

HOOFSTUK 2 : DIE POLITIEK VAN KENNIS OF DIE ARGEOLOGIE VAN DIE SELF

2.1 Inleidende opmerkings: Die Self en die Ander

Foucault poog om die verhouding tussen die "Self" en die "Ander" te beskryf, ¹ asook die punt waar die twee in wisselwerking tree. In eksistensialistiese, fenomenologiese en ander subjektivistiese denkskole verwys die "Self" dikwels na die individuele subjek of subjektiewe ervaring, terwyl in strukturalistiese of post-strukturalistiese denke dit eerder verwys na geïnstitutionaliseerde diskoers. Moontlik kan die "Self" bloot beskryf word as dit wat bekend is, familiêr (gebruiklik) of georden, en die "Ander" as daardie misterieuse, onverklaarde "iets" wat buite lê en die limiete van die bekende definieer; dit wat ekstern en vreemd is. 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.²

2.2 Totaliserende denke as onderdrukking van die Ander

'n Beslissende breuk met metafisika vereis dat ons afstand doen van die grondliggende beginsel dat die totaliteit van bestaan vasgevang kan word in 'n enkele, allesomvattende uiteensetting; die idee dat daar 'n fundamentele grondbeginsel of stel kategorieë bestaan in terme waarvan alles verstaan en georden kan word. Totaliserende denke van dié aard verstaan die nuwe deur dit bloot te assimileer en toe te eien aan sy bestaande konseptuele raamwerk. Dit bly egter nie bloot by 'n intellektuele ambisie nie, maar vind konkrete sosiale en politieke uitdrukking soos in ons kulturele moderniteit; in die 18de-eeuse visie van totale verligting, waarvolgens die sosiale orde geheel en al omskep sal word in ooreenstemming met die rede en die "menslike natuur", in ooreenstemming met die voorskrifte van die rasonale subjek. Die alombekende postmoderne kritiek teen globale, totaliserende denke van dié aard, is dat alle verskil en andersheid in die assimileringsproses onderdruk word.³

In *The order of things* (1966) en *The archaeology of knowledge* (1969) stel Foucault moderne, humanistiese denke voor as 'n totaliserende sisteem wat geen ruimte laat vir 'n uitwendige ander nie.⁴ Die oorheersende besorgdheid is om aan te toon dat "die Ander, die Verwyderde/Afgeleë" ook "die Self en die Naburige/Nabysynde" 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 contents of experience are already their own conditions, that thought, from the very beginning, haunts the unthought 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 imminence:

in short, it is always concerned with showing that the Other, the Distant, is also the Near and the Same.”⁵

Derrida spreek dieselfde mening uit in “Violence and metaphysics” waarin hy Emmanuel Levinas se kritiek teen totaliserende denke bespreek: Westerse rede word gekenmerk deur die neutraliserende uitwerking daarvan op die Ander, deur die omskepping van die Ander in die Self. Hy voeg by dat denke dieselfde uitwerking as onderdrukking het.⁶ Volgens Levinas, lê die Ander absoluut buite my begrip en die onherleibare vreemdheid daarvan behoort as sodanig in stand gehou te word. Levinas se strewe is 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 die etiese beduidenis van ons ontmoeting met die Ander te formuleer.⁷ Levinas se benadering word bondig vervat in die volgende aanhaling uit *Totality and infinity* (1969):

“A calling into question [*mise en question*] of the Same – which cannot occur [*se faire*] within the egoistic spontaneity of the Same – is brought about [*se fait*] by the Other [*l’Autre*]. We name this calling into question of my spontaneity by the presence of the Other [*Autrui*] ethics. The strangeness of the Other, his irreducibility to the I [*Mo*], to my thoughts and my possessions, is precisely accomplished [*s’accomplit*] as a calling into question of my spontaneity, as ethics. Metaphysics, transcendence, the welcoming of the Other by the Same, of the Other by Me, is concretely produced [*se produit*] as the calling into question of the Same by the Other, that is, as the ethics that accomplishes [*accomplit*] the critical essence of knowledge.”⁸

Vervolgens 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. Hiermee saam gaan die idee, soos geartikuleer deur Derrida, dat ‘n Rede wat die Ander in die Self omskep, is “a Reason which receives only what it gives itself, a reason which does nothing but recall itself to itself.”⁹

Dit wil dus voorkom asof 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. Alles word gereduseer tot ‘n funksie van hierdie stel universele kategorieë en enigiets wat die omvang daarvan oorskry, val buite ons begrip en verstand. Denke is gedoem tot ‘n steriele toutologiese herhaling of bevestiging van die grondbeginsels wat dit onderlê, grondbeginsels wat self onbetwisbaar bly in hierdie denksisteem. Denke word gesus tot in ‘n diep dogmatiese sluimering.¹⁰

Totaliserende, self-omsluitende denke van dié aard word konkreet gemanifesteer in onder andere godsdienstige fundamentalisme of politieke fanatisme, vorms van seksistiese en

rassistiese vooroordeel en stereotipering. Dit word ook gevind in die kern van moderne filosofiese refleksie, in metafisiese subjektiwisme wat sy eerste uitdrukking vind in die denke van Descartes, die “vader van die moderne filosofie”.

Cartesianisme volg op die ineenstorting van die middeleeuse wêreldbeskouing, die geloof in ‘n godgegewe, betekenisvolle kosmiese orde waarin alle wesens (menslik en andersins) ‘n volwaardige plek het. Teen die 17de eeu “the combination of Aristotelianism and Christian dogma in late medieval philosophy had become intellectually sterile, a system in which the repetition of established formulas was substituted for original thought.”¹¹ Die ineenstorting van die middeleeuse wêreldorde, die kwyning van ou sekerhede, het ook beteken dat die wêreld ‘n onveilig en meer onvoorspelbare plek geword het vir die mens. Hy was nou oorgelewer aan magte en invloede buite sy beheer en die kroon van die skepping was nou meer as ooit tevore bloot ‘n verganklike entiteit. ‘n Toenemende skeptisisme teenoor enige poging om die wêreld te verstaan was aan die orde van die dag. Descartes stel hom ten doel om ‘n nuwe fondament of “Archimedes-punt” te vestig as hoeksteen teen die dreigende skeptisisme en onsekerheid. Hy wend hom tot die mens self as uiteindelijke verwysingspunt en gebruik die skeptiese twyfel om uiteindelik uit te kom by die onherroeplike hervestiging van sekerheid. In die *Eerste Meditasie* word metodiese twyfel aangewend om die moontlikheid te opper dat al ons ondervindinge bloot “delusions or dreams” is, en dat hulle geen oorsaaklike verband met die wêreld in sigself het nie. As ons aanvaar dat al ons sintuiglike ervarings misleidend is, moet ons toegee dat die “ek” wat ‘n voorvereiste is vir die beleving van hierdie ervarings, ongetwyfeld bo verdenking is. Van die sigpunt van hierdie Cartesiaanse subjek, is dit moontlik om al hierdie ervarings subjektiwisties te herinterpreteer as sintuiglike persepsies of indrukke. Ons sintuiglike prikkels wys altyd terug na ons subjektiwiteit en die bestaan van dit “buite sigself” word twyfelagtig. In ‘n poging om uit hierdie wederkerende self-verwysende solipsistiese sirkel te breek, maak Descartes aanspraak op die Self se aangebore “truths of reason”. Hierdie Cartesiese stap het egter ‘n onoorbrugbare kloof tussen self en wêreld teweeggebring. Die self het ‘n skans geword, opgerig teen die wêreld daarbuite, ‘n wêreld waarvan die bestaan ‘n versinsel van my verbeelding blyk te wees.

Die gevolglike dilemma om kennis te bekom van iets wat moontlik nie eers bestaan nie, is deur die Britse Empiriste opgeneem. In ‘n poging om te ontsnap uit die sirkel van die self en toegang tot die wêreld te herwin, doen hulle weg met sogenaamde ingebore idees in ‘n vasbeslote wending weg van die Self en terug na die wêreld van konkrete sintuiglike prikkels. Hierdie konkrete sintuiglike ervarings bly egter steeds die produk van subjek-gesentreerde interpretasie. En soos David Hume uiteindelik omonwonde verklaar, is geïsoleerde subjektiewe

sintuiglike indrukke nie afdoende bewys om op enige tipe kennis van die wêreld aanspraak te maak nie.

Dit is Immanuel Kant wat poog om die moontlikheid van kennisinwinning omtrent die wêreld te herbevestig te midde van die twee onversoenbare benaderinge naamlik rasionalisme en empirisme. Hy stel hom ten doel om 'n middeweg te vind deur 'n eksplisiete herinstelling van die grondleggende subjek. Die subjek self word nou aangewend om die tekortkominge van die subjektivistiese beeld te oorbrug. In die vorm van die Transendentale Subjek organiseer die subjek sy/haar sintuiglike impressies in ooreenstemming met universele, *aprioriese* kategorieë van verstaan. Die menslike verstand is nie meer 'n passiewe ontvanger van sintuiglike prikkels nie, maar 'n aktiewe oplegger van 'n vasgelegde, onveranderlike orde op die natuur. "The understanding does not derive its laws from, but prescribes them to nature."¹² Kant is oortuig dat hy 'n "Kopernikaanse Rewolusie"¹³ teweeg gebring het met die vestiging van die idee van 'n organiserende subjek van kennis, maar in werklikheid is die subjek nadruklik in sy sentrale posisie herstel. Hy is nou niks minder nie as wat Solomon bestempel as die soewereine, goddelike skepper en oorsprong van die wêreld, die ongeëwenaard arrogante transendentale self. Kant het bemeestering van die wêreld in die hand gewerk, maar ook afsondering van die Self in die geslote sisteem van transendentale idealisme. Die fenomenale wêreld van geordende sintuiglike impulse is die enigste waartoe ons toegang het, wat "vir ons" bestaan, terwyl die wêreld-in-sigself, die noumenale werklikheid, 'n twyfelagtige konsep word wat nooit direk kenbaar kan wees nie.

'n Allesomvattende totale omskrywing van die wêreld negeer die bestaan van enigiets buite die omvang van die konseptuele raamwerk. Die oorsprong en historiese ontstaan van die kategorieë van verstaan of grondbeginsels kan in sigself nooit verklaar word nie. 'n Populêre uitweg is om van "ingebore" of "aprioriese" grondbeginsels te praat, wat die onverklaarbare omskep in geloofsartikels. En om uit desperaatheid voor te stel dat ons punt van oorsprong sigself in die lewe geroep het, is om Nietzsche se bespotting van die idee van die subjek as Eerste Oorsaak op die hals te haal. Die "desire to bear the whole and sole responsibility for one's actions and to absolve God, world, ancestors, chance, society from responsibility for them," kom volgens Nietzsche neer op "more than Münchhausen temerity, to pull oneself out of the swamp of nothingness by one's own hair."¹⁴

Die afwesigheid van 'n historiese dimensie in die metafisiese subjektiwisme van Descartes en Kant gee aanleiding tot hulle onvermoë om te verklaar hoe die subjek tevoorskyn getree het of om enige tipe ontwikkelings- of historiese verklaring daarvan te gee. Kritiek teen hierdie

ahistoriese, dogmaties verklaarde subjek van die vroeë moderne denke word deur Hegel opgeneem. Volgens Hegel kan die kennende subjek nie verstaan word as absolute oorsprong buite die ontvouing van geskiedenis nie. Deur die historiese dimensie in ere te herstel, bevry hy ons ook van subjektivistiese self-omsluiting deur klem te lê op ons uitlewering aan 'n transformerende Ander. Grondbeginsels bestaan nie geïsoleerd en onveranderlik nie, maar is die resultaat van 'n voortdurende wisselwerking en bemiddeling met dit wat buite hul verklaringskader lê.

Hegel kan egter nie geheel en al oorgee aan historiese wisselwerking en verandering nie. Hy kan nie die idee van 'n uiteindelijke, tydlose fondament vanwaar die totaliteit van alle dinge verstaanbaar is, prysgee nie. Hy behou die funderende self in die vorm van die mees buitensporige uitdrukking van moderniteit se subjektivistiese metafisika, die allesomvattende Absolute Self.

Andersheid word geïnterpreteer uitsluitlik in negatiewe terme as die vervreemde self, die patologiese versplintering van 'n groter geheel. In die vorm van die Hegeliaanse dialektiek word die Self (tese) gekonfronteer met die Ander (antitese) wat dit beliggaam wat vervreem en verwyder geraak het van die Self. Die uiteindelijke sintese (versoening) is nie werklik die gevolg van 'n wederkerige beïnvloeding nie, maar eerder van 'n lineêre besetting van die Ander deur die Self; dit wat verlore was word teruggevind en dit wat anders was, word weer eenselwig. Die gevolglike sintese is die Self, herenig met sy verlore seun, die Ander. Enige veronderstelde progressie is bloot 'n beweging nader aan 'n onbesmette artikulering van die Absolute Self, maar van vordering in terme van plek maak vir die Ander is daar geen sprake nie.

Die kontemporêre Franse, anti-humanistiese denke is geskoei op verset teen hierdie onvermoë van Hegel om verskil en andersheid te erken. Ons vind 'n opsomming van hierdie kritiek in Foucault se essay "Theatrum philosophicum" (1970b):

"In actuality, dialectics does not liberate differences; it guarantees, on the contrary, that they can always be recaptured. The dialectical sovereignty of similarity consists of permitting differences to exist, but only under the rule of the negative, as an instance of non-being. They may appear as the successful subversion of the Other, but contradiction secretly assists in the salvation of identities."¹⁵

Die beweging van die geskiedenis self word opgevat as die wordingsproses van die Subjek, die proses waartydens andersheid te bowe gekom word en die Self terugkeer tot sigself na afloop van vervreemding. In plaas daarvan om metafisiese subjektiwisme omver te werp, open Hegel se erkenning van die Ander die weg na die metafisiese totalisering wat Absolute Idealisme is, waarvolgens die totale werklikheid, die geheel van die geskiedenis, verstaan word in 'n

sistematiese vorm. Hierdie triomf van totalisering verval egter weer eens in self-omsluiting, en in die poging om geskiedenis te verstaan, “slaag” die Hegeliaanse rede bloot daarin om sigself te verstaan. Soos Foucault dit stel, “transcendental-historical” denke van dié aard kom neer op ‘n “tautology”.¹⁶ Geskiedenis word gereduseer tot “a totality fully closed upon itself.”¹⁷

Reeds in *The order of things* (1966) beskryf Foucault die verskyning van die tweeling-figuur van die kennende/denkende mens en die Ongedagte. Die Ander word die rol toegeken van die Ongedagte, die onontwykbare keersy van denke: “The unthought (whatever name we give it) is not lodged in man like a shrivelled-up nature or a stratified history; it is, in relation to man, the Other: the Other that is not only a brother but a twin, born, not of man, nor in man, but beside him and at the same time, in an identical newness, in an unavoidable duality ...it is both exterior to him and indispensable to him: in one sense, the shadow cast by man as he emerged in the field of knowledge; in another, the blind stain by which it is impossible to know him.” Die ongedagte was die mens se stilswyende en onverpoosde 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, die naloper en skaduwee: “...in Hegelian phenomenology, it was the *An sich* as opposed to the *Für sich*; for Schopenhauer it was the *Unbewusste*; for Marx it was alienated man; in Husserl’s analysis it was the implicit, the inactual, the sedimented, the non-effected – in every case, the inexhaustible double that presents itself to reflection as the blurred projection of what man is in his truth, but that also plays the role of a preliminary ground upon which man must collect himself and recall himself in order to attain his truth.”

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; om die inhoud van die In-sigself te reflekteer in die vorm van Vir-sigself. Denke wil dus ‘n versoening of verbroedering in die hand werk tussen die Self (denkende mens) en sy essensie, die Ander (ongedagte).¹⁸

2.3 A-kategorieese denke as verruiming van die Self

In “Theatrum philosophicum” (1970b) ondersoek Foucault die moontlikheid en implikasies van denke bevry van beide ‘n kennende subjek en ‘n verenigde objek¹⁹ en is gebaseer op die “omgekeerde Platonisme” beskryf deur Gilles Deleuze in *Différence et répétition* (1969) en *Logique du sens* (1969).²⁰ Dit veronderstel die moontlikheid van denke geskoei op die vooroordeel van die paradoks teenoor wat Foucault noem die “selfvoldane burgerskap van denke in die *doxa*”²¹. Dit sou verder inhou dat verskil differensieel verstaan sou word, eerder as

die naargestigtelike soeke na onderliggende ooreenkomste of gemeenskaplike eienskappe wat verskil onderlê. 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 gebeurte.²² Die wortel van die kwaad wat verskil identifiseer en neutraliseer en verseker dat eenvormigheid van denke gehandhaaf word, is gesonde verstand. Dit is gesonde verstand wat die heerskappy voer in die filosofie van representasie. Foucault stel homself die onttroning van gesonde verstand ten doel :

“Let us pervert good sense and allow thought to play outside the ordered table of resemblances; then it will appear as the vertical dimension of intensities, because intensity, well before its gradation by representation, is itself pure difference: difference that displaces and repeats itself, that contracts and expands; a singular point that constricts and slackens the indefinite repetitions in an acute event. One must rise to thought as intensive irregularity – disintegration of the subject.²³

Volgens Foucault kon verskil tradisioneel slegs as sodanig tevoorskyn tree deur die “Self” te verdeel deur teenspraak. Sodoende is die Ander se oneindige identiteit beperk deur die nie-Syn; sy positiwiteit wat sonder spesifieke bepalinge handel, is getransformeer deur die negatiewe. Aangesien ooreenkoms nog altyd prioriteit geniet het, kon verskil slegs deur hierdie bemiddeling te voorskyn tree. Soos ons reeds gesien het, word verskil egter nie deur dialektiek as sodanig erken nie, al word die bestaan van verskille as voorbeelde van die Ander of die negatiewe geduld. Uiteindelik word verskil altyd deur ooreenkoms herower.²⁴

Die erkenning van verskil vereis denke sonder teenstelling, 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.²⁵ 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.

Daar is egter nog 'n verdere voorwaarde vir die moontlikheid van differensie-denke. Volgens Foucault is kategorieë verantwoordelik vir die volgehoue onderwerping van verskil. Hulle onderdruk die anargie van differensie, verdeel verskil in onderafdelings, beperk hulle regte. Aan die een kant kan kategorieë verstaan word as aprioriese vorme van kennis, maar aan die ander kant kom hulle voor as 'n argaïese moraliteit, die antieke Dekaloog wat die identiese afdwinging op verskil.

Alleenlik deur die ingryping van a-kategorieese denke kan erkenning verleen word aan verskil. Om die implikasies hiervan ten volle te verstaan, moet ons eers die rol wat kategorieë vervul, onder oë neem. In 'n ironiese uitspraak omlin Foucault die nut van kategorieese denke: Kategorieë verwerp dwaasheid, die dwaasheid wat die wisselwerking van verskille omhels en die Ander bestaansreg gee. Dit onderrig ons in die weë van kennis en waarsku ons teen die moontlikheid van foutering. Dit gee ons "wysheid" in pag en vrywaar ons van dwaasheid. Dit wil dus voorkom asof a-kategorieese denke ons bloot moeilikheid op die hals gaan haal. Sodra ons ontslae raak van die organiserende beginsel van kategorieë, sal ons immers die destruktiewe gevolge van dwaasheid in die gesig moet staar. Om binne die konteks van kategorieë te dink, is om die waarheid te ken sodat dit onderskeibaar is van valsheid, maar om a-kategoriees te dink "is to confront a black stupidity and, in a flash, to distinguish oneself from it. Stupidity is contemplated: sight penetrates its domain and becomes fascinated; it carries one gently along and its action is mimed in the abandonment of oneself; we support ourselves upon its amorphous fluidity; we await the first leap of an imperceptible difference, and blankly, without fever, we watch to see the glimmer of light return. Error demands rejection – we can erase it; we accept stupidity - we see it, we repeat it, and softly, we call for total immersion."²⁶

Foucault maak gebruik van Andy Warhol se populêre kuns, en spesifiek van sy voorstelling van geblikte en geprosesseerde voedsel, om die werking van kategorieese denke plasties voor te stel. Die eentonigheid van Warhol se sielododende herhaling van Campbell se geblikte sop word slegs onderbreek deur die gebruik van verskillende kleure. Hierdie oneffektiewe poging om afwisseling te bring, dra juis daartoe by om die herhaling van dieselfde te beklemtoon. Deur dit as kuns voor te hou, maak hy 'n bespotting van kuns, verstaan as 'n verhewe estetiese ervaring wat uitdrukking gee aan dit wat oorspronklik en uniek is. Die herhaling van identiese, wederkerende soblikke is 'n transgressiewe gebaar wat die kategorieese konsepsie van kuns te bowe kom. Dit wil die absurditeit van die lewe aanspreek, en aantoon hoe gesentraliseerde denke dit wat marginaal is reduceer en uiteindelik geheel en al uitwis. Die afwesigheid van diversiteit is paradoksaal dit wat verskil vrystel van onderdrukking deur identiteit:

"But in concentrating on this boundless monotony, we find the sudden illumination of multiplicity itself – with nothing at its centre, at its highest point, or beyond it – a flickering of light that travels even faster than the eyes and successively lights up the moving labels and the captive snapshots that refer to each other to eternity, without ever saying anything: suddenly, arising from the background of the old inertia of equivalences, the striped form of the event tears through the darkness, and the eternal phantasm informs that soup can, that singular and depthless face."²⁷

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.

Die Syn is dit wat nog altyd van differensie gesê is; dit is die *Repetisie* van differensie. *Repetisie* wat hier ter sprake is, moet nie verwar word met *Wording of Terugkeer* vir sover dit na ewolusie van 'n progressiewe of 'n regressiewe aard verwys nie. Verskille is nie elemente wat meegevoer word op die weg van 'n uitgebreide ewolusie nie. Laasgenoemde suggereer 'n eenheid wat beide die uniforme beweging van *Wording* en die volmaakte sirkelvormigheid van *Terugkeer* onderlê – 'n gedagte wat ons volgens Foucault juis moet verwerp. Selfs die *Ewige Terugkeer* moet nie gesien word as 'n volmaakte sirkel wat op sy eie aksis draai en gebeur, vorme en individue herbekendstel op hulle vasgestelde tyd nie. Nie eers Zarathustra kon hierdie idee duld nie. Dit was juis om differensie te bevry van die tirannie van ooreenkoms dat Zarathustra die swart serpent, die tradisionele simbool van transgressie, se kop afgebyt het en uitgespoeg het. Om transgressief te dink, vereis die transgressie van transgressie sonder end...²⁸

Chronos²⁹ is die tyd van wording en van nuwe begin. Hy (die god van die saai- en oestyd) verslind dit waaraan hy geboorte skenk en laat dit herleef op die vasgestelde tyd. Hierdie gewelddadige en wettelose wording, die eindelose vertering van elke oomblik en die totaliteit van die lewe, is gekoppel aan die eksaktheid van wedergeboorte. Wording lei in hierdie groot, interne doolhof in, 'n doolhof so ongenaakbaar soos die monster daarin. Vanuit die diepte van hierdie kronkelende inverse struktuur stel 'n soliede draad ons in staat om op ons voetspore terug te gaan en die lewenslig te herontdek.³⁰

Repetisie van tyd impliseer nie die opeenvolging van teenswoordige oomblikke afgelei uit 'n voortdurend veranderende vloed wat ons in staat stel om die digtheid van die verlede en die buitelyne van 'n toekoms te sien wat hierdie teenswoordige oomblikke op hulle beurt weer omskep in die verlede nie. Tyd word self altyd weer herhaal en die teenswoordige keer ewiglik terug, maar as 'n singuliere verskil. Die parallele, die gelykvormige en die identiese keer nooit terug nie. Differensie herhaal en Syn is nooit die universele vloei van wording of die gesentreerde sirkel van identiteit nie. Syn is 'n terugkeer vrygestel van die kromming van die sirkel; dit is *Repetisie*. Die teenswoordige as die herhaling van verskil, is 'n gooi van die dobbelsteen. Dit bevestig opeens die totaliteit van die toeval, die onvoorspelbare.³¹

Soos ons gesien het, laat Hegel egter niks oor aan die toeval nie, maar verduur historiese verandering en transformasie slegs as manifesterend van die ontplooiing van die "grootse historiese plan". Die historisiteit en radikale kontingensie van gebeure word daardeur ontken.

Alle fundamentalistiese standpunte van die Platoniese Idees tot die Middeleeuse god en tot die moderne transendentale Self is filosofies ontoereikend aangesien hulle abstrak, verwyderd van ons konkrete leefwêreld en a-histories is. In die geval van moderne humanistiese fundamentalisme gee dit ironies genoeg aanleiding tot 'n *onmenslike* begrip van die mens. Die metafisiese subjek het niks in gemeen met die materiële mens nie: die mens se historisiteit, konkreetheid en eindigheid word radikaal misken. Metafisiese subjektiwisme of humanisme ontken noodwendig ons beliggaamde bestaan. Beliggaam verwys hier na ons konkrete materiële bestaan in-die-wêreld; 'n uitlewering aan historiese en temporale kondisionering; 'n onderwerping aan wêreldse magte.

Die Cartesiaanse *cogito* en die Kantiaanse fenomenale liggaam verwyderd van die noumenale self of transendentale ego is sprekende voorbeelde van die ontkenning van ons beliggaamdheid. Spesifiek in Kant se etiek figureer liggaamlike bestaan as 'n meulsteen om die nek. As ons ons ware potensiaal wil realiseer as outonome, rasonale subjekte moet ons die materiële liggaam negeer wat deur wêreldse versoekings die aktualisering van ons rasonale potensiaal kortwiek. Kant se konsep van vryheid is geskoei op 'n radikale outonomie, 'n ongekondisioneerdeheid van denke en handeling. So 'n vryheid vereis egter dat ons ons losmaak van ons historiese konteks en dat ons alle bloot liggaamlike drifte, begeertes en neigings ontken. Kant sien die menslike wese as hoofsaaklik 'n kennende subjek wat homself uitsluitlik besig hou met kognitiewe, organisatoriese aktiwiteit, 'n liggaamlose subjek wat los van konkrete omstandighede en wêreldse betrokkenheid staan. Hierdie liggaamlose subjek is nie alleen onmenslik nie, maar ook ontnem van sy vermoë om deel te neem aan vormgewende aktiwiteit. Die wil tot kennis is geïsoleer van alle liggaamlike drifte en begeertes en gevolglik van dit wat ons motiveer om te wil weet. Sonder 'n liggaamlike bestaan het ons geen aanleiding tot handeling nie.

By Hegel word die beweging van geskiedenis in berekening gebring, maar as die ontplooiing van die Absolute Self se self-ontwikkeling en aktualisering. Die onkeerbare, alles bepalende proses van "mondigwording" waardeur die mensdom bewuste soewereiniteit oor historiese prosesse sal verkry, laat die lot van spesifieke, eindige individue buite rekening.

Ook in Marx se kritiek teen die Hegeliaanse metafisika, teen Hegel se idealistiese interpretasie van geskiedenis as die self-ontplooiing van die Absolute Gees, en sy eie herbevestiging van die prioriteit van konkrete sosiale en historiese praktyke, vind ons die behoud van 'n essensieel anti-historiese, totaliserende gesigspunt. Selfs al volg ons 'n meer onlangse, twintigste-eeuse

neiging en soek ons uiteindelijke kategorieë in taal eerder as die bewuste subjek (soos byvoorbeeld Wittgenstein, die moderne analitiese filosofie of Habermas) spring ons nie die kritiek teen die voorafgaande denkrigtings vry nie. Hierdie totaliserende, self-omvattende manier van dink is 'n patologie waarin die denke deur sy eie kategorieë verblind word. Self-bevestigende sirkelvormigheid is die struktuur van self-bedrog. Wanneer ons die wêreld interpreteer op 'n totaliserende wyse, word alternatiewe nie willens en wetens misken nie, maar geheel en al negeer. Vir ons bestaan niks wat ons kategorieë weerspreek nie. Alles wat ons ervaar dien bloot as stawende getuienis van ons konseptuele raamwerk. Die rassis, die anti-semitis, die godsdienstige fundamentalis en die politieke fanatikus is almal slagoffers van hierdie patologie van self-omvattende denke. Dit is 'n teistering wat verreikende sosiale en politieke gevolge inhou vir ons leefwêreld.

Om hierdie rede moet daar 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 egter meer as net 'n konseptuele vereiste. Dit is 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 oortuiging. 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 ervaringe 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.

Soos in die geval van Narcissus³², is dit ons obsessiewe beheptheid met die Self, ten koste van alles wat Ander 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 verstrikking in 'n solipsisme. Buite die limiete van ons eindige bestaan is daar 'n Ander wat altyd transformerend op ons inwerk. Dit is inderdaad 'n ontwrigtende ontmoeting, maar ook 'n ontsnapping van kloustrofobiese self-omsluiting, die gebrek aan vryheid en steriele repetisie.

2.4 Utopias versus heterotopias

In *Les mots et les choses* (letterlik vertaal as “Woorde en dinge”) poog Foucault om “'n argeologie van die menswetenskappe” te doen, dit wil sê 'n uiteensetting van hoe die organiserende modelle van menslike persepsie en kennis radikale paradigmaverskuiwinge ondergaan het vanaf die Renaissance tot en met die einde van die negentiende eeu. Hy voer aan dat ons denke en wetenskapsisteme geskoei is op aannames wat op 'n grondliggende wyse as vanselfsprekend aangeneem word en gevolglik nie aan bewustelike ondersoek onderwerp word nie. Hierdie aannames gee dus aanleiding tot drie diskontinue strata van denksisteme wat deur Foucault uiteengesit word sonder dat hy die oorsake vir hierdie kulturele mutasies histories verklaar: (1) Die episteme van die sestiende eeu was geskoei op die gelykenis of ooreenkoms tussen woorde en dinge: die natuurlike wêreld het sigself beskryf aan die hand van 'n soort gebaretaal – die okkerneut byvoorbeeld, se waarde vir die genesing van inwendige kopkwale word aangedui deur sy fisiese ooreenkoms met die brein. Kundigheid gedurende hierdie periode was dus die gevolg van die oorbrugging van die gaping tussen taal (woorde) en wêreld (dinge). (2) Die episteme van die sewentiende en agtiende eeu (Klassieke periode) was gegrond op representasie. Die skakel tussen aanduiers en aangeduide word nou bevraagteken op só 'n manier dat taal en wêreld wat eens verwant was nou vervreem is. Objekte spreek nie meer tot die mens nie, maar word nou aan die hand van taksonomie of sistematiek georganiseer in logiese raamwerke. (3) Die episteme van die negentiende eeu (moderniteit) word gekenmerk deur die poging om die diepgaande verwantskap tussen woorde en dinge te herwin met behulp van 'n analise van betekenis en aanduiding. Ware kennis word nou geskei van spesifieke empiriese dissiplines; hierdie dissiplines word egter deurdrenk met probleme van subjektiwiteit, in besonder met die onsekerhede waarmee persoonlike bewussyn elke persepsie kompliseer.³³

Gesien vanuit hierdie konseptuele raamwerk was *utopia*³⁴ in die Klassieke era die droom van 'n volmaakte begin waartydens alles perfek in die groot Tabela van Representasie sal pas. Foucault wend homself tot dit wat buite die organiserende tabelle van representasie lê; tot dit wat kategorieuse denke nie verreken nie. In die voorwoord van *The order of things* verwys Foucault na 'n uittreksel in Borges wat die gebruikelike bakens van ons denke verpletter:

“the thought that bears the stamp of our age and our geography – breaking up all the ordered surfaces and all the planes with which we are accustomed to tame the wild profusion of things, and continuing long afterwards to disturb and threaten with collapse our age – old distinction between the Same and the Other.”³⁵

Hierdie gedeelte het betrekking op ‘n aanhaling uit ‘n Chinese ensiklopedie wat verwys na die kategoriese verdeling van diere.³⁶ Gesien vanuit ons Westerse verwysingsraamwerk is dit ‘n komiese en onwaarskynlike indeling wat fantastiese entiteite en werklik bestaande diere sy aan sy onderskei. Ons is opeens bewus van die eksotiese andersheid van die sisteem van denke, van die beperktheid van ons eie verstaan wat hierdie kategoriese indeling onmoontlik maak. Die onmoontlikheid lê nie in die kategorieë self nie, wat tog op ‘n manier soortgelykes saam groepeer op ‘n redelike wyse, hetsy fabelagtig of reël. Dit lê eerder in die engte van die tussenruimte wat onversoenbare entiteite jukstaponeer. “What transgresses the boundaries of all imagination, of all possible thought, is simply that alphabetical series (a, b, c, d) which links each of those categories to all others.”³⁷

Dit is egter nie net die ongewone naasmekaarstelling wat ter sake is nie; ons is almal bewus van die onrusbarende uitwerking van die naburigheid van uiterstes. Wat tot ons deurdring is die feit dat die jukstaponerings slegs moontlik is in die nie-plek van taal, die immateriële klank van die stem wat die opnoeming uitspreek. Daar is weggedoen met die *tabula* wat denke in staat stel om die entiteite van ons wêreld te groepeer en te klassifiseer om dit wat ooreenstem te onderskei van dit wat verskil.

Dit is binne hierdie konteks wat Foucault die konsepte van *utopia* en *heterotopia*³⁸ in *The order of things* bekendstel:

“Utopias afford consolation: although they have no real locality there is nevertheless a fantastic, untroubled region in which they are able to unfold; they open up cities with vast avenues, superbly planted gardens, countries where life is easy, even though the road to them is chimerical. Heterotopias are disturbing, probably because they secretly undermine language, because they make it impossible to name this and that, because they shatter and tangle common names, because they destroy ‘syntax’ in advance, and not only the syntax with which we construct sentences but also that less apparent syntax which causes words and things (next to and also opposite one another) to ‘hold together’. This is why utopias permit fable and discourse: they run with the very grain of language...; heterotopias desiccate speech, stop words in their tracks, contest the very possibility of grammar at its source; they dissolve our myths and sterilize the lyricism of our sentences.”³⁹

Ruimtes sonder ‘n sekere oopheid, ‘n sekere vermoë om teenstrydige jukstaponerings te akkommodeer, fasiliteer ook nie die vernuwing van die verbeelding nie, wat ‘n voorwaarde is vir

die moontlikheid van 'n sin vir vryheid. Foucault identifiseer utopias en heterotopias as twee tipes ruimtes waarin jukstapenering en teenstelling intens beleef word. Utopias is ruimtes van suiwer verbeelding wat gemeenskappe voorstel met ideale weergawes van hul regeringsbeginsels. Heterotopias, waarmee Foucault hom veel meer bemoei, is in sy woorde "real sites."⁴⁰ Heterotopias korrespondeer met die algemene heterogene aard van eksterne ruimte wat die gemeenskaplike begrip en kommunikatiewe skakels produseer waardeur die lewe verloop. Heterotopias is omgewings waarin elemente van bestaan met mekaar in verbinding tree en aansluiting vind - elemente wat andersins uiteenlopend en verwyderd van mekaar bestaan. Hy beskryf hulle as "something like counter-sites, a kind of effectively enacted utopia in which the real sites, the other real sites that can be found within a culture, are simultaneously represented, contested, and inverted."⁴¹

In "Of other spaces" verantwoord Foucault die konkrete voorkoms en funksies van heterotopias en meer spesifiek hoe hulle ons sin vir vryheid fasiliteer. Kortliks voer hy aan dat heterotopias sosiaal alomteenwoordig is, maar 'n bestaande heterotopia kan verskillend funksioneer in verskillende samelewings.⁴² By wyse van sy vorm en funksie is dit 'n plek waar onversoenbare terreine byeengebring kan word.⁴³ Dit intensifiseer sekere chronologiese effekte deur tyd en tydsverloop te benadruk. Dit wil kompenseer vir die opening van ruimte tot in die oneindigheid. Dit word nodig wanneer subjekte tot die besef kom dat met die oneindige opening van beide tyd en ruimte, 'n sekere formaat gevestig moet word waardeur die verbintenis van tyd tot ruimte kan aanleiding gee tot die hervestiging van die limiete van ruimte deur middel van 'n kreatiewe herorganisering van die effekte van tyd en plek.⁴⁴

Heterotopias kan nie selfstandig bestaan nie. Die tegnieke waardeur heterotopias gekonstrueer word behels die gebruik van geweld. Heterotopias veronderstel 'n doolhofagtige sisteem van openinge en afsluitinge wat hulle beide toeganklik maak en isoleer. Daar bestaan voorwaardes vir toestemming wat ingang en uitgang verleen, misleidende ingange, bedrieglike uitgange, mure wat voorkom as deure en vensters wat nêrens heen lei nie.⁴⁵ Alle heterotopias funksioneer in verhouding tot die "ruimte wat oorbly". Die heterotopia skep of 'n ruimte van illusie wat alle werklik bestaande ruimtes negeer soos in die geval van die eens berugte bordele; of dit skep 'n ander werklike ruimte wat so perfek en oorpresies georden is as wat ons ruimtes verward en deurmekaar is, soos byvoorbeeld die Puriteinse gemeenskappe wat deur die eerste vlaag van Britse kolonialiste gevestig is in Amerika of die Jesuïete nedersettings in Suid-Amerika.⁴⁶

Foucault se idee van die heterotopia beklemtoon vryheid se verbintenis tot denkbeeldige of ideële moontlikhede. Die heterotopia, as 'n terrein van jukstaponering waar teenstand en stryd plaasvind, bestaan in teenstelling tot die leë terrein, die ontruimde ruimte wat sy neutraliteit behou deur geleenthede tot konflik te vermy. Dit is hier waar ons die spore van 'n verlangete na metafisiese vertroosting vind, 'n onderliggende begeerte na ontologiese sekerheid. Die moontlikheid van konfrontasie met die Ander word vermy en die gevestigde grond van die Self word ongeskonde en vreedsaam gehou; afgesluit van die moontlikheid van ontwrigting, maar ook afgesluit van die moontlikheid van vryheid.⁴⁷

Die steriele, stabiele staanplek van die Self staan in teenstelling tot die skynbaar teenstrydige stukrag van heterotopias wat voorkóm dat hulle "fatsoenlik" word. Aan die een kant bedreig hulle die bestaande orde, en aan die ander kant is hulle noodsaaklik vir die vestiging van orde. Nie alleenlik die orde van dinge nie, maar ook *woorde* kom onder die spervuur. Heterotopias oefen druk uit op die limiete van taal en wys hoe delikaat en breekbaar die verbinding tussen woorde en dinge is. Hulle illustreer die magte wat losgelaat kan word as die stabiliteit van hulle verbindings ondermyn word deur die blootlegging van die strategieë wat aangewend word om die een aan die ander ondergeskik te stel.⁴⁸

Die heterotopia is ontwrigtend. Dit dui op die konstante onmoontlikheid van sluiting wat volg op die tevoorskynkoming van 'n oop en oneindige ruimte, en gevolglik skep dit die voorwaardes waardeur ons moontlik kan leer hoe om weerstand te bied teen die utopiese. Daar bestaan 'n besondere intieme verhouding tussen ruimte en die representasie daarvan. Die aard van die intimiteit word egter deur die heterotopia blootgelê nie as 'n verhouding van interieur tot eksterieur nie, maar as die skepping van 'n binneste ruimte of innerlikheid uit die oneindige oop ruimte. Die heterotopia pleeg transgressie teen beperkinge as 'n oomblik van vryheid. Dit is onderskeibaar van ander ruimtes juis daarin dat dit die juiste uitdrukking van transgressie is. Vir Foucault is dit hierdie oomblikke van transgressie wat gevorm word deur en vorm gee aan die heterotopia wat die "ander" terme van vryheid waardeur ons moontlik kan lewe, vestig.⁴⁹

Transgressie moet verstaan word as 'n "ja sê", 'n bevestiging van 'n eindige bestaan in 'n oneindige wêreld. Dit word in die lewe geroep as 'n gevolg van die klemverskuiwing in ons begrip van die verhouding van die Self tot die Ander, van die limiete wat ons individuele en gemeenskaplike bestaan vorm gee. Transgressie is die voorwaarde vir die moontlikheid van weet hoe ons vry kan wees. Dit is 'n alternatiewe manier van dink, 'n denke wat oopgestel is vir die alternatiewe, die differensiële.⁵⁰ Daar word ruimte geskep vir die Ander binne die limiete van die Self sonder om dit deur middel van gewelddadige dialektiek of metafisiese verwringing tot

die Self te maak. Die Ander bestaan as radikale differensie binne die eenvormigheid van die Self.⁵¹

Die ruimtes van heterotopias word geïnformeer deur die transgressies van hul grense, deur die uitsprake wat hulle aanmoedig en die kontradiksies wat hulle uitlok. Orals waar ons kyk kan ons hulle uitwerking sien; die vraag is of ons dit wil sien. Die limiete van ons bestaan beperk ons nie soveel as wat dit die weg of lewensgang van ons bestaan uitstippel nie. In plaas van poog om 'n veilige vindplek te verseker, moet ons ons ervaringsruimte oopstel vir ander toestande wat die beperkinge wat op ons en ons maniere van vrywees inwerk, sal verruim. Maar wat is die voorwaardes vir die moontlikheid van vryer ervaringe? Met Foucault behoort ons te besef dat daar geen suiwere verbeelding is wat ons sal bevry van die beperkinge van ons lewens nie. Waarvan ons egter verseker kan wees is dat daar wel maniere tot ons beskikking is wat ons vryer kan laat wees; dat ons vryheid nie absoluut beperk is deur limiete opgelê in die naam van sogenaamde suiwere doelwitte nie, selfs al word vryheid daardeur gedefinieer.⁵²

2.5 Foucault se aanwending van historiese navorsing om fundamentele humanisme op te skort

2.5.1 Vryheid versus bevryding

Deur die universalistiese narratief en 'n antropologiese begroning ten opsigte van 'n abstrakte vryheid op te skort, vestig Foucault ons aandag op die konkrete vryheid van skryf, dink en leef in 'n voortdurende bevraagtekening van daardie denkskole en problematiese ervaringsvorme waarin ons ons bevind. Sy bevraagtekening van enige vorm van antropologisme (essensialisme) word dus omskep in 'n etiek van vrye denke. Foucault se vryheid is nie bevryding nie; nie 'n proses met 'n einde nie. Dit is nie die besitting van elke individu nie. Dit is eerder die dryfveer en beginsel van sy skeptisisme: die eindelose betwyfeling van gekonstitueerde ervaring.⁵³

In die plek van die universalistiese narratief soek Foucault na die pluraliteit en enkelvoudigheid van ons oorspronge; in die plek van verenigde wetenskap en rasionaliteit soek hy na die menigte veranderende praktyke van kennis. In plaas van 'n enkele menslike ondervinding gegrond in ons natuur of in ons taal, streef hy na die uitvinding van spesifieke vorme van ervaring wat opgeneem word en weer en weer omskep word deur herhaaldelike konfrontasies met die Ander. Hy verval egter nie in 'n totale skeptisisme nie, want hy staan skepties teenoor totaliteit. Hy analyseer nie kennis, rasionaliteit of subjektiwiteit in die algemeen nie. Sy skeptisisme geskied van geval tot geval. Dit het geen einde nie; dit is 'n ewigdurende

bevraagtekening. Sy skeptisisme is histories en is gerig teen enige vorm van dogmatisme, wat neerkom op die omskepping van veelvuldige historiese gebeurtenisse in 'n verenigde en onveranderlike proses.

Om die vanselfsprekendheid van 'n bepaalde tipe belewenis, kennis of mag te betwyfel, is om dit te bevry. Hierdie vryheid is die etiese beginsel van Foucault se skeptisisme; dit is dit wat al verkeerdlik bestempel is as irrasionalisme, anarchisme of nihilisme. Vryheid van dogmatiese eenheid lei Foucault tot die vryheid van 'n unieke dissiplinêre beginpunt of 'n enkele korrekte metode. Hy vind sy skeptiese vryheid deur aan geen enkele tradisie te behoort nie, maar deur nuwe denke in en oor baie verskillende tradisies te ontlok.⁵⁴

▪ Heidegger se begrip van vryheid

In Foucault se volgehoue negering van 'n empiriese, transendentale, individuele of kollektiewe subjek wat aan die geskiedenis voorafgaan, vind ons spore van die latere Heidegger se "anti-humanistiese" begrip van vryheid. Dit is nie 'n fundamentele besluit oor wie of wat ons is nie, maar die bevryding of verruiming van die moontlikhede van 'n era.

Vir Heidegger is vryheid geskoei op "repetisie" (*Wiederholung*), 'n begrip wat sy oorsprong vind in die werk van Kierkegaard.⁵⁵ Vryheid vind outentieke uitdrukking in die repetisie van die verlede in die toekoms om sodoende historiese tradisie of erfenis (*Überlieferung*) in stand te hou eerder as om daarvan afstand te doen.⁵⁶ Om dit te kan verstaan, moet ons repetisie onderskei van herinnering wat neerkom op die herroeping van 'n vergange essensie of die terugverwysing na die verlede om die hede te rig. Dit kom inderdaad neer op 'n gedetermineerde bestaan. Teenoor herinnering, is repetisie die herhaling van 'n verlore bestaansmoontlikheid, 'n lewensweg wat nooit gevolg is nie. Dit is nie die navolging van 'n voorbeeld gestel in die verlede nie, maar is toekomsgerig. Dit stel ons vry om nuwe bestaansmoontlikhede te kies.

Vir die latere Heidegger is vryheid 'n aktiwiteit of gebeurtenis. Hy beweeg weg van sy vroeër formulering van vryheid as die self-bemeestering van 'n kreatiewe, artistiese subjek. Vryheid word nou voorgestel as 'n "disclosive letting-be". Vryheid is die vryheid om dit wat is bloot te lê. Wat blootgelê word bestaan slegs as sodanig in verhouding tot dit wat verborge bly. Dit is 'n openheid jeens die onuitputbare misterie van Syn. Vryheid word gerealiseer te midde van ons geworpenheid in die wêreld en as 'n besorgdheid met die wêreld. Vryheid is dit wat 'n mens blootstel aan die onverstaanbare en die onregeerbare: aan Syn. Vryheid vir Heidegger is nie soseer 'n besitting van ons wil nie, as wat dit 'n refleksie van ons werklikheid is. Vryheid is nie 'n

waarde nie, maar buite waardasie. Vryheid is nie 'n wilsuiging nie, maar 'n ingesteldheid van afwagting op die dood. Vryheid is nie onbeperkte mag of keuse nie, maar 'n ontdekking en ontkenning van 'n mens se plek te midde van die beperkinge van sy geworpenheid in die wêreld. Dit dui egter nie op 'n passiwiteit of willoosheid nie. Dit is 'n besliste openheid jeens Syn en uitreiking na ander (syndes) wat aktiwiteit en nadenke veronderstel. Dit is 'n oorgawe wat nie 'n onttrekking aan die wêreld is nie.⁵⁷

▪ Foucault se meta-historiese dilemma

Op 'n meta-historiese vlak plaas Foucault se verbintenis tot 'n nie-voluntaristiese, nie-humanistiese vryheid binne die geskiedenis hom in 'n dilemma ten opsigte van historiese verandering. Volgens sy argeologiese analise is die oorsprong en aard van verandering so diep liggend en sonder voorbedagte rade dat dit onmoontlik is om dit teweeg te bring. Dit druis in teen die juiste hervormingsfunksie van historiese analise – om kritiek te lewer en om verandering teweeg te bring.⁵⁸

Volgens Foucault se vroeëre tesis van radikale diskontinuiteite in geskiedenis, is die verloop van die geskiedenis nie meer beperk tot 'n lineêre en uniforme progressie wat kulmineer in 'n uiteindelijke doelwit, of die gevolg van teenstellings wat by wyse van dialektiese konfrontasie vooruitgaan nie. Geskiedkundige gebeure hoef nie meer selektief geïnterpreteer word om die lineêre of dialektiese patroon te pas nie; dit is nou vrygemaak van noodwendige, doelgerigte progressie en daar word ruimte geskep vir radikale diskontinuiteite.

The order of things was Foucault se poging om die “antropologisme” in die kontemporêre filosofie op te hef, deur middel van 'n argeologie van sy oorsprong. Dit was 'n kritiese ondersoek na hoe die “besinning oor subjektiwiteit, die mens en eindigheid” uiteindelik die “waarde en funksie van filosofie” uitgemaak het. Dit was 'n argument vir “anti-humanisme” of die verwerping van die Mens as 'n fundamentele beginsel waarin alle verskynsels gegrond is.⁵⁹ Beide “argeologie” en “genealogie” verwys na strategieë wat deur Foucault bedink is om historiese navorsing aan te wend om fundamentele humanisme op te skort. Hierdie strategieë is diagnostiese hulpmiddele wat nie 'n prognose en uiteindelijke kuur ten doel stel nie. Dit is eerder 'n meta-benadering tot die geskiedenis wat konvensionele of tradisionele historiese ondersoek wil aanvul met addisionele perseptuele konstrukte om die saak vanuit 'n nuwe hoek te belig. Dit is nooit voorskriftelik nie en word ook nie gedoen in die naam van 'n alternatief nie. Dit wat in konvensionele historiese ondersoek genegeer of gemarginaliseer is, vind nou ook erkenning vanuit die nuwe gesigspunt.

Foucault se meta-geskiedenis veronderstel dus 'n intellektuele posisie wat verskil van beide die tegnokratiese en pragmatiese gebruik van die geskiedenis vir institusionele hervorming, en van 'n Marxistiese gebruik van die geskiedenis vir ideologiekritiek of vir een of ander globale sosialistiese alternatief. Marxisme veronderstel dat ideologie, anders as 'n argeologiese reëlmatigheid, afhang van die verdraaide instemming van agente of van die funksies wat deur hierdie goedkeuring vervul word. Wanneer ideologiekritiek dus die oorsprong van ons valse belange blootlê, word ons ook gelei om ons ware belange te erken, en hierdie ware belange is histories "objektief" – hulle baan die weg na *die* sosialistiese oplossing, uiteindelik rewolusie.

Hierteenoor behels Foucault se diep kritiese analise nie 'n enkele oplossing of alternatief nie, maar is geneig om bestaande voorstelle vir verandering meer problematies te maak. Foucault beskou die diepte strukture wat hy analiseer as *onvry* aangesien hulle onderling uitsluitend is; hulle bestaan slegs ten koste van ander. Ons praktyke vir die groepering en interpretering van kunswerke byvoorbeeld, is altyd geskoei op een of ander kriterium wat ander maniere waarop hulle moontlik geïnterpreteer of in omloop gebring kan word, uitsluit. Foucault se verwerping van een kriterium word nooit gedoen in die naam van 'n alternatief nie of op grond van riglyne wat sekere kriteria meer aanvaarbaar maak as ander nie. Die dilemma is dan hoe diep historiese analise ook 'n vorm van kritiek kan wees wat bruikbaar is in politieke stryde.⁶⁰

▪ Die analise van eindigheid

Foucault se oortuiging dat dieptestrukture onderling uitsluitend is en slegs ten koste van ander bestaan, word geïllustreer in sy poging om die probleem te ontrafel hoe kennis geformuleer is in terme van die mens se wesenlike eindigheid. Dit was 'n argument vir die verwerping van die Mens as basiese of fundamentele beginsel wat alle verskynsels onderlê. Volgens Foucault moet die filosofie afstand doen van die veronderstelling van 'n transendentale natuur en die poging om die voorwaardes vir kennis daarin te vind.

Foucault identifiseer 'n besliste wending ten opsigte van die bestudering van die mens sedert die einde van die 18de eeu. Toe is begin om die mens te interpreteer as kennende subjek aan die een kant en as objek van sy eie kennis aan die ander kant. Onder die invloed van Kant het die idee ontstaan dat die mens 'n unieke wese is wat op 'n totale wyse betrokke is by die natuur (sy liggaam), die samelewing (historiese, ekonomiese en politieke relasies) en taal (veral moedertaal). Terselfdertyd vind die mens 'n stewige fundering van hierdie betrokkenheid in sy singewende en organiserende aktiwiteite. Hierdie wending het aanleiding gegee tot die totstandkoming van die menswetenskappe waarmee 'n veelvormige problematiek blootgelê is.

Die wetenskappe van psigologie, sosiologie, van die analise van literatuur en mite, geskiedenis, psigoanalise en etnologie vereis almal 'n radikale ondersoek na hul historiese identiteit en voorwaardes vir bestaan. Hierdie menswetenskappe is verantwoordelik vir die afbakening van die grense van kontemporêre denke. Die argeologie van die menswetenskappe is Foucault se poging om ons kultuur se onvermoë "to pose the problem of the history of its own thought"⁶¹ te bereedder. Met sy argeologiese ondersoekwerk probeer hy "to uncover the deepest strata of Western culture" ter wille van "restoring to our silent soil its rifts, its instability, its flaws."⁶² Volgens Bernauer is *The order of things* gerig op 'n katarsis, dit wil sê op die verstaan en suiwering van die voorwaardes wat kontemporêre vorme van kennis bepaal.⁶³ Die verskillende vorme van hierdie problematiek word deur Foucault onder die rubriek "die analise van eindigheid"⁶⁴ bespreek.

Volgens Foucault moet die analise van eindigheid nie geneem word as aprioriese fondament van kennis (na aanleiding van Kant) nie, maar moet die historiese praktyke ondersoek word waardeur eindigheid uiteindelik 'n probleem geword het. "Eindigheid" tree tevoorskyn as 'n argeologiese eienskap van die menswetenskappe wanneer die moderne indeling van kennis oor die lewe, arbeid en taal vergelyk word met die klassieke indeling. Die mens verkry sy identiteit in die negentiende eeu as gevolg van drie modusse van kennis wat sy produksie, sy lewe en sy uitsprake omskryf: ekonomie, biologie en filologie (taal- en letterkunde).⁶⁵ Foucault poog om die algemene argeologiese fundamente van hierdie drie terreine van kennis na te spoor aan die hand van die werk van drie figure: David Ricardo vir ekonomie, Georges Cuvier vir biologie en Frans Bopp vir filologie.⁶⁶ Ons taal beperk (bepaal) ons denke, ons arbeid beperk ons rykdom en ons geluk, ons lewe beperk ons optrede en ons wil, en so word ons gekonstitueer as "eindige" wesens. In die voorafgaande klassieke indeling van dieselfde domeine, figureer ons as wesens wat eenkant en verwyderd staan en hul wêreld voorstel sonder om self 'n spesifieke plek daarin te hê. Ons erken ons eie refleksie as bloot nog 'n kategorie in die klassifiserende tabelle van Klassieke denke, sonder om ooit self daarin deelagtig te wees.⁶⁷

In die Klassieke era was utopia die droom van 'n ideale begin, 'n fantasie van oorsprong waarin alles presies in die groot Tabela van Representasie pas. Tydens hierdie ideële dagbreek van tyd was alles so toepaslik en verteenwoordigend getabuleer dat die representasies nie onderskeibaar was van dit wat hulle verteenwoordig het nie. In die negentiende eeu is utopia gemoeid met die finale voleindiging van tyd eerder as met die aanvang daarvan. Die rede hiervoor is dat kennis nie meer gekonstitueer word in die vorm van 'n tabel nie, maar as volgreks, as opeenvolgende skakeling en as ontwikkeling. Vervolgens is

utopia nou die manier waarop die ontknoping of einde van geskiedenis in die vooruitsig gestel word as 'n tyd wanneer die mens se antropologiese waarheid, sy eindigheid verwesenlik sal word. Aangesien eindigheid in tyd geponeer is, is tyd self eindig. As die mens as eindige wese die maatstaf is van alle dinge, ten minste binne die raamwerk van die moderne kennisstrukture, is tyd en geskiedenis ook eindig.

"The flow of development, ..will be held within an anthropological finitude which find in them, in turn, its own illuminated expression. Finitude with its truth is posited in time, and time is therefore finite. The great dream of an end to History is the utopia of causal systems of thought just as the dream of the world's beginnings was the utopia of the classifying systems of thought."⁶⁸

In *The order of things* wou Foucault dus ons negentiende-eeuse utopiese verbeeldings "de-antropologiseer"; hy wou ons hoop disassosieer van die "realisering van ons essensie"; hy wou ons vryheid losmaak van filosofiese veronderstellinge aangaande ons wesensaard.⁶⁹

In die Klassieke indeling van kennis figureer die mens se wesensaard nie as iets wat moontlik beperkend kan inwerk op sy vrye vermoë tot representasie nie. Daar is geen agterdog of besef dat ons taal, ons werk en ons liggame die beskrywing van ons handeling en ons wêreld bepaal nie. Self-representasie van vrye subjekte en hul vermoë tot self-beskikking word nie geproblematiseer deur hul wesensaard as sprekende, lewende en werkende wesens nie. Met die verkryging van 'n eindige wesensaard, verkry ons ook 'n nuwe tipe morele en intellektuele probleem: ons moet altyd rekening hou met die moontlikheid dat ons onself mislei en dat die "ware" beskrywings van wat ons doen en dink tot 'n ekonomiese, linguistiese en biologiese orde behoort wat ons sistematies misverstaan. Ons probleem is nou "not of the possibility of understanding (*connaissance*), but of the possibility of a primary misunderstanding (*méconnaissance*); not of the unaccountable nature of philosophical theories as opposed to science, but of the resumption in a clear philosophical awareness of that whole realm of unaccounted-for experiences in which man does not recognize himself."⁷⁰

Die "EK" in die tabel beskik nie oor 'n spesifieke aard nie en kan gevolglik ook nie die "probleem van bestaan" ervaar nie. Die "Ek bestaan" word dus gereduseer tot die "Ek dink". Alhoewel eindigheid afgelei word uit nuwe empiriese kennis, word dit aangewend om aprioriese fundamente vir alle kennis te voorsien. Die mens tree tevoorskyn as "a strange empirico-transcendental doublet, since he is a being such that knowledge will be attained in him of what renders all knowledge possible."⁷¹ Die verganklike mens is nou ook die grondslag van sy eie eindigheid. Hy is opeens empiries en transendentiaal. Vanuit 'n argeologiese perspektief is fundamentele antropologie dus die onmoontlike poging "to give empirical contents transcendental value or to displace them in the directions of a constituent subjectivity."⁷²

Volgens Foucault, moet eindigheid nie aanleiding gee tot 'n fundamentele ontologie nie, maar tot 'n historiese analise. Hy stel dus 'n nuwe rol vir filosofie voor: argeologiese analise, "or the argument which, by placing the constitution of the subject within a humble or 'prosaic' historical context, undercuts it as a foundation of knowledge, morals or culture."⁷³ Vir Foucault is eindigheid bloot 'n konsep te midde van 'n bepaalde tradisie, 'n konsep wat geïnterrogatiewe word binne 'n spesifieke indeling van kennis.

Argeologie is 'n ondersoek na dit wat 'n sekere vorm van denke noodsaaklik maak. Dit impliseer die opgraving van onbewustelik georganiseerde denkfasettings of –sedimente. Dit berus nie op die aanname dat die akkumulering van kennis sal kulmineer in een of ander historiese gevolgtrekking nie. Dit ignoreer individue en hulle geskiedenis en fokus op die blootlegging van diepliggende onpersoonlike strukture van kennis. Rajchman voer aan dat diep historiese analise van hierdie aard nie terselfdertyd kan funksioneer as 'n vorm van kritiek, bruikbaar in politieke stryd nie. Die dilemma is gesetel in die diepliggende aard van historiese verandering wat aan die een kant beide buite die bereik van hervorming en rewolusie is; en aan die ander kant is die doel van historiese analise juis om kritiek te lewer en verandering teweeg te bring. Dit wil voorkom asof Foucault 'n kritiese analise postuleer sonder reformistiese of rewolusionêre moontlikhede vir verandering.⁷⁴

Hoe kan die politieke inhoud van historiese werk geëvalueer word wat die sekuriteit van die hede ondermyn sonder om enige riglyne te voorsien vir politieke aksie? Foucault se skeptisisme teenoor antropologisme verhoed hom om enige normatiewe kriteria aan te dui waarvolgens ons oortuiginge en praktyke wat verskil van ons eie te kan beoordeel. Soos Rajchman tereg uitwys, verwerp Foucault beide 'n "einde aan geskiedenis" wat betekenis sal gee aan ons bestaande handelinge, en 'n "natuurlike essensie" wat ons moet realiseer deur middel van die gepaste politieke assosiasie. Sonder enige soortgelyke riglyne blyk Foucault se "problematiserings" egter sonder politieke inhoud te wees.

As skeptikus spreek Foucault dié dilemma aan deur middel van 'n konsep van vryheid wat nie geskoei is op essensies of wat teleologies van aard is nie. Vryheid is eerder ons vermoë tot opstand (of weerstand); om in opstand te kom teen die spesifieke praktyke wat ons bestaan in die wêreld bepaal. Volgens Rajchman het Foucault se historiese projekte 'n kritiese strekking, nie omdat dit riglyne voorsien vir "progressiewe" politieke aksie nie, maar omdat dit ons bevry om anders te dink en te handel.

“Our real freedom is found in dissolving or changing the polities that embody our nature, and as such it is asocial and anarchical. No society or polity could be based on it, since it lies precisely in the possibility of constant change. Our real freedom is thus political, though never finalizable, legislatable, or rooted in our nature.”⁷⁵

Die “spesifieke praktiese en politieke gevolge” van Foucault se denke is dus die vryheid om in opstand te kom (weerstand te bied). Hierdie tipe vryheid is radikaal individualisties en hang van die individu se vermoë af om homself te konstrueer. Die self-vorming vind plaas deur weerstand te bied teen ons bepalende faktore en ons is altyd alreeds gedetermineer. Rajchman noem hierdie vryheid polities sowel as asosiaal. Maar wat is die status van ‘n opstand wat nie kan onderskei waarvoor of waarteen gestry word nie? Wat kan moontlik die inhoud wees van ‘n vryheid om te verander sonder die moontlikheid van gemeenskap of enige deelname gebaseer op solidariteit? ⁷⁶

Hierin lê die paradoks opgesluit wat die meeste sekondêre literatuur en kommentaar op Foucault se werk uitwys.⁷⁷ Foucault was ongetwyfeld ‘n voorstander van verandering en hy was bewus van die feit dat solidariteit ‘n voorwaarde vir die moontlikheid van verandering is. Die konsep van vryheid wat Rajchman in Foucault se werk vind is afhanklik van ‘n konsep van ons wesensaard. Dit bly onbekend en word nie ondersoek nie onder die voorwendsel van ‘n algemene skeptisisme teenoor konsepte van dié aard. Volgens Rajchman is vryheid vir Foucault geleë in eindelose opstand, nie omdat hy skepties staan teenoor konsepte van die mens nie, maar omdat sy konsep van die mens geskoei is op ons vermoë om voortdurend te verander. Die moontlikheid al dan nie van ‘n progressiewe politieke intervensie sal moontlik na afloop van ‘n nadere ondersoek van Foucault se argeologiese werkwyse aan die lig kom.

2.5.2 Die argeologie van kennis

Foucault se kursus, genoem “Geskiedenis van die sisteme van denke”⁷⁸ is ‘n voortsetting van sy poging om diskoerse oor en van kennis en wetenskap te betrek met die oog op die bestudering en verstaan van die mens. Hy plaas die fokus op die terreine van geskiedenis, kennis en taal, maar dan op so ‘n wyse dat die opvatting van die subjek drasties hersien moet word. Ons het hier te doen met ‘n soort interaksionele verknooptheid of vervlegtheid van diskoerse wat in hulle worsteling om kennis en mag uiteindelik uitkristalliseer in die wetenskappe.

In bogenoemde kursus het hy stelselmatig die netwerke en faktore uitgestippel en blootgelê in terme waarvan wetenskappe en dissiplines ontstaan en verskuiwing ondergaan. Die onderliggende snellerfaktor is die *wil tot kennis*,⁷⁹ maar volgens Foucault bestaan daar tot op datum geen konseptuele apparatuur om dit te analiseer nie. Hy wend hom tot bestaande teoretiese modelle van die wil tot kennis in die geskiedenis van die filosofie ten einde ‘n geskikte

konseptuele raamwerk te ontwerp en te definieer. Aristoteles en Nietzsche verteenwoordig die teenoorgestelde pole in hierdie reeks modelle. In die geval van Aristoteles rus hierdie begeerte na kennis op 'n voorafgaande verhouding tussen kennis, waarheid en plesier. Hierteenoor definieer Nietzsche 'n andersoortige stel verhoudinge: kennis is 'n "uitvinding" waaragter iets heel anders as kennis self skuil: die spel van instinkte, impulse, begeertes, vrees, die wil om toe te eien. Kennis word geproduseer in die arena waar hierdie elemente teen mekaar stry.⁸⁰

In sy analyses van sisteme van denke wat dan geleidelik 'n morfologie van die wil tot kennis moet vorm, sluit Foucault by Nietzsche se analise aan. Hiervoor het hy met behulp van empiriese studies 'n besondere vlak van ondersoek geïsoleer, naamlik die *analise van diskursiewe praktyke*. Op hierdie wyse word 'n sistematiese organisasie blootgelê wat nie gereduseer kan word tot die eise van die logika en die linguistiek nie. Volgens hom word diskursiewe praktyke blootgelê deur die afbakening van 'n veld van objekte, die definisie van 'n geldige perspektief vir die agent van kennis en die vaslegging van norme vir die ontwikkeling van begrippe en teorieë.⁸¹ Sodoende impliseer elke diskursiewe praktyk 'n spel van voorskrifte vir uitsluiting en keuse. Die beginsels van uitsluiting en keuse wat hier ter sprake is, dui op 'n anonieme, polimorfe wil tot kennis, wat gevoelig is vir reëlmatige transformasies en bepaal word deur die spel van identifiseerbare afhanklikhede.

'n Diskursiewe praktyk is gewoonlik 'n versameling van 'n aantal diverse dissiplines. Die algemene kenmerke van die diskursiewe praktyk en die metodes vir die analyses daarvan word tuisgebring onder die term *argeologiese analise*. In hierdie verband is die vestiging van 'n onderskeid tussen kennis (*connaissance*) en die voorwaardes wat nodig is vir die verwerwing van kennis (*savoir*) van wesentlike belang.⁸² *Connaissance* verwys na 'n formele korpus van vasgestelde kennis behorende tot 'n spesifieke dissipline byvoorbeeld biologie, ekonomie, ensovoorts. *Savoir*, waarmee normaalweg kennis in die algemeen bedoel word, dus die totaliteit van *connaissances*, word deur Foucault in 'n onderliggende eerder as omvattende sin gebruik. *Savoir* is dus die totaliteit van alle kennis (insluitend maar nie beperk tot *connaissances*), maar nie in 'n abstrakte en totaliserende sin van die woord nie. *Savoir* is later geassosieer met die konkrete magstaktieke werksaam in die samelewing. Hy het dit self soos volg uiteengesit:

"By *connaissance* I mean the relation of the subject to the object and the formal rules that govern it. *Savoir* refers to the conditions that are necessary in a particular period for this or that type of object to be given to *connaissance* and for this or that enunciation to be formulated."⁸³

L'Archéologie du savoir dui dus op die argeologie van kennis in die breër sin van die woord, die onderliggende voorwaardes noodsaaklik vir die produksie van kennis en kennis se verhouding tot diskoers, eerder as 'n spesifieke dissipline. "What archaeology tries to describe is not the specific structure of science, but the very different domain of knowledge (*savoir*)."⁸⁴

Wetenskappe is legitieme en legitimerende kennisgebiede waardeur menslike bestaan oorsien en georganiseer word. Hierdie take geskied deur middel van epistemologiese skemas wat deur die wetenskappe ontwikkel word. Enersyds kom wetenskappe tot stand deurdat daar 'n koherensie van persepsie is wat 'n sekere realiteit, 'n spesifieke veld van menslike ervaring, poneer. *Madness and civilization* en *The birth of the clinic* is voorbeelde van die beskrywing van spesifieke velde van menslike ervaring. Op die grondslag van hierdie geponeerde realiteit word dit moontlik om kognitiewe sisteme te organiseer wat wetenskappe genoem word. Andersyds is hierdie kognitiewe sisteme of wetenskappe nie volledig vry om hulle epistemologiese skemas te ontwikkel nie. Hulle is onderhewig aan 'n onsigbare fundamentele reguleringsmeganisme wat die vorming van kennis beheer en wat 'n *epistemologiese veld of episteme* genoem word.⁸⁵ Dit wil voorkom asof die argeoloog die latente betekenis wil blootlê wat die manifeste diskoers van individue onderlê; asof hy in die stilswye en in die gapinge van die sigbare diskoers die simptome van die onderliggende diskoers wil vind, wat betekenis bepaal. Op hierdie manier "one substitutes for the diversity of the things said a sort of great, uniform text, which has never before been articulated, and which reveals for the first time what men 'really' meant... this primary and ultimate meaning springs up through the manifest formulations, it hides beneath what appears, and secretly duplicates it..."⁸⁶ Die uniforme teks, die enkele onderliggende aangeduide waarna alle oppervlakkige aanduiers verwys, is niks anders as die episteme nie.⁸⁷

In die *The archaeology of knowledge* stel Foucault egter dat dit nooit sy bedoeling was om die episteme voor te hou as "fundamentele" kategorie wat die intellektuele produksies van 'n gegewe historiese periode onderlê nie. "Nothing would be more false than to see in the analysis of discursive formations an attempt at totalitarian periodization, whereby from a certain moment and for a certain time, everyone would think in the same way, in spite of surface differences, say the same thing... On the contrary, archaeology describes a level of enunciative homogeneity that has its own temporal articulations, and which does not carry with it all the other forms of identity and difference that are to be found in language."⁸⁸ Elders definieer Foucault die episteme in ondubbelsinnige terme: "the *episteme* is not a sort of grand underlying theory, it is a space of *dispersion*, it is an *open and doubtless indefinitely describable field of relationships*... *The episteme is not a general developmental stage of reason, it is a complex relationship of successive displacements.*"⁸⁹

Die episteme is 'n historiese a priori, nie van kennis in die algemeen soos by Kant nie, maar van spesifieke kennisvorme (wetenskappe en nie wetenskap in die algemeen nie). Hierdie historiese a priori het dus nie transendentale status nie en staan teenoor transendentale temas. Dit is die

voorwaarde vir die produksie van een stel uitsprake bo 'n ander. Die episteme is 'n diepgesetelde reëlmatigheid wat die betekenis bepaal waarvolgens die mens nie alleen sy sisteme van betekenis organiseer nie, maar ook die verhouding wat hy tussen homself en sy betekenis waarneem. Dit moet terselfdertyd inpas by Foucault se argeologiese strategie, by die ondersoek waardeur hy poog om die mens ongedaan te maak, dié mens wat sy positiwiteit in die menswetenskappe gekonstitueer het, dié mens wie se kennis moontlik gemaak is deur 'n episteme en wie se werklikheid gegee is deur 'n *argief*. Met argief word bedoel die algemene sisteme van die formasie en transformasie van uitsprake wat op 'n gegewe tydstip in 'n spesifieke samelewing bestaan.⁹⁰

Hiermee word die denke weg van die interne "betekenis" van 'n diskoers gerig na sy eksterne moontlikheidsvoorwaardes en die praktiese veld waarin dit ontplooi is, dit wil sê dit dwing tot die vraag: waarom verskyn een soort uitspraak en nie 'n ander nie?⁹¹ "The archive is first the law of what can be said, the system that governs the appearance of statements as unique events."⁹² Ons kan nie ons eie argief beskryf nie, aangesien ons te midde van hierdie reguleringsmeganisme uitsprake maak. Die argief is dit wat buite onself ons afgrens en omlin. Soos kritiek slegs moontlik is vanaf 'n afstand deur middel van die konkrete beskrywings van 'n ander tyd om strukture van sosiale regulering te identifiseer, só is die argief slegs onderskeibaar vanaf 'n afstand. So ook voorsien Foucault se geskiedenis, as beskrywing van die verlede, 'n kritiese begrip van die hede. Die geskiedenis van waansin bevraagteken moderne psigiatrie. Die geskiedenis van die menswetenskappe eindig met 'n kritiek van die tyd van die mens: "As the archeology of our thought easily shows, man is an invention of recent date. And one perhaps nearings it end."⁹³ Die "mens" as objek van studie (teenoor voorwerpe wat deur die natuurwetenskappe onder die soeklig geplaas word), is 'n onlangse uitvinding. As kennis ander vorme aanneem en nuwe objekte ontdek, mag die mens moontlik verdwyn, nie in hulle beliggaamde bestaan as fisiese wesens nie, maar as objekte gekonstrueer deur die menswetenskappe.⁹⁴ "If those arrangements were to disappear as they appeared, ...then one can certainly wager that man would be erased, like a face drawn in the sand at the edge of the sea."⁹⁵

So ook het die gevangenis-oproer en -onluste in Frankryk in 1972 aanleiding gegee tot 'n geskiedenis van die gevangenis wat dien as kritiek teen die teenswoordige gevangenisstelsel asook die werking van normaliserende mag en die formasie van kennis in moderne samelewing.⁹⁶ Foucault se geskiedenis is 'n kritiese sosiale teorie wat die limiete van ons aanvaarde realiteit bevraagteken en ons oproep tot transgressie.⁹⁷ "It establishes that we are difference, that our reason is the difference of discourses, our history the difference of times,

ourselves the difference of masks. That difference, far from being the forgotten origin, is the dispersion that we are and make.”⁹⁸ Dit is die effek van argeologie: die weiering om verskil te reduseer tot aaneenlopende en ooreenkomstige vorme. Dit wil eerder verskil tot in die fynste besonderhede uitwerk en analiseer om te sien hoe dit funksioneer in die produksie van kennis.⁹⁹

Die argief suggereer dat ons geskiedenis, ekonomie, sosiale praktyke, tale wat ons praat, mitologie en selfs kinderstories regeer word deur reëls wat nie almal aan die bewussyn gegee word nie en dus onbewus bly.¹⁰⁰ Foucault se poging om ‘n argeologie van kennis uit te werk, is gevolglik georiënteer in die rigting van al daardie onverwagte, onsigbare oorsaaklike sisteme wat hierdie reëls verborge hou. Dit is ‘n poging om ‘n begripsraamwerk te verskaf in terme waarvan kennisgebiede en –vorme geanaliseer kan word, waarvoor die *diskursiewe formasie* ‘n sentrale term uitmaak. Ons het met ‘n diskursiewe formasie of diskoers te doen wanneer sodanige stelle reëls geïdentifiseer kan word. Die argeologiese analise bied gevolglik ‘n beskrywing van die argief, van diskursiewe formasies, van sisteme van uitsprake, dit wil sê van diskoerse wat bevry is van die juk van eenvormigheid en aaneenlopendheid. Die gevolg is dat

“an entire field is set free. A vast field, but one that can be defined nonetheless: this field is made up of the totality of all effective statements (whether spoken or written), in their dispersion as events and in the occurrence that is proper to them. Before approaching, with any degree of certainty, a science, or novels, or political speeches, or the ‘oeuvre’ of an author, or even a single book, the material with which one is dealing is, in its raw, neutral state, a population of events in the space of discourse in general. One is led therefore to the project of a ‘pure description of discursive events’ as the horizon for the search for the unities within it.”¹⁰¹

Die objek van analise is nie alles wat gesê of geskryf is nie, maar die “totaliteit van effektiewe uitsprake” in hul verspreiding as “diskursiewe gebeuretenisse” wat behoort tot ‘n enkele formasie of kennisvorm. Die beskrywing van diskursiewe gebeurtenisse verwys nie terug na die intensie van die sprekende subjek nie, maar het ‘n ander doel voor oë: “we must grasp the statement in the exact specificity of its occurrence; determine its conditions of existence.”¹⁰²

Ten einde ‘n diskursiewe formasie te isoleer, konstrueer Foucault die volgende vier hipoteses wat dien as voorwaardes vir die moontlikheid van die bestaan van uitsprake behorende tot ‘n spesifieke formasie. ‘n Diskursiewe formasie bestaan:

- (a) wanneer uitsprake daarin na dieselfde objek verwys;
- (b) wanneer daar ‘n reëlmatige styl is met betrekking tot die bestaan van uitsprake, dit wil sê, ‘n gemeenskaplike wyse waarop uitsprake gemaak word;
- (c) wanneer daar ‘n konstantheid van begrippe is wat in die uitsprake gebruik word;

(d) indien al die uitsprake 'n gemeenskaplike "tema" van analise ondersteun wat Foucault later sal beskrywe as 'n "strategie" of gemeenskaplike institusionele, administratiewe of politieke patroon.¹⁰³

Dit is duidelik dat daar 'n sekere reëlmatigheid in die objekte van enige diskursiewe formasie bestaan, maar so 'n diskoersgeheel word egter nie gekenmerk deur bevoorregte objekte nie en moet nie verstaan word as 'n progressiewe deduktiewe struktuur nie. Dit word eerder gekenmerk deur die wyse waarop dit uit objekte saamgestel is wat hoogs verspreid is. Dit wil nie tabelle van verskil opstel nie, maar eerder 'n sisteem van die verspreiding van uitsprake.¹⁰⁴

In sy oorweging van die bestaan van objekte van 'n diskursiewe formasie gebruik Foucault die voorbeeld van psigopatologie. Dit dateer uit die einde van die agtiende eeu met die opsluiting van waansinniges in psigiatriese inrigtings. Psigopatologie bespeur nie 'n enkele objek nie, maar wel 'n reeks van objekte: hallusinasies, spraaksteurnisse, seksuele perversies, letsels van die sentrale sensuweestelsel, kriminele neigings, ensovoorts. Die vraag ontstaan watter voorwaardes onderskei kan word waarvolgens die verspreiding van objekte voorkom. In antwoord hierop dui hy die volgende tipes voorwaardes aan vir die bestaan van objekte in diskursiewe formasies:

- (a) *Verskyningsvlakke* : Psigopatologie tree onder andere tevoorskyn in die gesin, in die onmiddellike sosiale groep wat die betekenisvolle ander insluit, in die arbeidsmilieu en die godsdienstige gemeenskap. Verskyningsvlakke is gemeenskapspesifiek, gebonde aan 'n spesifieke tydsvak en geartikuleer deur verskillende vorme van diskoers. Elkeen verteenwoordig 'n eiesoortige wyse van registrasie en uitsluiting van waansin, en die verantwoordelikheid word aan die medisyne oorgedra om waansin te verklaar, te hanteer en selfs te probeer genees. Dit is in hierdie velde van aanvanklike differensiasie waarbinne psigiatrie sy objekte as sodanig diagnoseer en sy domein afbaken.
- (b) *Afbakeningsgesaghebbers*: In die negentiende eeu was die gesag om objekte van kranksinnigheid te nomineer en af te baken nie alleenlik in die medisyne gesetel nie, maar ook in die wet.
- (c) *Spesifikasienetwerke*: In die geval van psigopatologie verwys dit na kategorieë van liggaam en siel, gesondheid en siekte, wat nie eie is aan psigopatologie nie, maar waarop dit wel steun en waarvan dit wel gebruik maak.¹⁰⁵

Die objekte van 'n diskursiewe formasie is dus nie koherent of kontingent nie. Hulle het hulle bestaansvoorwaardes in heterogene, maar spesifiseerbare vlakke. Die bestaansvoorwaardes in hul onderlinge relasies definieer nie objekte in terme van hul interne konstituering nie, maar wel in terme van dit wat hulle in staat stel om te verskyn.

Die diskursiewe eenheid is dus 'n verspreiding van uitsprake op verskillende vlakke wat nogtans as eenheid geïdentifiseer kan word indien die voorwaardes en reëls wat die verspreiding reguleer, afgegrens kan word. Die verskillende vlakke behels beperkinge op mekaar. Hulle interrelasie en hul eie bestaansvoorwaardes konstitueer die reëls van diskoersvorming. Op die eerste vlak, naamlik dié van objekte, het die uitspraak die funksie van aanwysing en organisasie van die veld van objekte. Die tweede vlak, naamlik die status van die produksie van die uitspraak, verbind Foucault daaraan dat 'n uitspraak altyd in 'n verhouding tot 'n subjek bestaan.¹⁰⁶ Die subjek ter sprake is nie die oorsprong van die verskynsel van die artikulering van 'n stelling, of 'n outeur met 'n bepaalde intensie nie.¹⁰⁷ Dit verwys eerder na die bepaling van die posisie wat ingeneem kan en moet word deur enige individu wat die rol van subjek vervul.¹⁰⁸ In die laaste plek het die uitspraak 'n materiële vorm wat sy vermoë om herhaal te word, bepaal.¹⁰⁹

Met die diskursiewe formasie probeer Foucault afskeid neem van die transendentale temas in die geskiedenis van idees. Hy stel sy argeologiese ondersoekwerk teenoor interpretasie wat vereis dat diskoerse beskou moet word as openbare tekste wat geïnterpreteer moet word vir wat hulle "werklik" beteken. Tradisionele geskiedenis wou die "monumente" van die verlede verewig deur hulle te omskep in "dokumente". Hierteenoor wil Foucault dokumente omskep in monumente. Dit is nie die ontsyfering van dokumente wat geskiedenis moontlik maak nie, maar die werking van die metodologie van geskiedenis wat dokumente en die moontlikheid van herinnering daarstel.¹¹⁰ Die dokument is die basis waarop die inhoud van geskiedenis gerekonstrueer word, maar dokumente moet verstaan word as diskursiewe praktyke wat gekondisioneer is deur dieselfde reguleringsmeganismes wat sosiale praktyke as sodanig bepaal. Deur die dokument se reëls van formasie te analiseer, word die sosiale praktyke van die toepaslike tydvak *in* die dokument (en nie *deur* die dokument nie) blootgelê. Die dokument is self 'n positiewe, materiële entiteit en daarom verkies Foucault die term monument.¹¹¹

The archaeology of knowledge verteenwoordig 'n uitdaging van die manier waarop kennis tradisioneel geanaliseer is in die menswetenskappe. Die aanval is geloods teen die Geskiedenis van Idees¹¹², maar ook sosiologie en historiese materialisme word onder skoot geplaas vir die manier waarop kennis gereduseer word tot uitdrukking of representasie van ander sosiale verhoudinge.¹¹³ Die bedoeling met die argeologie 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. Hy stel hom ten doel om 'n metodologie te fabriseer wat nóg antropologies nóg humanisties van aard is, in 'n era wat deur antropologie en humanisme gedomineer word. In hierdie sin, is *The archaeology of knowledge* 'n retrospektiewe definisie

van 'n metodologie wat reeds tevoorskyn getree het in voorafgaande werke naamlik: *Madness and civilization*, *The birth of the clinic* en *The order of things*.¹¹⁴ Die domein van argeologie is onherleibaar tot interpretasies of formaliserings, dit wil sê ontoeganklik vir hermeneutiek wat betekenis ernstig opneem en strukturalisme wat betekenis geheel en al oorboord gooi.¹¹⁵ Foucault kom tot die gevolgtrekking dat die argief, die diskursiewe formasies, die positiwiteite, die stellings en hul voorwaardes vir formasie, wel 'n spesifieke domein blootlê wat tot dusver nog nie die objek van enige analise uitgemaak het nie. Hy voeg egter by dat daar geen waarborg bestaan dat die genoemde domein stabiel en outonoom sal bly nie.¹¹⁶

Enige onderneming wat poog om moderne denke te verklaar kan nie self 'n afgesonderde, totale teorie van representasie, transendentale konstitusie of diskursiewe produksie wees nie, maar moet in staat wees om vanuit en te midde van taal en geskiedenis te verklaar waarom die verskillende maniere waarop die wêreld voorgestel is ontwikkel het en as insiggewende wetenskappe van die mens bevind is. Soos Foucault voorspel het aan die einde van *The archaeology of knowledge* loop argeologie nie uit op 'n outonome en stabiele dissipline nie, maar wel 'n diagnostiese hulpmiddel wat 'n sekere problematiek identifiseer wat later weer opgeneem sal word op 'n ander manier by wyse van ander metodes.¹¹⁷ Dit maak van Foucault een van daardie rare denkers, soos Wittgenstein en Heidegger, wie se werk beide 'n onderliggende kontinuïteit en 'n betekenisvolle omkering toon, nie omdat hul vroeëre pogings nutteloos en onbruikbaar was nie, maar omdat een manier van dink ten volle uitgewerk is, die limiete daarvan blootgelê is en lewens-affirmerende transgressie jeens hierdie limiete gepleeg is.¹¹⁸ Dit bring ons terug by Foucault se inleidende opmerking:

"I am no doubt not the only one who writes in order to have no face. Do not ask who I am and do not ask me to remain the same: leave it to our bureaucrats and our police to see that our papers are in order. At least spare us their morality when we write."¹¹⁹

In 'n onderhoud gepubliseer in die Kanadese joernaal *Ethos* in 1983 verwoord Foucault dieselfde gesigspunt as volg:

"You see, that's why I really work like a dog and I worked like a dog my whole life. I am not interested in the academic status of what I am doing because my problem is my own transformation. That's the reason also why, when people say, "Well, you thought this a few years ago and now you say something else," my answer is [laughter] "Well, do you think I have worked like that all those years to say the same thing and not be changed?" This transformation of one's self by one's own knowledge is, I think, something rather close to the aesthetic experience. Why should a painter work if he is not transformed by his own painting?"¹²⁰

Hieruit blyk dat wat aanvanklik beskou is in positivistiese terme as 'n uiteensetting van die metodologie wat sy verskeie navorsingswerk onderlê, eintlik deel is van 'n oorkoepelende estetiese projek om homself en sy idees te transformeer. In die lig hiervan word sy stellings

blootgelê as teenstellings en sy gedetailleerde metode as ooglopend ontwykend en juis anti-metodologies. Hy formuleer definisies, hipoteses en reëls wat nie daarin slaag om konkreet binne navorsingswerk te funksioneer nie of tot 'n bepaalde inhoud gereduseer te kan word nie. Die diskursiewe formasie, die reëls van formasie, die stelling, die historiese a priori en die argief word gedefinieer deur wat hulle nie is nie, eerder as wat hul wel is. Megill (1985) gaan so ver as om *The archaeology of knowledge* 'n parodiese herhaling van Descartes se *Discourse on method* (1637) te noem. Parodie se effek maak staat op kennis van die teks wat geparodiseer word en waarsonder dit dikwels nie as sodanig herken word nie. Aan die einde van 'n onderdrukkende tradisie word parodie 'n besonder betekenisvolle genre – 'n defensiewe en selfs 'n bevrydende taktiek.¹²¹

Foucault se aanval is gerig teen die filosofiese tradisie ingelui deur Descartes. In die teenswoordige konteks moet dit verstaan word in die breedste sin van die woord as die algehele subjektivistiese klem wat oënskynlik die moderne wetenskap en tegnologie onderlê. Dit word voorgedhou as metodologiese verhandeling wat 'n nuwe metode van analise toelig en die kwessie van prosedure relegaer na latere empiriese studies.¹²² In die algemeen begin dit, soos sy voorganger, met metodologiese twyfel en in die besonder met die weiering om die verskeie vorme van eenheid en kontinuïteit as geldig te aanvaar waartoe ons gewoonlik onvoorwaardelik toestem.¹²³ By nadere ondersoek is die voorgestelde "metode" ontwykend en onuitvoerbaar. Ten spyte van sy quasi-wetenskaplike voorwendsels en werkwyses, is die werk 'n aanval nie alleenlik teen antropologie en humanisme nie,¹²⁴ maar ook teen wetenskap en die hele idee van objektiewe kennis.

2.5.3 Argeologie en progressiewe politiek

"Politics and the study of discourse"¹²⁵ is 'n essay deur Foucault wat oorspronklik verskyn het in 1968 as antwoord op die vraag:

"Does a mode of thought which introduces discontinuity and the constraints of system into the history of the mind not remove all basis for a progressive political intervention? Does it not lead to the following dilemma: either the acceptance of the system or the appeal to an unconditioned event, to an irruption of exterior violence which alone is capable of upsetting the system?"¹²⁶

Foucault aanvaar hierdie diagnose van sy onderneming behalwe dat hy homself as pluralis onderskei en gevolglik die definisie as volg wysig: "the diversity of *systems* and the play of *discontinuities* into the history of *discourses*."¹²⁷ Hy besef ook dat dit die bron kan wees van onvermydelike tweedrag en dat dit kwalik beskou kan word as 'n geregverdigde stap: "With diabolical pertinence you have succeeded in giving a definition of my work to which I cannot avoid subscribing, but for which no one would ever reasonably wish to assume responsibility. I suddenly sense how bizarre my position is, how strange and illegitimate. And I now perceive

how far this work, which was no doubt somewhat solitary, but always patient, with no other law but its own, and sufficiently diligent, I thought to be able to stand up for itself, has deviated from the best-established norms, how jarring it was bound to seem.”¹²⁸

Nieteenstaande die oënskynlik 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:

“Thus, what I am writing is not a history of the mind which follows the succession of its forms or the density of its sedimented significations: I do not question discourses about their silently intended meanings, but about the fact and the conditions of their manifest appearance; not about the contents which they may conceal, but about the transformations which they have effected; not about the sense preserved within them like a perpetual origin, but about the field where they coexist, reside and disappear. It is a question of an analysis of the discourses in the dimension of their exteriority.”¹²⁹

Hieruit volg drie gevolge:

- 1) Om diskoers te behandel nie as *kommentaar* wat vergange dinge opnuut weer onder die aandag bring nie, maar as 'n *monument* wat beskryf moet word in sy intrinsieke konfigurasie;
- 2) Om nie, soos die strukturaliste, die wette van die konstruksie van 'n diskoers te ondersoek nie, maar die bestaansvoorwaardes;
- 3) Om diskoers nie te verbind tot 'n bewussyn of subjek wat dit voortgebring het nie, maar tot die praktiese terrein waar dit ontplooi word.¹³⁰

Twee moontlike tipes antwoorde kan gegee word op die vraag rakende die verhouding tussen wat Foucault sê en 'n sekere politieke praktyk: Een antwoord is gemoeid met die kritiese werksaamhede wat Foucault se diskoers uitvoer in sy eie domein (geskiedenis van idees, van wetenskappe, van denke, van kennis, ensomeer): Is dít wat die kritiese werksaamhede wil verwyder van omloop onmisbaar vir 'n progressiewe politiek? Die ander antwoord is gemoeid met die terrein van analise en die domein van objekte wat Foucault se diskoers wil sigbaar maak: Hoe kan hierdie idees geartikuleer word deur middel van die effektiewe praktyk van 'n progressiewe politiek?

Tot op hierdie punt het Foucault die volgende kritiese werksaamhede onderneem met sy argeologiese ondersoek:

- 1) Om grense te vestig waar die tradisionele geskiedenis van denke 'n onbepaalde ruimte gepostuleer het. Hy wou aantoon dat diskoerse beperkte praktiese terreine is met spesifieke grense, reëls van formasie en bestaansvoorwaardes. Hy wou die idee van 'n

soewereine subjek wat betekenis konstitueer en hul in diskoerse transkribeer, diskrediteer ten gunste van verskeie redevoerende subjekte wat verskillende funksies vervul en werksaamhede uitvoer. Hy wou die idee van 'n ewig wykende oorsprong uitdaag ten gunste van historiese spesifieke diskursiewe sisteme, elk met hul eie punt van ingang en voorwaardes vir ontstaan en verdwyning.

- 2) Om afgeleefde opposisies of digotomieë te vervang met 'n terrein van gelyktydige en opeenvolgende verskille. Voorheen is die geskiedenis van tradisie en vernuwing, van die ou en die nuwe, van die afgestorwe en die lewende, van die geslote en die ope, van die statiese en dinamiese vertel; hierteenoor wil Foucault die geskiedenis van ewigdurende verskille vertel.
- 3) Om die ontkenning van diskoers te beëindig. Diskoers is nie niks nie. Wat dit is, wat dit beskikbaar stel vir historiese analise (wat die intrinsieke digtheid daarvan definieer) is nie wat "bedoel" was nie ("that obscure and heavy charge of intentions, imagined as carrying far more weight, in its shadowy way, than what is said"¹³¹), is nie wat stom gebly het nie ("those imposing things which do not speak, but leave their traceable marks, their dark profile set off against the light surface of what is said"¹³²): diskoers word gekonstitueer deur die verskil tussen wat 'n mens korrek kan sê gedurende 'n periode (volgens die reëls van grammatika en logika) en wat in werklikheid gesê word. Die diskursiewe veld is op 'n spesifieke tydstep die wet van hierdie verskil.¹³³
- 4) Laastens stel Foucault hom ten doel om daardie stel dissiplines wat genoem word die geskiedenis van idees, van wetenskappe, van denke, van kennis, konsepte of bewussyn te bevry van hul onsekere status. Hierdie onsekerheid word op drie maniere gemanifesteer, naamlik dit problematiseer die afbakening van domeine, die definiëring van die objekte van studie en die vestiging van 'n verhouding tussen hierdie feite van denke of kennis en ander areas van historiese analise. Dit is nie 'n kwessie van die opstelling van 'n *globale geskiedenis* nie, maar eerder die opening van 'n terrein van *algemene geskiedenis* waarin die enkelvoudigheid van praktyke, hul wedersydse verhoudinge en onderlinge afhanklikhede beskryf kan word.

Die vraag is of progressiewe politiek verbind is tot die temas van betekenis, oorsprong en die konstituerende subjek, tot al die temas wat in die geskiedenis die onuitputbare teenwoordigheid van 'n Logos, die soewereiniteit van 'n suiwere subjek, die diepgaande teleologie van 'n oeroue bestemming waarborg? Is 'n progressiewe politiek verbind tot só 'n vorm van analise eerder as tot 'n analise wat dit bevraagteken? Foucault se antwoord hierop is:

"There exists at present a problem which is not without importance for political practice: that of the status, of the conditions of exercise, functioning and institutionalization of scientific discourses. That is what I have undertaken to analyze historically – choosing the discourses

which possess not the strongest epistemological structure (mathematics or physics), but the densest and most complex field of positivity (medicine, economics, the human sciences).¹³⁴

Wat Foucault se argeologiese onderneming aan die lig wil bring is dat woorde nie wind is nie, “an external whisper, a beating of wings that one has difficulty in hearing in the serious matter of history.”¹³⁵ Wat die argeoloog wil aantoon is dat woorde verandering en rewolusie in die wetenskaplike orde en in die diskursiewe veld kan meebring; dat die analise van diskursiewe praktyke nie die taak is van die onbetrokke waarnemer nie, maar deur ‘n progressiewe politiek gerugsteun word wat dit juis wil bevry van “the entire thematic that ensures for history the universal presence of the Logos.”¹³⁶ Hierdie denkwysie wat die diversiteit van sisteme en die spel van diskontinuiteite bekendstel in die geskiedenis van diskoerse verwyder nie enige gronde vir ‘n progressiewe politieke ingryping nie, maar gee juis aanleiding tot die uitkristallisering van ‘n eiesoortige progressiewe politiek met ‘n aantal spesifieke eienskappe:

1. ‘n Progressiewe politiek verleen erkenning aan die historiese voorwaardes en die spesifieke reëls van ‘n praktyk, terwyl ander politiek slegs ideale noodsaaklikhede, een-rigting determinasies of bepalinge en die vrye spel van individuele inisiatiewe huldig.
2. ‘n Progressiewe politiek is gerig daarop om ‘n praktyk se moontlikhede vir struktuurverandering uit een te sit, asook die wederkerige verhoudinge wat tussen hierdie transformasies bestaan. Hierteenoor stel ander vorme van politiek hul vertroue in die eenvormige verabsoluttering van verandering of die wonderbaarlike teenwoordigheid van genialiteit en vernuf.
3. ‘n Progressiewe politiek verhef nie die “mens” of bewussyn of die subjek in die algemeen tot ‘n universele bewerker of inisieerder van alle transformasies nie. Dit definieer eerder die verskillende vlakke en funksies wat subjekte kan vervul in ‘n domein wat sy eie vormingsreëls of reëls van verandering het.
4. ‘n Progressiewe politiek huldig nie die sienswyse dat diskoerse die gevolg is van onuitgesproke diskoerse of die uitdrukking van ‘n onderliggende bewussyn nie, maar eerder dat diskoerse, hetsy wetenskap, literatuur, ‘n godsdienstige uitspraak of ‘n politieke diskoers, ‘n praktyk vorm wat geartikuleer word op ander praktyke.
5. ‘n Progressiewe politiek bejeen nie die/‘n wetenskaplike diskoers met ‘n ingesteldheid van “voortdurende aanvraag” of “soewereine kritiek” nie, maar poog om te verstaan hoe diverse wetenskaplike diskoerse, in hul positiwiteit (dit wil sê, as praktyke wat onderhewig is aan sekere voorwaardes, onderdanig aan sekere reëls en ontvanklik vir sekere transformasies) deel uitmaak van ‘n sisteem van wederkerige betrekking met ander praktyke.¹³⁷

Die problematiek rondom die politieke wat sy oorsprong vind in argeologiese analises word egter later deur Foucault opgeneem op ‘n ander manier aan die hand van ander metodes. Wat

ek egter hier onder die aandag wou bring en wat beskou kan word as die kern van die politieke strekking van Foucault se argeologiese ondersoek, is dat ons denke ons diskoerse bepaal en dat ons diskoerse ons handelinge rig. Ware transformasie word teweeg gebring deur ons diskoerse aan daadwerklike kritiek te onderwerp, kritiek wat die vanselfsprekendheid van 'n manier van dink bevraagteken:

"A critique is not a matter of saying that things are not right as they are. It is a matter of pointing out on what kinds of assumptions, what kinds of familiar, unchallenged, unconsidered modes of thought the practices that we accept rest. We must free ourselves from the sacrilization of the social as the only reality and stop regarding as superfluous something so essential in human life and in human relations as thought. Thought exists independently of systems and structures of discourse. It is something that is often hidden, but which always animates everyday behaviour...as soon as one can no longer think things as one formerly thought them, transformation becomes both very urgent, very difficult, and quite possible."¹³⁸

2.6 Die Self, die Ander en die limiet

Foucault se totale filosofiese projek kan gesien word as 'n poging om die skeidslyne tussen die Self en die Ander te lokaliseer in die geskiedenis. Volgens Foucault was dit Kant wat oorspronklik hierdie moontlikheid geopen het, voordat dit weer eens gesluit is deur sy eie bekendstelling van 'n antropologiese fondasie vir kritiese denke, en deur Hegel se bekendstelling van die dialektiek van die Rede met sy opeenvolgings van totaliteit en teenspraak. Saam het hulle bygedra tot meer as 150 jaar van 'n "mixed and dialectical anthropological sleep."¹³⁹ Foucault verruil sy voorgangers se soeke na fundamente vir 'n soeke na die *limiete* wat die Self afbaken van die Ander. Die limiete word opgeroep nie as skeidslyne wat nie getransendeer moet word nie, maar juis as geleenthede tot moontlike transgressie. Hy sê: "thought should not be directed towards establishing a kind of central certitude, but should be directed towards the limits, the exterior – towards the emptiness, the negation of what it says."¹⁴⁰ As Kant gemoeid was met die definiëring van die limiete wat kennis nie moet oorstek nie, is Foucault gemoeid met "a practical critique that takes the form of a possible transgression."¹⁴¹ Denke wat sentreer rondom die limiet het eers teen die einde van die 1950's en gedurende die 1960's met die ineenstorting van humanisme begin figureer in die filosofie, met Foucault (geïnspireer deur Heidegger) as die luidrugtigste voorstander.

"Denke van die limiet" is nie gemoeid met totaliteite en fundamente nie, maar streef om die limiet wat die Self en die Ander skei te analiseer en te omskryf om uiteindelik insig te kry in die aard van die Self en die Ander. Volgens Foucault het so 'n sisteem van denke waarin "transgressie", dit wat die limiet oorskry, 'n sentrale rol speel, beide kritiese en ontologiese waarde. Sy kritiese status kan gevind word daarin dat dit toegang tot die Self (eindigheid)

verleen, tot dit wat binne die grense van empiriese kennis val. Transgressie voldoen aan die ontologiese vereiste, in die blitssnelle beweging oor die limiet wat die Self en die Ander van mekaar skei. Transgressie dui aan waar die limiete lê,¹⁴² aangesien dit slegs kan voorkom waar daar 'n limiet is om te oorskry. Eweneens weet ons slegs van die bestaan van 'n limiet as dit oorskry word. Transgressie en die limiet is dus saamgesnoer in 'n verhouding van wedersydse afhanklikheid aangesien die een die ander impliseer. "Denke van die limiet" stel ons in staat om weerstand te bied teen die eentonige druk van die Self, om die limiete daadwerklik uit te soek en te bowe te kom. Dit kweek by ons 'n bewussyn van ons onderworpenheid aan die heerskappy van die Self; van die moontlikheid om ons selfbewussyn te verruim deur blootstelling aan dit wat radikaal verskil. Hierdie moontlikheid is gesetel in transgressie as verruiming van die Self deur konfrontasie met die Ander. Die Ander word binnegelaat nie as dit wat verlore was en teruggevind is nie, maar as vreemde wat voortdurend weerstand bied teen ooreenkoms. Deur ons aan te moedig om die limiete van ons denkwyse bloot te lê, hoop Foucault om ons in staat te stel om hulle te oorskry en voortdurend nuwe maniere van dink te onderneem. Hy wil ons bemagtig en ons mobiliseer tot aksie.

Maar hoe kan die "denke van die limiet" 'n konkrete vorm aanneem en tot praktiese uitdrukking kom? Vir Foucault is die antwoord gesetel in "geskiedenis": geskiedenis is beide 'n realiteit wat in ervaring bepaal word en die arena waarin die twee absolute limiete, geboorte en die dood, begin en einde, voorkom in eentonige reëlmaat. Limiete bestaan by die rand van geskiedenis; hulle is tegelyk deel van die historiese orde en buite die orde. Limiete kom ook voor in die geskiedenis in die vorm van "gebeure", wat wel soms gesien kan word as deel van 'n universele sisteem, en tog nie geheel en al omvat word deur die sisteem nie, aangesien hulle 'n verandering verteenwoordig, ongeag hoe gering. Die "gebeure" verteenwoordig die konfrontasie tussen die Self (die sisteem of identiteit) en die Ander (dit wat verskil) op die kleinste skaal. Elke individu neem ook deel aan hierdie konfrontasie. Die individu is 'n intrinsieke deel van sy eie spesifieke gemeenskap en geskiedenis, maar beskik terselfdertyd oor die vermoë om sy modus van behorendheid te wysig. Hierdie wisselvallige situering van limiete, beide as deel van die orde van geskiedenis en buite daardie orde, gee aanleiding tot 'n denkskool wat op 'n spandraad tussen die historiese en die a-historiese balanseer: dit is nie 'n nihilistiese historiese relativisme nie, maar ook nie 'n studie van metafisiese essensies nie. Die kuns is om nie na enige een van hierdie uiterstes oor te hel nie. O'Farrell (1989) is van mening dat Foucault nie altyd sêf daarin slaag om die balans te handhaaf nie – soms neem hy 'n onverskillige nihilisme op, of alternatiewelik, sy eie metafisika van identiteit.¹⁴³ Hierop sal ons vervolgens ingaan.

2.6.1 Absolutisme versus relatiwisme : Foucault se dialogiese alternatief

Oor die algemeen is kritiek teen Foucault verwickel in die dispuut tussen absolutisme en relatiwisme, tussen fundamentalisme en fragmentering. Die vraag ontstaan of hierdie uiterstes die enigste moontlikhede is wat beskikbaar is aan diegene wat poog om politieke en etiese teorieë te konstrueer in die veranderlike konteks van die tweede helfte van die twintigste eeu? Hierdie bevragekening van die onderling uitsluitende keuse tussen een van twee binêre alternatiewe hang saam met die toenemende neiging in die postmoderne denke, eksplisiet verwoord deur Foucault soos deur Nietzsche voor hom, om die standaard opposisies te bowe te kom.¹⁴⁴

Falzon (1998) is van mening dat fragmentering nie die noodwendige gevolg is van die postmoderne afstanddoening van absolute fundamente nie, maar dat 'n werkbare alternatief in dialoog gevind kan word. Hy hou die werk van Michel Foucault voor as toonbeeld van hierdie dialogiese alternatief.¹⁴⁵ Ek vind besondere aanklank met Falzon se perspektief juis omdat dit die etiese en politieke dimensies implisiet in Foucault se werk bloot lê.

Die postmoderne idee van die dood van die mens impliseer skeptisisme jeens die moderne idee van 'n transendentale self, 'n tydlose, universele menslike aard wat dien as 'n uiteindelijke grondslag vir denke en handeling. Wier gesien is dit 'n skeptisisme jeens die bestaan van enige universele, permanente, a-historiese gesigspunt, raamwerk of essensie waarop ons ons kan beroep ten einde rede, kennis en eties korrekte handeling as sodanig te erken. Dit het ook 'n bevragekening en herdefiniëring van die taak van filosofie tot gevolg. Laasgenoemde kan nie langer gesien word as die soeke na en bevestiging van die bestaan van genoemde fundamente en beperkinge in terme waarvan die totaliteit van alles gegrond, verstaan en georden kan word nie. Die filosofiese soeke na vaste fundamente het oor die eeue heen verskeie vorme aangeneem: Platoniese Idees, die kosmiese wêreldorde van die Stoïsyne en die Middeleeuse God. Laasgenoemde het in die moderne era plek gemaak vir die mens. Descartes het die voetou geneem om die Middeleeuse God te vervang met die Mens as fundamentele gegewe. Dit het geboorte geskenk aan die idee van die transendentale subjek of rasonele essensie van die mens.

"The self that becomes the star performer in modern European philosophy is the transcendental self, or the transcendental ego, whose nature and ambitions were unprecedentedly arrogant, presumptuously cosmic... The transcendental self was the self – timeless, universal... nothing less than God, the Absolute Self, the World Soul. The status of the world and even of God became, if not problematic, no more than aspects of human existence."¹⁴⁶

Teen die einde van die negentiende eeu het Nietzsche die dood van God aangekondig. Die Middeleeuse God was 'n uitgediende mag in die Europese kultuur. Nou, in die tweede helfte van die twintigste eeu is daar sprake van nog 'n sneuweling, die dood van die Mens wat veronderstel was om God te vervang, of in te staan waar hy uitgedien geraak het. Transendentale subjektiwiteit of "humanisme" of "metafisiese subjektiwisme" is blootgelê as net nog 'n filosofie gekonstrueerde mite wat uitgedien geraak het soos elke metafisiese vertroosting wat dit vooraf gegaan het. Die werke van Nietzsche en Heidegger in die besonder is belangrike bronne van hierdie tipe postmoderne skeptisisme. Die mees gefokuste aanvalle teen die humanistiese subjek word egter in die kontemporêre Franse denke gevind waar daar sedert die 1960's opeenvolgende vlae van anti-humanistiese of anti-subjektivistiese denke was.

Strukturalisme het plek gemaak vir meer radikale anti-metafisiese vorms van anti-humanisme. Deur middel van die kritiese intervensies van onder andere Michel Foucault, Jacques Derrida en Jean-François Lyotard is die humanistiese uitgangspunt op 'n betekenisvolle wyse uitgedaag en bevraagteken.

Hierdie kritiek teen dit wat as universeel en absoluut voorgelê is (maar in der waarheid histories spesifiek, blank, manlik en Westers was) het die gewelddadige onderdrukking van andersheid en heterogeniteit blootgelê. Totaliserende denke van hierdie aard is nie alleenlik teoretiese problematies nie, maar gee ook aanleiding tot dogmatisme en intellektuele onverdraagsaamheid en vorm die onderbou van sosiale en politieke onderdrukking. Om toe te gee dat ons konsepte van kennis, waarheid en eties korrekte optrede "lokaal" en histories spesifiek is, is om ruimte te skep vir diversiteit, vir andersheid en ander vorme van lewe.

Aan die ander kant word die opskorting van die soeke na absolute fundamente gesien as die onvermydelike oorsaak van intellektuele en morele chaos waar "anything goes." Dit sal (so word geredeneer) aanleiding gee tot 'n relativistiese siening van denke en handeling, gefragmenteerd in 'n oneindige aantal onversoembare wêreldbeskouings, lewensvorme en kulturele praktyke. Hierdie sienswyse is nie alleenlik teoreties ontoereikend nie, maar ook polities gevaarlik. As kultuur-spesifieke, partikuliere maatstawwe die plek inneem van rasonale denke en kritiese oordeel, word daar terselfdertyd ook ruimte geskep vir irrasionalisme en fanatisme. Vele denkers, met name Jürgen Habermas, het in die aansig van hierdie oorweging die oënskynlik reaksionêre en gevaarlike postmodernisme verwerp om een of ander soort transendentale grondslag te herbevestig. Die vraag ontstaan of onomkeerbare fragmentering en relativisme van denke en handeling die onafwendbare gevolg van die dood van die Mens is?

Falzon glo dat fragmentering nie die enigste alternatief is vir 'n unitêre metafisiese visie nie. Dit is slegs die keerkant van dieselfde munt. Dit weerspreek nie die metafisika nie, maar is slegs 'n voortsetting daarvan. Die visie van fragmentering vervang bloot 'n enkele totaliserende wêreldbeskouing met 'n pluraliteit van soortgelyke wêreldbeskouings, elkeen volledig en allesomvattend en juis om die rede afgesluit van en onversoenbaar met mekaar. Om werklik metafisika op te skort moet ons nie alleenlik die filosofie van die subjek te bowe kom nie maar ook die steriele opposisie tussen unitêre metafisika en fragmentering. Die binêre logika van ons metafisiese wêreld- en selfverstaan moet in sy totaliteit afgewys word. Die dood van die Mens gee nie aanleiding tot 'n meervoudigheid van onversoerbare wêreldbeskouings nie, maar maak begrip van onself moontlik as onvermydelik verwickeld in dialoog.

Om werklik afstand te doen van metafisika is om afstand te doen van die idee dat dit moontlik is om die wêreld in sy totaliteit te verstaan en te organiseer. Daardeur wil ons nie ontken dat ons voortdurend betrokke is in vormgewende aktiwiteit en streef om orde in die wêreld te skep nie. Dit is eerder 'n besef dat alhoewel ons voortdurend poog om die wêreld te tem en te vorm, dit nooit geheel en al bemeester en georganiseerd sal wees nie. Dit bied altyd weerstand en oortref ons ingrepe. Dit impliseer 'n konfrontasie met die Ander wat ons kategorieë ontwyk en eerder 'n invloed op óns uitoefen. In plaas van bloot 'n invloed wat lineêr uitgeoefen word, is daar wedersydse beïnvloeding, dialoog met ander woorde. Dialoog impliseer 'n wedersydse of wederkerige wisselwerking tussen self en wêreld. Die bestaan van orde en hiërargiese konstruksies in die wêreld word nie hierdeur ontken nie, maar eerder erken as die tydelike vasstelling (bepaling) van die een deur die ander, 'n onstabiele tussenpose in die heen-en-weer-spel van dialoog. Die andersheid is momenteel te bowe gekom en relatief stabiele hiërargiese verhoudings is daardeur geskep. Sosiale eenhede en vorms van organisasie bly egter sekondêr en afgelei. Beide spruit voort uit dialoog en word voortdurend uitgedaag deur nuwe vorms van weerstand en andersheid. Dit is hulle lot om voortdurend herskep en omskep te word deur ewigduende dialoog.¹⁴⁷

Die doel van Foucault se geskiedenis is om te toon dat ons hede nie die gevolg is van een of ander onvermydelike historiese noodsaaklikheid nie. Dit is eerder die gevolg van ontelbare konkrete menslike praktyke, en kan as sodanig deur ander praktyke verander word.¹⁴⁸ Volgens Foucault veronderstel die juiste idee van geskiedenis diskontinuiteit, aangesien die verlede slegs 'n objek van studie kan wees as dit verskil van die hede. Deur geskiedenis en ons historiese hede te bestudeer as dit wat radikaal verskil van die verlede, kan ons daarvoor besin en dit te bowe kom. Foucault se geskiedenis is geskryf in 'n poging om denke te bevry van

"what it silently thinks, and so enable it to think differently."¹⁴⁹ Hy wil 'n verskuiwing in denke meebring sodat dinge werklik kan verander.

Diskontinuiteit tree ook tevoorskyn in die manier waarop Foucault sy eie historiese werke struktureer. Op die mees algemene vlak postuleer hy 'n reeks diskrete historiese "periodes": byvoorbeeld, die Renaissance, die Klassieke era en die Moderne era. Tweedens wend hy 'n doelbewuste poging aan om alle historistiese idees van historiese verandering gegrond in kontinuïteit, te verwerp: soos byvoorbeeld, oorsaak, invloed, tradisie, ontwikkeling, ewolusie, oorsprong, teleologie, ensovoorts. Derdens bevestigte hy tradisionele maniere waarop tekste in verskillende dissiplines (soos Sielkunde en die mediese wetenskap) verdeel word volgens verskeie kategorieë, soos byvoorbeeld outeurs. Hy beskou laasgenoemde as manifesteringe van die metafisiese soeke na essensies.

2.6.2 Van sosiale dialoog na kritiese ontologie: Die praktiese implikasies van Foucault se "denke van die limiet"

In die 1960's verklaar Foucault dat "man does not start with freedom but with the limit, the line of the uncrossable."¹⁵⁰ Hy voer aan dat ons vryheid uitgeleef word deur bewus te wees van ons begrensdhede en dit te oorskry. As limiete ons vryheid beperk, is die transgressie van limiete 'n uitdrukking van ons vryheid. In sy werk tot en met 1966 was daar 'n voortdurende klem op die bestaan van 'n misterieuse konfrontasie of dialoog tussen die Self en die Ander in die geskiedenis. Terselfdertyd kon hy nie besluit by watter punt, by watter grens die konfrontasie die duidelikste tevoorskyn tree nie. In *Madness & civilization* (1961) was hy oortuig dit was waansin; in *The birth of the clinic: An archaeology of medical perception* (1963) was dit die dood; en in *The order of things. An archaeology of the human sciences* (1966) was dit die "wese van taal".¹⁵¹ Buiten sy belangstelling in die uiterste grense, was Foucault ook geïnteresseerd in die manier waarop die Self georden is. Gevolglik vind ons twee parallelle ondersoeke in sy werk: historiese strukture of patrone van verstaanbaarheid aan die een kant en die limiete van daardie ordening aan die ander kant. Na afloop van *The order of things* wil dit voorkom asof Foucault hom uitsluitlik bemoei met die beskrywing van die ordening van die Self.

Om en by 1970 vind daar egter 'n diepgaande wending plaas in Foucault se werk wat gekenmerk word deur die afstanddoening van sy soektog na limiete, deels as gevolg van sy onvermoë om hulle eens en vir altyd te definieer. Die wending gaan gepaard met Foucault se "ontdekking van politiek" na Mei 1968, en die introdusering van Nietzscheaanse genealogieë van mag in sy analyses, wat die probleem van taal nie in 'n ontologiese nie, maar binne 'n politieke en etiese raamwerk herbedink.¹⁵² Gedurende die 1970's het Foucault geleidelik 'n

visie van die samelewing en van die geskiedenis gekonstrueer waarin die Self en die Ander gelyktydig saam bestaan het en selfs verwisselbaar was; onlosmaaklik saamgebund in beweging; gewikkel in 'n nimmereindigende stryd van lewe en dood met geen betekenis behalwe sy eie onafwendbaarheid nie. Geen dialoog was moontlik in dié wêreld nie: "A day will dawn when all disparity finds itself effaced. The power which will come to be exercised at the level of everyday life...will be made up of a fine, differentiated, continuous network."¹⁵³ Dit wil sê die Ander sal heeltemal beheer en gedomineer word deur die Self in die voortdurende voortplanting van 'n mag só fyn gedifferensieer dat ons nie meer bewus sal wees van die Ander nie.

Gedurende hierdie periode, wat tot omtrent 1982 geduur het, was Foucault se werk deurtrek met beelde van stryd, fragmentering en isolasie wat op 'n paradoksale wyse terselfdertyd bestaan het in 'n totaliserende sisteem. Alhoewel die Ander nie gereduseer was tot die Self nie, soos in die geval van die Hegeliaanse dialektiek, was die twee geheel-en-al van gelyke omvang.

In 1981 herverskyn die limiete met mag en mening in Foucault se werk. As hy hom gedurende die sestiger jare ten doel gestel het om *die* limiet te ontdek, kom hy nou tot die gevolgtrekking dat "we have to give up hope of ever acceding to a point of view that could give us access to any complete and definitive knowledge of what may constitute our historical limits. And from this point of view the theoretical and practical experience that we have of our limits and of the possibility of moving beyond them is always limited and determined; thus we are always in a position of beginning again."¹⁵⁴ Die stryd om ons historiese limiete te verstaan is moeilik en ewigdurend, maar noodsaaklik as ons nie in die valstrik van selfvoldaanheid en selfversekerde onverdraagsaamheid wil verval nie. Die stryd word gevoer in die naam van 'n filosofiese etos, 'n permanente kritiek van ons historiese era. Dit is 'n *grens-gesteldheid* wat ons op die voorste front plaas en die analise van ons limiete fasiliteer.

"The critical ontology of ourselves has to be considered not, certainly, as a theory, a doctrine, not even as a permanent body of knowledge that is accumulating; it has to be conceived as an attitude, an ethos, a philosophical life in which the critique of what we are is at one and the same time the historical analysis of the limits that are imposed on us and an experiment with the possibility of going beyond them."¹⁵⁵

'n Kritiese ontologie is dus 'n analise van die begrensdhede van ons bestaan, nie in die sin van 'n essensiële, onveranderlike wese nie, maar van kontingente, meervoudige en veranderbare maniere waarop ons menslike subjekte is. Kritiese ontologie word aangevoer as genealogiese

analise van die limiete van subjektiwiteit wat oorskry moet word. Die *grens-gesteldheid* is 'n histories-kritiese benadering wat eksperimenteel, lokaal en spesifiek is. Dit oefen druk uit op spesifieke limiete om die "swakpunte" bloot te lê waar verandering moontlik en wenslik is, en om die spesifieke vorm te bepaal wat verandering moet aanneem. Kritiek is nie transendentiaal nie, dit poog nie om die universele strukture van alle kennis en moontlike morele handeling te definieer nie. Die moontlikhede om perke te bowe te kom is altyd in sigself beperk. Dit is waarom ons altyd in die posisie is om weer te begin. Dit is waarom kritiek van die hede permanente reaktivering vereis.¹⁵⁶

Hierdie filosofiese houding moet uitdrukking vind in die arbeid van diverse ondersoeke. Hierdie ondersoeke het 'n sekere metodologiese samehang in die argeologiese en genealogiese studie van praktyke wat gelyktydig voorgestel word as 'n tegnologiese tipe rasionaliteit (hoe ons dink bepaal hoe ons optree) en as strategiese spele van vryhede (die mate van vryheid waarvoor ons beskik om na goeddunke te handel en 'n invloed uit te oefen binne die praktyke). Hul teoretiese samehang is gesetel in die definisie van die histories unieke maniere waarop die algemeenheid van ons verhoudinge tot dinge, tot andere en tot onself geproblematiseer word. Hul praktiese samehang is in die sorg wat geneem word om die histories-kritiese refleksie aan die toets van konkrete praktyke te onderwerp. Vir Foucault behels hierdie kritiese taak om te werk met ons beperkinge; dit verg geduldige arbeid om ons ongeduld vir vryheid gestalte te gee.¹⁵⁷

2.7 Samevatting

In sy poging om die verhouding tussen die Self en die Ander te omskryf kom Foucault 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. Identiteit of bewussyn, hetsy individueel of sosiaal (kollektief), kan nie toetree tot die werklike deur sy eie interne ontwikkeling nie, maar slegs deur die daadwerklike ontdekking van dit wat anders is as sigself. Hierteenoor is ons, volgens Foucault erfgename van 'n totaliserende tradisie van denke wat verantwoordelik is vir die gewelddadige onderdrukking van die Ander (die onherleibare vreemde, die onberekenbare, die onbeheersbare). In *The order of things* en *The archaeology of knowledge* stel Foucault moderne, humanistiese denke voor as 'n totaliserende sisteem van dié aard wat poog om dit wat anders is altyd te herwin as eie. In "Theatrum philosophicum" is dit *gesonde verstand* wat die gemeenskaplike elemente uitsoek wat verskil onderlê, *dialektiek* wat verskil slegs as die teenstelling van ooreenkoms verdra en *kategorieese denke* wat verantwoordelik is vir onderwerping van verskil. In die samelewing word hierdie ontkenning of onderdrukking van die Ander konkreet gemanifesteer in onder andere godsdienstige

fundamentalisme of politieke fanatisme, vorms van seksistiese en rassistiese vooroordeel en stereotipering.

Die transgressie van limiete ten einde die Self te verruim en erkenning te verleen aan die Ander as radikale verskil het betrekking op ons *vryheid*. Die vryheid wat Foucault voorstaan is nie 'n bevryding of transendering 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 jukstaponeering waar teenstand en stryd plaasvind, waar die moontlikheid van 'n konfrontasie met die Ander 'n realiteit word.

In hierdie hoofstuk is ook die wyse waarop Foucault sy *argeologiese analyses* aanwend om fundamentele humanisme op te skort onder die soeklig geplaas. Dit is 'n ondersoek na dit wat 'n sekere vorm van denke noodsaaklik maak en impliseer die opgraving van onbewustelik georganiseerde denkafsettings of –sedimente. Argeologiese analyse 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, vind nou erkenning. Die doel van die argeologie 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.

Die argeologiese metodologie is 'n tentatiewe diagnostiese hulpmiddel wat deel uitmaak van 'n spesifieke teoretiese tydsgewrig en 'n sekere problematiek identifiseer wat later weer opgeneem word deur Foucault aan die hand van sy genealogiese analyses. 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 lewens-affirmerende transgressie jeens hierdie limiete gepleeg is. Wat hier vir Foucault van belang is, is sy eie transformasie deur sy eie kennis. Dit 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, of wat hy noem "problematiserings", 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 analise 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 bevraagteken.

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. Dialoog impliseer 'n wedersydse of wederkerige wisselwerking tussen self en wêreld.

In die volgende hoofstuk sal ek poog om lig te werp op wat Foucault noem "the paradox of the relations of capacity and power."¹⁵⁸ Wat hier ter sprake gebring word is 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 gracie van bemagtigende vermoëdhede. Hulle "bevry" omdat hulle ingebed is in magsverhoudinge wat hulle in staat stel en effektief maak. Dit beteken egter paradoksaal genoeg dat hulle tegelyk onbevoeg, onbruikbaar en buite spel geplaas word. Spesifiek in sy genealogiese analises 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 intensifering van magsrelasies en die afname in vryheid beteken.

2.8 Verwysings en aantekeninge

¹ Die Self en die Ander figureer in die kontemporêre Westerse filosofie onder verskeie nominale etikette, byvoorbeeld: Syn ("Being") en Nie-Syn ("Nothingness") (Sartre); Mens en God (Lévinas); Man en Vrou (de Beauvoir en Irigaray). In dié verband verwys James Bernauer byvoorbeeld na *Histoire de la folie à l'âge classique* (HF), *Les mots et les choses* (LMC) en *Naissance de la clinique* (NC) as 'n trilogie van ondersoek waar Foucault die rol van die Self en die Ander uitstip: "While HF was an account of the way reason exorcises the otherness of experience in an action of exclusion, LMC details the way the multiplicity of experience is ordered into a sameness that authorizes thought to distinguish into kinds and collect into identities. Between the two texts stood the bridge of NC, which, in its analysis of disease, encountered both disorder, "the existence of a perilous otherness within the human body," and the experience of regularity and order, disease as a "natural phenomenon with its own constants, resemblances, and types." In Bernauer, J. W. (1990). *Michel Foucault's force of flight. Toward an ethics of thought*. Londen: Humanities Press, p. 63.

² Althusser (1965: 144), in O'Farrell, C. (1989). *Foucault. Historian or philosopher*. Londen: The Macmillan Press, p. 31. As Althusser egter hier na Hegel verwys, moet dit beklemtoon word dat die interaksie tussen die Self en die Ander vir Foucault vry van 'dialektiese versoening' is. Sien Foucault se 1970b essay: "Theatrum philosophicum" in Bouchard, D. F. (Ed.)(1977). *Michel Foucault. Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews*, D. F. Bouchard en S. Simon, vert., Ithaca, New York: Cornell University Press, p. 185 in dié verband: Die dialektiese benadering tot geskiedenis "does not liberate the different; on the contrary, it guarantees that it is always recuperated...contradiction is working for the salvation of the identical"

³ Falzon, C. (1998). *Foucault and social dialogue. Beyond fragmentation*. Londen: Routledge.

⁴ Foucault, M. (1997). *The archaeology of knowledge*, A. M. Sheridan Smith, vert., Londen: Routledge, p. 12: "As if, in that field where we had become used to seeking origins, ...we felt a particular repugnance to conceiving of difference, to describing separations and dispersions, to dissociating the reassuring form of the identical...As if we were afraid to conceive of the *Other* in the time of our own thought."

⁵ Foucault, M. (1994). *The order of things: An archaeology of the human sciences*, onbekende vert., Londen: Routledge, p. 339.

⁶ Derrida, J. (1976). "Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas", Alan Bass, vert., in Derrida, J. *Writing and difference*. Chicago : Chicago University Press.

⁷ Davis, C. (1996). *Levinas. an introduction*. Cambridge: Polity Press, p. 3.

⁸ Levinas, E. (1969). *Totality and infinity*, A. Lingis, vert. Pittsburgh: Duquesne University Press, p. 43. Hierdie gedeelte omsluit die hele filosofie van *Totality and infinity*. Met die eerste oogopslag kom die paragraaf voor as herhalend en staties. Die eerste sin stel dat "die Ander die Self problematiseer", 'n stelling wat deur die daaropvolgende drie sinne herhaal word. Tog dien elke sin as 'n toevoeging van betekenisnuanse en as 'n uitbreiding van die oorspronklike bewering. Die algemene terme van die Self en die Ander (*'Autre*) verkry 'n meer konkrete verwysing deur hul wysiging tot die Ek (*Moi*) en die Ander (*Autrui*). Die bevraagtekening van die Self word gedefinieer as eties en die blote teenwoordigheid van die Ander word verder gekwalifiseer as sy/haar vreemdheid of onherleibaarheid tot die "Ek". Teen die einde

van hierdie kort uittreksel is die oorspronklike stelling gewysig en die omvang daarvan dramaties uitgebrei tot só 'n mate dat die verhouding tussen die Self en die Ander as terrein dien waar beide etiek en kennis op die spel is. (Die denke van Levinas en sy besorgdheid oor die etiese dimensie van filosofie sal later weer opgeneem word in Hoofstuk 4.)

⁹ Derrida 1976: 96.

¹⁰ Falzon 1998: 19.

¹¹ Leiss, W. (1974). *The domination of nature*. Boston: Beacon Press, p.150.

¹² Kant, I. (1950). *Prolegomena to any future metaphysics*, L. W. Beck, vert., New York, p. 67, in Solomon, R. C. (1988). *Continental philosophy since 1750. The rise and fall of the Self*, Oxford: Oxford University Press, p. 27.

¹³ Kant, I. (1929). *Critique of pure reason*, Norman Kemp Smith, vert., Londen: Macmillan, p. 22, 25n.

¹⁴ Nietzsche, F. (1973). *Beyond good and evil*, R. J. Hollindale, vert., Harmondsworth: Penguin, p. 32.

¹⁵ Foucault, M. (1970b). "Theatrum philosophicum", in Bouchard (Ed.) 1977: 184-5.

¹⁶ Foucault, M. (1968). "Politics and the study of discourse", C. Gordon, vert., in Burchell, G., Gordon, C., Miller, P. (Eds.)(1991). *The Foucault effect. Studies in governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, p. 55.

¹⁷ Foucault, M. (1971c). "Nietzsche, genealogy, history", D. Bouchard en S. Simon, vert., in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon, p. 86.

¹⁸ Foucault 1994: 326-7.

¹⁹ "That the object of thought ("le pensé") forms thought ("la pensée") implies... a double dissociation: that of a central and founding subject to which events occur while it deploys meaning around itself; and of an object that is a threshold and point of convergence for recognizable forms and the attributes we affirm... The splitting of the self and the series of signifying points do not form a unity that permits thought to be both subject and object, but they are in themselves the event of thought ("la pensée") and the incorporeality of the object of thought ("le pensé"), the object of thought ("le pensé") as a problem (a multiplicity of dispersed points) and thought ("la pensée") as mime (repetition without a model)." Foucault ondersoek die moontlikheid van denke in die absolute sin van die woord wat die gebeure en die hersenskim oordink. Dit is denke wat nie soek na die waarheid nie en nie berus op die subjek en objek nie, maar "the event that befalls the phantasm and the phantasmatic repetition of the absent event..." Sien Foucault, M. (1970b). "Theatrum philosophicum", in Bouchard (Ed.) 1977: 178-80.

²⁰ Hierdie essay (1970b) is 'n kritiese bespreking van twee van Deleuze se werke: (1) (1969). *Différence et répétition*. Parys: Presses Universitaires de France; (2) (1969). *Logique du sens*. Parys: Editions de Minuit. Dit is laasgenoemde werk wat volgens Foucault die ondertitel kan hê van "What is thinking?". *Ibid*, p. 179.

²¹ *Ibid*, p. 182.

²² *Ibid*.

²³ *Ibid*, p. 183.

²⁴ *Ibid*, p. 184.

²⁵ *Ibid*, p. 185.

²⁶ *Ibid*, p. 189.

²⁷ *Ibid*, p. 189.

²⁸ Clifford, M. R. (1987). "Crossing (out) the boundary: Foucault and Derrida on transgressing transgression", in *Philosophy today*, 31(1): 233.

²⁹ In die Griekse mitologie was Kronos (tyd) die eweknie van Saturnus in Romeinse mitologie. Hy was die god van die saai- en oestyd wat al sy kinders verslind het, behalwe Jupiter (Lug), Neptunus (Water) en Pluto (die Graf) wat nie deur tyd verteer kan word nie. Sy kenteken is die sens en niks kan hom ontkom nie. In Kirkpatrick, B. (1998). *Brewer's concise dictionary of phrase and fable*, Oxford: Helicon, p. 912.

³⁰ In die Griekse mitologie het Ariadne Theseus gehelp om uit die doolhof te ontsnap deur vir hom 'n mes en 'n bol wol te gee om sy weg mee te merk. Sy het later saam met hom na Naxos gegaan waar hy haar in die steek gelaat en verlaat het. Dionysus het haar gevind en met haar getrou. *Ibid*, p. 45.

³¹ Foucault, M. (1970b). "Theatrum philosophicum", in Bouchard (Ed.) 1977: 194.

³² In die Griekse mitologie was dit Narcissus se oormatige liefde en bewondering van homself, en spesifiek van sy eie weerkaatsing in die fontein, wat tot sy ondergang gelei het. Hy het sy eie refleksie ten koste van alles anders probeer vasgryp en in die proses verdrink. In Kirkpatrick 1998: 706.

³³ Burke, P. (Ed.) (1992). *Critical thought series: 2. Critical essays on Michel Foucault*. Groot-Brittanje: Scholar Press, pp. 79-81, 85-87.

³⁴ Sedert Thomas More se fiktiewe *Utopia* is dit alombekend dat die leksikologie van "utopia" op 'n dubbele betekenis dui: beide "nêrens" (*ou topos*) en "goeie plek" (*eu topos*). Alhoewel 'n "goeie plek" ook in die hier en nou te vinde is, was die veronderstelling nog altyd dat die "goeie plek" ook 'n "ideale plek" is wat die moeite werd is om na te streef, 'n veronderstelling wat onder andere gegrond is op die veelvuldige vertolkings van Plato se *Republiek*. Die herhaling van *eu topos* (goeie plek) as *eu daimonia* (geluk of goeie "daimon") herbevestig die ideële kwaliteit van die republiek wat Sokrates voorstel. In die Sokratiese weergawe is utopia êrens, maar 'n êrens wat noodwendig elders is as waar beliggaaamde wesens woonagtig kan wees. Plato se idee-ologie is 'n ideologie daarin dat die goeie plek 'n idee (*eidos*) is – 'n universele sosiale waarheid wat ons kan ken deur die toepaslike dialektiek te beoefen en waarmee ons verenig kan word in geluk. Die struktuur van Plato se bonatuurlikheid word deur Augustinus en Dante omskep in die Stad van God en die "Empyrea" (hoogste hemele) self. Die paradys as die verwesenliking van die siel se heilstog is êrens bereikbaar, maar sekerlik nie hier en nou nie. Die Weg word gebaan deur Liefde (Beatrice) en somtyds met die hulp van Rede (Virgilius). In moderne weergawes neem die teleologie verskillende vorms aan: In Bacon se *New Atlantis* is die ideale goeie plek 'n aktiewe wetenskaplike gemeenskap, vir Engels is dit suiwere kommunisme, vir Kafka is dit 'n Kasteel en vir Thoreau is dit 'n afgesonderde wildernis buitekant verstikkende gemeenskapstrukture. In ieder geval sal utopia vertroosting, geluk en harmonie voorsien – die *telos* van 'n reis, visie of hoop. Om dit te bereik moet die mens die alledaagse hede waarin h/sy hom/haarself vind te bowe gaan. 'n Argeologie wat die oorsprong van die utopiese projek opdiep, gaan gepaard met die teleologie waardeur die projek poog om sigself te realiseer. Vir 'n breedvoerige uiteensetting van 'n verklarende topologie in terme waarvan plekke of modelle in verhouding tot die utopia/distopia-aksis en binne die hipertopia/hipotopia-konteks

geïnterpreteer kan word sien Silverman, H. J. (1980). "From utopia/dystopia to heterotopia: an interpretive topology", in *Philosophy and social criticism*, 7: 169-182.

³⁵ Foucault 1994: xv.

³⁶ *Ibid*, p. xv: "animals are divided into: (a) belonging to the Emperor, (b) embalmed, (c) tame, (d) sucking pigs, (e) sirens, (f) fabulous, (g) stray dogs, (h) included in the present classification, (i) frenzied, (j) innumerable, (k) drawn with a very fine camelhair brush, (l) *et cetera*, (m) having just broken the water pitcher, (n) that from a long way off look like flies."

³⁷ *Ibid*, p. xvi.

³⁸ Die binêre opposisie tussen utopia en distopia kan grafies voorgestel word op 'n vertikale aksis met utopia bo en distopia onder en die "hier en nou" by nul grade. Die horisontale aksis kan beskryf word as heterotopies. Heterotopia is 'n meervoudigheid van verskillende plekke; die pluraliteit van die heterotopia is "orals" in die "hier en nou." Langs die horisontale aksis word die fiksies van utopia/distopia 'n epistemologiese en diskursiewe realiteit. Aangesien 'n *topos* beide 'n plek en 'n tema of onderwerp is, is heterotopias ook die diskoers wat ons aanwend om rekenskap te gee van ons lewensruimtes. Bo en behalwe Foucault is hierdie utopiese en heterotopiese diskoerse geartikuleer deur onder andere Jorge Luis Borges, Buckminster Fuller, Henri Bergson, James Joyce en Werner Heisenberg. Die heterotopias van ons tyd is baie verskillende plekke en verskillende maniere waarop dieselfde ding gesê word, dit wil sê die konvensionele wysheid van ons era: sorg vir die omgewing, besnoeiing van inflasie, hervorming van gevangenisstelsels, desentralisering van selfheid, ensomeer. Dit is hierdie *topoi* wat in die kontemporêre proses van kennisproduksie geformuleer word en geherformuleer word. Meningsverskille wat die konvensionele *dicta* uitdaag konstitueer nuwe *topoi*. Heterotopias vermenigvuldig orals en in 'n veelvoudigheid van vorms. Soos risome, om Deleuze se metafoer te gebruik, versprei heterotopias sonder lineariteit, hiërargie of genealogie. Heterotopias vorm die tekstuur en netwerk van kommunikasie waardeur ons ons gebied afbaken en ons intrek neem in nuwe terreine. Heterotopias is ontwrigtend aangesien die verskillende diskoerse geen klaarblyklike samehang toon nie. Ons kan ons nie aan ons heterotopias onttrek nie, want ons vorm en word gevorm deur ons *topoi*. In plaas daarvan om ons heterotopias te probeer ontvlug, kan ons 'n argeologie van heterotopias onderneem – 'n beskrywing van hul meervoudige bronne en oorspronge in die diskontinue segmente van geskiedenis. Foucault is by uitstek dié denker wat hierdie weg vir ons gebaan het. Sien Silverman 1980: 171, 173-5.

³⁹ *Ibid*, p. xviii.

⁴⁰ Foucault, M. (1967b). "Of other spaces", J. Misowicz, vert., in *Diacritics*, 16 (1) (Lente, 1986): 22. Hierdie lesing is deur Foucault aangebied op 14 Maart 1967 na die publikasie van *The order of things* en voor die publikasie van *The archaeology of knowledge*. Tesame met 'n bespreking van politiek (wat in verkorte vorm verskyn aan die einde van *The archaeology of knowledge*), dui hierdie lesing op 'n oorgang in Foucault se selfbegrip van die politiese implikasies van sy werk. Vir die uitgebreide weergawe van Foucault se kommentaar wat aan die einde van *The archaeology of knowledge* verskyn, sien Foucault, M. (1968). "Politics and the study of discourse", in Burchell et. al. (Eds.) 1991: 53-72.

⁴¹ Foucault 1967b: 24.

⁴² In hierdie verband noem Foucault die heterotopia van die begraafplaas as voorbeeld: Tot aan die einde van die agtiende eeu is die begraafplaas gesitueer in die hart van die stad, langsaan die kerk waarna begraafplase verskuif is na die buitewyke van die stad. In die eerste opsig het hierdie verskuiwing gepaard gegaan met 'n oorwegende "ateïsme" wat posgevat het in Westerse samelewings. In die voorafgaande tyd toe geglo is aan die opstanding van die vlees en die onsterflikheid van die siel was stoflike oorskot nie van kardinale belang nie. Wanneer die bestaan van die siel en opstanding van die vlees egter betwyfel word, word stoflike oorskot opeens die enigste spoor van ons aardse bestaan en regverdig dit 'n individuele kis vir elkeen se persoonlike ontbinding. In die tweede opsig het hierdie verskuiwing gepaard gegaan met die opgang van 'n obsessie met die dood as "siekte". Die oortuiging het posgevat dat die naburigheid van die dooies verantwoordelik was vir die verspreiding van siekte en die bevordering van die dood. Die begraafplaas was nie meer "the sacred and immortal wind of the city, but the 'other city' where each family possessed its dark dwelling." Sien Foucault, M. (1967c). "Different spaces", in Faubion, J. D. (Ed.)(1998). *Michel Foucault. Aesthetics, method and epistemology*, R. Hurley et al. vert., New York: The New Press, pp. 180-1.

⁴³ Foucault noem die teater, die filmteater en die tuin as voorbeelde van werklik bestaande plekke waarin terreine wat in sigself teenstrydig of onverenigbaar is, gejuksstaponeer kan word. *Ibid*, p. 181.

⁴⁴ Ook in hierdie verband noem Foucault die begraafplaas as voorbeeld aangesien die dood vir die mens 'n absolute breuk met sy tradisionele tyd is. Hy maak 'n verdere onderskeid tussen (1)heterotopias van tyd wat in die vorm van 'n tipe argief artefakte versamel en opgaar terwyl die heterotopia self in die vorm van museums of biblioteke buite tyd is; en (2) heterotopias wat verbind is tot die meer futiele, kortstondige of verbygaande aard van tyd soos byvoorbeeld die fees, kermis of jaarmark. *Ibid*, pp. 182-3.

⁴⁵ Volgens Foucault word reg van toegang tot heterotopias tot 'n mindere of meerdere mate voorbehou soos in die geval van kasernes en gevangnisse wat toegang beperk; of 'n mens moet eers sekere rituele en reinigingsprosedure ondergaan soos byvoorbeeld die Moslemse baddens en die Skandinawiese saunas. *Ibid*, p. 183.

⁴⁶ *Ibid*, p. 184.

⁴⁷ Dumm, T. L. (1996). *Michel Foucault and the politics of freedom*. Kalifornië: Sage Publications, Inc. pp. 42-3.

⁴⁸ Foucault 1994: xviii.

⁴⁹ Dumm 1996: 43-4.

⁵⁰ Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard, D. F. (Ed.)(1977). *Michel Foucault. Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews*, D. F. Bouchard en S. Simon, vert., Ithaca, New York: Cornell University Press, p. 34: "It serves as a glorification of the nature it excludes: the limit opens violently into the limitless, finds itself suddenly carried away by the content it had rejected and fulfilled by this alien plenitude which invades it to the core of its being... transgression forces the limit to...find itself in what it excludes (perhaps, to be more exact, to recognize itself for the first time), to experience its positive truth in its downward fall?" (cf. Foucault 1994: 328: "modern thought is advancing towards that region where man's Other must become the Same as himself.")

⁵¹ *Ibid*, pp. 35-8. Sien ook Foucault, M. (1970b). "Theatrum philosophicum", in Bouchard (Ed.) 1977: 184-5. Roy Boyne druk hierdie gedagte as volg uit: "This is the territory which Foucault wishes to mark by the name of transgression: magnetic, wonderful, unnameable, and waiting to reveal the face of the absolutely unacceptable. His thought is that this face could be our face in an *other* mirror, not the face of the other seen through our mirror, the mirror of reason." (Boyne, R. (1990). *Foucault and Derrida. The other side of reason*. Londen: Unwin Hyman, Bpk., pp. 80-1.)

⁵² Dumm 1996: 46.

⁵³ John Rajchman situeer Foucault binne die tradisie van die filosofiese skeptisisme, maar wil aantoon dat Foucault se skeptisisme 'n spesifieke soort praktiese of politieke gevolg het. Allan Megill verwoord Foucault se skeptisisme in meer radikale ofte wel rewolusionêre terme. Volgens hom is Foucault se werke 'n hulpmiddel wat aangewend kan word om die bestaande gebrekkige orde te omskep. Hy voer aan dat Foucault se denke geskoei is op die fundamentele aanname van kulturele krisis, "of a derelict present, of nothing out of which everything must be created...It is his evident wish to leave the extant world in ruins." Vergelyk Rajchman, J. (1985). *Michel Foucault. The freedom of philosophy*. New York: Columbia University Press, p. 2 en Megill, A. (1985). *Prophets of extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Kalifornië: University of California Press, pp. 183-4. (Volgens Rajchman het die volwasse Foucault wel 'n meer deurtastende skeptisisme opgeneem, wat hy noem 'n "politics of revolt." Opstand hier beteken beide "self-disengagement" en "self-invention" (p. 38), 'n tema wat ek in Hoofstuk 4 onder die soeklig plaas.

⁵⁴ Rajchman 1985: 4, 6-7.

⁵⁵ Hierdie begrip vind sy oorsprong in 'n essay geskryf deur Søren Kierkegaard in 1843 onder die skuilnaam Constantine Constantius: (1964). *Repetition. An essay in experimental psychology*, W. Lowrie, vert., New York: Harper & Row.

⁵⁶ Rockmore, T. (1995). *Heidegger and French philosophy. Humanism, antihumanism and being*. Londen: Routledge, p. 79.

⁵⁷ Thiele, L. P. (1995). *Timely meditations. Martin Heidegger and postmodern politics*. Princeton: Princeton Academic Press.

⁵⁸ Wat Rajchman (1985: 45) Foucault se "metahistorical dilemma" noem, kom neer op die vraag: hoe kan denke oor differensie of andersheid die tipe politiek tot gevolg hê wat Foucault as intellektueel in Frankryk ondersteun het? Rajchman blyk onder die indruk te wees dat Foucault 'n linksgesinde politiek aangehang het wat gevrywaar was van skeptiese betwyfeling. Sy taak as denker was juis om teoretiese regverdiging te vind vir sy politieke aksies of wat Rajchman noem sy "intellectual commitments." Die kritiese probleem wat egter wel hier ter sprake gebring word, 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.

⁵⁹ Rajchman 1985: 108-9.

⁶⁰ Rajchman 1985: 47-8.

⁶¹ "Entretien: Michel Foucault, 'les mots et les choses.'" *Les Lettres Francaises* 1125 (Maart 31, 1966) 3-4. 'n Onderhoud met Raymond Bellour. Weer uitgegee in Bellour, R. (1971). *Le livre des autres*. Parys: Éditions de l'Herne, p. 144. In Bernauer 1990: 62.

⁶² Foucault 1994: xxvi.

⁶³ Bernauer 1990: 62.

⁶⁴ Die analise van eindigheid word breedvoerig bespreek in *The order of things*. (Foucault 1994: 312-18.) Daar bestaan 'n wedersydse implikasie tussen die eindigheid van die Mens en die eindigheid van kennis. Volgens Foucault is beide sosiale konvensies wat tot stand gekom het in die 19de eeu. Die geboorte van die menswetenskappe val saam met die antropologiese idee dat die Mens die middelpunt van geskiedenis is, maar hierdie geskiedenis kondisioneer en beperk die Mens. Ook menslike kennis is gesien as eindig en gevolglik nie by magte om suiwere rede te realiseer nie. Die analise van eindigheid is dus 'n filosofiese antropologie waarin die Mens se eindigheid sy subjektiewe bewussyn open wat op sy beurt die bron van waarheid is. Gevolglik is die menswetenskappe daardie wetenskappe wat gegrond is op die Mens se eindigheid en as sodanig ontstaan die moontlikheid van die Mens as beide objek en subjek van kennis. Foucault sluit aan by die geleedere van onder andere Heidegger, Nietzsche en Derrida in sy aanname dat die analise van eindigheid, selfs in sy verwerping van metafisika, 'n kript-metafisika bly. Die Mens is bloot 'n plaasvervanger vir God, Syn, Logos ens. as middelpunt van denke. Sien Lemert, C. C., Gillan, G. (1982). *Michel Foucault. Social theory as transgression*. New York: Columbia University Press, pp. 127-8.

⁶⁵ Foucault 1994: 308: "Before the end of the eighteenth century, *man* did not exist – any more than the potency of life, the fecundity of labour, or the historical density of language." Die Klassieke episteme het die menslike natuur bestudeer as differensiële struktuur. Dit wil sê dat dit onmoontlik was om die mens as sodanig op 'n individuele vlak te definieer, behalwe in terme van relatiewe verskille, opposisies, ooreenkomste en analogieë wat tevoorskyn tree in verhouding tot ander spesies of genusse in die tabelle van representasie. Die mens as sodanig het dus eers in die moderne era 'n onafhanklike "eindige" bestaan verkry na aanleiding van die totstandkoming van nuwe maniere waarop kennis gekonstitueer is.

⁶⁶ Foucault 1994: 253-293.

⁶⁷ *Ibid*, p. 308.

⁶⁸ *Ibid*, pp. 262-3.

⁶⁹ Rajchman 1985: 114.

⁷⁰ Foucault 1994: 323.

⁷¹ *Ibid*, p. 318.

⁷² *Ibid*, p. 248.

⁷³ Rajchman 1985: 113.

⁷⁴ *Ibid*.

⁷⁵ *Ibid*, p.123.

⁷⁶ Dit was veral Richard Rorty wat hierdie punt van kritiek teen Foucault uitgespreek het: " There is no 'we' to be found in Foucault's writing...It is this remoteness which reminds one of the conservative who pours cold water on hopes for reform, who affects to look at problems of his fellow citizens with the eye of

the future historian. Writing 'the history of the present', rather than suggestions about how our children might inhabit a better world." Volgens Hiley koester Rorty die liberale verwagting dat die teenswoordige stryde gerig word deur 'n sin vir gemeenskap en die vooruitsig van 'n beter toekoms. Sien Rorty, "Habermas and Lyotard on postmodernity," p. 17, in Hiley, D. R. (1984). "Foucault and the analysis of power: Political engagement without liberal hope or comfort", in *Praxis international*, 4(2): 204. Volgens Foucault maak sosiale solidariteit egter ook deel uit van normaliserende mag: "To speak of the 'whole of society' apart from the only form it has ever taken is to transform our past into a dream...I believe that this is asking a great deal, that it means imposing impossible conditions on our actions because this notion functions in a manner that prohibits the actualization, success and perpetuation of those projects. 'The whole of society' is precisely that which should not be considered except as something to be destroyed. And then, we can only hope that it will never exist again." Sien Foucault, M. (1971a). "Revolutionary action: 'Until now'", in Bouchard (Ed.) 1977: 233.

⁷⁷ Die brandpunt van die kritiek geloods teen Foucault sentreer rondom die normatiewe status van sy kritiek. Foucault se werk was volgens eie erkenning krities van aard en kritiek is onvermydelik normatief. Die rede waarom meeste kommentators dit egter moeilik vind om sin te maak van sy ontwykings is omdat hulle van 'n valse veronderstelling uitgaan: dat konsekwente en moreel verantwoorde kritiek 'n normatiewe teorie vereis. Hierdie veronderstelling berus op 'n valse digotomie: óf 'n mens het 'n normatiewe teorie óf 'n mens verval in nihilisme. Foucault was nie gekant teen norme nie, maar teen die vereiste van 'n normatiewe teorie. Volgens hom berus die behoorlike interpretasie en toepassing van teorie in konteks op die karakter van die individue wat gebruik maak van teorie. Sonder sulke individue is teorie nutteloos en met sulke individue is teorie oorbodig. Die kritiek van Nancy Fraser, Richard Rorty, Charles Taylor, Jurgen Habermas en andere word in die volgende artikels te sprake gebring: McCarthy, T. (1990). "The critique of impure reason. Foucault and the Frankfurt school", in *Political theory*, 18/3: 437-469; Bernstein, R. J. (1991). "Foucault. Critique as a philosophical ethos", in *The new constellation. The ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Oxford: Polity, pp. 142-171; Hiley 1984: 192-207.

⁷⁸ "Histoire des systèmes de pensée" is 'n opsomming van die kursus aangebied deur Foucault by die Collège de France in 1971. Lesing: "La volonté de savoir." Seminaar: "Le fonctionnement du système pénal en France à partir du XIXe siècle." Dit is weer uitgegee as die bylae tot Kremer-Marietti, A. (1974). *Michel Foucault*. Parys: Seghers, pp. 195-200. Die Engelse vertaling verskyn as "History of systems of thought", in Bouchard (Ed.) 1977: 199-204.

⁷⁹ Die wil tot kennis of die wil tot waarheid word later in sy genealogiese analises onlosmaaklik verknoop met mag. Volgens Foucault is kennis in die samelewing in werklikheid 'n politieke aktiwiteit wat poog om die rol van mag in kennis te verdoesel. Die kritiek van antropologiese denke is die mees sprekende voorbeeld van Foucault se dekonstruksies van sosiale vorme van kennis. Onderliggend aan die menswetenskappe is politieke taktieke om die bevolking te beheer en te mobiliseer as optimale werksmag. Kennis word aangewend om die mens se onverstandigheid of redeloosheid, sy fisiese broosheid en morele gebreke te kniehalter en te 'normaliseer' ten einde 'n gedissiplineerde bevolking van werkers te produseer. Sien Lemert & Gillan 1982: 137-8.

- ⁸⁰ Foucault, M. (1971b). "History of systems of thought", in Bouchard (Ed.) 1977: 199-204.
- ⁸¹ *Ibid*, pp. 199-200.
- ⁸² *Ibid*, p. 204.
- ⁸³ Foucault, M. (1972a). *The archaeology of knowledge*, A. M. Sheridan Smith, vert., Londen: Tavistock, p. 15.
- ⁸⁴ Foucault 1997: 195.
- ⁸⁵ Foucault 1994: xxii.
- ⁸⁶ Foucault 1997: 118.
- ⁸⁷ Megill 1985: 226.
- ⁸⁸ Foucault 1997: 147-8.
- ⁸⁹ Foucault, M. (1968). "Politics and the study of discourse", in Burchell et.al. (Eds.) 1991: 55.
- ⁹⁰ *Ibid*, pp. 59-60: "By this word [archive], I do not mean the mass of texts gathered together at a given period, those from some past epoch which have survived erasure. I mean the set of rules which at a given period and for a given society define: The limits and forms (1) of the *sayable* ...(2) of *conservation*...(3) of *memory* as it appears in different discursive formations...(4) of *reactivation*...(5) of *appropriation*."
- ⁹¹ Foucault 1997: 27.
- ⁹² *Ibid*, p. 129.
- ⁹³ Foucault 1994: 386.
- ⁹⁴ Barker, P. (1998). *Michel Foucault. An introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 98-9.
- ⁹⁵ Foucault 1994: 387.
- ⁹⁶ Foucault, M. (1977a). *Discipline and punish. The birth of the prison*, Alan Lane vert., Londen: Penguin Books, pp. 307-8.
- ⁹⁷ Lemert & Gillan 1982: 53.
- ⁹⁸ Foucault 1997: 131.
- ⁹⁹ *Ibid*, pp. 170-1: "Archaeology.. seeks rather to untie all those knots that historians have patiently tied; it increases differences, blurs the lines of communications, and tries to make it more difficult to pass from one thing to another; ...If there is a paradox in archaeology, it is not that it increases differences, but that it refuses to reduce them."
- ¹⁰⁰ *Ibid*, pp. 210-11. Sien ook Foucault, M. (1968). "Politics and the study of discourse", in Burchell et.al. (Eds.) 1991: 71: "They have doubtless had difficulty enough in recognizing that their history, their economy, their social practices, the language they speak, their ancestral mythology, even the fables told to them in childhood, obey rules which are not given to their consciousness; ...they prefer to deny that discourse is a complex and differentiated practice subject to analyzable rules and transformations, rather than be deprived of this tender, consoling certainty, of being able to change, if not the world, if not life, at least their 'meaning', by the sole freshness of a word which comes only from them and remains forever close to its source."
- ¹⁰¹ Foucault 1997: 26-7.
- ¹⁰² *Ibid*, p. 28.

¹⁰³ *Ibid*, pp. 33-5.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 37.

¹⁰⁵ Foucault 1997: 41-6.

¹⁰⁶ Ten spyte van sy gemoeidheid met diskursiewe gebeurtenisse is die onderliggende besorgdheid van *The archaeology of knowledge* 'n voortsetting van Foucault se analise van die rol, funksie, konstruksie en uitbreiding van die subjek. In hierdie opsig is dit ten nouste verbind tot genealogie, alhoewel heel anders in metodologiese praktyk. Sien Foucault, M. (1976a). "Two lectures", K. Soper, vert., in Gordon (Ed.) 1980: 85.

¹⁰⁷ Die uiter van stellings ("énoncé" of "statements" (Foucault 1997: 106-120), of wat Dreyfus & Rabinow (1986: 48) noem "serious speech acts" as eiesoortige linguistiese funksie) as beskrywende moontlikheid behels geensins 'n verwysing na 'n sprekende subjek nie: "this enunciative domain refers neither to an individual subject, nor to some kind of collective consciousness, nor to a transcendental subjectivity....the different forms of speaking subjectivity [are] effects proper to the enunciative field." Sien Foucault 1997: 122.

¹⁰⁸ *Ibid*, pp. 95-6.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 103.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 7.

¹¹¹ Lemert & Gillan 1982: 131.

¹¹² Die "Geskiedenis van Idees" soos hier gebruik dui nie bloot op 'n wetenskaplike dissipline nie, maar op 'n vooronderstelling: "idees" vorm 'n orde van gemotiveerde representasies waarvan die verspreiding in tyd 'n samehangende objek van ondersoek uitmaak. Foucault se kritiek van die Geskiedenis van Idees funksioneer as 'n analogie van die soorte van kritiek geloods teen klassieke teorieë van representasie wat as gebruiklik aanvaar word in kontemporêre teorieë van diskoers. Deur sy aanval spesifiek te rig teen die Geskiedenis van Idees slaag hy daarin om op 'n oortuigende manier te demonstree hoe deurlopend sulke vooronderstellinge is. Hy kan dus sy fokus verskuif vanaf die area van taal en representasie as sodanig na die funksies wat hulle vervul in historiese navorsing. Sien Gane, M. (Ed.)(1986). *Towards a critique of Foucault*. Londen: Routledge & Kegan Paul Ltd., p. 58.

¹¹³ *Ibid*, p. 33.

¹¹⁴ Barker 1998: 103.

¹¹⁵ Foucault 1997: 207.

¹¹⁶ *Ibid*, pp. 207-8.

¹¹⁷ *Ibid*.

¹¹⁸ Dreyfus & Rabinow 1986: 100.

¹¹⁹ Foucault 1997: 17.

¹²⁰ Foucault, M. (1983e). "The minimalist self", in Kritzman, L. D. (Ed.)(1988). *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings 1977-1984*, A. Sheridan, vert., New York: Routledge: p. 14. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur Stephen Riggins, opgeneem in Engels en gepubliseer in die Kanadese joernaal *Ethos* in die Herfs van 1983.

¹²¹ Megill 1985: 228.

¹²² Foucault 1997: 10-11, 16, 21.

¹²³ *Ibid*, pp. 21, 31, 79.

¹²⁴ *Ibid*, p.12.

¹²⁵ Hierdie essay is oorspronklik gepubliseer in die Franse tydskrif *Esprit*, **371** (Mei, 1968):850-874. Die eerste Engelse vertaling het verskyn in die tydskrif *Salmagundi*, **20** (Sommer-Herfs, 1972): 225-48. 'n Hersiene vertaling deur Colin Gordon het verskyn in *Ideology and Consciousness*, **3** (Lente, 1978). Ek het egter gebruik gemaak van 'n verdere hersiene weergawe gepubliseer in Burchell, G., Gordon, C., Miller, P. (Eds.)(1991). *The Foucault effect. Studies in governmentality*. Harvester Wheatsheaf: Hemel Hempstead, pp. 53-72.

¹²⁶ Foucault, M. (1968). "Politics and the study of discourse", in Burchell et.al. (Eds.) 1991: 53.

¹²⁷ *Ibid*, p. 61.

¹²⁸ *Ibid*, p. 53.

¹²⁹ Foucault, M. (1968). "Politics and the study of discourse", in Burchell et.al. (Eds.) 1991: 60.

¹³⁰ *Ibid*, pp. 60-1.

¹³¹ *Ibid*, p. 63: "At the bottom of this denegation imposed on discourse (in favour of the polarities of thought and language, history and truth, speech and writing, words and things), there was the refusal to recognize that in discourse something is formed, according to clearly definable rules; that this something exists, subsists, changes, disappears, according to equally definable rules; in short, that alongside everything a society can produce (alongside: that is to say, in a determinate relationship with) there is the formation and transformation of 'things said'. It is the history of these 'things said' that I have undertaken to write."

¹³² *Ibid*, p. 50.

¹³³ *Ibid*, p. 63.

¹³⁴ *Ibid*, p. 65.

¹³⁵ Foucault 1997: 209.

¹³⁶ *Ibid*.

¹³⁷ Foucault, M. (1968). "The Politics and the study of discourse", in Burchell et.al. (Eds.) 1991: 70.

¹³⁸ Foucault, M. (1981). "Practicing criticism", in Kritzman (Ed.) 1988: 154-5.

¹³⁹ Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard (Ed.) 1977: 38.

¹⁴⁰ Foucault, M. (1966). "La Pensée du dehors", in *Critique*, **229** (Junie, 1966): 528. In O'Farrell 1989: 32. Engelse vertaling: Foucault, M. (1966). "Maurice Blanchot: The thought from outside", B. Massumi, vert., in (1987). *Foucault/Blanchot*. New York: Zone Books, pp. 21-2.

¹⁴¹ Foucault, M. (n.d.) "What is Enlightenment?", C. Porter, vert., in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, p. 46.

¹⁴² Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard (Ed.) 1977: 35.

¹⁴³ O'Farrell 1989: 33.

¹⁴⁴ Bernstein, R. J. (1983). *Beyond objectivism and relativism*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 1-2.

¹⁴⁵ Falzon 1998: 43-6.

¹⁴⁶ Solomon 1988: 4.

¹⁴⁷ Falzon 1998: 33.

¹⁴⁸ Dit sluit aan by Foucault se beskrywing van die hede as 'n gooi van die dobbelsteen; die onwillekeurige resultaat van toeval. Sien weer Foucault, M. (1970b). "Theatrum philosophicum" in Bouchard (Ed.) 1977: 194: "By virtue of its splintering and repetition, the present is a throw of the dice."

¹⁴⁹ Foucault, M. (1985). *The history of sexuality. Volume II: The use of pleasure*, R. Hurley, vert., Londen: Penguin Books, p. 8-9: "But, then, what is philosophy today – philosophical activity, I mean – if it is not the critical work thought brings to bear on itself? In what does it consist, if not in the endeavor to know how and to what extent it might be possible to think differently, instead of legitimating what is already known? There is always something ludicrous in philosophical discourse when it tries, from the outside, to dictate to others, to tell them where their truth is and how to find it...The studies that follow, like others that I have done previously, are studies of "history" by reason of the domain they deal with and the references they appeal to; but they are not the work of a "historian." ...It was a philosophical exercise. The object was to learn to what extent the effort to think one's own history [the past] can free thought from what it silently thinks [the present], and so enable it to think differently [the future]." In hierdie verband sien ook Deleuze, G. (1988). *Foucault*, S. Hand, vert., Londen: The Athlone Press, p. 119.

¹⁵⁰ Foucault, M. (1964). "La folie, l'absence d' l'oeuvre", in Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Parys: Gallimard, p. 578. In O'Farrell 1989: 40.

¹⁵¹ O'Farrell 1989: 41.

¹⁵² Said 1978: 708 in O'Farrell 1989: 41.

¹⁵³ Morris, M., Patton, P. (Eds.)(1979). *Michel Foucault. Power, truth, strategy*. Sidney: Feral, pp. 88-9.

¹⁵⁴ Foucault, M. (n.d.) "What is Enlightenment?", in Rabinow (Ed.) 1984: 47.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 50.

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 47. Sien ook Bernstein 1991: 146-8.

¹⁵⁷ Foucault, M. (n.d.) "What is Enlightenment?", in Rabinow (Ed.) 1984: 46-7.

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 47.