ooreenkoms. Die voorwaarde vir die moontlikheid van transgressie jeens die metafisiese sisteem, is die aanvaarding van die "dood van God". In die denke van Nietzsche dui "God" op die verteologiseerde Platoniese ideaal van 'n trans-tydelike en onveranderlike werklikheid. Dit dui op 'n bepaalde tipe ontologie: die verabsoluttering van 'n

tydlose, statiese syn en die volledige relativering en devaluering van die historiese en tydsgebonde liggaamlike bestaan. “God is dood” dui dus op die feit dat die tradisionele ontologie van denke in terme van statiese sinsordeninge (die metafisiese sisteem) van alle bodem ontnem is.

In navolging van Nietzsche is Foucault se transgressiewe projek dus ook ‘n “omkering” van Platonisme. Beide meen dat die binêre opposisies van konvensionele moraliteit oorskry moet word. Vir Foucault is dit ‘n polities gevaarlike gebaar aangesien dit die normaliserende verdelingspraktyke bevraagteken wat die heersende politieke bestel en ons self-identiteite onderlê. Foucault ontbloot die kwaad wat geleë is in die konvensionele politiek van goed en kwaad. Die kwaad setel in die onverdiende lyding wat veroorsaak word deur praktyke wat daarop gerig is om die hegemonie van bestaande identiteite te bevestig, om hulle gerus te stel aangaande hulle eie legimiteit. Om “verby” die politiek van goed en kwaad te reik beteken nie om etiek op te hef nie, maar om skaam te word vir die transendentalisering en universalisering van die konvensionele moraliteit. Die ondermyning van die konvensionele moraliteit beteken om geweld te pleeg teen daardie aspekte van onself wat gekoppel is aan gevestigde morele kodes en om nuwe onsekerhede te ontketen binne die gevestigde raamwerk van morele oordeel. Hiermee wil Foucault ‘n ruimte open vir ‘n sosiale etiek van mildadigheid en generositeit wat altyd rekening hou met alternatiewe, problematiese en dikwels mededingende identiteite. Ons pleeg dus geweld teen die Self om ruimte te skep vir die Ander.

Die moontlikheid van ‘n eties gevoelige transgressiewe bestaan wat getuig van politieke betrokkenheid word ondersoek aan die hand van wat Foucault beskou as ons politieke taak. Volgens hom is ons politieke taak tweeledig: die analise van magsrelasies en die stryd teen mag. Die analise word uitgevoer op die beginsels van taktiek en strategie. Volgens hom is die uitoefening van mag eerder die regering of bestuur van agonale interaksies as ‘n konfrontasie tussen teenstanders. ‘n Agonale verhouding veronderstel die instandhouding van beide partye as reagerende of responderende magte wat mekaar wedersyds aanspoor of uitlok. Die analise van magsrelasies stel ons in staat om lokale, gesitueerde stryde teen mag op te neem; om weerstand te bied teen mag as onderwerping en geweld, teen enige abstraksies, teen ekonomiese en ideologiese staatsgeweld wat ignoreer wat ons is en teen enige wetenskaplike of administratiewe ondersoek wat bepaal wie ons is. Foucault poog dus om analitiese en strategiese hulpmiddele tot ons beskikking te stel om politieke betrokkenheid te fasiliteer. Sodra die analise van magsrelasies die verraderlike werking van mag eksplisiet gemaak het, moet die stryd opgeneem word en moet mag teengestaan word. Waar daar mag is, is daar altyd die moontlikheid van weerstand en vryheid.

Foucault wil nie alle beperkinge oorboord gooi nie. Hy staan nie matelose vryheid voor as 'n werkbare alternatief vir ons teenswoordige magsverstrikking nie. Wat hy wil doen is om te verseker dat mense wat geadministreer, geregeer en onderdruk word altyd oor die moontlikheid beskik om die toestande waaronder hulle gebuk gaan te kan verander. Foucault wys op die noodsaaklikheid van 'n basiese "konsensus" ten opsigte van wat gepaste gedrag konstitueer. Dit beteken egter nie dat hy konsensus-politiek onvoorwaardelik omhels nie. Hy besef dat die idee van konsensus bloot 'n gedeeltelike representasie is van die meervoudige en kontingente relasies tussen politiek en etiek wat die opset van mag in 'n gegewe regime van waarheid arbitreer. Konsensus word dikwels onderlê deur valshede en slimstreke, 'n kontingente waarheid wat nie as sodanig voorgehou word nie en wat andersheid misken.

In hierdie hoofstuk poog ek ook om die eties-politieke implikasies van Foucault se latere werke toe te lig aan die hand van twee temas: *parrhêsia*, 'n etiek van waarheid-praat en die sorg vir die self as 'n estetiese van die bestaan. Beide hierdie temas informeer ons verhouding tot onself sowel as ons verhouding tot ander. Foucault ondersoek die problematisering van *parrhêsia* in antieke Griekeland tot imperiale Rome in lesingreekse gelewer in 1983 en 1984. Parrhêsia het aanvanklik uitsluitlik in die politieke arena gefigureer: in die Atheense demokrasieë en die Hellenistiese monargieë. In beide gevalle bly die skakeling tussen etiese en politieke deug konstant. Parrhêsia as self-ondersoek en –beheer, as 'n stel praktyke wat sentreer rondom die sorg vir die self is wesenlik ineenverweef met wat dit beteken om 'n goeie landsburger of –regeerder te wees. Na afloop hiervan figureer parrhêsia in verhouding tot filosofie – verstaan as 'n kuns van die bestaan (*techne tou biou*) wat geassosieer is met die sorg vir die self (*epimeleia heautou*). Sorg vir die self is deur die Grieke gebruik om etiese gedrag in 'n wye verskeidenheid van situasies te rig. Dit was Sokrates wat *politieke parrhêsia* wat betrekking het op die logos, die waarheid en die *nomos* (wet) in ooreenstemming gebring het met *etiese parrhêsia*. Etiese parrhêsia het betrekking op die logos, die waarheid en die *bios* (lewe). 'n Harmonieuse verhouding tussen die rasonele diskoers (die *logos*) wat jy gebruik en die manier waarop jy lewe (jou *bios*) word nagestreef.

Sorg vir die self vereis praktiese take en verskeie oefeninge om aan elke aspek van jou lewe styl te gee. Wat van belang is is dus nie alleenlik 'n skakeling tussen teorie (filosofiese leerstellings) en praktyk (die filosofiese lewe) nie, maar ook die estetiese vorm wat die lewe aanneem. Dit verg langdurige, transgressiewe arbeid om aan ons lewe vorm te gee, daaglikse werk op ons limiete, nie om hulle te transendeer nie, maar om hulle onderhewig te maak aan 'n enkele unieke "styl" of "smaak". Sorg vir die self is dus 'n suiwere *praxis* wat die Griekse vorm

van askese aanneem – dit is 'n self-dissipline, nie 'n self-verloëning nie; dit stel matigheid en bevrediging van genietinge en plesier ten doel, eerder as oormaat of algehele onthouding.

Foucault waarsku teen die feit dat kennis van die self vandag van meer belang is as sorg vir die self. Ons weet dat kennis vir Foucault altyd mag/kennis is wat die individu subjektiveer en onderwerp. Hierteenoor is sorg vir die self 'n estetiese praktyk wat die individu in staat stel om transgressie te pleeg teen beperkte en beperkende identiteite. Kennis van die self is die produk van die konsensus van deskundiges wat aan die hand van die logosentriese Westerse wetenskap geskool is, terwyl sorg vir die self 'n openheid teenoor verskille en andersheid bewerkstellig. Sorg vir die self is 'n persoonlike etiek wat sosio-politieke betrokkenheid moontlik maak. Die individu wat korrek vir homself sorg, vind homself per definisie genoodsaak om homself korrek te gedra teenoor ander. Dit is die mag oor jouself wat verhoed dat jy jou mag oor ander misbruik. Foucault se estetiese wending is dus nie 'n abdikasie of 'n neerlegging van sosio-politieke verantwoordelikheid nie. Dit is nie 'n koestering van die self ter wille van een mens se geluk ten koste van politieke betrokkenheid nie. Foucault se ondersoek na Griekse-Romeinse etiese praktyke is nietemin geensins 'n poging om 'n vergange era voor te hou as voorbeeld om na te volg of van toepassing te maak op hedendaagse eties-politieke dilemmas nie. Dit is eerder juis die kontingensie, die tyd-, plek-, en kultuurgebondenheid (spesifiekheid) van etiese sake wat die moontlikheid onderlê om anders te dink en op te tree.

In die laaste gedeelte van hierdie hoofstuk word die etiese implikasies van Foucault se sorg vir die self meer indringend ondersoek aan die hand van Levinas se filosofie van die Self en die Ander. Die vraag is of Foucault se sorg vir die self nie in terme van Levinas se radikale openheid jeens die Ander ernstige gebreke vertoon nie. Foucault se sorg vir die self word vergelyk met Levinas se "hipostase" van die subjek waardeur die eksistent onderskei word van die anonieme vloeï van bestaan. Beide prosesse word verstaan as die konkrete "volvoering van bestaan". Beide onderskei afgesonderde of alleenstaande "subjek-sisteme" wat van die wêreld (die ander) afhanklik is vir hulle selfonderhoud, voor enige ontmoeting met die Ander (die absolute Ander of ander persoon). Foucault en Levinas se onderskeie konsepsies van subjektiwiteit is dus maniere waarop die self "voed" op die ander en die ander geïnkorporeer word as "innerlikheid". Volgens Levinas gee dit aanleiding tot die "diastase" van die subjek of die nie-samevalling van die self met die self: ek vind die ander in my. Volgens Deleuze kan hierdie proses (in die werk van Foucault) topologies voorgestel word deur die "vou" van die Buitekant of "uiterlikheid" waardeur die Binnekant of "innerlikheid" van subjektiwiteit tot stand gebring word. Die ruimte van die vou of die "zone of subjectivation" is vir Foucault die ruimte



van praktiese vorme van self-bevestiging. Dit is nie 'n verdubbeling van die Ander in die Self nie, maar die oorspronggewende verdubbeling van die Buitekant.

By beide speel voedingspraktyke as sodanig dus 'n rol, en by wyse van 'n metaforiese uitbreiding word *alimentasie* aangewend as 'n bruikbare hulpmiddel om die algemene beweging waartydens *dit wat uiterlik is omskep word in innerlikheid*, te konseptualiseer. Gedurende hierdie proses van self-stilering word die ander (uiterlikheid) effektiewelik geïnkorporeer binne die geleedere van die self, maar die Ander word gerespekteer as 'n absolute ander *self*. Op grond hiervan kan aangevoer word dat hierdie manier waarop subjektiwiteit gevorm word, hierdie "verinnerliking" van uiterlikheid (die ander), die voorwaarde is vir die moontlikheid van 'n nie-reducerende of nie-gewelddadige verhouding tot die Ander.

## 2.2 Totale verinnerde denke as uitdrukkings van die Ander

'n Beslissende breuk met metafisiese denke dat ons alreeds goed ken, is die postmoderne begrip dat die totaliteit van bestaan vasgevang kan word in 'n enkele, alomvattende uitdrukking. Dit is die idee dat daar 'n fundamentele grondbeginsel of stel kategorie bestaan in terme waarvan alle verskille en-groen kan word. Totale verinnerde denke van die aard ontstaan die nuwe idee dat dit is te eksistensie en die te sien aan sy beslissende konseptuele raamwerk. Dit bly egter nie wou by 'n metafisiese analise nie, maar vind konkrete sosiale en politieke uitdrukking ook in ons kulturele moderniteit. In die 19de-eeuse veld van totale verinnerde waarvolgens die sosiale orde geheel en al omskep sal word in ooreenstemming met die idees van die "menslike natuur" en ooreenstemming met die voorkeure van die rasionele subjek. Die alomvattende postmoderne kriek teen globale, totaliserende denke van die aard is dat die verskil en andersheid in die assimileringproses onderdruk word.<sup>3</sup>

In *The order of things* (1981) en *The archaeology of knowledge* (1980) het Foucault moderne, humanistiese denke voor as 'n totaliserende sisteem wat geen ruimte laat vir 'n uiteindelige ander nie.' Die oorheersende besorgtheid is om aan te ton dat "die Ander, die Verwyderde/Algees" ook "die Self en die Naburige/Nabyende" is:

"...in showing that man is determined, it is concerned with showing that the foundations of these determinations is man's very being in its radical limitations; it must also show that the conditions of experience are already their own conditions, that thought, from the very beginning, haunts but unhought that eludes them, and that it is always striving to recover. It shows how that origin of which man is never the contemporary is at the same time withdrawn and given as an immanence.