

HOOFSTUK 3 : DIE POLITIEK VAN MAG OF DIE GENEALOGIE VAN DIE ANDER

3.1 Van die argeologie van kennis (*die Self*) na die genealogie van mag (*die Ander*)

In die voorafgaande hoofstuk het ek verwys na die *Self* wat loshandig beskryf kan word as geïnstitusioneerde diskoers of as dit wat familiêr (gebruiklik) of georden is. Hierbenewens het ek probeer aandui dat die algemene kenmerke van diskursiewe praktyke en die metodes vir die analise daarvan tuisgebring kan word onder die term *argeologiese analise*. Met sy argeologie van kennis poog Foucault om 'n begripsraamwerk daar te stel in terme waarvan bestaande (familiêre of gebruiklike) kennisgebiede en -vorme in die menswetenskappe geanaliseer kan word. Hy kom egter tot die gevolgtrekking dat die *argeologie van die Self* nie gevestig kan word as outonome en stabiele dissipline nie, maar wel aangewend kan word as kontingente diagnostiese hulpmiddel wat 'n sekere problematiek aanspreek wat later weer opgeneem sal word aan die hand van sy *geneologiese analyses*.

Foucault se wending van argeologie na genealogie is 'n poging om sy teoretiese ondersoekwerk 'n kritiese strekking te gee: om sy teorieë te omskep in praktyke, om dit wat hy aanspreek en diagnoseer, te omskep in iets wat ons uiteindelik tot praktiese uitvoering kan bring. Foucault se fokus verskuif van geïnstitusioneerde diskursiewe praktyke (*die Self*) na magspraktyke, van die analise van die interne ordening van bestaande kennisstrukture van die menswetenskappe na die eksterne werking van magsrelasies (*die Ander* of dit wat buite lê en die limiete van die bekende definieer.) Die *argeologie van die Self* ondersoek die maniere waarop die mens van "binne" af, op 'n teoretiese vlak gekonstitueer word deur die menswetenskappe terwyl die *genealogie van die Ander* gerig is op hoe die mens van "buite" af, op 'n praktiese manier gevorm en omvorm word deur magsrelasies. Die *Ander* is 'n metafoor vir dit wat ontwrigting en transgressie in die hand werk. In beide gevalle poeg ek om die *politiek*, implisiet aan sy argeologiese analyses en eksplisiet aan sy geneologiese analyses na vore te haal. Met *politiek* word bedoel die moontlikhede vir handeling: wat ons kan doen om *transgressie* te pleeg jeens die limiete blootgelê deur sy historiografiese ondersoeke. Ek kom tot die gevolgtrekking dat 'n *konfrontasie met die Ander* 'n voorwaarde is vir die moontlikheid van *menslike vryheid*, 'n tema wat ek aanstons weer aanraak.

Aan die hand van Foucault se genealogie van mag wat in hierdie hoofstuk onder die soeklig geplaas word, word die mens blootgelê as beide objek en subjek van kennis- en magskonstellasies. Deur die implisiete beperkinge waaraan ons onderwerp word eksplisiet te

maak, poog Foucault om ons in staat te stel om op 'n kreatiewe lewensaffirmerende wyse ons moontlikhede van bestaan te verruim.

3.1.1 Die ontoereikendheid van argeologiese onbetrokkenheid

Ons het reeds gesien dat die argeoloog in die Foucaultiaanse sin diskursiewe praktyke bestudeer wat eindig en kontingent is, maar steeds onderhewig aan hulle eie reëls wat 'n groot mate van formalisering toelaat. Dit maak van die argeoloog 'n soort onbetrokke waarnemer. Die vraag ontstaan of hy hierdie posisie kan handhaaf en of hy nie bloot deelagtig is aan die heersende opvattinge en oortuigings van sy eie tyd nie? Verhinder dit hom nie om rekenskap te gee van sosiale aangeleenthede en wat daaromtrent gedoen behoort te word nie? Volgens Dreyfus en Rabinow (1986) kan argeologie as "the disinterested study of mute monuments (can) never enter the debates which rage around the monuments it studies. In fact, from the archaeological perspective the monuments were mute all along."¹ Volgens hulle manifesteer argeologie die juiste essensie van die analise van eindigheid daarin dat sy onderneming 'n aanvang neem as histories gesitueerd in 'n spesifieke tyd en plek, en eindig met 'n teorie wat uiteindelik hierdie aanvanklike kontingente betrokkenheid ontken: "the archaeologist seems paradoxically, albeit profoundly, to be trying to both affirm and deny his finitude. How can the archaeologist appear *in* history as the pure ahistorical thinker who disinterestedly catalogues the death of man and God?"² Dit is 'n poging om aan te toon dat die geldigheid van die kennis aanspraak van alle eindige diskursiewe praktyke self ook eindig en beperk is, terwyl dit terselfdertyd aanspraak maak op 'n allesomvattende beeld van hierdie stel praktyke as "so many science-objects". "In so far as it is possible to constitute a general theory of productions, archaeology, as the analysis of the rules proper to the different discursive practices, will find what might be called its *enveloping theory*."³ Elders ontken Foucault dat argeologie poog om 'n oorkoepelende vorm of onderliggende teorie daar te stel wat uiteenlopende denkpatrone of diskursiewe tekens wil saambind tot die eenheidsgees van 'n epog.⁴ Inderdaad: argeologie sélf loop die gevaar om bloot 'n uitdrukking te wees van 'n spesifieke teoretiese tydsgeewig. Aan die einde van *The archaeology of knowledge* beklemtoon Foucault self die tentatiewe aard van die argeologiese metodologie en sê hy dat dit moontlik kan lei tot 'n problematiek wat later weer opgeneem sal word met behulp van ander metodes.⁵ Hy besef die belangrikheid daarvan om bogenoemde vrae te beantwoord, dat die antwoord polities van aard sal wees en dat die metode nie bloot 'n verlengstuk van sy argeologie kan wees nie.⁶ Dit bring ons by sy genealogiese analises.

3.1.2 Genealogie as kritiese alternatief

▪ Inleidende opmerkings ten opsigte van Foucault se genealogiese wending

Genealogie vra nie na die 'wese' of 'aard' van 'n konsep of verskynsel nie, maar vra hoe dit binne ons simboliese praktyke (of rituele) werk. Dit soek nie na die essensie nie, maar vra eerder watter praktyke (ook magspraktyke) ons gebruik van die konsep veronderstel. Genealogie omskep die probleem van kennis in 'n probleem oor mag en vryheid. Waarheid is 'n versinsel van ons leefwêreld wat gekonstrueer word om sommige te onderwerp en ander te bemagtig in 'n voortdurende veranderende wisselspel van magsrelasies. Dit was Nietzsche wat vir die eerste keer gefokus het op die probleem van hoe ons, deur gekonstitueer te word as subjekte, tegelyk onderwerp word binne die konfigurasie van 'n praktyk. Terselfdertyd stel hy ook die politiek van vryheid waaroor ons beskik om daardie praktyke te kritiseer, bekend. Die politieke vraagstuk wat ter tafel gebring word, is waarheid, die "waarheid" oor onself en ons ondervindinge. Foucault stel hom ten doel "to discover the point at which these practices became coherent reflective techniques with definite goals, the point at which a particular discourse emerged from these techniques and came to be seen as true, the point at which they are linked with the obligation of searching for the truth and telling the truth."⁷

Hierdie nuwe perspektief stel Foucault in staat om diskoerse in verband te bring met die alledaagse bestaan van mense. Hiermee saam gaan die besef dat aangesien die funksionering van diskoerse onvermydelik polities van aard is, die konstituering van kennis onafskeibaar verbonde is aan die uitoefening van mag. Die duidelike onderskeidings wat na vore gebring word deur die verskillende vlakke waarop 'n diskoers sy gevolge uitoefen en sy vermoë toon om mag te produseer en oor te dra, is kenmerkend van die analyses van *Discipline and punish* (1975) en *The history of sexuality I: An introduction* (1976). Racevskis (1983) stel dit so:

"These two works are no longer cast in the purely theoretical mold of the two preceding ones, but aim to apply the understanding provided by an archaeological perspective to the development of a different appreciation of certain social, political and cultural mechanisms at work in Western discursive economies. Specifically, Foucault is concerned with the concrete effects that discourses can have on the physical existence of men, women and children; his analysis thus purport to reveal those minute yet tenacious holds that a discourse can establish over and around bodies."⁸

'n Sentrale eienskap van Foucault se genealogiese wending was dus sy poging om die verband tussen liggame van kennis en tegnieke van mag te bestudeer, en om 'n nuwe begrip van kritiek te ontwikkel in terme van weerstand of opstand. In *Discipline and punish* is die probleem van die historiese konstituering van die subjek nie bloot 'n probleem van kennis nie, maar ook 'n probleem van mag; nie beperk tot diskoerse nie, maar ook van toepassing op praktyke. Foucault verwerp 'n onkritiese vertrouwe in die konsep van mag as uitsluiting en

verbod, wat hy noem die “negatiewe” model van mag. Hy wend hom tot ‘n begrip van mag as ‘n korpus van praktiese tegnieke waaraan kennis verbind is, en ‘n begrip van vryheid nie as dit wat deur mag uitgesluit word nie, maar as die moontlikheid van praktiese opstand te midde van toestande van onderwerping. Genealogie vra na die politieke gevolge van ons konstituering as subjekte. In die “politiek” van genealogiese filosofie is dit nie die regering deur die staat wat ter sake is nie, maar die regering van die self deur die self. Die self-regering is nie gegrond op universele fundamente nie, maar is histories kontingent.⁹

Daar is geen verenigde universele vorm van rede nie, maar daar is wel ‘n komplekse geskiedenis van ons deelname aan die praktyke wat objektiwiteit verseker. In sy studie van die geskiedenis van die rede leer Foucault dat toewyding aan die waarheid en die noukeurigheid van wetenskaplike metodes uit die drif van geleerdes, hul wedersydse haat, hul fanatieke en nimmereindigende besprekings en hul gees van kompetisie – die persoonlike konflikte wat geleidelik die wapens van die rede versin – ontstaan.¹⁰

Alhoewel Foucault genealogieë definieer as anti-wetenskaplik,¹¹ is sy kritiese teenstand nie primêr gerig teen die inhoud, metodes of begrippe van die wetenskap nie. Sy kritiek is gerig teen die uitwerking van die gesentraliseerde magte daarvan wat verbind moet word aan die instelling en funksionering van ‘n georganiseerde wetenskaplike diskoers binne ‘n samelewing.¹² Dit waardeur bevoorregte posisies toegeken word aan sekere diskoerse moet op die suiwer diskursiewe vlak van kennis-mag-meganismes gesoek word.

Genealogiese navorsing is ‘n sorgvuldige herontdekking van stryd waardeur dit moontlik word om ‘n historiese kennis van stryd te vestig en dit op ‘n taktiese wyse te benut. Hierdie navorsingsaktiwiteit het niks te doen met ‘n teenstelling tussen die abstrakte eenheid van teorie en die konkrete veelvoud van feite nie; ook nie met die diskwalifikasie van die spekulatiewe ten gunste van die strengheid van gevestigde kennisvorme nie; dit word ook nie langs die weg van empirisme of positivisme ontplooi nie. Maar wat doen dit dan?

Foucault antwoord:

“What it (genealogiese navorsing) really does is to entertain the claims to attention of local, discontinuous, disqualified, illegitimate knowledges against the claims of a unitary body of theory which would filter, hierarchise and order them in the name of some true knowledge and some arbitrary idea of what constitutes a science and its objects. Genealogies are therefore not positivistic returns to a more careful or exact form of science. They are precisely anti-sciences. Not that they vindicate a lyrical right to ignorance or non-knowledge: it is not that they are concerned to deny knowledge or that they esteem the virtues of direct cognition and base their practice upon an immediate experience that escapes encapsulation in knowledge...for it is really

against the effects of the power of a discourse that is considered to be scientific that the genealogy must wage its struggle.”¹³

▪ Die politiek van vryheid

Die kwessie van menslike vryheid kom deurgaans ter sprake in Foucault se werke. Hy wys enige vorm van fundamentalistiese ondersoek af en fokus eerder op 'n kritiese analise van hoe die mens geobjektiveer en gesubjektiveer word. Hierdie werkwyse blyk onder andere uit sy “argeologisering” van die probleem van eindigheid en sy “genealogiese” definisie van die politiek van waarheid. In hierdie hoofstuk poeg ek om Foucault se genealogiese metodologie teoreties (aan die hand van sy essay “Nietzsche, genealogy, history”) en prakties (aan die hand van *Discipline and punish* en *The history of sexuality Volume I*) toe te lig. Deur middel van hierdie ondersoek wil Foucault aantoon hoe die werking van mag en kennis die subjek objektiveer en subjektiveer; hoe die mens se vryheid verskraal word deur die ontmagtiging wat deur mag/kennis bindinge in die hand gewerk word. Die kwessie van menslike vryheid is egter nie die doel in sigself nie, die doel is om moontlikhede te skep vir transgressie van die limiete wat individue onderwerp en subjektiveer. Om hierdie opgelegde identiteite te verwerp, die weiering om te aanvaar wat en wie ons is, beteken om in opstand te kom en voortdurend weerstand te bied deur middel van 'n analise van die beperkende toestande waaronder ons gebuk gaan. Vervolgens ondersoek ek Foucault se eiesoortige *histories-nominalistiese* perspektief op menslike vryheid asook die wyse waarop sy begrip van vryheid figureer binne die *anti-humanistiese* tradisie wat onder andere deur Sartre en Heidegger gevestig is.

– Vryheid vanuit 'n histories-nominalistiese perspektief

Vir Foucault is ons vryheid gesetel in ons vermoë om alternatiewe te vind vir die spesifieke vorme van diskoers wat ons definieer deur onder andere 'n beroep te doen op universele humaniteit. In plaas daarvan om verligting te vind in die Rede of die Samelewing, vind hy dit in die besonderheid en kontingensie van ons kennis en ons praktyke. Foucault stel 'n *nominalistiese* of anti-realistiese begrip van die dissipline van geskiedenis voor.¹⁴ Die diffuse konfigurasies van mag dien nie as die dryfveer van wêreldgeskiedenis nie. Vir Foucault bestaan daar geen innerlike groei of ontplooiing nie; niks kan volgehou word nie, niks is blywend nie. Die nominalis is anti-universalisties en hou vol dat daar geen universele geskiedenis is nie, geen totale vry gemeenskap nie en geen uiteindelijke lot vir 'n volk nie. Die veronderstelling van die nominalistiese analise van “mag” is dat daar histories geen essensiële, natuurlike of onvermydelike wyse is waarop die mens gegroepeer of geklassifiseer kan word nie. Ons is nie vry gebore nie, maar is altyd in een of ander magskonfigurasie geworpe. Wat ons dus moet ondersoek in die geskiedenis, is die dieper konfigurasies wat die maniere bepaal waarop ons

geklassifiseer en gegropeer word. Vryheid is nie gesetel in die bepaling van wie ons is nie, maar in die opstand teen die maniere waarop ons alreeds gedefinieer, gekategoriseer en geklassifiseer is.

– **Vryheid binne 'n anti-humanistiese raamwerk: Sartre, Heidegger en Foucault**

Genealogie verskuif die klem na 'n "politieke anti-humanisme" wat reeds sy oorsprong vind in die argeologiese argumente van *The order of things*. Dit het betrekking op die konsep van vryheid wat Sartre wou omskep in dié filosofiese en intellektuele fokus na aanleiding van sy wanvertolking van Heidegger se fundamentele ontologie.¹⁵

In "Existentialism is a humanism" (1946) definieer Sartre eksistensialisme as die oortuiging "that existence precedes essence, or...that one must take subjectivity as one's point of departure."¹⁶ Dit het deel uitgemaak van Sartre se poging, na afloop van die oorlog, om sy eiesoortige eksistensialisme asook Heidegger se fundamentele ontologie te identifiseer as humanisties van aard. Dit het aanleiding gegee tot die algemene tendens om Heidegger se denke te benader as 'n vorm van antropologiese humanisme. Dit is juis hierdie eksistensialistiese etiket wat Heidegger onomwonde verwerp in sy "Letter on Humanism" (1947) waarin hy sy denke afgrens van humanisme. In hierdie essay kritiseer hy die tradisie van subjektiwiteit wat die Cartesiaanse *cogito* verheerlik as die oorsprong van vryheid. Hy dring opnuut daarop aan dat *Dasein* of eksistensie die grense van Cartesiaanse subjektiwiteit oorskry. Weer eens beskryf Heidegger *Existenz* as *Ek-sistenz* om klem te lê op die mens se "uitstaan" in die "waarheid van Syn." Volgens Heidegger onderskat humanisme die mens se unieke posisie in die oopte van Syn (*Lichtung des Seins*) en dit is tot hierdie mate wat hy die humanistiese tradisie verwerp, 'n tradisie wat volgens hom gegiet is in die vorm van metafisika, versonke in 'n bemoeienis met syndes sonder inagneming van Syn.¹⁷

Foucault se eiesoortige anti-humanisme is nie gerig teen die mens as sodanig nie, maar is beperk tot 'n analise van die representasie van die mens. In sy vroeëre werke wou hy aandui hoe die mens 'n objek van die wetenskap geword het in die sewentiende en agtiende eeu en sy latere werke is gerig op die nasporing van verskeie vorme van menslike praktyke. Soos die latere Heidegger, plaas Foucault die klem op die kortstondige of verbygaande aard van ons begrip van die mens. Die bestaande begrip van die mens is bloot die gevolg van 'n verandering in die fundamentele ordening van kennisstrukture. As hierdie indelings verdwyn soos hulle verskyn het, sal die gepaardgaande konsepsie van die mens sekerlik ook verdwyn "like a face drawn in sand at the edge of the sea."¹⁸

'n Verskuiwing in die modusse van kennis kan altyd geassosieer word met 'n korresponderende verskuiwing in konsepsies van vryheid. Gevolglik poog Foucault om die konsep van vryheid te "de-antropologiseer"; om dit los te maak van die filosofiese veronderstelling oor ons wesensaard. Nietzsche is die filosoof wat die probleem van kennis skei van die probleem van die verkryging van waarheid oor onself; wat ons bevry van die tirannieë van sulke waarhede deur 'n analise van hul geskiedenis. Hy skei ons vryheid van die kennis van ons aard.¹⁹ Genealogiese analise toon aan dat "the concept of liberty is an 'invention of the ruling classes' and not fundamental to man's nature or at the root of his attachment to being and truth."²⁰ Tesame hiermee kan Foucault se genealogiese diagnose van ons onvermydelike magsverwikkeldheid gelees word as 'n doemvonniss van verstriking wat die moontlikheid van menslike vryheid negeer. Dit sou egter 'n wanvertolking wees van die wesenlike aard van mag, soos deur Foucault gedefinieer:

"When one defines the exercise of power as a mode of action upon the actions of others, when one characterizes these actions by the government of men by other men – in the broadest sense of the term – one includes an important element: freedom. Power is exercised only over free subjects, and only insofar as they are free...At the very heart of the power relationship, and constantly provoking it, are the recalcitrance of the will and the intransigence of freedom. Rather than speaking of an essential freedom, it would be better to speak of an "agonism"²¹ – of a relationship which is at the same time reciprocal incitation and struggle; less of a face-to-face confrontation which paralyzes both sides than a permanent provocation."²²

Dit vind aansluiting by die filosofiese ondersoek van die mens se verhouding tot die hede. Hierdie historiese ondersoek neem die vorm aan van kritiek wat genealogies in ontwerp is en argeologies in metode. Argeologies daarin dat dit "will seek to treat the instances of discourse that articulate what we think, say, and do as so many historical events. And this critique will be genealogical in the sense that it will not deduce from the form of what we are what it is impossible for us to do and to know; but it will separate out, from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are, do, or think. It is seeking to give new impetus, as far and wide as possible, to the undefined work of freedom."²³ Die problematiek rondom die hede en ons gepaardgaande teenswoordige identiteit, is volgens Foucault die vernaamste filosofiese vraagstuk aan die orde van die dag. Die doelwit voor oë is nie om te ontdek wat ons is nie, maar om ons opgelegde identiteite te weier ten einde onself te bevry van die politieke dubbelbinding van moderne magstrukture wat gelyktydig individualiseer en totaliseer.²⁴ Dit kan verduidelik word aan die hand van pastorale mag wat vandag in die vorm van die moderne Westerse staat die individu beide bemagtig en ontmagtig.

Vanaf die sestiende eeu het 'n nuwe politieke struktuur, naamlik die *staat*, tevoorskyn getree wat op 'n dubbelhandige wyse beide individualiseringstegnieke en totaliserende prosedures implementeer. 'n Ou magstegniek, *pastorale mag* wat sy oorsprong vind in Christelike instellings, word nou weergebore in die moderne Westerse staat. Die Christendom is die enigste godsdiens wat sigself as kerk georganiseer het en sekere individue op grond van hul religieuse kwaliteit in diens gestel het van die gemeenskap en bemagtig het as sielsorgers. Pastorale mag stel die versekering van individuele saligmaking as uiteindelijke doel. Dit stel nie net eise nie, maar moet ook bereid wees om sigself op te offer vir die lewe en saligheid van die gemeente. Dit is gerig op die versorging van die gemeenskap as geheel, maar ook op elke individu in die besonder gedurende sy hele lewe. Vir effektiewe leiding vereis pastorale mag kennis van die individu se denke, sy sielsgeheime en sy gewetenswroegings. In die agtiende eeu het die kerklike institusionalisering van pastorale mag gekwyn, maar sy funksie is voortgesit, versprei en vermenigvuldig by wyse van die staat as 'n moderne matriks van individualisering. Nou het dit nie meer ewigheidswaarde nie en is nie gerig op die hiernamaals nie, maar wil heil bewerk in dié lewe deur middel van die versekering van die gesondheid, welsyn, sekuriteit en beveiliging van die gemeenskap. Die staat en verwante publieke instellings soos byvoorbeeld die polisie, private ondernemings, welsynsorganisasies en filantropie maak nou almal deel uit van die leer van amptenare wat in diens staan van pastorale mag. Die ontwikkeling van kennis van die mens is enersyds kwalitatief en gemoeid met die bevolking, en andersyds analities en gerig op die individu.²⁵

Die weiering van opgelegde identiteite is gerig teen hierdie dubbelhandige strategie van moderne pastorale mag wat nie maniere van subjektivering kan bevorder sonder om terselfdertyd onderwerping in die hand te werk nie. Met die een hand bevorder dit individualisering, maar met die ander hand bewerkstellig dit tegelykertyd totalisering. In 'n onderhoud gelei deur Gérard Raulet maak Foucault die volgende uitlating ten opsigte van die funksie van enige diagnose wat betrekking het op die aard van die hede: "It does not consist in a simple characterization of what we are but, instead – by following the lines of fragility in the present – in managing to grasp why and how that-which-is might no longer be that-which-is. In this sense, any description must always be made in accordance with these kinds of virtual fracture which open up the space of freedom understood as a space of concrete freedom, i. e., of possible transformation."²⁶ Hy kom tot die gevolgtrekking dat die politieke, etiese, sosiale en filosofiese probleem wat vandag aangespreek moet word nie die bevryding van die individu van die staat en sy instellings is nie, maar eerder die bevryding van die tipe individualisering wat gekoppel is aan die staat: "We have to promote new forms of subjectivity through the refusal of this kind of individuality which has been imposed on us for several centuries."²⁷

Die anti-humanistiese draad in die denke van Nietzsche en Heidegger is dikwels veroordeel as 'n tipe totalitêre ontkenning van individuele vryheid. Binne sy Nietzscheaanse of genealogiese werk definieer Foucault vryheid nie as die einde van mag nie, maar as opstand binne praktyke van mag. Mag is ook nie noodwendig onderdrukking of ideologiese mistifikasie nie, maar verspreide formasies van moontlike handeling wat deur geeneen beheer of gerig word nie. Dit is op hierdie manier dat hy 'n konsep van politieke vryheid uitwerk binne 'n anti-humanistiese raamwerk.

Foucault se begrip van vryheid toon belangrike raakpunte met dié van Heidegger: Vir die latere Heidegger is vryheid nie subjektief nie, maar die "opening" of "inruiming" van moontlikhede vir denke en handeling in 'n epog. Die individu se onontkombare geworpenheid of gesitueerdheid in-die-wêreld kom nie neer op 'n deterministiese bestaan nie, maar is juis die voorwaarde vir die moontlikheid van sy/haar vryheid. Heidegger onderskei twee dimensies kenmerkend aan ons wêreld, naamlik die teenswoordige manifestering en die historiese tradisie of erfenis (*Überlieferung*). Dit is alleenlik in hierdie laasgenoemde dimensie van tradisie wat ons vryheid gerealiseer kan word. Die teenswoordige manifestering is altyd tot 'n meer of mindere mate 'n wegbeweging of verwydering van tradisie en daarom behels 'n outentieke bestaan opstand teen teenswoordige manifesterings. Die realisering van vryheid neem altyd die vorm aan van die repetisie (*Wiederholung*) van voorafgaande bestaansmoontlikhede op só 'n manier dat sekere aspekte van die hede verwerp word. Repetisie is nie die "weer-voorkom" of terugkeer van die verlede nie, maar eerder die "herhaling" van 'n verlore bestaanskeuse wat nooit uitgeoefen is nie.²⁸ Repetisie is 'n kreatiewe herrealisering van aspekte van die tradisie onder teenswoordige omstandighede.²⁹ Hierdie kreatiewe herlewing van verlore bestaansmoontlikhede is om die moontlikheid van vryheid te realiseer te midde van ons geworpenheid in-die-wêreld. Skepping is altyd die herinterpretasie van tradisie in terme van kontemporêre realiteit.³⁰

In *The order of things* postuleer Foucault 'n ooreenstemmende voorstelling van 'n anonieme "sigbaarwording" of "tevoorskyn-tree" van nuwe moontlikhede van diskoers, of nuwe "positiwiteite". Dit is in die kontingensie van hierdie (epogale) formasies of konfigurasies van diskoers waarin Foucault ook 'n bron van vryheid vind.

The order of things deel dus met Heidegger die politieke probleem van wat om te *doen* ten opsigte van hierdie konfigurasies wat vrylik tevoorskyn tree sonder keuse of kollektiewe handeling. Terwyl Heidegger hom wend tot die herwinning van 'n "pre-Sokratiese" denkwyse, wil Foucault sy anti-humanisme aanwend as politieke hulpmiddel met 'n kritiese doelwit voor oë.

Hy wou gehad het dat sy argeologiese en geneologiese navorsing 'n analise moet voorsien vir die opstand en kontroversie rondom die probleem van subjektiwiteit in ons politieke en kulturele lewe. Ten einde hierdie doel te bereik moes hy die begrip van vryheid as historiese gebeurlikheid verbind tot iets wat ons uiteindelik kan doen, kritiseer en verander.

Die "argeologie van die menswetenskappe" het abstrak en onseker gebly as 'n vorm van politieke kritiek. Die voorspelling dat die Mens op die drempel van verdwyning staan in die sand van diskontinuiteit,³¹ kom neer op 'n gelate oorgawe en berusting in die feit dat daar geen moontlikheid tot handeling en geen oplossing is nie. Dit lei tot die vraag ten opsigte van die *politiek* van die filosofiese problematisering van die subjek: in watter sin kan anti-humanistiese filosofie van enige politieke belang wees vir die betrokke intellektueel? Foucault se geneologiese wending is juis 'n poging om 'n konkrete weg van politieke handeling te open. Dit is 'n blootlegging van die onderlinge interrelasies tussen korpusse van kennis en tegnieke van onderdrukking en 'n poging om 'n nuwe begrip van kritiek te ontwikkel in terme van opstand of weerstand in sodanige "kennis-mag" verbindings.

3.1.3 Die verhoudinge tussen argeologie en genealogie

Die versoeking ontstaan om in die lig van die voorafgaande getuienis argeologie af te skryf as uitgediende diagnostiese hulpmiddel wat onbruikbaar geword in 'n era wat polities-verwikkelde strategieë noodsaak. Foucault het in sy 1970 intreedende by die Collège de France, "The discourse on language", die verhouding tussen genealogie en argeologie op die volgende wyse aan die orde gestel, waaruit blyk dat hy op hierdie stadium steeds sy argeologiese teorie wou behou en bloot dit wou komplementeer met genealogie:

"...Critical and genealogical descriptions are to alternate, support and complete each other. The critical side of the analysis deals with the systems enveloping discourse; attempting to mark out and distinguish the principles of ordering, exclusion and rarity in discourse. We might, to play with our words, say it practices a kind of studied casualness (*une désinvolture appliquée*). The genealogical side of analysis, by way of contrast, deals with series of effective formation of discourse: it attempts to grasp it in its power of affirmation, by which I do not mean a power opposed to that of negation, but the power of constituting domains of objects, in relation to which one can affirm or deny true or false propositions. Let us call these domains of objects positivist, and to play on words yet again, let us say that, if the critical style is one of studied casualness (*la désinvolture studieuse*), then the genealogical mood is one of felicitous positivism (*un positivisme heureux*)."³²

Vanaf sy vroegste werke maak Foucault gebruik van 'n streng analise van diskoers (argeologie) terwyl hy in die algemeen konsentreer op dit wat diskursiewe formasies kondisioneer, beperk en

institusionaliseer (genealogie). Volgens Dreyfus en Rabinow (1986) is daar nie 'n waterskeiding tussen die argeologiese en genealogiese fases in Foucault se werk nie.³³ Hulle voer egter aan dat daar klemverskuiwings plaasgevind het ten opsigte van die status en begrip van hierdie benaderinge gedurende die ontwikkeling van sy werk. In die voorafgaande aanhaling postuleer Foucault 'n wedersyds ondersteunende en aanvullende saamwerk-verhouding tussen argeologie en genealogie, wat volgens Dreyfus en Rabinow 'n onbewese en teenstrydige naasmekaarstelling is wat nie volgehou kan word nie.³⁴ Hierteenoor geniet genealogie die voorkeur in *Discipline and punish* en *The history of sexuality*. Die genealoog is 'n diagnostikus wat sy aandag fokus op die verhoudinge van mag, kennis en die liggaam in die moderne samelewing (kultuurpraktyke). Nogtans bly argeologie belangrik daarin dat dit verantwoordelik is vir die aanwysing van diskontinuiteite en verskuiwinge in betekenis. Skynbare kontinuïteite openbaar geen finaliteite, geen verborge dieperliggende betekenis en ook geen metafisiese sekerhede nie, aangesien dit steeds deurkruis word deur diskontinue diskursiewe formasies. Die taak van die argeologie is om in teoretiese terme die reëls te beskrywe wat diskursiewe praktyke reguleer.

Foucault se doel met sy argeologiese en genealogiese studies is nie om 'n hervormingsplan aan te bied nie, maar om bevryding te verwesentlik deur middel van diverse kritiese ondersoeke. Dit is die onderbou van Foucault se wesenlik transgressiewe projek: 'n krities-filosofiese ingesteldheid wat metodologies beliggaam word in argeologiese en genealogiese navorsingswerk gerig op transgressie – op werk aan die begrensinge (limiete) van ons bestaan.³⁵ Deur hierdie kritiek wil hy die stryd en die kritiese gees wat deur die heersende diskoerse onderdruk en verdring word, stimuleer. Wat onderdruk en verdring word, is lokale en differensiële kennis wat uitdrukking gee aan spesifieke ervarings van individue en gemeenskappe.³⁶ Sy strategie is dus om individuele anargistiese verset teen mag te bevorder eerder as die skepping van 'n nuwe sisteem. Dit is in hierdie gees dat sy teenstand teen mag verloop. In sy geskrifte oor psigologie, medisyne, straf en seksualiteit het Foucault 'n diskursiewe ruimte geopen deur die skeiding tussen waarheid en leuen te oorskry by wyse van die blootlegging van mag/kennis. Die stryd teen mag beset hierdie ruimte en gebruik dit om die totaliserende greep van mag op die lewe te verbreek. Teenoor tydlose en universele waarhede en die opvattinge van die ongehinderde voortgang van die mensheid, wil hierdie kritiek die ewige spel van mag blootlê, die gebied van geweld, onderwerping en stryd.

3.2 Foucaultiaanse geskiedskrywing en Nietzscheaanse genealogie

Vervolgens poog ek om Foucault se genealogiese werkwyse teoreties toe te lig aan die hand van sy programmatiese essay "Nietzsche, genealogy, history" (1971). Om reg daaraan te laat

geskied word dit telkens verhelder by wyse van praktiese voorbeelde uit sy geskiedskrywinge *Discipline and punish* (1975) en *The history of sexuality Volume I: An introduction* (1976). Vir Foucault is teorie nie die uitdrukking, vertaling of toepassing van praktyk nie; dit is self ook 'n praktyk. Teorie is 'n bruikbare hulpmiddel wat die intellektueel aanwend om sy stryd teen mag te voer.³⁷ Uiteindelik word Foucault se essay "Theatrum philosophicum" (1970) ('n bespreking van Gilles Deleuze se *Différence et répétition* (1969) en *Logique du sens* (1969)³⁸) weer in verband gebring om aan te toon hoe die tipe denke wat Foucault se argeologie gerugsteun het betrekking het om sy genealogiese ondersoek. Hierdie essay (1970b) is veral van belang as Foucault se genealogiese metodologie vergelyk word met die van Deleuze, terwyl Foucault in die eersgenoemde essay (1971c) Nietzsche se genealogiese werkwyse in aanskou neem.

3.2.1. Kan genealogie die verlede aanwend om die hede te verlewendig?

In "Nietzsche, genealogy, history" (1971c) lewer Foucault nie bloot kommentaar op Nietzsche se begrip van genealogie nie, maar hy gebruik dit ook om sy eie opname van 'n "genealogiese" strategie in historiese navorsing te deurdink.³⁹ Die klemverskuiwing van argeologie na genealogie was dus sy poging om anti-humanisme meer konkreet, meer krities en meer "polities" te maak. Hierin opgesluit lê die onderliggende implikasie van Foucault se allesoorheersende bemoeienis met die hede waarna reeds vroeër verwys is. Hy wou die hede laat herleef of verlewendig deur ander moontlikhede vir bestaan bloot te lê. Hy wend hom tot die verlede, tot ander historiese periodes (epistemes) om aan te dui dat die huidige manier van doen en dink nie die enigste moontlike manier is nie. Die vraag is of Foucault se genealogie daarin slaag om die hede met nuwe lewenskrag te beklee en ander moontlikhede van bestaan te ontsluit. Kan Foucault se genealogie die verlede in verband bring as radikale Ander wat die selfversekerdheid van die hede op 'n betekenisvolle wyse bevraagteken?

Indien wel, kan dit dien as getuienis van die verwantskap wat bestaan tussen die denke van Heidegger en Foucault: Genealogie se verhouding tot die verlede kan dan verstaan word as een waarin die verlede bestaan as 'n onthullende "gebeure" (*das Ereignis*): die verlede as gebeure manifesteer sigself in die hede of is teenwoordig; terselfdertyd onttrek dit ook van die hede; dit oortref alle "representasionele" of voorstellende skemas wat die verlede wil teenwoordig stel of herroep.⁴⁰ Aan die ander kant, as Foucault se genealogie die verlede laat bestaan binne die representasionele raamwerk van die hede, kan die wese van die verlede sigself slegs onthul binne die essensie van ons tegnologiese hede, wat Heidegger noem *das Gestell*: "Enframing means the gathering together of the setting-upon that sets upon man, i. e. challenges him forth, to reveal the actual, in the mode of ordering, as standing-reserve.

Enframing means the way of revealing that holds sway in the essence of modern technology...⁴¹

Volgens Foucault wil genealogie nie teruggaan in tyd “to restore an unbroken continuity that operates beyond the dispersion of forgotten things; its duty is not to demonstrate that the past actively exists in the present, that it continues secretly to animate the present...”⁴² In ‘n latere lesing (1976) beskryf hy genealogie as “the union of erudite knowledge and local memories which allow us to establish a historical knowledge of struggles and *to make use of this knowledge tactically today*.”⁴³

Foucault skep inderdaad die indruk dat sy genealogiese analyses nie bloot die verlede wil laat herleef nie, maar ander moontlikhede van bestaan blootlê. Ten einde hierdie kritiese vraagstuk na behore te kan beantwoord moet die aard en eienskappe van Foucault se genealogiese werkwyse eers uiteengesit word. Vervolgens poog ek om dit te doen deur te wys op hoe Foucault se werkwyse ooreenkom met Nietzsche se genealogie en hoe dit verskil van tradisionele geskiedskrywing.

In “Nietzsche, genealogy, history” beskryf hy genealogie as “gray, meticulous, and patiently documentary. It operates on a field of entangled parchments, on documents that have been scratched over and recopied many times.”⁴⁴ Genealogie is die geskiedenis van toevallighede, van foute wat geen universele pretensie voorhou nie. Dit soek nie na oorspronge of na finale doelwitte nie, maar setel eerder die essensie in die feit dat daar juis geen essensie is nie. Die verhewe oorsprong van dinge, die oomblik van skepping wat ook gesien word as die oomblik van volmaaktheid, word blootgelê as eenvoudig, beskeie en ironies.⁴⁵ “What is found at the historical beginning of things is not the inviolable identity of their origin, it is the dissension of other things. It is disparity.”⁴⁶

3.2.2. Tradisionele geskiedskrywing versus genealogie

Genealogie is dus ‘n reeks oneindig prolifererende vertakkinge, waarvan baie nêrens heen lei nie. Om te soek na ‘n logika agter die progressie is om op ‘n dwaalspoor te beland, want dit is die gevolg van magspele. Tradisionele geskiedenis se soeke na oorspronge in groot morele waarhede is dwaas, want alles word onderwerp aan die disintegrerende blik van geskiedenis. Daar is geen sentrale absolute waardes nie.

Die belangrikste onderskeid tussen genealogie en tradisionele geskiedskrywing is dat laasgenoemde vir beide Foucault en Nietzsche ‘n *Platonisme* is.⁴⁷ Onder Platonisme verstaan

Nietzsche primêr nie die filosofie van die historiese Plato nie, maar die denkpatroon van die Westerse metafisika wat sy beslag ontvang het uit die tradisionele Plato-interpretasie. Dit is die geskiedenis van dié denke wat as uitgangspunt geneem het die “leer van ‘n dubbele wêreld”, die “dwaling van ‘n agterland”, oftewel die vergissing dat daar ‘n wêreld van onveranderlike syn teenoor die wêreld van wisselende en empiriese skyn staan. As denkskema was dit nie alleen grondslagliggend nie, maar ook rigtinggewend vir die gehele verloop van die wysgerige denke van Europa en van die Westerse geestesgeskiedenis as sodanig. Die Platonisme gaan uit van ‘n veronderstelde afgeronde en afgeslote geheel van statiese sinsordeninge, ‘n geheel waarin en waarna die mens homself moet voeg indien hy blywende stand wil bekom in die wentelgange van tyd en geskiedenis.⁴⁸

Plato soek na die waarheid van ‘n oorsprong; hy is nie tevrede met die leuens van loutere kopieë nie. Hy stel die ontdekking van die Idee onderliggend aan ‘n verskynsel ten doel; dit wat konstant is in al die partikuliere verskynsels, al die onvolmaakte herhalings. In plaas daarvan om ‘n oorsprong na te speur skets Foucault en Nietzsche die magte wat deelneem in ‘n partikuliere voorval. Vir Foucault en Nietzsche kan daar geen oorsprong wees nie, want hulle glo nie in die bestaan van “dinge-in-sigself” nie. Wat ons beskou as “dinge” of “entiteite” is bloot die funksies van magsrelasies. “There are nothing but quantities of force in mutual ‘relations of tension’...Every force is related to others and it either obeys or commands. What defines a body is this relation between dominant and dominated forces.”⁴⁹ Eweneens word die progressiewe manifesterings van konsepte nie nagespoor in terme van hulle kontinuïteite nie, maar word die diskontinuïteite soos hulle binne materiële magsvelde tevoorskyn tree, gekarteer in soverre hierdie magte deurgaans in die geskiedenis onderhewig gemaak is aan verskillende interpretasies.⁵⁰

Genealogie is dus gekant teen die soeke na “oorspronge”. In “Nietzsche, genealogy, history” ondersoek Foucault Nietzsche se gebruik van die wissel terme *Ursprung*, *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft* en *Geburt* in ‘n poging om by die ware oogmerk van genealogie uit te kom.⁵¹ “Herkoms” verwys na wat Nietzsche genoem het *Entstehung* of *Herkunft* wat volgens hom meer akkuraat was as *Ursprung* om die ware doel van genealogie te omskryf. Dit word gewoon vertaal as “oorsprong,” maar die Engelse woord “descent” wat afkoms, herkoms of afstamming beteken druk die betekenis meer akkuraat uit.⁵² *Herkoms* is die nasporing van die wisselvallighede, die besondere ongelukke wat gepaard gaan met elke nuwe begin. Dit is nie die identifisering van eksklusiewe generiese eienskappe wat ‘n groep met ‘n gemeenskaplike tradisie, kultuurerfenis en bloedlyn saamsmee nie, maar eerder die subtiële en singuliere spore wat kruis en dwars loop om ‘n netwerk te vorm wat moeilik ontrafel. Dit is nie ‘n kategorie van

ooreenkoms en assosiasie nie, maar maak eerder die ontbinding van die skynbare sintese van die self moontlik. Genealogie is nie die ewolusie van 'n spesie nie en karteer nie die lot van 'n sosiale groep nie. Om die komplekse gang van *herkoms* na te volg ...

“... is to maintain passing events in their proper dispersion; it is to identify the accidents, the minute deviations – or conversely, the complete reversals – the errors, the false appraisals, and the faulty calculations that gave birth to those things that continue to exist and have value for us; it is to discover that truth or being does not lie at the root of what we know and what we are, but the exteriority of accidents.”⁵³

Dit is hierdie besef wat aanleiding gee tot die bevryding van verskil en marginale elemente. Dit is hierdie besef wat ons bedag maak op die versplintering van die oënskynlike eenheid van die wesensaard van die mens, waardeur hy gemeen het om sy soewereiniteit ten opsigte van die gebeure van sy verlede te bevestig. Dit wat beskou is as onverganklik in die mens word nou te midde van 'n proses van ontwikkeling geplaas.

3.2.3. Die rol van die liggaam in genealogiese historiografie

Volgens Foucault en Nietzsche lê *herkoms* ook beslag op die liggaam.⁵⁴ Die liggaam is 'n slagveld waarop die littekens en skandvlekke van vergange ervarings ingegraveer is. Genealogie se taak is om die liggaam, gemerk deur die geskiedenis, bloot te lê.

“But the body is also directly involved in a political field; power relations have an immediate hold upon it; they invest it, mark it, train it, torture it, force it to carry out tasks, to perform ceremonies, to emit signs.”⁵⁵

Ons kleef aan die oortuiging dat die liggaam slegs die wette van die fisiologie gehoorsaam, maar ook dít is vals. 'n Verskeidenheid van afsonderlike regimes lê beslag op die liggaam: die ritmes van werk, rus en vakansies; dit word vergiftig deur voedsel en waardes, deur eetgewoontes en morele wette; dit konstrueer weerstande.⁵⁶ Niks in die mens, nie eers sy liggaam is stabiel genoeg om te dien as basis vir self-kennis of vir die verstaan van ander mense nie. Deur die historiese bewussyn in dieselfde kamp te plaas as die mediese wetenskap, eerder as die filosofie, kry die liggaam van die mens sy regmatige plek in die filosofie en in die geskiedenis.

Dit hou egter ook direk verband met die ekonomiese sisteem, aangesien die liggaam beide bruikbaar en produktief is, slegs nadat dit gesubjektiveer is:

“This political investment of the body is bound up, in accordance with complex reciprocal relations, with its economic use; it is largely as a force of production that the body is invested with relations of power and domination; but, on the other hand, its constitution as labour power is possible only if it is caught up in a system of subjection (in which need is also a political

instrument meticulously prepared, calculated and used); the body becomes a useful force only if it is both a productive body and a subjected body."⁵⁷

Foucault is by uitstek die filosoof wat daarin geslaag het om die maniere waarop die liggaam 'n essensiële komponent geword het vir die werking van magsrelasies in die moderne samelewing, te isoleer en te konseptualiseer. Reeds in *Madness and civilization* (1961) en *The birth of the clinic* (1963) analiseer Foucault die interrelasies van biologiese kennis en moderne mag. In *Discipline and punish* (1975) bied Foucault die genealogie van die moderne individu as gedweë en stomme liggaam deur lig te werp op die samespel van 'n dissiplinêre tegnologie en 'n normatiewe sosiale wetenskap. Hy fokus op die gevangenis en op straf as politieke en juridiese praktyk as 'n manier om 'n spesifieke dissiplinêre tegniek van mag te isoleer wat individue omskep in objekte. Hy kom tot die besef dat die kragtige kombinasie van kennis en mag, gelokaliseer op die liggaam, 'n algemene meganisme van mag is wat van die grootste belang is vir Westerse samelewings.⁵⁸

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

▪ Die drie figure van straf

In *Discipline and punish* analiseer Foucault "a political technology of the body in which might be read a common history of power relations and object relations."⁵⁹ Hierdie analise vind plaas aan die hand van die drie figure van straf naamlik, die openbare skouspel van soewereine marteling, humanistiese hervorming tydens die Klassieke era wat gelei het tot die afskaffing van die teater

van wreedaardigheid, en die gevangenis en normaliserende toesig as beliggaming van die moderne tegnologie van dissiplinêre mag.⁶⁰

Discipline and punish neem 'n aanvang met die dramatiese jukstaponeering van die openbare spektakel van Damiens se teregstelling in 1757 en 'n uiteensetting van die reglementêre skedule van 'n gevangenis in Parys agt jaar later. In die eerste instansie is die koningsmoordenaar by wyse van teatrale rituele gemartel, gekwarteer en tot as verbrand. Die wet word beliggaam in die wil van die soewerein en deur oortreding word oorlog verklaar teen die liggaam van die koning. Dit was 'n skouspelagtige vertoon van 'n gewelddadige ingravering van die soewerein se gesag op die liggaam van die subjek-oortreder. Soos Kain, is die skandvlek van vloek op sy liggaam ingeëts, voordat die liggaam as simbool van sonde vernietig is tot niks. In teenstelling hiermee, verteenwoordig die tydtafel 'n verskuiwing in die ekonomie van straf weg van marteling na hervorming en opheffing, wat tradisioneel geïnterpreteer is as die vermensliking van die praktyk van straf. Misdad word nie meer gesien as 'n aanval geloods teen die liggaam van die soewerein nie, maar as 'n verbreking van die sosiale kontrak. Die effektiwiteit van straf berus nie meer op die kuns van onuithoubare sensasies en hul sigbare intensiteit nie, maar op die onvermydelikheid van die opskorting van regte wat plaasvind agter geslote deure. Regspleging neem nie meer die vorm van geweldpleging aan nie; die straf ewenaar nie meer die sonde in gewelddadigheid nie, maar dra nou die welsyn van die krimineel op die hart:

“As a result of this new restraint, a whole army of technicians took over from the executioner, the immediate anatomist of pain: warders, doctors, chaplains, psychiatrists, psychologists, educationalists; by their very presence near the prisoner, they sing the praises that the law needs: they reassure it that the body and pain are not the ultimate objects of its punitive action. Today a doctor must watch over those condemned to death, right up to the last moment – thus juxtaposing himself as the agent of welfare, as the alleviator of pain, with the official whose task it is to end life... A utopia of judicial reticence: take away life, but prevent the patient from feeling it; deprive the prisoner of all rights, but do not inflict pain... Recourse to psycho-pharmacology and to various physiological 'disconnectors', ...is a logical consequence of this 'non-corporal' penalty.”⁶¹

Alhoewel die afskaffing van openbare teregstellings 'n gepaardgaande verslapping in die houvas op die liggaam teweeggebring het, lê straf as die ontneming van regte by wyse van opsluiting en gedwonge arbeid steeds beslag op die liggaam: die rantsoenering van voedsel, seksuele onthouding, lyfstraf en eensame opsluiting. Straf is wesenlik liggaamlik van aard. Foucault vra tereg: “What would a non-corporal punishment be?”⁶² Deur gevangensetting word

die liggaam nou 'n objek van politieke mag deur regulering, weerhouding en normalisering; dit word in diens gestel van 'n spesifieke regime, naamlik die dissiplinêre samelewing.

Normaliserende praktyke neem dus nou die plek in van die spektakel en reduceer die beslag wat op die liggaam gelê word tot 'n "physicality" wat op 'n subtile en geslepe manier meer kragdadig is as die skouspelagtige vertoon wat dit vervang: "It is a power that seems all the less 'corporal' in that it is more subtly 'physical'."⁶³ Foucault stel voor dat "At the heart of all disciplinary systems, functions a small penal mechanism."⁶⁴ Hierdie meganisme konstitueer die oorblywende, maar onontkombare skakel met die liggaam in die aangesig van die toenemende "sagter" aanraking van straf. Elke en enige afwyking van die norm is nou onderhewig aan straf aangesien straf in sigself nou toenemend minder fel van aard word. Normalisering funksioneer as die beginsel wat die mate van afwyking bepaal, reduceer en die norm handhaaf. Gevolglik word daar deur middel van normalisering voortdurende druk uitgeoefen op die liggaam. "The perpetual penalty that traverses all points and supervises every instant in the disciplinary institutions compares, differentiates, hierarchizes, homogenizes, excludes. In short, it normalizes." Ter onderskeid van juridiese kodes en die bestaande strafreg noem Foucault hierdie mag "the penalty of the norm."⁶⁵

Die politieke tegnologie van die liggaam⁶⁶ – die kruising van magsverhoudinge, kennis en die liggaam – is dus nie gelokaliseer in 'n enkele instelling, naamlik die staat nie. Foucault se institusionele analises is nie gemoeid met instellings per se nie, maar met die groei van tegnologieë van mag. Die politieke tegnologieë van die liggaam "cannot be localized in a particular type of institution or state apparatus. For they have recourse to it; they use, select or impose certain of its methods. But, in its mechanisms and its effects, it is situated at a quite different level. What the apparatuses and institutions operate is, in a sense, a micro-physics of power, whose field of validity is situated in a sense between these great functionings and the bodies themselves with their materiality and their forces."⁶⁷

Foucault maak spesifiek bemoeienis met die vorme van kennis, wyses van sosiale organisasie en administratiewe intervensie wat in die era van kapitalistiese moderniteit beslag lê op die liggaam. Die liggaam is die primêre lokus van die dissiplinêre samelewing weens die toenemende belangrikheid daarvan in die kapitalistiese ekonomie, die vatbaarheid daarvan vir die siektes wat gepaard gaan met radikale bevolkingsgroei, die rol daarvan in die realisering van politieke strategieë van nasie-state en juis omdat die liggaam beide die objek van hierdie strategieë is en die middel waardeur hulle gerealiseer word. Dissiplinêre tegnieke sluit die ruimtelike verspreiding van liggame, die noukeurige beheer van aktiwiteite aan die hand van

skedules en tydtafels, repeterende oefeninge, gedetailleerde hiërargieë en rangordes en normaliserende oordele in.⁶⁸ Die doel is om gedweë, volgsame en gewillige liggame te skep, onderhewig aan verbetering en bruikbaarheid.⁶⁹

“The historical moment of the disciplines was the moment when an art of the human body was born, which was directed not only at the growth of its skills, nor at the intensification of its subjection, but at the formation of a relation that in the mechanism itself makes it more obedient as it becomes more useful, and conversely...The human body was entering a machinery of power that explores it, breaks it down and rearranges it.”⁷⁰

In ekonomiese terme van bruikbaarheid, bring dissipline ‘n toename in die magte van die liggaam teweeg, terwyl dit terselfdertyd in politieke terme van gehoorsaamheid en onderdanigheid, ‘n afname in hierdie selfde magte meebring. Dissiplinêre dwang vestig in die liggaam opeens toenemende bekwaamheid en toenemende oorheersing.

▪ **Biomag**

Die soewereine reg om lewe te neem het dus plek gemaak vir ‘n mag wat lewe koester en bevorder. Dit verklaar die diskwalifisering van die dood en die afname van die gepaardgaande rituele. “Now it is over life, throughout its unfolding, that power establishes its domination; death is power’s limit, the moment that escapes it; death becomes the most secret aspect of existence, the most ‘private’.”⁷¹ Die ontplooiing van mag oor lewe het ‘n aanvang geneem in die sewentiende eeu en twee basiese vorme aangeneem: (1) die eerste vorm sentreer rondom die liggaam as masjien: “its disciplining, the optimization of its capabilities, the extortion of its forces, the parallel increase of its usefulness and its docility, its integration into systems of efficient and economic controls, all this was ensured by the procedures of power that characterized the *disciplines: an anatomo-politics of the human body*,”⁷² (2) die tweede vorm is gerig op die spesie, die basis van biologiese prosesse: “propagation, births and mortality, the level of health, life expectancy and longevity...Their supervision was effected through an entire series of interventions and *regulatory controls: a bio-politics of the population*.”⁷³ Hierdie bipolêre tegnologie, die dissiplinering van die liggaam (anatomies en individualiserend) en die regulering van die bevolking (biologies en spesifiserend) is beliggaam in ‘n verskeidenheid van dissiplines – universiteite, sekondêre skole, kasernes, werksinkels – enersyds, en andersyds in die veld van politieke praktyke en ekonomiese analise het probleme soos geboortesyfer, lewensduur, publieke gesondheid, behuising en migrasie vir die eerste keer tevoorskyn getree. Hierdie ontploffing van veelvuldige en diverse tegnieke vir die onderwerping van liggame en die beheer van bevolking het die era van “biomag” ingelei.

Biomag was onteenseglik ‘n onontbeerlike element in die ontwikkeling van kapitalisme wat nie moontlik sou gewees het nie sonder “die beheerste installering van liggame in die masjinerie

van produksie en die aanpassing van die verskynsel van bevolking by ekonomiese prosesse.⁷⁴ Bekwaamhede en vermoëns moes geoptimaliseer word, terwyl dit terselfdertyd regeerbaar en gedweë gemaak moes word.

Biomag is dus die spesifieke moderne vorm van mag/kennis wat dissiplinêre tegnieke vir die optimalisering en administrasie van liggame kombineer met regulerende maatreëls oor biologiese prosesse vir die bestuur van die lewe. Dit koloniseer elke aspek van die lewe om bruikbaarheid sowel as volgsaamheid te bevorder. Foucault vestig 'n direkte en ondubbelsinnige verhouding tussen subjektivering en onderwerping. Hy bepleit die verwerping van elke en enige teorie van soewereiniteit of self-bepaling, aangesien die "vrye subjek" waarop sodanige teorieë gebaseer is, in werklikheid wesenlik heteronoom is, gekonstitueer deur mag. Die opkoms van die menswetenskappe, wat die mens as subjek het, is een en dieselfde as die opkoms van biomag wat die mens as teiken het.⁷⁵

▪ **Repressiewe hipotese**

Dit is in hierdie konteks dat seksualiteit (as historiese konstruk, eerder as biologiese referent) tevoorskyn tree as sentrale komponent in 'n strategie van mag wat daarin geslaag het om beide die individu en die bevolking te verbind tot die verspreiding van biomag. Gedurende die agtiende en veral die negentiende eeu, het seksualiteit die objek geword van wetenskaplike ondersoek, administratiewe beheer en sosiale versorging. 'n Klemverskuiwing het plaasgevind van 'n seksualiteit wat relatief vry en ongebonde was, na een wat beheer en onderdruk is: "It was a time of direct gestures, shameless discourse, and open transgressions...But twilight soon fell upon this bright day, followed by the monotonous nights of the Victorian bourgeoisie."⁷⁶ Vanaf die sewentiende eeu tot die middel van die negentiende eeu het ons gereggresee van 'n lewendige openhartigheid en eerlikheid ten opsigte van seksualiteit na ontkenning daarvan. Die blaam vir hierdie verwickelinge word voor die Victoriaanse deur gelê. Die bande en beperkinge is opgelê en seks was nou uitsluitlik kamersake. Sensuur het die heerskappy gevoer en seks was vreugdeloos en utilitêr, uitsluitlik gerig op voortplanting. Seks vir enige ander doel was onverenigbaar met die werksetiek vereis deur die kapitalistiese orde. Alle energieë moes ingespan word vir produksie. Hiervolgens is repressie in werklikheid die algemene vorm van dominasie in die kapitalistiese regime en weerstand teen repressie is wesenlik 'n politieke handeling, 'n ontkenning van die gevestigde owerheid.⁷⁷ Foucault poog nie om die onderliggende wette van die geskiedenis bloot te lê nie of om die belangrikheid van kapitalisme te ontken nie, maar om die toenemende belangrikheid van seksualiteit in ons beskawing, as gevolg van die noue skakeling met mag, te beklemtoon.⁷⁸

In die verband spreek Foucault hom in die besonder uit teen die “repressiewe hipotese”: As ‘n sistematiese weiering om die realiteit te aanvaar, as ‘n repressiewe instrument, is mag verantwoordelik vir die verwringing van kennisformasie. Dit vind plaas deur onder andere begeerte te onderdruk, ‘n valse bewussyn te kweek en onkunde aan te moedig. Aangesien die waarheid gevrees word, moet mag dit onderdruk. Hieruit volg dat die waarheid van diskoers die beste teenvoeter vir mag as repressie is. Waarheid is self nie vry van mag nie, maar sy magsverwikkeldheid is in diens van klaarheid en vry van verwrongenheid. Om openlik en uitdagend oor seksualiteit te praat, is gevolglik sedert die negentiende eeu ‘n uitspraak teen repressie en ‘n ontkenning van die gevestigde mag.⁷⁹

Die liberalistiese skool beskou mag as ‘n reg wat uitgeruil word tussen soewerein en subjek; die Marxistiese siening situeer die analise van mag in verhouding tot klassestryd, ekonomie en onderdrukking; terwyl die Freudiaanse beskouing mag interpreteer in terme van die repressie van ware belange. Die *repressiewe hipotese* is geanker in hierdie tradisie wat mag uitsluitlik in negatiewe terme interpreteer, dit wil sê as beperking, verbod en verpligting. Dit volg dus dat mag as repressie teengestaan kan word deur die waarheid van diskoers.⁸⁰

Hierdie siening vind aanklank by Jürgen Habermas se argument vir ‘n quasi-transendentale konsep van die rede as middel tot kritiek van en weerstand teen die verwringende invloed van dominasie. Foucault beskryf hierdie konsep van mag as juridies-diskursief⁸¹: Mag en waarheid is onderling uitsluitend, terwyl mag en die juridiese diskoers in ‘n simbiotiese verhouding van wedersydse versterking bestaan. Oral is mag dieselfde en word gerig deur wetgewing, taboe en sensuur. Mag is dominasie: al wat dit kan doen is verbied, en al wat dit kan eis is gehoorsaamheid. Mag is ten laaste repressie; repressie is uiteindelik die oplegging van die wet en die wet vereis per slot van rekening onderdanigheid.

Foucault gee twee redes waarom hierdie siening van mag só geredelik in ons diskoers opgeneem is: Eerstens verwys hy na die sogenaamde “*spreker se voordeel*” – die universele intellektueel geniet ‘n bevoorregte posisie aangesien h/sy buite mag en binne die waarheid is. Dit is maklik om sy/haar aantreklike belofte van ‘n rooskleurige toekoms te glo. Dit sluit aan by Foucault se tweede rede, naamlik die *gemak van aanvaarding* – moderne mag is houdbaar, want dit verdoesel sigself deur ‘n diskoers te produseer wat dit oënskynlik teëstaan, maar dit vorm in werklikheid deel van ‘n groter magsontplooiing.⁸² Mag, opgevat as repressie, is egter ontoereikend om die produktiewe aspekte van mag bloot te lê. Die juridiese konsep van mag koppel dit aan ‘n wet wat nee sê; dit is verbiedend en ontmagtigend in plaas daarvan om bemagtigend te wees.⁸³

Die onderdrukking van seksualiteit het gepaard gegaan met 'n ongeëwenaarde toename in bespreking, beskrywing en denke oor seks.⁸⁴ Foucault se bevinding is dat die toenemende repressie van seksualiteit meegegaan het met "a regulated and polymorphous incitement to discourse."⁸⁵ Seks is gesien as 'n drif só magtig en irrasioneel dat dramatiese vorme van individuele self-ondersoek en kollektiewe beheer noodsaak is om dit onder beheer te bring. Soos dissiplinêre tegnologie die werkersklasse en die sub-proletariaat aangespreek het, bereik biomag nou ook die binnekamer van die bourgeoisie deur middel van die ontplooiing van seksualiteit, en spesifiek aan die hand van die konfessie.

▪ **Kritiek teen Foucault**

Foucault se aanval is gerig teen die *repressiewe hipotese* wat inhou dat waarheid wesenlik gekant is teen mag en dus 'n bevrydende rol vervul. Hy wil die genealogie van die totstandkoming van die repressiewe hipotese uitlê asook watter funksies dit in die samelewing vervul veral in terme van die moderne verknooptheid van waarheid en mag. Hy bied egter geen alternatiewe vir hierdie bestaande (problematiese) verhouding van mag en kennis nie, en dit kan die geldigheid van Foucault se kritiek in die gedrang bring. Het hy nie dalk die baba saam met die badwater uitgegooi met die verwerping van die repressiewe hipotese nie? Nancy Fraser formuleer die probleem as volg: "How is it possible for Foucault to provide a politically engaged critique of modern forms of power when his analysis has as one of its consequences a suspension of a normative framework for criticizing exercises of power?"⁸⁶ Alhoewel Foucault die normaliserende effek van biomag beskou as teenswoordige gevaar, vermy hy enige normatiewe raamwerk wat 'n gevaar as sodanig definieer. Hieronder slaag sy kritiek oënskynlik nie daarin om politiek betrokke te wees nie. 'n Normatiewe raamwerk veronderstel egter 'n posisie buite mag, 'n objektiewe sigpunt vanwaar magsuitoefening beoordeel kan word en dit veronderstel die aanname dat waarheid en mag onderling uitsluitend is: die intellektueel kan slegs waarheidsuitsprake lewer vanuit 'n posisie buite mag. Hierteenoor is Foucault van mening dat "intellectuals are themselves agents of this system of power – the idea of their responsibility for 'consciousness' and discourse forms part of the system."⁸⁷ Genealogie word self-bewustelik geskryf in die hede te midde van die gevare wat dit wil blootlê. Dit is gevolglik nie waarde-vry nie, as hiermee bedoel word neutraal en onbetrokke. Om dieselfde rede is dit nie normatief nie, as dit verwys na kriteria of 'n meta-verhaal waarmee geoorloofde of ongeoorloofde vorme van magsuitoefening onderskei kan word. Dit wil juis tradisionele onderskeide of binêre kategorieë opgestel deur verdelende praktyke, dekonstrueer.

Genealogie is dus nie objektief nie – dit wil sê, dit is verbind tot politieke betrokkenheid van die begin af – maar dit is ook nie arbitrêr nie. Die onderskeid tussen “óf gegrond óf arbitrêr”, die vrees dat as kennis nie gegrond is nie, sal irrasionaliteit die oorhand kry, wat Foucault noem “Verligtingsafpersing”, is slegs sinvol binne die raamwerk van die moderne problematiek wat hy ter syde gestel het: “But that does not mean that one has to be ‘for’ or ‘against’ the Enlightenment. It even means precisely that one has to refuse everything that might present itself in the form of a simplistic and authoritarian alternative: you either accept the Enlightenment and remain within the tradition of its rationalism; or else you criticize the Enlightenment and then try to escape from its principles of rationality...We must try to proceed with the analysis of ourselves as beings who are historically determined, to a certain extent, by the Enlightenment. Such an analysis implies a series of historical inquiries...not oriented retrospectively toward the ‘essential kernel of rationality’...[but] toward the ‘contemporary limits of the necessary’, that is, toward what is not or is no longer indispensable for the constitution of ourselves as autonomous subjects.”⁸⁸

Daar is egter ook ‘n ander sin van “nie-arbitrêr” wat nie verbind is tot die begronding van ondersoek nie. Sy analise van die gevangenis is nie arbitrêr nie, want “for once, power doesn’t hide or mask itself; it reveals itself as tyranny pursued into the tiniest details...”⁸⁹ Foucault noem sy analises “nie-arbitrêr”, nie in die sin dat dit ongegrond is nie, maar in die sin dat dit oop is vir ondersoek en argument. Dit is gegrond in spesifieke lokale praktyke en bied geen finale teorieë of beslissende antwoorde nie, slegs interpretasies te midde van ander interpretasies.⁹⁰ Volgens Dreyfus en Rabinow (1986) bied Foucault ons “an interpretive analytic of our current situation” :

“Since we share cultural practices with others, and since these practices have made us what we are, we have, perforce, some common footing from which to proceed, to understand, and to act. But that foothold is no longer one which is universal, guaranteed, verified, or grounded. We are trying to understand the practices of our culture, practices which are by definition interpretations. They quite literally and materially embody a historically constituted ‘form of life’, to use Wittgenstein’s phrase. This form of life has no essence, no fixity, no hidden underlying unity. But it nonetheless has its own specific coherence.”⁹¹

Volgens Charles Taylor maak die konsep van mag nie sin as daar nie ten minste ‘n implisiete beroep gedoen word op die bevryding van dominerende vorms van mag nie. Verder benodig dit ook ‘n beroep op “waarheid”, aangesien die oplegging van beheer plaasvind deur ons te verblind met illusies, voorwendsels en dekmantels.⁹² Foucault se genealogie bied ons egter geen toevlug tot “waarheid” of vryheid nie, maar slegs eindelose interpretasies en die ewig herhalende spel van mag. Soos sal blyk uit die hieropvolgende bespreking van mag en

weerstand, veronderstel Foucault se konsepie van mag weselik die gelyktydige moontlikheid van weerstand teen oorheersing onafhanklik van enige beroep op “waarheid”.

3.2.4. Mag, dominasie en weerstand

As genealoog verwerp Foucault dus die soeke na oorspronge en kontinuïteite ten gunste van die diskontinue vertakkinge van *herkoms*. In “Nietzsche, genealogy, history” verwerp hy die oorsprong omdat dit voorgehou word (1) as ‘n essensie, (2) as die aanvangsmoment van volmaaktheid en (3) as die vindplek van waarheid.⁹³ Vir Foucault dui die Nietzscheaanse term *Entstehung* eerder op sigbaarwording of tevoorskynkoming, die oomblik van verskyning.⁹⁴ Dit is nie die uiteinde van historiese ontwikkeling nie. Dit is nie ‘n hoogtepunt of kulminasie nie, maar bloot die huidige episodes in ‘n reeks van onderwerpinge, ‘n moment in die ewig herhalende spel van dominasies. Wat Nietzsche noem die *Entstehungsherd*⁹⁵, is die leemte, die tussenruimte wat die teenstrydige magte wat mekaar van aangesig-tot-aangesig konfronteer, van mekaar skei. Dié nie-plek, dié suiwere afstand dui daarop dat die teenstanders nie tot ‘n gemeenskaplike ruimte behoort nie. Geeneen kan verantwoordelikheid aanvaar vir die verskyning nie. Nie een kan hom daarop roem nie, want dit gebeur altyd in die tussenruimte, die niemandsland. Slegs ‘n enkele drama word ooit in hierdie “nie-plek” opgevoer, naamlik “the endlessly repeated play of dominations.”⁹⁶

“Each power relationship implies, at least in potentia, a strategy of struggle, in which the two forces are not superimposed, do not lose their specific nature, or do not finally become confused. Each constitutes for the other a kind of permanent limit, a point of possible reversal. A relationship of confrontation reaches its term, its final moment (and the victory of one of the two adversaries) when stable mechanisms replace the free play of agonistic reactions.”⁹⁷

Elke strategiese konfrontasie veronderstel ‘n verhouding van mag en in elke magsverhouding streef elke opponent om die oorwinnig te behaal en die heerskappy te voer. Daar bestaan ‘n voortdurende en wedersydse skakeling en omkering tussen ‘n verhouding van mag en ‘n strategie van stryd, en volgens Foucault is dominasie ‘n verskyningsvorm van beide. Dominasie is ‘n algemene struktuur van mag sowel as ‘n strategiese verhouding gekonsolideer deur middel van ‘n langtermyn konfrontasie tussen teenstanders. Wat dominasie en die weerstand waarteen dit te staan kom ‘n sentrale verskynsel maak in die geskiedenis van gemeenskappe, is “that they manifest in a massive and universalizing form, at the level of the whole social body, the locking together of power relations and the relations of strategy and the results proceeding from their interaction.”⁹⁸ Die eindelose spel van dominasies word vasgelê regdeur die geskiedenis daarvan in sorgvuldige rituele, in nougesette prosedures wat regte en verpligtinge oplê.

▪ Die Panoptikon as plek waar rituele van mag afspeel

In *Discipline and punish* en *The history of sexuality: Volume I* identifiseer Foucault spesifieke plekke waar rituele van mag plaasvind: Bentham se Panoptikon en die konfessie. Die Panoptikon is 'n argitektoniese hulpmiddel wat teen die einde van die agtiende eeu voorgestel is deur Jeremy Bentham. Dit bestaan uit 'n sentrale verhewe wagtoring wat omring word deur 'n sirkulêre disposisie van selle. Die wydte van die selle beslaan die dikte van die muur, wat toelating maak vir lig om regdeur die sel te skyn om sodoende die gevangene af te ets en in te kerker in 'n ligkokon. Hierdie indeling stel 'n enkele toesighouer in staat om vanuit die sentrale wagtoring oor 'n menigte van individue toesig te hou. Aangesien die bewaarder self nie vanuit die selle sigbaar is nie, word die effek van voortdurende, "onsigbare" bewaking in die hand gewerk.⁹⁹ Die gevangene "is seen, but he does not see; he is the object of information, but never a subject in communication."¹⁰⁰ Omdat die gevangene nie weet wanneer hy wel dopgehou word nie, is hy genoodsaak om voortdurend sy eie gedrag te kontroleer en as sy eie bewaarder op te tree. Hy word die beginsel van sy eie onderwerping.

Die Panoptikon maak dus 'n nuwe en radikaal meer effektiewe vorm van gesaguitoefening moontlik, wat nie staat maak op fisiese beheer nie, maar die gevolg is van argitektuur en geometrie. "A real subjection is born mechanically from a fictitious relation."¹⁰¹ Hierdie fiktiewe relasie is een van denkbeeldige toesig, 'n interne gemoedstoestand wat van buite af teweeggebring word. Die Panoptikon dien as 'n gekondenseerde weergawe van Foucault se analise van moderne vorms van sosiale administrasie, wat die temas van sentralisasie en die toenemende effektiwiteit van mag kombineer met die tema van die plaasvervanging van openlike geweld met moralisering.¹⁰²

In die voorafgaande hoofstuk het ek gepoog om breedvoerig te verduidelik wat Foucault bedoel met die *heterotopia* aan die hand van ses beginsels wat uiteengesit is in sy essay "Of other spaces" (1967b). In hierdie verband kan sy voorstelling van Bentham se Panoptikon voorgehou word as uitstekende voorbeeld van 'n *heterotopia van afwyking*: 'n plek waar individue afgesonder word wie se gedrag afwyk van die sosiaal aanvaarbare norm. Die doel van die Panoptikon is nie alleenlik om dié wat abnormaal is te skei van dié wat normaal is nie. Die doel is om abnormaliteit uit die weg te ruim terwyl dit normaliteit onder die inwonende gevangenes versprei: "Thanks to its mechanisms of observation, it gains in efficiency and in the ability to penetrate into men's behaviour; knowledge follows the advances of power, discovering new objects of knowledge over all the surfaces on which power is exercised."¹⁰³ Die polivalensie van die Panoptikon se toepassing – fabriek, skole, hospitale en gevangenis is almal aan die hand van die Panoptikon se beginsels georganiseer – vestig dit as die ruimtelike uitdrukking van

die positiewe projek van mag. Die Panoptikon is 'n "intensificator of power" wat terselfdertyd 'n "multiplier of production" is.¹⁰⁴

'n Verdere beginsel van die heterotopia waaraan die Panoptikon voldoen weens sy eiesoortige argitektoniese struktuur, is die *ruimtelike beheer van tyd*, maar ook die feit dat hulle tegelyk verwyder en verenig is met die *oorblywende belewenis van ruimte*. Heterotopias fungeer om spasio te verplaas, wat beteken dat hulle altyd ook 'n invloed uitoefen op die spasio wat oorbly.¹⁰⁵ Die effektiwiteit van gevangesetting berus juis op die ontneming van ruimtelike vryheid. Die heterotopiese skakel in die Panoptikon verbind die eksterne wêreld met die interne wêreld op grond van die feit dat die heterotopia is "a system of opening and closing that both isolates [the heterotopia] and makes it penetrable at the same time."¹⁰⁶ Toegang tot die gevangenis byvoorbeeld is voorbehou: slegs diegene wat oortredings begaan het en gevonnisd is tot tronkstraf, kan toegang verkry waarna onvoorwaardelike uitgang geweier word.¹⁰⁷ Die Panoptikon is ontwerp om die wêreld op groot skaal heterotopies te maak, om die beginsel van diskrete ruimte te veralgemeen.

"The heterotopia thus operates to compensate for the opening of space to infinity, one that becomes necessary as subjects come to realize that with both time and space made infinitely open there needs to be the establishment of a format through which the connection of time to space can lead to a renegotiation of the limits of space through a creative reorganization of the effects of time and space."¹⁰⁸

Foucault skrywe: "...today's anxiety concerns space."¹⁰⁹ As 'n heterotopia is die Panoptikon se besondere eienskap dat dit die ruimtelike uitdrukking van mag is wat gehoor gee aan die hedendaagse angstigheid aangaande ruimte self. Die Panoptikon is onbepaald veralgemeenbaar, maar kan nooit geheel en al gerealiseer/verwerklik word nie. Dit verteenwoordig dissiplinêre en normaliserende mag wat die magsuitoefening deur die koning vervang: "Panopticism is the general principle of a new 'political anatomy' whose object and end are not the relations of sovereignty but the relations of discipline."¹¹⁰ As soewereine mag uitgeoefen is in 'n vertikale rigting, van bo na onder, word dissiplinêre mag horisontaal versprei. Die Panoptikon verteenwoordig die algemene beginsel waarvolgens die dissiplinêre samelewing funksioneer.

Foucault se idee van die heterotopia beklemtoon vryheid se noue verbondenheid met denkbeeldige moontlikhede. In teenstelling met die "ontruimde ruimte" wat sy neutraliteit wil behou deur geleenthede tot konflik te vermy, is die heterotopia 'n plek van skynbare teenstelling waarin stryd en worsteling afspeel. Die konstruksie van heterotopias behels die gebruik van geweld. Mag is nie die perfekte realisering van 'n absolute sisteem van beheer sonder weerstand nie; weerstand is eerder die voorwaarde vir die moontlikheid van mag. Heterotopias

is noodsaaklik vir die vestiging van orde terwyl dit gelykertyd die bestaande orde uitdaag en bedreig.¹¹¹

Isaiah Berlin se onderskeid tussen negatiewe en positiewe vryheid is hier van belang :

“The first of these political senses of freedom or liberty, which I shall call the ‘negative’ sense, is involved in the answer to the question, ‘What is the area within which the subject is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference from other persons?’ The second, which I shall call the positive sense, is involved in the answer to the question, ‘What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?’”¹¹²

Negatiewe vryheid is vryheid van beperking. Dit dui op die (politieke) ruimte toegewys aan die individu om ongehinderd sy begeertes na te streef sonder enige voorskrifte of verbodings wat deur ander (byvoorbeeld die kerk, die staat of die gemeenskap) opgelê is. Volgens Berlin is negatiewe vryheid die kern van liberalisme.¹¹³ Positiewe vryheid is nie vryheid van beperking nie, maar die vryheid om te handel. Dit behels nie alleenlik die vryheid om te doen wat jy wil sonder enige eksterne beperkinge nie, maar ook die vryheid om te doen wat ‘n mens *behoort* te doen, ongehinderd deur interne beperkinge soos irrasionele drifte, delusies, valse bewussyn, kortsigtige oordeel of karaktergebreke. Positiewe vryheid noodsaak beide die ontdekking van ‘n mens se werklike behoeftes (en begeertes) en die vermoë om hulle te vervul. Positiewe vryheid is die vryheid om jou potensiaal te aktualiseer; Berlin assosieer dit met self-bemeestering. Histories het dit aanleiding gegee tot ‘n “preskriptiewe gedragskode” aangesien individue self-bemeestering bewerkstellig in ‘n sosiale konteks en gevolglik word behoeftes, begeertes en redeneervermoë/redelikheid gesien as dieselfde vir almal.¹¹⁴

Die Panoptikon skep samehangende verbindings tussen ‘n negatiewe vryheid wat ‘n ruimte vestig waarin outonomie geniet kan word en die maniere van beheer en dwang (deur dissiplines) wat sinoniem is aan positiewe vryheid. Dit is waarop enige soewereine orde gebaseer is, lank nadat die koning verplaas is as verteenwoordiger van sowereine outoriteit. Die egalitêre juridies-politieke raamwerk van ‘n gemeenskap wat individuele regte waarborg, word onderlê deur dissiplinêre sisteme van mikro-mag wat wesenlik ongelykmatig en asimmetries is. “The real, corporal disciplines constituted the foundation of the formal, juridical liberties.”¹¹⁵ In hierdie sin is die dissiplinêre samelewing in die lewe geroep om die seëninge van vryheid te verseker, alhoewel die verbondenheid tussen sekuriteit en vryheid nooit openbaar gemaak kon word nie. Die implementering van die Panoptikon is dus ‘n manier waarop die nodige objektivering van subjekte draaglik gemaak kan word in ‘n regime wat die idee van individuele regte hoog ag.

▪ Die konfessie as plek waar rituele van mag afspeel

Foucault identifiseer ook die konfessie as 'n sentrale komponent in die ontwikkelende tegnologieë vir dissipline en beheer oor liggame, bevolkings en die gemeenskap self. Reeds tydens die skouspel van soewereine marteling het die wet konfessie genoodsaak om die waarheid (legitimiteit of regmatigheid) van die geregtigheid van die marteling en die aantyginge te bekragtig. Teen die einde van die agtiende eeu het hierdie produksie van waarheid 'n volgehoue ritueel geword. Hierdie ritueel, wat bestaan uit die *liggaam* as objek van die verordening van *mag* deur wreedaardige marteling wat ook die blootlegging van *waarheid* ten doel stel, beligaam ook die tweelingbestaan van mag en weerstand. Sosiale ontwrigting en selfs opstand kan ontstaan as die konfessie nie die geregtigheid van die regspleging onderskryf nie. Soos Foucault aan die hand van die Panopikon demonstreer, is weerstand een van die fundamentele voorwaardes vir die moontlikheid van mag: "There are no relations of power without resistances; the latter are all the more real and effective because they are formed right at the point where relations of power are exercised."¹¹⁶ Weerstand is beide 'n element van die funksionering van mag en 'n bron van magsrelasies se ewigduerende onstabiliteit en wanorde. Dit kom neer op 'n verduideliking van weerstand wat wel ruimte laat vir die moontlikheid van verset. In plaas daarvan dat weerstand "buite" mag staan, stel Foucault dat weerstand saamval met mag en juis sy stukrag verkry uit die intieme verbondenheid met die kragte wat dit onderdruk. Weerstand is die gevolg van mag; dit wat op elke voortstuwung van mag reageer deur 'n beweging van onttrekking.

Die konfessie het intussen sy effekte ver en wyd versprei en volgens Foucault het die Westerse mens "a confessing animal"¹¹⁷ geword. Die konfessie en veral die bekentenis aangaande seksualiteit, plaas die individu in 'n netwerk van magsrelasies met diegene wat aanspraak maak op die vermoë om die waarheid uit die konfessie te ontgin. Deur die uitbreiding van die metodes van onpartydige wetenskaplike analise (veral die mediese diskoers) is die individu omskep tot 'n objek van kennis, beide vir hom-/haarself en vir ander, wat die waarheid praat oor hom-/haarself om deur hom-/haarself en ander geken te word en veranderinge aan hom-/haarself te bewerkstellig. Dit kan gelykgestel word aan die tegnologieë van dissipline waardeur 'n gesagsfiguur veranderinge teweeg wil bring om "swygsame en volgsame liggame" te produseer. Die verskil is dat die moderne subjek nie swygend is nie, maar spraaksaam. In die mediese en psigiatriese wetenskappe, in die regspleging, die opvoedkunde en ook in persoonlike verhoudinge word die vanselfsprekende aanname gekweek dat ons met die hulp van deskundiges tot selfbegrip kan kom deur die waarheid oor onself te praat. Dat hierdie selfondersoek 'n sentrale komponent uitmaak van 'n strategie van mag, blyk op die oog af

onredelik en onwaarskynlik te wees.¹¹⁸ Wat egter nou duidelik word, is dat die “waarheid” nie bevryding in die hand werk nie, maar eerder aandadig is aan normaliserende mag en uiteindelik aan dominasie.

Die Panoptikon en die konfessie word dus deur Foucault aangewend as voorbeelde van spesifieke plekke waar die werking van mag gelokaliseer en gespesifiseer kan word. Die reëls en verpligtinge wat voortspruit uit hierdie rituele word opgeneem in siviele wetgewing, morele kodes, in die universele wette van die mensdom wat aanspraak maak op die voorkoming en bestryding van geweld wat andersins hoogty sal vier. Volgens die genealoog is hierdie edele uitdrukkings egter juis die middel waardeur mag homself verder ontplooi.¹¹⁹ Die mensdom ontwikkel nie geleidelik van stryd tot stryd om uiteindelik ‘n utopia van volmaakte, geweldlose kommunikasie te verwesentlik nie, om reg en geregtigheid te laat seëvier oor oorlog en strydvoering nie. Die mensdom vestig elk van sy gewelddadighede in ‘n sisteem van reëls en beweging dus van een vorm van oorheersing na die volgende.¹²⁰

Genealogie as die analise van herkoms wil dus die verskeie sisteme van onderwerping hervestig. Dit spoor die verloop van die geskiedenis na nie as vooruitgang nie, maar as die oneindig herhalende spel van dominasies.¹²¹

3.2.5. “Effektiewe” geskiedskrywing as kontra-geheue

Die verhouding tussen genealogie, (verstaan as die ondersoek van *Herkunft* en *Entstehung*) en tradisionele geskiedskrywing kan verder aan die hand van Nietzsche se begrip van genealogie as *wirkliche Historie* verhelder word.¹²² Genealogie ontmasker geskiedenis as ‘n netwerk van verskille wat ingespan word as “kontra-geheue” – dit wil dit wat gebeur het, op ‘n ander manier onthou. Foucault inkorporeer Nietzsche se idee van *wirkliche Historie* juis daarin dat hy die sekerheid van absolute waardes in sy genealogie verwerp. “Effektiewe” geskiedenis verskil van tradisionele geskiedenis daarin dat daar geen konstantes is nie. Gebeure word hanteer in terme van hul mees unieke eienskappe, hul mees akute manifesterings. Die magte werksaam in geskiedenis is nie gedetermineer of onder die beheer van regulerende meganismes nie, maar reageer op toevallige konflikte. Soos vir Nietzsche, is die wêreld vir Foucault ..”a profusion of entangled events. It appears as a ‘marvellous motley, profound and totally meaningful’, this is because it began and continues its secret existence through a ‘host of errors and phantasms’”.¹²³

Tradisionele geskiedenis is gemoeid met afstande en hoogtes: “the noblest periods, the highest forms, the most abstract ideas, the purest individualities.”¹²⁴ Effektiewe geskiedenis aan die

ander kant, kyk na dit wat die naaste lê – die liggaam, sy samestelling, sy rituele en sy energieë. Soos die objektiverende blik van die geneesheer sigself distansieer van die pasiënt voorhande, so bestudeer effektiewe geskiedenis dit wat naby is in 'n skielike onteiening, om dan sodoende op 'n afstand dit voor oë te neem. In *Madness and civilization* (1961) en *The birth of the clinic* (1963) word geskiedskrywing in sy diagnostiese en “helende” hoedanigheid aangewend. Dit wat naaste aan ons is, word bestudeer, maar terselfdertyd geobjektiveer en “onteien” deur die kritiese distansiëring wat gepaard gaan met 'n wetenskaplike blik.¹²⁵

Genealogiese geskiedskrywing is gekant teen geskiedenis as herinnering en herkenning. Anders as die metafisiese en antropologiese model, hunker dit nie terug na 'n verlede wat teruggevind moet word nie, maar wil dit eerder die verlede omskep en anders onthou. Dit wil nie die oorsprong van ons identiteit ontdek of die drempel van ons verskyning blootlê nie, maar die teenstrydighede, die gapings, die onderbrekings wat ons deurkruis, sigbaar maak ten einde ons identiteit te ontbind.¹²⁶ Dit vind aansluiting by die etos van moderniteit wat ter sprake gebring word in Foucault se vertolking van Kant se essay “Was ist Aufklärung?”. In aansluiting by Baudelaire word dit gekenmerk as 'n ingesteldheid, 'n manier waarop in verhouding getree word tot die kontemporêre realiteit. Dit is 'n “mode of relating to contemporary historical reality where there is an ironic heroization of the present.”¹²⁷ Die etos van moderniteit is onvervreembaar van die desperate ywer om die hede te transformeer, om dit anders voor te stel as wat dit is, “not by destroying it but by grasping it in what it is. Baudelairean modernity is an exercise in which extreme attention to what is real is confronted with the practice of a liberty that simultaneously respects this reality and violates it.”¹²⁸ Hierdie verhouding tot die hede gaan gepaard met 'n selfverloënde houding tot die self: “it is to take oneself as object of a complex and difficult elaboration: what Baudelaire ...calls *dandysme*.”¹²⁹ Die dandy of windmaker kom in opstand teen homself; hy onderwerp homself aan 'n dissipline meer despoties as die mees gestrengte godsdienst; aan 'n askese waardeur sy liggaam, sy gedrag, sy hele eksistensie omskep word tot 'n kunswerk. Die mens het nie een of ander diep gesetelde essensie wat ontdek moet word om vryheid en outonomie in die hand te werk nie. “Etiek” is vir Foucault dus nie 'n taak van ontdekking nie, maar van uitvinding en skepping van die self:

“I shall thus characterize the philosophical ethos appropriate to the critical ontology of ourselves as a historico-practical test of the limits that we may go beyond, and thus as work carried out by ourselves upon ourselves as free beings.”¹³⁰

Die filosofiese etos is dus 'n grens-gesteldheid wat nie gerig is op noodsaaklike beperkings (kriteria of norme) nie, maar op 'n praktiese kritiek wat die vorm van 'n moontlike transgressie aanneem. Dit oefen druk uit op spesifieke limiete om die swakpunte bloot te lê waar verandering moontlik en wenslik is, en om die presiese 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 moontlikheid om perke te bowe te kom, is altyd insigself beperk: “This is why we are always in a position of beginning again. This is why critique of the present requires permanent reactivation.”¹³¹

3.2.6. Die wil tot kennis

’n Sentrale tema wat herhaaldelik tevoorskyn tree in “Nietzsche, genealogy, history” is tradisionele geskiedskrywing se misplaaste soeke na “Waarheid”. Om die komplekse gang van herkoms na te spoor, is “to discover that truth or being does not lie at the root of what we know and what we are, but the exteriority of accidents.”¹³² Genealogie is gerig teen kennis as uitsluitlik geskoei op waarheid en gegrond in die rede. Dit bevestig kennis as perspektief, as die gevolg van ongeregtigheid.¹³³ Vir Nietzsche, die genealoog by uitstek, is die geskiedenis van waarheid die geskiedenis van misgissing, dwaling en willekeur: “The belief upon which our science rests remains a *metaphysical belief*...that Christian belief, which was also Plato’s belief, that God is the truth, that the truth is *divine*...But what if this self-same idea is becoming increasingly incredible, what if nothing any longer reveals itself as divine, apart from error, blindness, lies – what if God [Truth] himself proves to be our *oldest lie*?...The will to truth requires critique – let us define our own task in this way – the value of truth must for once, by way of experiment, be *called into question*...”¹³⁴ Nietzsche se kritiek teen die sisteem van die Platonisme is dus veral gerig teen die waarheidsbegrip daarvan: waarheid as iets onhistories en in sy ontiese selfstandigheid selfs volledig buite-histories. Daarin sien hy die vernaamste bastion van die metafisiese denke. Die “waarheid” wat Nietzsche blootlê is dat die aanspraak op objektiwiteit subjektiewe beweegredes maskeer of verbloem. Foucault is geïnteresseerd in hoe beide wetenskaplike objektiwiteit en subjektiewe intensies tesame tevoorskyn tree in ’n ruimte geskep nie deur individue nie, maar deur sosiale praktyke.¹³⁵

Die genealoog wil aantoon dat die wil tot kennis geen universele waarheid bereik nie; selfs die mens se bemeestering van die natuur is ’n illusie. Kennis bevry nie, maar onderwerp. Wat agter die voorwendsels van oorspronklike waarhede gevind word, is strategieë van onderwerping, dominasie en stryd. Dit gaan nie gepaard met die konstituering en bevestiging van ’n vrye subjek nie, maar wil die subjek van kennis opoffer en ontbind.¹³⁶ Deur die naspur van die gewaande oorspronge van die menswetenskappe in stryd en konflik, in partikulariteit en kontingensie, in ’n wil tot waarheid wat verwickel is in mag en beheer, lê genealogie die menswetenskappe se wesenlike onderlinge verbondenheid met histories veranderlike konstellasies van mag bloot:¹³⁷ “[P]ower and knowledge directly imply one another...the subject who knows, the objects to be known and the modalities of knowledge must be regarded as so many effects of these fundamental implications of power-knowledge and their historical

transformations.”¹³⁸ Terwyl Nietzsche moraliteit en sosiale instellings grond in die strategieë van individuele akteurs, sien Foucault psigologiese motivering nie as die bron van *strategieë sonder strateë* nie, maar as die gevolg daarvan. In plaas van oorsprong, verborge betekenis en eksplisiete intensionaliteit, vind Foucault magsrelasies wat hulself uitwerk in spesifieke gebeure en geskiedkundige bewegings. Kennis en mag moet nie verstaan word as die gevolg van psigologiese motiverings nie, maar eerder as 'n strategie. Hieruit word dit duidelik dat “its effects of domination are attributed not to ‘appropriation’, but to dispositions, manoeuvres, tactics, techniques, functionings; that one should decipher it in a network of relations, constantly in tension, in activity...that one should take as its model a perpetual battle...”¹³⁹

Volgens Foucault word mag en kennis dus gemanifesteer in die vorm van 'n strategie. Dit is 'n netwerk van kennis- en magsrelasies in voortdurende onderlinge spanning wat nie gerig word deur 'n subjek-strategie nie. Dit is eerder die strategiese mag/kennis-bindinge wat die subjek manipuleer en omvorm: “In short, it is not the activity of the subject of knowledge that produces a corpus of knowledge, useful or resistant to power, but power-knowledge, the processes and struggles that traverse it and of which it is made up, that determines the forms and possible domains of knowledge.”¹⁴⁰

In die voorafgaande bespreking van Foucault se idee van *strategieë sonder strateë* is 'n verdere dimensie van sy begrip van mag bekendgestel. Hieruit blyk dat kennis vir Foucault “mag/kennis” is. Kennis *van* individue is die mag wat *op* die individue uitgeoefen word, dit wil sê toegepaste mag. Mag is dus nie meer die verwingende invloed wat die soeke na die waarheid kniehalter nie, maar eerder die voorwaarde vir die “waarheid”. Dit is mag wat die wetenskap van subjektiwiteit produseer om sodoende die subjek te produseer. As “kennis dus mag is”, maar kennis van die absolute waarheid twyfelagtig of onmoontlik is, dui kennis dan moontlik slegs op konsensus. Kennis is dus die normaliserende mag wat uitgeoefen word deur 'n magtige minderheid (deskundiges) en afdwinging word op die meerderheid. Hierdie temas word in die volgende afdeling onder die loep geneem.

3.2.7. Genealogie: 'n Voortsetting van of 'n breuk met die logosentriese Westerse metafisika?

Uit die voorafgaande ontknoping van Foucault se genealogiese metodologie blyk hopelik dat die Platoniese Idee (as oorsprong en kontinuïteit) vervang word deur die diskontinuïteit van meervoudige beginpunte, verskynings en herkoms. Eerder as om die progressiewe manifesterings van Ideeë of konsepte (bv. Seksualiteit) na te spur in terme van hulle

kontinuiteite, karteer Foucault en Nietzsche die diskontinuiteite wat tevoorskyn tree in 'n veld van materiële magte in soverre hierdie magte onderwerp word aan verskillende interpretasies in die geskiedenis. Daar is dus geen voorafgegewe, vasstaande en buiteliggende doel waarheen alles met teleologiese wetmatigheid ontwikkel nie. Die oënskynlike doelmatigheid en noodsaaklikheid wat waargeneem word in die gebeure van die geskiedenis, is 'n menslike interpretasie. Sekere kritici, met name Timothy H. Wilson,¹⁴¹ hou egter vol dat hierdie benadering van Foucault nie aan metafisika ontkom nie, daarin dat dit steeds die essensie van dit wat bestaan aandui (as 'n magsveld waarop die interaksie van teenstrydige kragte afspeel) sowel as die modaliteit van dit wat bestaan (as die herhaling van die oplegging van nuwe interpretasies van die magsveld). Hierdie punt van kritiek eggo Heidegger se beswaar geopper teen Nietzsche: "Nevertheless as a mere countermovement it necessarily remains, as does everything 'anti', held fast in the essence of that over against which it moves. Nietzsche's countermovement against metaphysics is, as the mere turning upside down of metaphysics, an inextricable entanglement in metaphysics."¹⁴²

Wat word in die plek gestel van die Idee of Konsep as die stabiele element wat ons analise van geskiedenis onderlê? Sonder kontinuiteit is geskiedskrywing uiters problematies indien nie onmoontlik nie, aangesien ons ons nie kan beroep op enige vorm van ooreenkoms met dit wat die hede voorafgegaan het nie. Met ander woorde, as ons nie kan staat maak op die kontinuiteit voorsien deur die Idee of Konsep van byvoorbeeld "Seksualiteit" wat deurgaans in die geskiedenis voorkom nie, wat stel ons in staat om verskeie partikuliere verskynsels op verskillende tye te analiseer en te identifiseer as voorbeelde van "seksualiteit"?

Om hierdie punt van kritiek teen Foucault aan te spreek moet ons egter eers terugkeer na Foucault se genealogie van mag, kennis en die subjek. Wat hopelik daaruit sal blyk is dat Foucault se genealogiese metodologie nie 'n voortsetting is van die logosentriese Westerse metafisika nie, maar 'n beslissende breuk daarmee maak. Eerstens wend ek my tot 'n kritiese vergelyking van Foucault se begrip van "mag/kennis" en Nietzsche se "wil tot kennis".

▪ Nietzsche se wil tot mag versus Foucault se mag/kennis

Ons het vroeër reeds gesien dat beide Foucault en Nietzsche self-erkende anti-Platoniste is. Hulle spreek hulle uit teen "Platonisme" of teen die metafisika wat dui op die denke in terme van statiese sinsordeninge. Vir Nietzsche vervang die *wil tot mag* die Idee as die *hypokeimenon*¹⁴³ van bestaan. Die "wil" in die "wil tot mag" is nie wesenlike agentskap nie. Dit is nie die strewe (wil) van die mens, gemeenskap of volk na uitoefening van feitelike mag nie. Teenoor die

ordeningsdenke, wat die feit van verandering probeer wegverklaar het deur dit alle sinvolle werklikheids gehalte te ontsê, wil Nietzsche juis die kategorieë van tyd, geskiedenis, dinamiek en verandering vir die wysgerige denke vrugbaar maak. Daarvoor ontwerp hy die *wil tot mag* as interpretasie-skema. As dit wat aan alle gebeure “inherent” is, wat dus die grondslag vorm waarop die historiese verskeidenheid terughertoe kan word, is die *wil tot mag* self nie iets wat “ontstaan” het nie. Dit is die “oerfaktum van alle geskiedenis”, die “laaste grond en karakter van alle verandering”. Nietzsche se wilsbegrip dui op intensionaliteit en refleksiwiteit. In sy intensionele refleksiwiteit wil die wil homself voortdurend oorskry en is as sodanig nooit in een of ander toestand tot afsluiting te bring nie. Die begrip “mag” is nie aanduiding van feitlike magstoestande nie, maar aanduiding van die struktuur van die wil self. Deurdat die wil “tot mag” wil, strewe dit nie na iets “buite” homself, na iets waaraan dit ‘n tekort het nie. Dit dui daarop dat die wil stéeds oor homself heen wil en daarin permanent in beweging is. Elke afsluiting in ‘n bepaalde “toestand” sal dus ‘n verloëning wees van die “inhoud” van die wil. In sy intensionele refleksiwiteit en permanente beweging ontwerp die wil tot mag vir homself steeds nuwe gesigspunte, realiseer en oorwin dit om daarna weer ander gesigspunte wat oorwin moet word, te ontwerp. Wat dus in die geskiedenis tot stand kom of wat deur die mens in sy gang deur die tyd verwerklik word, moet in die laaste instansie herlei word tot die oneindige kreatiewe beweging van die wil. Dit alles is niks anders nie as “uitdrukkingswyses en metamorfoses van die een wil wat in alle gebeure inherent is: die wil tot mag”.¹⁴⁴ Die wil tot mag is “the fundamental trait of everything real.”¹⁴⁵ Soos reeds vroeër genoem, bestaan entiteite nie in-sigself vir die genealoog nie; hulle bestaan slegs as funksies van bepaalde relasies. Die ruimte van hierdie magsrelasies, hierdie funksionaliteit, is wat Nietzsche noem die wil tot mag.

Foucault noem hierdie *hypokeimenon* “mag/kennis.” Daar is nie ‘n onmiddellike oorgang van Nietzsche se begrip van die wil tot mag na Foucault se formulerings van die mag/kennis-verhouding nie; Foucault transposeer die kwessie van die wil tot mag na die van die objektiverende mag van diskursiewe praktyke.¹⁴⁶

Die verwickeldheid van mag en kennis is implisiet in Nietzsche se begrip van wil tot mag: “Truth is the kind of error without which a certain species of life could not live. The value for *life* is ultimately decisive. It is improbable that our ‘knowledge’ should extend further than is strictly necessary for the preservation of life.”¹⁴⁷ Die instrumentaliteit van mag (hoe dit toegepas word) vind uitdrukking in kennis: dit wat noodsaaklik is vir ‘n spesie om te oorleef. Die begeerte na kennis is direk eweredig aan die wil tot mag of die spesie se begeerte na heerskappy oor sy omgewing. Hoe meer kennis, hoe meer mag. Hoe meer mag, hoe beter ons kans om te oorleef. “Waarheid” of die omvang van kennis is die direkte korrelaat van die toenemende mag wat dit in die hand werk in terme van die voordele wat dit meebring.

Die wil tot mag is nie 'n eenheid nie, maar 'n aanduiding van 'n meervoudigheid van affektiewe konfigurasies en regimes wat elk verbind is tot die oorlewingsdrif in 'n reeks van teenstrydige en agonale situasies. So ook veronderstel die mag/kennis-verhouding nie 'n outonome entiteit nie, maar is "funksioneel" in soverre dit uit magsrelasies bestaan. As voorbeeld beskryf Foucault sy analise van mag as 'n "analysis of a multiple and mobile field of force relations, wherein far-reaching, but never completely stable, effects of domination are produced."¹⁴⁸ Hierdie samespel van magte (wil tot mag of mag/kennis) onderlê historiese strukture en voorsien die stabiliteit wat die voorwaarde vir die moontlikheid van geskiedskrywing is. In hierdie veld van meervoudige en mobiele magsrelasies is 'n spesifieke magskonstellasie nooit stabiel nie, maar die beginsel en verskynsel van dominasie self bly konstant. Die feit dat een magskonstellasie tydelik die botoon sal voer en 'n ander sal oorheers, is ewigdurend. Hierop berus Wilson se kritiek: Volgens hom is die wil tot mag en mag/kennis, as beginsels wat die wesensaard van bestaan uitdruk (as magte wat worstel om te domineer), metafisiese beginsels.

▪ Foucault se begrip van mag

Die vraag ontstaan waarom mag die brandpunt vorm van Foucault se bemoeienis en só 'n sentrale plek inneem in hedendaagse debatvoering? Vir Foucault is dit nie alleenlik 'n teoretiese vraagstuk nie, maar wesenlik deel van ons ervaring. In sy suiwerste vorm word mag gemanifesteer in die verbod: jy mag nie. Mag domineer, eksploiteer, manipuleer, kontroleer en reguleer. Hoewel die destruktiewe met betrekking tot mag in sy "normale" verskyningsvorme reeds om begryplike redes afgewys is, is dit ewe begryplik dat mag in sy patologiese vorme, byvoorbeeld daardie twee siektes van mag naamlik fascisme en Stalinisme, destruktief is in 'n omvattende en totale sin en gevolglik ook ons belangrikste vyand is. Dit gaan egter nie slegs om magsbewustheid in sy historiese vorm nie, maar in sy alledaagse verskyning in en deur ons almal. Wat van belang is, is dat hierdie patologiese vorme geskoei is op bestaande meganismes van mag wat al reeds aanwesig is in die samelewing.¹⁴⁹ Foucault skrywe:

"And not only historical fascism, the fascism of Hitler and Mussolini – which was able to mobilize and use the desire of the masses so effectively but also the fascism in all of us, in our heads and in our everyday behaviour, the fascism that causes us to love power, to desire the very thing that dominates and exploits us."¹⁵⁰

Foucault sit sy analise van mag voort deur daarop aan te dring dat mag nie 'n kommoditeit is wat besit kan word nie: "Power is not something that is acquired, seized, or shared, something that one holds on to or allows to slip away; power is exercised from innumerable points, in the interplay of non-egalitarian and mobile relations."¹⁵¹ Mag moet in die eerste opsig verstaan word as 'n meervoudigheid van kragte of magsrelasies, inherent deel van die sfeer waarin hulle

werksaam is en wat hulle eie organisasie konstitueer. Mag is oral en alomteenwoordig, nie omdat dit allesomvattend is nie, maar omdat dit van orals af kom. Dit is nie gesentreer in 'n instelling of in 'n struktuur nie; dit is ook nie 'n sekere vermoë of krag waarmee die mens teogerus is nie; dit is eerder die komplekse, strategiese situasie in 'n spesifieke gemeenskap wat die gevolg is van menigvuldige magsrelasies wat altyd onstabiel en lokaal van aard is.

"There can be no question of writing the history of the different disciplinary institutions, with all their individual differences. I simply intend to map on a series of examples some of the essential techniques that...defined a certain mode of detailed political investment of the body, a 'new micro-physics' of power...Small acts of cunning endowed with a great power of diffusion, subtle arrangements, apparently innocent, but profoundly suspicious, mechanisms that obeyed economies too shameful to be acknowledged, or pursued petty forms of coercion...Describing them will require great attention to detail: beneath every set of figures, we must seek not a meaning, but a precaution; we must situate them not only in the inextricability of a functioning but in the coherence of a tactic."¹⁵²

Dit is by wyse van "kapillêre mag" wat die dissiplinêre norme van die sosiale orde deurgetrek word na die diepste skuilhoeke van ons lewens. Hierdie "mikro-mag" kan beskryf word as 'n gedesentraliseerde netwerk van verhoudinge wat nie gelokaliseer is in of afkomstig is van 'n enkele punt nie. Dit is 'n masjinerie wat niemand besit nie, maar waarin almal vasgevang is; dié wat mag uitoefen sowel as dié wat aan mag onderwerp word.¹⁵³

Magsrelasies is dus inherent aanwesig en verwickeld in elke sosiale verhouding: "Relations of power are not in a position of exteriority with respect to other types of relationships (economic processes, knowledge relationships, sexual relations), but are immanent in the latter..."¹⁵⁴ Daar is geen binêre en omvattende opposisie tussen maghebbers en magteloses nie; mag kom eerder van onder af: "One must suppose rather that the manifold relationships of force that take shape and come into play in the machinery of production, in families, limited groups, and institutions, are the basis for wide-ranging effects of cleavage that run through the social body as a whole. These then form a general line of force that traverses the local oppositions and links them together; to be sure, they also bring about redistributions, realignments, homogenizations, serial arrangements, and convergences of the force relations. Major dominations are the hegemonic effects that are sustained by all these confrontations."¹⁵⁵ In hierdie opsig is mag nie bloot verbiedend of onderdrukkend nie, maar ook produktief. Magsrelasies is die onmiddellike gevolg van die verdeeldheid, die ongelykheid en die onewewigtigheid wat voorkom in sosiale sfere, maar omgekeerd is hulle ook die interne voorwaardes vir hierdie differensiasies.

"We must cease once and for all to describe the effects of power in negative terms: it 'excludes,' it 'represses,' it 'censors,' it 'abstracts,' it 'masks,' it 'conceals.' In fact, power produces; it produces

reality; it produces domains of objects and rituals of truth. The individual and the knowledge that may be gained of him belong to this production."¹⁵⁶

Ten einde die negatiewe en destruktiewe vorme van mag te onderskei van mag wat bevestigend en produktief inwerk, maak Foucault 'n onderskeid tussen geweld en mag:

"A relationship of violence acts upon a body or upon things; it forces, it bends, it breaks on the wheel, it destroys, or it closes the door on all possibilities. Its opposite pole can only be passivity, and if it comes up against any resistance it has no other option but to try and minimize it. On the other hand a power relationship can only be articulated on the basis of two elements which are each indispensable if it really is to be a power relationship: that 'the other' (the one over whom power is exercised) be thoroughly recognized and maintained to the very end as a person who acts; and that, faced with a relationship of power, a whole field of responses, reactions, results, and possible inventions may open up."¹⁵⁷

Mag is gerig op die wysiging van die handelinge of optrede van ander, terwyl hulle steeds oor die moontlikheid beskik om hulle eie gedrag te rig. Hierteenoor behels geweld die direkte toepassing van dwang op die liggaam van die ander wat terselfdertyd die moontlikheid van onafhanklike optrede minimaliseer. Geweld behels die algehele onderwerping van vryheid aan mag; die moontlikheidsvoorwaarde van mag is egter potensiele weiering of opstand.¹⁵⁸ Juis om hierdie rede is magsrelasies vir Foucault nie weselik nadelig of kwaadaardig nie, maar gevaarlik.¹⁵⁹ Geweld wil die moontlikhede van meervoudige maniere van wees, van *verskil* (-lend) wees, reduseer. Die logika van geweld tree tevoorskyn uit die disjunksie of skeiding tussen die Self en die Ander wat uiteindelik nooit een en dieselfde kan wees nie, behalwe in die dood waartydens die vloei van mag *tussen-in* tot 'n einde kom.

Mag produseer dus beide die objekte van kennis en die subjek wat aanspraak maak op 'n spesifieke kennisobjek. Individue word gekonstitueer as korrelatiewe elemente van mag en kennis. Dit is gevolglik die uitoefening van mag wat die objekte van kennis, prosesse van transformasie en die moontlike subjekte wat sigself rondom die objekte konstitueer, teweegbring. Die toereties-politieke implikasie hiervan is die bevraagtekening van die fundamentele humanistiese oortuiging dat die subjek die waarheid oorpeins vanuit 'n politieke neutrale sone buite mag.

"Knowledge and power are integrated with one another, and there is no point in dreaming of a time when knowledge will cease to depend on power; this is just a way of reviving humanism in a utopian guise. It is not possible for power to be exercised without knowledge, it is impossible for knowledge not to engender power."¹⁶⁰

Volgens Foucault is magsrelasies verder ook intensioneel en nie-subjektief;¹⁶¹ tegelykertyd berekend en voorbedag wat agentskap enersyds impliseer en andersyds negeer. Daar bestaan geen uitoefening van mag sonder vooropgestelde doelwitte en 'n onomwonde wilsuiging nie, maar dit beteken nie dat dit die gevolg is van 'n besluit geneem deur 'n individuele subjek nie. Die verstaanbaarheid van magsrelasies kan wel toegeskryf word aan die aanvanklike oomblik van berekenbare intensionaliteit, maar die uiteindelijke manier waarop mag inwerk op ander is onvoorspelbaar en onbeheerbaar juis weens die relasionele en interaktiewe struktuur van mag.

“the rationality of power is characterized by tactics that are often quite explicit at the restricted level where they are inscribed (the local cynicism of power), tactics which, becoming connected to one another; attracting and propagating one another, but finding their base of support and their condition elsewhere, end by forming comprehensive systems.”¹⁶²

Gevolglik is die toepassing van mag beide intensioneel en nie-subjektief:

“the logic is perfectly clear, the aims decipherable, and yet it is often the case that no one is there to have invented them, and few who can be said to have formulated them...”¹⁶³

By implikasie verloor begrippe soos “subjek” of “seksualiteit” hulle outonome status as onderskeibare, onafhanklike substrata van bestaan. Foucault negeer die noumenale ding-in-sigself ten gunste van 'n fenomenale verskynsel wat beide die voorwaarde en die gevolg is van mag/kennis-konfigurasies :

“If sexuality was constituted as an area of investigation, this was only because relations of power had established it as a possible object; and conversely, if power was able to take it as a target, this was because techniques of knowledge and procedures of discourse were capable of investing it. Between techniques of knowledge and strategies of power, there is no exteriority.”¹⁶⁴

▪ Die status van die subjek

Foucault se begrip van kennis en mag soos uiteengesit in die voorafgaande gedeelte, het dus die status van die subjek in gedrang gebring. “The individual,” skryf Foucault, “is not to be conceived as a sort of elementary nucleus, a primitive atom, a multiple and inert material on which power comes to fasten or against which it happens to strike, and in so doing subdues or crushes individuals. In fact, it is already one of the prime effects of power that certain bodies, certain gestures, certain discourses, certain desires, come to be identified and constituted as individuals.”¹⁶⁵

Gevolglik is die subjek of agent, soos alles anders, bloot 'n funksie. Dit is nie die slagoffer van mag nie, maar word deur verhoudings van mag/kennis gekonstitueer. Dit voer nie 'n outonome

bestaan nie; 'n pluraliteit van magte bepaal sy omtrek. Dit is Foucault se hipotese: "that the individual is not a pre-given entity which is seized on by the exercise of power. The individual, with his identity and characteristics, is the product of a relation of power exercised over bodies, multiplicities, movements, desires, forces."¹⁶⁶ "The individual is an effect of power, and at the same time, or precisely to the extent to which it is that effect, it is the element of its articulation. The individual which power has constituted is at the same time its vehicle."¹⁶⁷ In "What is an author?" sê Foucault dat dit 'n kwessie is van "depriving the subject (or its substitutes) of its role as originator, and of analyzing the subject as a variable and complex function of discourse."¹⁶⁸ Dit maak nie saak wie praat nie, want ook die subjek as spreker of as outeur is bloot 'n funksionele beginsel waardeur ons kultuur beperk, uitsluit en keuses uitoefen.

Die konseptuele raamwerk van agentskap en aanspreeklikheid is egter diep gesetel in ons begrip van sosiale praktyke. Volgens Thomas McCarthy kan Foucault dit nie eenvoudig ignoreer en sosiale praktyke behandel as anonieme, onpersoonlike prosesse nie. Syns insiens maak normalisering slegs sin as agente veronderstel word wat dit kan teenstaan. As die selfondersoekende subjek niks meer is as die effek van magsverhoudinge onder die invloed van waarneming, beoordeling, beheer en dissipline nie, hoe moet die ondersoek wat die vorm van genealogie aanneem, verstaan word?¹⁶⁹

Foucault se mag/kennis, soos die wil tot mag fel waarde-oordele altyd vanuit 'n spesifieke, beperkte perspektief. Soos Heidegger aangetoon het, is die wil tot mag 'n waarde-oordelende beginsel: "when metaphysics thinks whatever is, in its Being, as the will to power, then it necessarily thinks it as value-positing."¹⁷⁰ In *Discipline and punish* verwys Foucault na "ruimtes" in die dissiplinêre konfigurasie van mag/kennis wat as organisatoriese raamwerk dien vir dit wat van waarde is: "It is spaces that provide fixed positions and permit circulation; they carve out individual segments and establish operational links; they mark places and indicate values..."¹⁷¹ In die 18de eeu was die tabel beide 'n tegniek van mag en 'n prosedure van kennis: "It was a question of organizing the multiple, of providing oneself with an instrument to cover it and to master it; it was a question of imposing upon it an 'order'."¹⁷² Dit maak beide die karakterisering van die individu as individu moontlik, sowel as die organisering van 'n gegewe meervoudigheid. Dit verdeel om te verstaan en om uiteindelik te onderwerp.

Ook die wil tot mag wil dit wat bestaan kenbaar maak. Beide wil wording¹⁷³ stabiliseer om dit voorspelbaar te maak:

"The measure of the desire for knowledge depends upon the measure to which the will to power grows in a species: a species grasp a certain amount of reality in order to become master of it, in order to press it into service."¹⁷⁴

Op dié wyse word realiteit geproduseer deur mag/kennis en die wil tot mag:

“But it should not be forgotten that there existed at the same period a technique for constituting individuals as correlative elements of power and knowledge. The individual is no doubt the fictitious atom of an ‘ideological’ representation of society; but he is also a reality fabricated by this specific technology of power that I have called ‘discipline’.”¹⁷⁵

Uit die voorafgaande blyk hopelik wat Foucault bedoel het toe hy in “Nietzsche, genealogy, history” geskryf het dat genealogie as die analise van herkoms “permits the dissociation of the self, its recognition and displacement as an empty synthesis, in liberating a profusion of lost events.”¹⁷⁶ Herkoms is nie ‘n kategorie van ooreenkoms nie, maar fasiliteer die uitsortering van verskillende eienskappe. Dit wil nie fundamente oprig nie, maar wil dit wat oënskynlik verenig was met sigself, fragmenteer. Konsekwente eenhede (soos byvoorbeeld die subjek) word ontmasker as strydige meervoudighede (as die produk van veelvoudige kennis- en magsrelasies). Die doel van genealogiese geskiedskrywing is nie om die oorsprong van ons identiteit te ontwortel nie, “but to commit itself to its dissipation.”¹⁷⁷

▪ Die anti-Platoniese filosofie van Foucault en Deleuze

Ons het reeds gesien dat die omkering of die op-die-kop-stel van die Platoniese sisteem van denke, soos dit uitdrukking vind in die genealogieë van Nietzsche en Foucault gerig is teen die vergissing dat daar ‘n wêreld van onveranderlike syn teenoor die wêreld van wisselende en empiriese skyn staan. Soos Nietzsche en Foucault, definieer Deleuze die wesenlike van bestaan as die samespel van magte wat die wil tot mag konstitueer: “There are nothing but quantities of force in mutual relations of tension.”¹⁷⁸ Aangesien dit wat bestaan sigself manifesteer as ‘n funksionele struktuur van magte, word bestaan oorgelewer aan die interpretasie van die genealoog as: “A phenomenon (which) is not an appearance or even an apparition but a sign, a symptom which finds its meaning in an existing force. The whole of philosophy is a symptomatology, and a semeiology.”¹⁷⁹ Hiervolgens word dit wat bestaan gemanifesteer as “fantasma” of “hersenskim”, as ‘n simptoom van magsrelasies. Hierdie formulering oorskry die ontologiese skisma van oneintlike (die wêreld van wisselende skyn) en eintlike wêreld (die wêreld van permanent aanwesige syn).

Foucault poog om sy eie anti-Platoniese filosofie in verband te bring met dié van Deleuze in *Theatrum philosophicum* (1970b). Hierdie “Deleuzo-Foucaultiaanse spesie van die genus ‘anti-Platonies’” maak daarop aanspraak dat dit ‘n oordadige merk of teken op die oppervlakte van sy metafisiese voorganger ingraveer.¹⁸⁰ Hierdie teken is ‘n “hersenskim” of waanbeeld. Soos die

warreling van die wind sy merk maak op 'n krom koringare of op 'n golwende grasvlakte, 'n merk wat slegs sigbaar is in die uitwerking van die wind se stukrag, so ook is 'n hersenskim immaterieel of onstoflik. Gevolglik is dit buite die logika van oorsprong en kopie. Die hersenskim is nie 'n oorspronklike model nie en ook nie 'n blote representasie wat terugverwys na die oorspronklike nie:

“Thus, it is useless to attempt the reversal of Platonism by reinstating the rights of appearances, ascribing to them solidity and meaning, and bringing them closer to essential forms by lending them a conceptual backbone: these timid creatures should not be encouraged to stand upright. Neither should we attempt to rediscover the supreme and solemn gesture which established, in a single stroke, the inaccessible Idea. Rather, we should welcome the cunning assembly that simulates and clamors at the door. And what will enter, submerging appearance and breaking its engagement to essence, will be the event; the incorporeal will dissipate the density of matter...the actual semblance of the simulacrum will support the falseness of false appearances.”¹⁸¹

Hersenskimme en gebeure wat die gevolg is van die botsings van fisiese kragte, transformeer en merk liggame op 'n immateriële wyse. Soos Foucault se begrip van mag liggame merk, verdeel en skematiseer, so ook die gebeure en sy hersenskim (magsrelasies en hul ewige terugkeer): “Phantasms must be allowed to function at the limit of bodies; against bodies, because they stick to bodies and protrude from them, cut them, break them into sections, regionalize them, and multiply their surfaces...”¹⁸²

Die omkering of omverwerping van Platonisme is dus 'n onstoflike of geestelike transformasie van 'n korpus van tekste – die geskiedenis van Westerse metafisika. Vir Foucault behels dié omkering die tevoorskyn treding van 'n nuwe interpretasie: “How could it change roles on the same stage? Only by being seized, dominated, and turned against its birth...it is necessary to master history so as to turn it to genealogical uses, that is, strictly anti-Platonic purposes.”¹⁸³

▪ Die liggaam en die genealogie van die moderne psige of die ontstaan van die self-refleksiewe subjek

In “Nietzsche, genealogy, history” skryf Foucault dat “descent attaches itself to the body.”¹⁸⁴ Wat uit die volgende gedeelte sal duidelik word is dat die liggaam voorrang geniet bo die psige in genealogiese geskiedskrywing. Hierdie klemverskuiwing maak deel uit van Nietzsche se poging om Platonisme omver te werp deur die self- en werklikheidsverstaan van die mens binne die metafisiese denke te wysig. Ooreenkomstig die ordeningsdenke is 'n selfverstaan ontwikkel wat as sluitsteen gehad het die oortuiging dat die mens primêr 'n wese is wat kragtens sy logiese

wesensaard toegang het tot 'n bo-historiese kosmiese orde.¹⁸⁵ Dit het 'n negering van die belangrikheid van die liggaam tot gevolg.

In *The will to power* (1968) skryf Nietzsche dat geloof in die liggaam meer fundamenteel is as geloof in die psige en dat laasgenoemde bloot die produk is van onwetenskaplike nadenke oor die foltering van die liggaam.¹⁸⁶ Die toepaslike register van Nietzsche se diskoers rakende die wil tot mag is die psigologiese vlak waar die dominasie van instinkte en waardes voorkom as konflik en die strewe vir oorheersing. Geloof in die liggaam baken die terrein af waar die konflik sigself kan installeer of vestig. Dit wil sê waar die konflik konkreet kan figureer in die teenstand tussen klasse, rasse, waardes en moraliteite.

Die verplasing van die wil tot mag binne-in diskursiewe praktyke maak op sy beurt ook die verplasing van die liggaam moontlik. Die geloof in die psige getransponeer in die liggaam is die epistemologiese terrein vir die analise van die samespel tussen mag en kennis. Die liggaam word in 'n historiese konteks geplaas en beliggaam nou 'n oppervlakte waarop die geskiedenis sy donker verlede ingrapeer. In sy institutionalisering in die sielsiekegestig, kliniek en gevangenis voorsien die liggaam die konkrete besonderhede vir die paring van mag en kennis in spesifieke diskursiewe sisteme en dissiplines wat dit wat waar is onderskei van dit wat vals is. Die liggaam is vir Foucault 'n affektiewe ruimte waarin die teenstelling, omverwerping, degradering en spiritualisering van gemoedsinhoude, die liggaam self individualiseer en verdeel. Die samespel van affekte in die geskiedenis van moderne subjektiwiteit polariseer die ruimte van die liggaam, konstitueer dit as objek vir die blik van ander en vorm dit om te konformeer en optimaal binne-in die sosiale ruimte te funksioneer. Deur die installering van affekte verkry die liggaam ook 'n innerlike ruimte, dit keer in op sigself om 'n subjektiwiteit te word wat terugdeins van sy eie objektivering.

Die menswetenskappe het moontlik geword as gevolg van die implementering van 'n nuwe tegnologie van mag en 'n nuwe politieke "anatomie" van die liggaam. Foucault se ondersoek na die ontstaan en vorming van die moderne self-refleksiewe subjek is gebaseer op Nietzsche se "genealogie van die moderne psige". Soos Nietzsche, stel Foucault die konstitusie van "psige, subjektiwiteit, persoonlikheid, bewussyn" voor as die gevolg van "metodes van straf, toesig en beheer":

"The history of this 'micro-physics' of the punitive power would then be a genealogy or an element in a genealogy of the modern 'soul.' Rather than seeing this soul as the reactivated remnants of an ideology, one would see it as the present correlative of a certain technology of power over the body. It would be wrong to say that the soul is an illusion, or an ideological effect. On the contrary, it exists, it has reality, it is produced permanently around, on, within the body by the

functioning of a power that is exercised on those punished – and, in a more general way, on those one supervises, trains, and corrects, over madmen, children at home and at school, the colonized, over those who are stuck at a machine and supervised for the rest of their lives. This is the historical reality of this soul, which, ...is born rather out of methods of punishment, supervision and constraint.”¹⁸⁷

Die subjek is dus geheel en al gekonstitueer deur die werking van mag. Foucault se verklaring vir die oorsprong van die self-refleksiewe subjek is filosofies geskoei op die tweede essay van *On the genealogy of morals*, waarin Nietzsche die oorsprong van verantwoordelikheid verwoord. Nietzsche se sentrale argument is dat 'n selfondersoekende relasie tot die self, en in die besonder 'n geïnternaliseerde morele beheer van gedrag, slegs deur dreigemente en geweld ingeskerp kon word.¹⁸⁸ Om verantwoordelike individue te “kweek” moet die spontane uitdrukking van die instinkte onderdruk word. Sonder uitdrukking keer die instink in op sigself en word geïnternaliseer. Volgens Nietzsche was dit hierdie “internalisering van die mens” wat aanleiding gegee het tot die ontwikkeling van wat later genoem is sy “psige”. Die energie van die omgekeerde instink word omskep in vyandigheid teenoor die self wat die gronde van morele bewussyn vorm.¹⁸⁹

Hierdie tema vind weerklank in Foucault se analise van die oorgang van 'n toestand van openlike geweld en brutaliteit na 'n toestand van geïnternaliseerde beheerstheid in *Madness and civilization* (1973b). Die direkte fisiese opsluiting en repressie kenmerkend van die Klassieke era het meer mag en vryheid aan waansin oorgelaat, as die moderne metodes van behandeling wat sig ten doel stel om die bewussyn van kranksinniges te transformeer. In die negentiende eeu het Philippe Pinel en Samuel Tuke, die sogenaamde “bevryders” van waansinniges, liggaamlike dwang en fisiese boeie as primêre middel van beheer vervang met die verstikkende foltering van verantwoordelikheid. Vir Foucault kon 'n refleksiewe relasie tot die self egter nie geskep word bloot deur beperking en introversie van die instinkte nie; slegs konkrete blootstelling aan die blik van die ander maak die korresponderende self-toesig moontlik. Soos ook geïllustreer deur die beginsels van die Panoptikon elders, is 'n regime van onophoudelike waarneming en oordeel die voorwaarde vir die internalisering van moraliteit.¹⁹⁰

Ons weet dat die liggaam egter nie die objek van Foucault se diskoers is nie. Sy opeenvolgende analyses van affektiwiteit, kennis en institusionalisering en die konkrete paring van mag en kennis wat daaruit voortspruit, fokus op die geskiedenis:

“The body is the inscribed surface of events (traced by language and dissolved by ideas), the locus of a dissociated self (adopting the illusion of a substantial unity), and a volume in perpetual disintegration. Genealogy, as an analysis of descent, is thus situated within the articulation of the

body and history. Its task is to expose a body totally imprinted by history and the process of history's destruction of the body."¹⁹¹

Geskiedenis is die skouspel van die dodelike konflikte wat die liggaam uiteenruk en terselfdertyd sy angskrete doodsmoor. Nietemin dra die liggaam die littekens van sy eie verskeuring. Dit is die liggaam van Damians, eers gekasty en gekwarteer, en vervolgens getransformeer tot die gedissiplineerde en gekluisterde liggaam: die uitwendige verskeuring gedeel deur die liggaam van die staatsgemeenskap¹⁹² of die inwendige verskeuring wat die siel produseer.¹⁹³

▪ Genealogie as meervoudige geskiedenis

Hierdie skouspel is nie geskiedenis in die enkelvoud nie, maar geskiedenis. Nie universele geskiedenis nie, maar algemene geskiedenis.¹⁹⁴ *Madness & civilization* (1961) karteer nie een direkte lyn van ontwikkeling tussen melaatsheid en waansin nie, maar verskeie. Dit sluit die verband in met dierlikheid, die lyn wat strek van hartstog en ylende waansinnigheid na droom en verblinding; van genesingstegnieke na die morele persepsie van waansin; en van die vrees vir besmetting deur waansin na die vrees inherent aan waansin self. Die taal van waansin tree tevoorskyn uit die koppeling van daardie transisies en hul onderlinge wisselwerking. Dit neem vorm aan as 'n objektiverende taal, as die onderdrukking deur middel van skuld van 'n gemoraliseerde subjektiwiteit.

In *The history of sexuality: Volume I* (1976) behels die repressiewe hipotese meervoudige weë wat lei na die ontwikkeling van die diskoers van seksualiteit en die ontplooiing van seksualiteit as mag oor die lewe. Die antieke boetvaardighede, konfessie, pedagogiek, wetenskaplike diskoers, klasseverhoudinge, demografie, eugenetiek (rasseverbeteringsleer): die affektiewe meganisme van die diskoers van seksualiteit wat die "erotiese" liggaam produseer, staan aan die einde van baie geskiedenis. Uiteindelik, soos al die diskoerse wat tevoorskyn tree uit hierdie meervoudige geskiedenis, inkorporeer die ontplooiing van seksualiteit die dood. Deurgaans, van die hol skedel wat waansin simboliseer, na die kadawer en 'n seksualiteit oorheers deur die vermoë om dood in die naam van die lewe te saai, verskyn geskiedenis te midde van die disintegrasië van die liggaam.

Genealogie lewer nie kommentaar oor die liggaam nie, 'n kommentaar waarin die foltering van die liggaam die diepgesetelde betekenis van die oppervlakgebeure van geskiedenis beliggaam nie. Die liggaam is oppervlakte: die geweld van kennis bestaan daarin dat dit die liggaam geheel en al omskep in oppervlakte. Dit geskied óf deur middel van fisiese verskeuring óf verdeling wat deur diskoers in die hand gewerk word. Die mag van verdeling is gesetel in die

binneste buitekering of openbaring van dit wat verborge was, byvoorbeeld die kwartering van die liggaam, ontweiding, publieke openbaarmaking of lykskouing. In *The history of sexuality* is die geheime van die liggaam die gevolg van die diskoers oor seksualiteit. Die konstituering van die binnekant en die buitekant, van diepte en oppervlakte is die funksie van 'n diskoers wat objektiveer en institutionaliseer.¹⁹⁵

Om die verlede genealogies te dink is dus om die verlede te sien as 'n stryd van magte wat liggame deurgaans in die verloop van geskiedenis gemerk het. Genealogie onderskei die aard van die "tevoorskynkoming" van 'n gebeure – watter magte daaraan deelagtig is en oor watter eienskappe hulle beskik – en die "herkoms" van die gebeure in die vorm van 'n hersenskim soos dit op die oppervlakte van liggame ingegraveer is.

▪ Genealogie as parodie van die verlede

Soos Foucault se genealogie aandring op die paradiese herhaling van monumentale geskiedenis,¹⁹⁶ so behels Deleuze se omkering van Platonisme, 'n sin vir humor:

"To convert Platonism (a serious task) is to increase its compassion for reality, for the world, and for time. To subvert Platonism is to begin at the top (the vertical distance of irony) and to grasp its origin. To pervert Platonism is to search out the smallest details, to descend (with the natural gravitation of humor) as far as its crop of hair or the dirt under its fingernails."¹⁹⁷

Vir Foucault en Deleuze bestaan die verlede as gebeure wat oor en oor herhaal word. Hierdie eindelose herhaling maak die bestaan van die verlede as blywende hoogtepunte, as monumentale gebeurtenisse banaal, 'n parodie of bespotting van sigself. Dit is waarom Foucault verwys na Andy Warhol as die kunstenaar van verskil en herhaling (van ooreenkoms) – van die gebeure en die hersenskim.¹⁹⁸

Hierin lê die kern van Wilson se kritiek teen Foucault opgesluit:¹⁹⁹ Die gebeure manifesteer sigself nie as verskil nie, maar as 'n blote herhaling van bestaande elemente van die sisteem. As sodanig slaag Foucault se genealogie nie daarin om die hede te verlewendig en nuwe moontlikhede vir bestaan bloot te lê nie. Daar is slegs eindelose herhalings om die sogenaamde hoogtepunte wat die hede voorafgegaan het, op 'n spottende wyse te herdenk. Wilson glo dat vir die genealoog is die radikaal nuwe of oorspronklike slegs 'n herstrukturering van reeds bestaande elemente – 'n verskyning as 'n partikuliere konfigurasie van magte. Wilson is van mening dat Foucault se toepassing van Nietzscheaanse genealogie 'n omkering van Platonisme is wat steeds metafisies van aard is: genealogie definieer die essensie van bestaan as die funksionele relasies van magte wat *altyd* onderling wedywer vir oorheersing.

Myns insiens kan die ewige terugkeer van die beginsel van dominasie nie, soos deur Wilson aangevoer vir Foucault 'n essensie of punt van oorsprong beliggaam nie. In "Nietzsche, genealogy, history" (1971c) maak hy die volgende onomwonde uitspraak:

"However, if the genealogist refuses to extend his faith in metaphysics, if he listens to history, he finds that there is 'something altogether different' behind things: not a timeless and essential secret, but the secret that they have no essence or that their essence was fabricated in a piecemeal fashion from alien forms...The lofty origin is no more than 'a metaphysical extension which arises from the belief that things are more precious and essential at the moment of birth.' We tend to think that this is the moment of their greatest perfection, when they emerged dazzling from the hands of the creator or in the shadowless light of a first morning."²⁰⁰

Bo en behalwe Foucault se uitgesproke afsku in die idee van 'n oorsprong of essensie, ignoreer Wilson se kritiek die strekking van Foucault se aandrang op die eindelose herhaling van dieselfde. Op 'n oënskynlik teenstrydige wyse is dit juis die herhaling van ooreenkoms wat verskil bevry om as radikale Ander te bestaan. Die doelbewuste uitsluiting van die Ander is nie ten koste van die Ander nie, maar voorkom dat dit in terme van die Self geïnterpreteer word, as negatiewe teenvoeter. Dit voorkom die opname van die Ander in 'n kategorieëse tabel wat onderskei tussen verskil en ooreenkoms. Ons (Westerlinge) verstaan slegs deur die meervoudigheid te verdeel, op te sny en te reduceer. Dit geskied aan die hand van kategoriserende denke: "To think within the context of categories is to know the truth so that it can be distinguished from the false;"²⁰¹ om die Self te ken sodat dit onderskei kan word van die Ander. Om die Ander te kan verstaan, interpreteer ons dit in terme van die Self om die radikale andersheid te verskraal, te assimileer en te sintetiseer op 'n dialektiese wyse. Hierteenoor wil Foucault die Ander in staat stel om as radikale verskil tot sy reg te kom. Soos Warhol sluit Foucault nie die Ander kategorieë in nie, maar sluit hy die Ander doelbewus uit "to permit difference to escape the domination of identity, to free it from the law of the Same as a simple opposition within conceptual elements. Being can express itself in the same way...because it is not distributed inside a diversity that can always be perceived."²⁰²

3.2.8 Kritiese opmerkings

In sy betrokkenheid by aangeleenthede wat die mens raak, val Foucault se klem dus op sisteme van uitsluiting, verwerping en beperking waardeur kulturele identiteit gefundeer word. Dit kom neer op 'n aanval teen die "logika van identiteit" wat Westerse metafisiese denke onderlê. Dit is daardie denkvorm wat nie die Ander kan voorstel sonder om dit tot die Self te reduceer nie en waardeur verskil (differensie) ondergeskik gemaak word aan identiteit. Foucault wil hierdie orde omkeer en differensie en die belangrikheid daarvan deurdink. Dit beteken 'n heroriëntering ten opsigte van die fundamente en grondslae van ons kultuur. Hoe geldig en toelaatbaar is dit? Die

vraag ontstaan of dit hoegenaamd verstaanbaar en moontlik is om verskil (differensie) eerder as identiteit te bedink?

Met sy werke het Foucault die terrein van intellektuele aktiwiteit, akademiese werk en wetenskapsbeoefening geproblematiseer deurdat hy die moontlikheid as sodanig van die verstaan van ons historiese en filosofiese werklikheid indringend bevraagteken het. Dit feit dat hy dit gedoen het, en die wyse waarop hy dit gedoen het, sou nie sonder groot waardering enersyds of heftige kritiek andersyds skotvry kon kom nie. Bogenoemde kritiese opmerking vind aansluiting by die problematiek rondom die status van Foucault se kritiek van die wetenskaplike status van die menswetenskappe. Visker (1995) artikuleer dit soos volg:

“Doesn't a discourse directed chiefly against the false claims to scientificity run the risk of introducing an unanalysed norm of scientificity or of taking over a particular model of that norm from the discourse under analysis?...How can one criticize the false claims of psychiatry or psychology other than by oneself operating with an implicit norm of scientificity?”²⁰³

In dieselfde trant kan gevra word hoe die Ander gedink kan word sonder om staat te maak op denkkategorieë en konstrueer wat geskoei is op die Self of sonder om in die valstrik van omkering te trap en die Ander in terme van “anti-identiteit” te beskryf? Reeds vroeër is verwys na die onvermydelike verbondenheid wat bly voortbestaan tussen die objek van kritiek en sy teenoorgestelde. Wat genoodsaak word is 'n strategie wat bestaande denkpatrone ontwig, gevolg deur 'n tweede kritiese stap wat die konfigurasie op só 'n manier verander dat dieselfde elemente terugkeer op 'n ander manier, dit wil sê in 'n sekere sin geensins 'n terugkeer in die eenvoudige sin van die woord nie.²⁰⁴

Foucault se werk word gekenmerk deur 'n sterk, heftige opstand teen die rede, miskien veral teen die opvatting van die algenoegsaamheid van die rede en die toonaangewende posisie wat aan die rede toegeken word. Sy onderskeid tussen die Cartesiaanse cogito (ek dink) en die “ongedagte” het gelei tot die erkenning van 'n “denke van die buitekant” tot 'n denke van die Ander (teenoor die Self). Hy beklemtoon die oorwig van die ongedagte oor die denke, die sisteem oor die gebeure, die onbewuste oor die bewuste, die onrede oor die rede. Aan die een kant lyk dit na 'n groot leemte in die Westerse denkgeskiedenis wat Foucault raakgesien het en op 'n dramatiese wyse ter sprake gebring het. Aan die ander kant weer word hy juis gekritiseer omdat hy die *homo rationalis* so hardhandig uit sy aanvaarde posisie verdryf.

3.3 Die toepassing van Foucault se genealogiese metodologie

3.3.1 Transgressie as wyse van opstand teen onderwerping

Foucault se intellektuele, politieke en etiese projek is om die limiete waaraan individue onderwerp is, te bowe te kom; om die kritiek wat aangevoer is in die vorm van 'n noodsaaklike

beperking te omskep in 'n praktiese kritiek wat die vorm van 'n moontlike *transgressie* aanneem.²⁰⁵ Wat ek in hierdie hoofstuk probeer duidelik maak is dat transgressie, as strategie om mag teen te staan ook as sodanig verwesenlik word in Foucault se genealogiese metodologie as 'n besondere vorm van historiese kennis. Teenoor die geskiedenis van kontinuïteite, wat 'n geskiedenis van klassestryd, ontwikkeling en instelling is, lê Foucault klem op die gebeure. Hierdie geskiedenis word gekenmerk deur omkeringe en breuke wat die verhouding tussen mag en kennis radikaal transformeer en die beperkinge en grense daarvan blootlê. Historiese kennis in hierdie sin is transgressiewe kennis waardeur die verdraaiing van die wil tot waarheid ontmasker word as mag/kennis. Transgressie, wat 'n reeks betekenis en verskyningsvorme kan aanneem, is dus in hierdie verband ewe relevant. Foucault skrywe:

“Transgression is neither violence in a divided world...nor a victory over limits..., and exactly for this reason, its role is to measure the excessive distance that it opens at the heart of the limit and to trace the flashing line that causes the limit to arise. Transgression contains nothing negative, but affirms limited being.”²⁰⁶

Hiermee is die humanisme, met sy illusie van die verwesenliking van die onmoontlike, totaal uit pas.

Genealogie pleeg transgressie jeens tradisionele geskiedskrywing juis om die verstrikking van die subjek as objek van mag/kennis bloot te lê en 'n verdere transgressiewe daad te verwesenlik. Die voorwaardes vir die moontlikheid van die verdere transgressie is die blootlegging van die limiete wat individue onderwerp en subjektiveer. Om hierdie opgelegde identiteite te verwerp, die weiering om te aanvaar wat en wie ons is, beteken om in opstand te kom en voortdurend weerstand te bied deur middel van 'n analise van die beperkende toestande waaronder ons gebuk gaan. Foucault identifiseer drie asse van subjektivering, naamlik waarheid, mag en etiek.²⁰⁷ Ons is subjekte van die waarhede van die menswetenskappe wat ons konstitueer as objekte van studie, en wat norme definieer waarmee ons identifiseer. Die geesteswetenskappe en moderne regering konstitueer mekaar onderling by wyse van mag/kennis- bindinge wat Foucault aandui met terme soos dissipline, normalisering, bio-politiek, regering, polisie en pastorale mag. Wat vir Foucault van belang is, is die verskeie maniere waarop magsrelasies individue omskep in subjekte. Kennis van individue is die mag wat op individue uitgeoefen word, dit wil sê toegepaste mag. Mag is dus nie meer die verwingende invloed wat die soeke na die waarheid kniehalter nie, maar eerder die voorwaarde vir die “waarheid”. Dit is mag wat die wetenskap van subjektiwiteit produseer om sodoende die subjek te produseer. As “kennis dus mag is”, maar kennis van die absolute waarheid twyfelagtig of onmoontlik is, dui kennis moontlik slegs op konsensus²⁰⁸. Kennis is dus die normaliserende mag wat uitgeoefen word deur 'n magtige minderheid (deskundiges) en afgedwing word op die meerderheid. Taal is die primêre medium van hierdie mag/kennis-verbinding. Deur taal word 'n

kind gesosialiseer aan die hand van 'n kultuur se norme en waardes. Al die menswetenskappe (die Sielkunde, Sosiologie, Ekonomie, Linguistiek en selfs die mediese wetenskappe) definieer die mens terwyl hulle die mens beskryf, en werk hand-aan-hand met instellings soos sielsiekerinrigtings, gevangenis, fabriek, skole en geregtshof. Psigiaters, sielkundiges, kriminele geregsamptenare, maatskaplike werkers en beraders produseer almal die kennis wat hulle toepas.²⁰⁹ Mag word op 'n verraderlike wyse uitgeoefen, opgeneem en geïnternaliseer sodat individue uiteindelik self deelagtig word aan hulle eie onderwerping. Die wetenskaplike en morele definisies wat ons opgelê word is ook die bron van ons selfbewussyn wat onlosmaaklik deel word van hoe ons onself sien en beoordeel. Foucault noem hierdie verhouding tot die self etiek. Die drie wyses van subjektivering is so ineenverweef dat die enigste subjektiwiteit tot ons beskikking, onderdrukkend van aard is. Om wie en wat ons is te verwerp beteken om weerstand te bied teen die waarhede wat deur die menswetenskappe uitgespreek word, teen die moderne vorme van regering wat ons onderdruk en selfs teen ons oënskyndlike outonome selfbewussyn of self-definisies.

3.3.2 Die rol van die intellektueel

Met intellektueel bedoel Foucault "intellectual in the political, not the sociological sense of the word, in other words the person who utilises his knowledge, his competence and his relation to truth in the field of political struggles."²¹⁰ Hy tref egter 'n onderskeid tussen die "universele" en die "spesifieke" intellektueel. Die universele intellektueel, die meester van geregtigheid en waarheid wat opgetree het as ons bewussyn en gewete het 'n uitgediende mag geword. 'n Nuwe verhouding tussen teorie en praktyk is gevestig wat 'n politisering van die rol van die intellektueel meegebring het. Die intellektueel spreek nie meer vanuit 'n bevoorregte posisie waar hy gevrywaar is van die verwingende invloed van mag op die waarheid nie, maar is nou gesitueer te midde van die onmiddellike en konkrete stryd wat hy aanspreek: "Magistrates and psychiatrists, doctors and social workers, laboratory technicians and sociologists have become able to participate, both within their own field and through mutual exchange and support, in the global process of politicisation of intellectuals. This process explains how...the university and the academic emerge...as 'exchangers', privileged points of intersection."²¹¹

Volgens Foucault het die "geleerde" in die tyd van Darwin (of eerder die post-Darwinistiese evolusioniste) begin toetree tot kontemporêre politieke kwessies in die naam van 'n "lokale" wetenskaplike waarheid en homself onderskei as 'n spesifieke intellektueel. Foucault maak spesifiek bemoëienis met die historiese verskyning en onlangse opkoms van die spesifieke intellektueel as afstammeling van die "geleerde"²¹², daardie vakspesialiste en kenners waarvan ons toekoms afhang en wat tot ons spreek vanuit hul laboratoria. Hulle uitsprake verkry 'n

sekere outoriteit omdat hulle werk en ons lot ineenverweef is, en nie omdat hulle enige aanspraak kan maak op die verteenwoordiging van die rede nie. Teenoor die deskundige wat in die hedendaagse Westerse konteks subjektivering en verdere ontmagtiging in die hand werk, identifiseer Foucault egter die spesifieke intellektueel as bron van bemagtiging. Anders as die universele intellektueel wat spreek as meester van waarheid en geregtigheid, is die spesifieke intellektueel werksaam waar hy gesitueer is en behartig hoofsaaklik die taak van problematisering. Hy bevraagteken die gegewe en plaas die sosiale struikelblokke op die politieke agenda. Dit verteenwoordig die spesifieke punte van weerstand gesitueer regdeur die sosiale netwerk. Vir Foucault is kritiek altyd 'n strategiese oefening binne-in die netwerk van mag/kennis. Dit is 'n oproep tot voortdurende waaksaamheid en uiteindelik tot handeling; ons moet gevare aanspreek, pretensies blootlê; ons moet die stryd opneem.

Foucault poog om deur argeologie en genealogie die heerskappy van kennis te ondermyn, die oppermag van die rede in diskrediet te bring en die wetenskaplike diskoers aan die kaak te stel as 'n model wat sigself op analogiese wyse herhaal en wat objektiwiteit opeis vir die legitimasie van magsuitoefening, terwyl dit deurdrenk is van ideologiese predisposisies. Hierdie pogings dui op 'n besondere nuwe opvatting van die intellektueel. In sy eie woorde omskryf hy dit so:

"The intellectual no longer has to play the role of an advisor. The project, tactics and goals to be adopted are a matter for those who do the fighting. What the intellectual can do is to provide instruments of analysis, and at present this is the historian's essential role. What's effectively needed is a ramified, penetrative perception of the present, one that makes it possible to locate lines of weakness, strong points, positions where the instances of power have secured and implanted themselves by a system of organisation dating back over 150 years. In other words, a topological and geological survey of the battlefield – that is the intellectual's role. But for saying, 'Here is what you must do!', certainly not."²¹³

Dit beteken beslis nie dat niks ons te doen staan nie, maar is eerder 'n erkenning van die feit dat ons altyd alreeds geïmpliseer is in die werking van mag:

"And if I don't ever say what must be done, it isn't because I believe that there's nothing to be done; on the contrary, it is because I think that there are a thousand things to do, to invent, to forge, on the part of those who, recognizing the relations of power in which they are implicated, have decided to resist or escape them. From this point of view all my investigations rest on a postulate of absolute optimism. I do not conduct my analyses in order to say: this is how things are, look how trapped you are. I say certain things only to the extent to which I see them as capable of permitting the transformation of reality."²¹⁴

Vir Foucault is die intellektueel 'n persoon wat 'n spesifieke posisie in die samelewing inneem – "but whose specificity is linked... to the general functioning of an apparatus of truth." Die essensiële politieke probleem van die intellektueel is nie om die oënskynlike ideologiese inhoud van die wetenskap te kritiseer nie; dit is nie om te verseker dat sy eie wetenskaplike praktyk

gepaard gaan met 'n korrekte ideologie nie, maar eerder die vasstelling van die moontlikheid van die konstituering van 'n nuwe politiek van waarheid.

“It's not a matter of emancipating truth from every system of power (which would be a chimera, for truth is already power) but of detaching the power of truth from the forms of hegemony, social, economic and cultural, within which it operates at the present time...The political question, to sum up, is not error, illusion, alienated consciousness or ideology; it is truth itself. Hence the importance of Nietzsche.”²¹⁵

Foucault en Deleuze se gesprek oor intellektueles en mag is besonder insiggewend in dié verband:

“The [traditional] intellectual spoke the truth to those who had yet to see it, in the name of those who were forbidden to speak the truth: he was conscience, consciousness, and eloquence...The intellectual's role is no longer to place himself 'somewhat ahead and to the side' in order to express the stifled truth of the collectivity; rather, it is to struggle against the forms of power that transforms him into its object and instrument in the sphere of 'knowledge', 'truth', 'consciousness', and 'discourse'.”²¹⁶

Dit is juis die mobiliteit van magsrelasies wat die verandering van spesifieke formasies moontlik maak. Die kwessie is nie soseer dié van onontkombare magsverstrikking nie, maar eerder 'n bewustheid dat die moontlikheid altyd bestaan dat omstandighede wel verander kan word, alhoewel dit moeilik is om die presiese uitslag te voorspel. Die feit dat die spesifieke intellektueel gesitueer is te midde van werklike, materiële, alledaagse stryde stel hom in staat om sekere gevare en struikelblokke die hoof te bied. Dit is egter dieselfde gevare en struikelblokke wat dreig om sy pogings om verandering in die hand te werk, te kelder:

“The danger of remaining at the level of conjunctural struggles, pressing demands restricted to particular sectors. The risk of letting himself be manipulated by the political parties or trade unions apparatuses which control these local struggles...of being unable to develop these struggles for lack of a global strategy or outside support; ...of not being followed, or only by very limited groups.”²¹⁷

Die mobiliteit van magsrelasies en die onvoorsiene hindernisse wat die intellektueel se pogings kniehalter gaan gepaard met die besef dat geen finale oplossings bestaan nie, slegs voortdurende stryd.²¹⁸ In hierdie konteks is die rol van die intellektueel “to reinterrogate the obvious and the assumed, to unsettle habits, ways of thinking and doing, to dissipate accepted familiarities, to re-evaluate rules and institutions and, on the basis of this re-problematisation (in which he exercises his function as an intellectual), to participate in the formation of a political will (in which he has his role to play as a citizen).”²¹⁹

In hierdie sin dien teorie nie as uitdrukking, vertaling of toepassing van praktyk nie: dit is praktyk. Dit is ook lokaal en regionaal en geensins totaliserend nie. Dit is 'n stryd wat daarop gerig is om mag te ontbloot en te ondermyn waar dit op sy onsigbaarste en verraderlikste is.

Teorie is slegs funksioneel as dit aangewend kan word as 'n bruikbare hulpmiddel, en elke soldaat moet sy eie wapenrusting vind om magsverstrikking teen te werk. Deleuze haal Proust aan om hierdie idee tuis te bring: "treat my book as a pair of glasses directed to the outside; if they don't suit you, find another pair; I leave it to you to find your own instrument, which is necessarily an instrument of combat."²²⁰ Teorieë van moontlike handeling kan slegs voorgestel word as kontingente hulpmiddele wat van toepassing gemaak kan word op 'n spesifieke situasie en op geen ander nie. Die Foucaultiaanse intellektueel weerstaan die versoeking om definitiewe langtermyn-uitsprake te lewer en weier om namens ander te praat, maar poog om openinge te skep wat verskillende groepe in staat stel om hul eie taktieke en strategieë te volg.

3.3.3 Die aard en die rol van die subjek

Vir Foucault word weerstand dus beliggaam in die stryd wat geloofs word teen vorme van mag wat ons subjektiveer, dit wil sê wat ons onderwerp aan magsrelasies terwyl dit ons terselfdertyd omskep in subjekte of agente van mag. Twee betekenisse van die woord subjek is hier ter sprake: "subject to someone else by control and dependence, and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to."²²¹ Deur hierdie twee aspekte van subjektivering (*assujettissement*) te kombineer, word ons deur hierdie mag geïndividualiseer. Die konsep van mag as subjektivering maak die onderskeid tussen outonomie en heteronomie wat ons idee van vryheid onderlê tot niet, aangesien ons sêlf dikwels verantwoordelik is vir ons konstituering as subjekte. Dit doen ook weg met die moontlikheid van 'n wêreld sonder mag, aangesien ons slegs as subjekte tot handeling kan oorgaan in die wêreld.

As magsrelasies ons strem met beperkende subjektiwiteite, is ons nietemin dank verskuldig aan daardie einste beperkinge vir die verlening van ons identiteit. Dit definieer die limiete wat ons maak wat en wie ons is; limiete wat nooit getransendeer kan word nie, maar wat deur middel van transgressie verruim kan word. Weer eens is ons verstrik in die dubbelbinding van mag/kennis, aangesien die identiteit waarvan ons afhanklik is vir 'n outonome bestaan die produk is van die gemeenskaplike konstitusie van die menswetenskappe en strategieë, taktieke en tegnieke van regering. Ons konstitueer onself as subjekte van kennis.²²²

'n Wesenlike strategie om mag teen te staan moet dus die hersiening van die aard en rol van die subjek insluit. Daar moet weggedoen word met die verabsoluteerde subjek van die humanisme. Dit kan geskied met behulp van 'n ideologiesekritiese benadering tot die humanisme met sy klem op die onttrekking aan die begeerte na mag.

“Humanism invented a whole series of subjected sovereignties: the soul (ruling the body, but subjected to God), consciousness (sovereign in the context of judgement, but subjected to the necessities of truth), the individual (a titular control of personal rights subjected to the laws of nature and society), basic freedom (sovereign within, but accepting the demands of an outside world and ‘aligned with destiny’). In short, humanism is everything in Western civilization that restricts *the desire for power*: it prohibits the desire for power and excludes the possibility of power being seized. The theory of the subject (in the double sense of the word) is at the heart of humanism and this is why our culture has tenaciously rejected anything that could weaken its hold upon us.”²²³

Die teorie van die subjek lê aan die hart van die humanisme en kan volgens Foucault op twee maniere ondermyn word: enersyds deur middel van die “desubjektivering” van die wil tot mag (deur politieke stryd in die konteks van klassestryd) of andersyds deur die vernietiging van die subjek as pseudo-soewerein (deur ‘n aanval te loods teen “kultuur”: die onderdrukking van taboes en die beperkinge en verdelings wat teen die geslagte opgelê word, die verbrekking van alle verbodings wat die ontwikkeling van die normale individu rig). Hier ter sprake is al daardie ondervindinge wat deur ons beskawing verwerp word of slegs in die literatuur aanvaar word.²²⁴

Dit is dus nie soseer die mens wat bevraagteken word en waarvan die einde deur Foucault aangekondig word nie, maar wel sekere opvattinge oor die mens waarvolgens geglo word dat die “positivisme van die menswetenskappe” al die mens se probleme of ten minste heelwat van die mees tergende daarvan kan oplos. Sy aksent op die belangrikheid van die “sisteem” en die “diskoers” ter aftakeling van die humanistiese verabsoluttering van die mens en sy vermoëns impliseer ‘n verskuiwing van die posisie van die mens ten aansien van die werklikheid. Die vrae wat ontstaan is: “Wie spreek nog in hierdie filosofiese diskoers, in hierdie sisteem? Dit is nie God nie (Hy is dood), ook nie die mens nie (‘n fiksie), ewemin die individu (‘n illusie). Al wat oorbly is taal en sisteem. Maak dit sin?”²²⁵

3.3.4 Seksualiteit en mag

Ook op die terrein van die seksualiteit word mag ontplooi.²²⁶ Mag en seks is onherroeplik verbonde en seks maak ‘n integrale deel uit van seksualiteit as die ontplooiing van mag: “We must not place sex on the side of reality, and sexuality on that of confused ideas and illusions; sexuality is a very real historical formation; it is what gave rise to the notion of sex, as a speculative element necessary to its operation.”²²⁷ Ons moet dus nie dink dat om ja te sê vir seks beteken om nee te sê vir mag nie:

“It is the agency of sex that we must break away from, if we aim – through a tactical reversal of the various mechanisms of sexuality – to counter the grips of power with the claims of bodies, pleasures, and knowledges, in their multiplicity and their possibility of resistance. The rallying word: ‘We strike and knock against the great solid obstacle; the system cracks at another

point for the counter-attack against the deployment of sexuality ought not to be sex-desire, but bodies and pleasures."²²⁸

3.3.5 Die lag as strategie teen mag

'n Verdere verweer teen mag word gevind in die lag: die lag van Nietzsche se *Übermensch*, bevry deur die dood van God. Dit is deur die lag wat die verhewenes hulself te bowe kan kom; so spreek Zarathustra, die laggende profeet: "How much is still possible! So *learn* to laugh beyond yourselves! Lift up your hearts, you fine dancers, high! higher! And do not forget to laugh well. This laughter's crown, this rose-wreath crown: to you, my brothers, do I throw this crown! I have canonized laughter: you higher men, *learn* – to laugh!"²²⁹ Dit is die lag wat inhibisies kanselleer deur die verbod te deurbreek ten einde die aggressiewe, gewelddadige, bevrydende drif na vore te haal (Kristeva). Foucault lê 'n sprekende verband tussen die lag, die komiese proses, ekstase, en die afwesigheid van die soewereine subjek in sy kommentaar op Bataille se "beeld van die oog" om te beklemtoon hoe vernietigend die strategie van die lag met verwysing na mag is. Hy skrywe:

"What significance has this insistent eye which appears to encompass what Bataille successively designated the inner experience, the extreme possibility, the comic process, or simply meditation?...In point of fact, the upturned eye has no meaning in Bataille's language, can have no meaning since it makes its limit. It indicates the moment when language, arriving at its confines, overleaps itself, explodes and radically challenges itself in laughter, tears, the overturned eyes of ecstasy, the unity and exorbitated horror of sacrifice, and where it remains fixed in this way at the limits of its void, speaking of itself in a second language in which the absence of a sovereign subject outlines its essential emptiness and incessantly fractures the unity of discourse."²³⁰

Ook Deleuze erken die weerstandspotensiaal van die lag in sy essay oor *Discipline and punish*:

"The Divine Comedy of punishment means we can retain the basic right to collapse in fits of laughter in the face of a dazzling array of perverse inventions, cynical discourses and meticulous horrors. A whole chain of phenomena, from anti-masturbation machines for children to the mechanics of prison for adults, sets off an unexpected laughter which shame, suffering or death cannot silence. ...Provided the hatred is strong enough something can be salvaged, a great joy which is not the ambivalent joy of hatred, but the joy of wanting to destroy whatever mutilates life."²³¹

3.3.6 Die gevaar van herowering in die heersende bestel

Die sisteem kan egter nie ondermyn word deur geïsoleerde handelings nie; dit moet aangespreek word op elke front. Instellings moet een na die ander onder die spervuur geplaas word: "We strike and knock against the most solid obstacles; the system cracks at another

point; we persist. It seems that we're winning, but then the institution is rebuilt; we must start again. It is a long struggle; it is repetitive and seemingly incoherent. But the system it opposes, as well as the power exercised through the system, supplies its unity."²³²

3.3.7 Die herowering van die politieke

Dit gee noodwendig aanleiding tot die vraag na wat in die plek van die sisteem gestel moet word. Ons weet egter dat Foucault nie 'n voorstander is van alternatiewe antwoorde nie, want "to imagine another system is to extend our participation in the present system."²³³ Pogings om normaliserende mag teen te staan, byvoorbeeld Marxistiese en Freudiaanse analises, word bloot weer deur normaliserende mag geabsorbeer, aangesien laasgenoemde beslag lê op elke aspek van die samelewing.²³⁴

"I wouldn't want what I may have said or written to be seen as laying any claims to totality...My books aren't treatises in philosophy or studies of history: at most, they are philosophical fragments put to work in a historical field of problems."²³⁵

3.3.8 Die fragmentariese toon van Foucault se genealogiese analises

Selfs al poog genealogie om die analise van die hede met 'n fel en krities *fragmentariese* toon te voer,²³⁶ is dit nie gevrywaar van herowering in die heersende bestel nie. Die fragment "seeks to gather the 'pollen', the germinal states of thought, there where thought is open to the infinitude of the possible: to the real as a plurality that cannot be contained within one concept or style." Foucault se fragmentariese skrywe sluit aan by die geledere van Schlegel, Novalis, Leopardi, Baudelaire, Nietzsche en Benjamin "so as to grasp the enigma of the thing: so as to enter the unknown space of the thing itself which is a continual oscillation between extremes, which is the arabesque in which the interweaving of differences that constitute the reality of our existence and of the world is designed."²³⁷ Selfs die vlugvoetige fragment wat die hersenskim huisves en die samespel van verskille inkorporeer, word uiteindelik gekoloniseer. Dit beteken egter nie dat die genealogiese analises telkens tot niks kom nie, maar is juis die voorwaarde vir voortgesette pogings, aangesien elke herowering die weg open vir nuwe analises, herowerings en strategieë:

"And, after all, is it not perhaps the case that these fragments of genealogies are no sooner brought to light, that the particular elements of the knowledge that one seeks to disinter are no sooner accredited and put into circulation, than they run the risk of re-codification, re-colonisation? In fact, those unitary discourses, which first disqualified and then ignored them when they made their appearance, are, it seems, quite ready now to annex them, to take them back within the fold of their own discourse and to invest them with everything this implies in terms of their effects of knowledge and power. And if we want to protect these only lately liberated fragments are we not in danger of ourselves constructing, with our own hands, that unitary discourse to which we are invited, perhaps to lure us into a trap, by those who say to us: 'All this is fine, but where are you heading? What kind of unity are you after?' The temptation, up to a certain point, is to reply: 'Well, we just go on, in a cumulative fashion; after all, the moment at

which we risk colonisation has not yet arrived'. One could even attempt to throw out the challenge: 'Just try to colonize us then!'...²³⁸

3.3.7 Die heroorweging van die politieke

Hierdie ingesteldheid behels die heroorweging van die politieke. Alles is politiek, nie omdat ons die leisels kan opneem en dit kan rig op 'n voorgenome uitslag van ons keuse nie, of omdat ons persoonlike verantwoordelikheid moet aanvaar vir wat in die wêreld gebeur nie. Alles is politiek omdat die politieke veld die gevolg is van kragte in wisselwerking, van die samespel van mag, en omdat magsrelasies inherent 'n deel uitmaak van die politieke veld.²³⁹

Met die oog op die ontwerp van 'n nuwe soort politiek, het Foucault in verband met die identifikasie van politieke magsverhoudinge egter wel in 'n onderhoud aangedui waar ons kan begin met die taak voorhande:

"I admit to not being able to define, nor for even stronger reasons to propose, an ideal social model for the functioning of our scientific or technological society. On the other hand, one of the tasks that seems immediate and urgent to me, over and above anything else, is this: that we should indicate and show up, even where they are hidden, all the relationships of political power which actually control the social body and oppress and repress it."²⁴⁰

In die voorwoord tot die Engelse uitgawe van Deleuze en Guattari se *Anti-oedipus: capitalism and schizophrenia*²⁴¹ beskryf Foucault wat hy noem 'n "Introduction to the non-fascist life", of 'n etiek wat geskoei is op wesentlik "ont-individualiserende" beginsels:

Politieke handeling moet bevry word van alle unitêre en totaliserende paranoia of verstandsverwarring;

Handeling, denke en begeertes moet ontwikkel word aan die hand van proliferasie, jukstaponering en ontwrigting eerder as onderverdeling en hiërargisering;

Trou moet gesweer word aan dit wat positief en meervoudig is, eerder as die negatiewe (wetlike beperking, ontmagtiging, gebrek, leemte) wat so lank deur die Westerse denke geheilig is as 'n vorm van mag en 'n toegang tot realiteit: verskil eerder as eenvormigheid, vloeiinge eerder as eenhede, mobiele rangskikkings eerder as sisteme. Dit wat produktief is, is nomadies eerder as gevestig of ingesete.

'n Mens hoef nie swaarmoedig te wees om stryd lustig te wees nie, al is dit wat teengestaan word afskuwelik. Dit is die skakeling van begeerte met realiteit (en nie die onttrekking of terugwyking daarvan in vorme van representasie nie) wat rewolusionêre stukrag besit;

Denke moet nie aangewend word om politieke handeling in die "Waarheid" te grond nie, maar om die vorme van en terreine vir politieke intervensie te vermenigvuldig; politieke

handeling moet ook nie aangewend word om 'n gedagtegang in diskrediet te bring as blote bespiegeling nie, maar eerder om denke te verdiep;

Daar moet nie van politiek verwag word om die “regte” van individue, soos deur filosofie uiteengesit, in ere te herstel nie. Die individu is die produk van mag. Wat noodsaaklik is, is “ont-individualisering” deur middel van vermenigvuldiging en verplasing. Die groep moet nie individue saambind tot 'n organiese, hiërargiese eenheid nie, maar tóg ont-individualisering in die hand werk.

Aan die begin van “Theatrum philosophicum” stel Foucault voor dat “perhaps one day, this century will be known as Deleuzian.”²⁴² Soos Foucault, besef Deleuze dat hulle ooreenstem in hulle sienings oor die gedeeltelike en fragmentariese verhoudings tussen teorie en praktyk. Teorie kan nie meer verstaan word in terme van totalisering nie. Wat deur hierdie etiek in die hand gewerk word, is die besef dat “there is no heart, but only a problem – that is, a distribution of notable points; there is no center, but always decenterings, series that register the halting passage from presence to absence, from excess to deficiency.”²⁴³ Teorie is nie die uitdrukking of toepassing van 'n praktyk nie; teorie is self 'n praktyk. Gevolglik is dit nie 'n totaliserende instrument nie, maar een wat moontlikhede vermenigvuldig en die aandag toespits op die fynste besonderheid. Dit artikuleer 'n “filosofie van die hersenskim” waaragter geen wesenlike waarheid skuil nie. Deleuze se “omgekeerde Platonisme” en sy eiesoortige metafisika of “fantasmafisika” (“phantasmaphysics”)²⁴⁴ werp die filosofie van representasie omver en roep 'n filosofie van die suiwere *gebeure* in die lewe. Die gebeurte is nie 'n toestand wat kan dien as 'n verwysing nie, maar dit skenk geboorte aan 'n nuwe vorm van filosofie; “a metaphysics of the incorporeal event (which is consequently irreducible to a physics of the world), a logic of neutral meaning (rather than a phenomenology of signification based on the subject), and a thought of the present infinitive (and not the raising up of the conceptual future in a past essence).”²⁴⁵ As die gebeurte bepaal of vasgelê deur middel van 'n konsep, tree ons in die valstrik van Kennis; as die hersenskim gemeet word teen sy veronderstelde oorsprong in realiteit, maak ons ons skuldig aan representasie.

Konseptualisering en representasie is die tipiese werkswyse van “Filosofie” in die tradisionele of konvensionele sin van die woord. Hierteenoor is denke van die gebeurte 'n voortdurende repetisie sonder voorbeeld of verwysing, 'n gooi van die dobbelsteen. Hierdie nomadiese eerder as ingesete denke produseer verskil juis te midde van sy herhalings. Benewens konseptualisering en representasie moet ook die juk van die dialektiek afgegooi word en moet daar van enige vorm van kategoriserende denke afstand gedoen word. Dít is die voorwaardes vir die moontlikheid van hernude denke, denke wat volgens Foucault reeds beliggaam word in

Deleuze se werke. Dit is filosofie nie soseer as *denke* nie, maar as *teater* - 'n teatrale skouspel van mimiek met meervoudige, vlugtige en kortstondige bedrywe waarin blinde gebare vir mekaar sein. Almal, van Duns Scotus, Spinoza, Leibniz, Kant tot Nietzsche, neem deel aan die maskeral, elkeen 'n onherkenbare gesig, 'n nuwe masker. Hierin opgesluit lê filosofie se verhouding tot sigself: 'n herhaling wat die maksimale verskil te midde van identiteit bloot lê: 'n nie-identiteit.

By implikasie toon Foucault aan dat magsverhoudinge dus nie gesien moet word as 'n fatale lotsbeskikking wat nie ondermyn kan word nie. Hy beweer eerder dat die analise, uitwerk en bevaagtekening van magsverhoudinge en die stryd (agonisme) tussen magsverhoudinge en ononderhandelbare vryheid 'n permanente politieke taak binne ons sosiale bestaan vorm.²⁴⁶ In 'n sekere sin kan ongeveer al sy werke beskou word as van 'n politieke aard in soverre hulle die komplekse problematiek van mag/kennis analiseer, maar veral omdat hulle ook politieke intervensies en protes teen mag is.

Foucault se politieke projek is dus nie uitsluitlik opposisioneel van aard nie. In plaas van 'n situasie waarin ons gedoem is tot 'n bestaan in 'n pessimistiese wêreld gedetermineer deur mag, dominasie en onderwerping waarin 'n objektiewe etiese standpunt buite mag onmoontlik is, spreek hy eerder 'n optimistiese siening uit: die aard van magsrelasies is juis vlugtig en onbestendig, vatbaar vir fragmentering, omkering en transformasies. Dinge kan altyd verander word en alternatiewe is altyd tot ons beskikking. Foucault se optimisme is egter nie gesentreer rondom die idee dat die bestaande Westerse demokratiese instellings die beste moontlike politieke struktuur is wat enige kultuur ooit kan ervaar nie, aangesien só 'n standpunt wesenlik geskoei is op 'n vorm van logosentrisme, 'n tipe imperialistiese uiteinde of kulminasie. Hy is eerder 'n voorstaander van 'n ander vorm van optimisme wat berus op die aanname dat alhoewel veranderinge moontlik is, dit nie noodwendig deel moet uitmaak van 'n progressiewe geskiedenis nie, maar eerder gesien moet word as bemagtigende alternatiewe sonder 'n langtermyn vasgestelde doel voor oë:

"There's an optimism that consists in saying that things couldn't be better. My optimism would consist rather in saying that so many things can be changed, fragile as they are; bound up more with circumstances than necessities, more arbitrary than self-evident, more a matter of complex, but temporary, historical circumstances than with inevitable anthropological constants... You know, to say that we are much more recent than we think isn't a way of taking the whole weight of history on our shoulders. It's rather to place at the disposal of the work that we can do on ourselves the greatest possible share of what is presented to us as inaccessible."²⁴⁷

3.3.8 Politieke gemoedheid versus etiese gevoeligheid

Om te werk aan onself verwys na die bevestigende projek wat deur Foucault ter tafel gelê is: die bevordering van nuwe vorme van subjektiwiteit wat vorm aanneem in sy latere werke en beliggaam word deur die tegnologieë van die self asook die "sorg vir die self" wat 'n kreatiewe etiese ingesteldheid veronderstel. Dit wil dus voorkom asof die filosoof of historikus van *mag*, soos Foucault vroeër beskou is, nou die historikus van die *self* of die subjek word, en sy politieke gemoedheid verruil vir 'n etiese gevoeligheid: "Perhaps I have insisted too much on the technology of domination and power. I am more and more interested in the interaction between oneself and others and in the technologies of individual domination, the history of how an individual acts upon himself, in the technology of self."²⁴⁸ In 'n onderhoud wil dit egter voorkom asof Foucault se nuutgevonde belang in die etiese nie die politieke uitsluit nie: "I would more or less agree with the idea that in fact what interests me is much more morals than politics or, in any case, politics as an ethics."²⁴⁹ Foucault se werk is politiek nie in die sin dat hy ooit geïnteresseerd was om homself te posisioneer op die politieke spektrum nie of om 'n vooropgestelde politieke ideaal te verwesentlik nie:

"In fact, I have especially wanted to question politics, and to bring to light in the political field, as in the field of historical and philosophical interrogation, some problems that had not been recognized there before. I mean that the questions I am trying to ask are not determined by a preestablished political outlook and do not tend toward the realization of some definite political project... I am attempting, to the contrary, apart from any totalization – which would at once be abstract and limiting – to open up problems that are as concrete and general as possible, problems that approach politics from behind and cut across societies on the diagonal, problems that are at once constituents of our history and constituted by that history."²⁵⁰

Sy politiek word dus onderlê deur 'n filosofiese etos of kritiese ingesteldheid, 'n problematisering van die mens se verhouding tot die hede, die mens se historiese bestaan en die konstituering van die self as outonome subjek. Dit is 'n kritiese ingesteldheid wat gepaard gaan met 'n aktivisme.²⁵¹ Sy etiese besorgdheid is dus nie uitsluitlik kontemplatief van aard nie, maar eerder 'n skakeling tussen teorie en praktyk. Denke en handeling word verbind in 'n etiese sin, maar een wat onteenseglik politieke resultate tot gevolg het. Vir Foucault is etiek 'n praktyk, 'n manier van bestaan.²⁵² As etiek dus verstaan word as 'n estetiek, 'n konstituering of transformasie van die self, en gevolglik poog om die vraagstuk rondom self-identiteit aan te spreek, is etiek ook opeens histories en politiek van aard :

"It seems to me that since the 19th century, philosophy has never stopped raising the same question: 'What is happening right now, and what are we, we who are perhaps nothing more than what is happening at this moment?' Philosophy's question therefore is the question as to what we ourselves are. That is why contemporary philosophy is entirely political and entirely historical. It is the politics immanent in history and the history indispensable for politics."²⁵³

3.4 Samevatting

Die ontoereikendheid van argeologiese onbetrokkenheid kom neer op die onvermoë om reenskap te gee van sosiale omstandighede en wat daaromtrent gedoen behoort te word. Foucault erken self die tentatiewe aard van die argeologiese metodologie en bied *genealogie* as kritiese alternatief. Hierdie nuwe perspektief stel Foucault in staat om diskoerse in verband te bring met die alledaagse bestaan van mense. Hiermee saam gaan die besef dat aangesien die funksionering van diskoerse onvermydelik polities van aard is, die konstituering van kennis onafskeibaar verbonde is aan die uitoefening van mag. Hy wend hom tot 'n begrip van *mag* as 'n korpus van praktiese tegnieke waaraan *kennis* verbind is, en 'n begrip van *vryheid* nie as dit wat deur mag uitgesluit word nie, maar as die moontlikheid van praktiese opstand te midde van toestande van onderwerping.

Vervolgens het ek gepoog om Foucault se genealogiese werkwyse teoreties toe te lig aan die hand van sy programmatiese essay "Nietzsche, genealogy, history" (1971c). Om reg daaraan te laat geskied is dit telkens verhelder by wyse van praktiese voorbeelde uit sy geskiedskrywinge *Discipline and punish* (1977a) en *The history of sexuality Volume I: An introduction* (1991b). Hierdie werkwyse beliggaam Foucault se oortuiging dat teorie nie die uitdrukking, vertaling of toepassing van praktyk is nie; dit is self ook 'n praktyk. Teorie is 'n bruikbare hulpmiddel wat hy aanwend om sy stryd teen mag te voer. Uiteindelik is Foucault se essay "Theatrum philosophicum" (1970b) ('n bespreking van Gilles Deleuze se *Différence et répétition* (1969) en *Logique du sens* (1969)) weer te berde gebring om aan te toon hoe die tipe denke wat Foucault se argeologie gerugsteun het, betrekking het op sy genealogiese ondersoeke. Hierdie essay (1970b) is veral van belang as Foucault se genealogiese metodologie vergelyk word met die van Deleuze, terwyl Foucault in die eersgenoemde essay (1971c) Nietzsche se genealogiese werkwyse in oënskyn neem. Beide Foucault en Deleuze poog om die logosentriese Westerse metafisika omver te werp deur (soos Nietzsche) hulle eiesoortige werkwyse te tipeer as 'n "omgekeerde Platonisme".

Deur middel van hierdie ondersoeke wil Foucault aantoon hoe die werking van mag en kennis die *subjek* objektiveer en subjektiveer; hoe die mens se vryheid verskraal word deur die ontmagtiging wat deur mag/kennis-bindinge in die hand gewerk word. Foucault se eiesoortige *histories-nominalistiese* perspektief op menslike vryheid asook die wyse waarop sy begrip van vryheid figureer binne die *anti-humanistiese* tradisie wat onder andere deur Sartre en Heidegger gevestig is, is onder die loep geneem. Die kwessie van menslike vryheid is egter nie die doel in sigself nie, die doel is om moontlikhede te skep vir *transgressie* van die limiete wat individue onderwerp en subjektiveer. Om hierdie opgelegde identiteite te verwerp, die weiering om te

aanvaar wat en wie ons is, beteken om in opstand te kom en voortdurend weerstand te bied deur middel van 'n analise van die beperkende toestande waaronder ons gebuk gaan. Dit is transgressie jeens die politieke dubbelbinding van moderne magstrukture wat gelyktydig individualiseer en totaliseer. Dit word verduidelik aan die hand van *pastorale mag* wat vandag in die vorm van die moderne Westerse staat die individu beide bemagtig en ontmagtig.

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

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

In "Nietzsche, genealogy, history" ondersoek Foucault Nietzsche se gebruik van die wissel terme *Ursprung*, *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft* en *Geburt* in 'n poging om by die ware oogmerk van genealogie uit te kom. "Herkoms" verwys na wat Nietzsche genoem het *Entstehung* of *Herkunft*: teenoor die soeke na "oorsprong" is dit die nasporing van die wisselvallighede, die besondere

ongelukke wat gepaard gaan met elke nuwe begin. Hy verwerp die oorsprong omdat dit voorgehou word (1) as 'n essensie, (2) as die aanvangsmoment van volmaaktheid en (3) as die vindplek van waarheid. Vir Foucault dui die Nietzscheaanse term *Entstehung* eerder op sigbaarwording of tevoorskynkoming, die oomblik van verskyning. Dit is nie die uiteinde van historiese ontwikkeling nie. Dit is nie 'n hoogtepunt of kulminasie nie, maar bloot die huidige episodes in 'n reeks van onderwerpings, 'n moment in die ewig herhalende spel van dominasies. Wat Nietzsche noem die *Entstehungsherd*, is die leemte, die tussenruimte wat die teenstrydige magte wat mekaar van aangesig-tot-aangesig konfronteer, van mekaar skei. Slegs 'n enkele drama speel ooit in hierdie tussenruimte af, naamlik die ewig herhalende spel van onderwerpings. Die eindelose spel van dominasies word vasgelê regdeur die geskiedenis daarvan in sorgvuldige rituele, in nougesette prosedures wat regte en verpligtinge oplê. In *Discipline and punish* en *The history of sexuality: Volume I* identifiseer Foucault spesifieke plekke waar rituele van mag plaasvind: Bentham se Panoptikon en die konfessie.

Volgens Foucault en Nietzsche lê herkoms ook beslag op die *liggaam*. Foucault is by uitstek die filosoof wat daarin geslaag het om die maniere waarop die liggaam 'n essensiële komponent geword vir die werking van magsrelasies in die moderne samelewing, te isoleer en te konseptualiseer. Reeds in *Madness and civilization* (1961) en *The birth of the clinic* (1963) analiseer Foucault die interrelasies van biologiese kennis en moderne mag. In *Discipline and punish* (1975) bied Foucault die genealogie van die moderne individu as gedweë en stomme liggaam deur lig te werp op die samespel van 'n dissiplinêre tegnologie en 'n normatiewe sosiale wetenskap. Hy fokus op die gevangenis en op straf as politieke en juridiese praktyk as 'n manier om 'n spesifieke dissiplinêre tegniek van mag te isoleer wat individue omskep in objekte. Hy kom tot die besef dat die kragtige kombinasie van kennis en mag, gelokaliseer op die liggaam, 'n algemene meganisme van mag is wat van die grootste belang is vir Westerse samelewings.

Die rol van die liggaam in Foucault se genealogieë is toegelig aan die hand van praktiese voorbeelde uit *Discipline and punish* en *The history of sexuality: Volume I*. In eersgenoemde werk ondersoek ek wat Foucault noem die "politieke tegnologie van die liggaam" deur die veranderende vorme wat straf aangeneem het gedurende die agtiende en negentiende eeue, van openbare skouspel tot gevangesetting en normaliserende toesig uit een te sit. In laasgenoemde werk ondersoek Foucault nie alleenlik die dissiplinering van die liggaam nie, maar ook die regulering van die bevolking. Hierdie bipolêre tegnologie of "biomag" is die spesifieke vorm van mag/kennis wat dissiplinêre tegnieke vir die optimalisering en administrasie van liggame kombineer met regulerende maatreëls oor biologiese prosesse vir die bestuur van

die lewe. In hierdie konteks tree “seksualiteit” (as historiese konstruk) tevoorskyn as sentrale komponent in ‘n strategie van mag wat beide die individu en die bevolking verbind tot die verspreiding van biomag. Ek ondersoek ook Foucault se verwerping van die “repressiewe hipotese” en die kritiek wat hy gevolglik op die hals gehaal het.

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

Die verhouding tussen genealogie, (verstaan as die ondersoek van *Herkunft* en *Entstehung*) en tradisionele geskiedskrywing is verder aan die hand van Nietzsche se begrip van genealogie as *wirkliche Historie* verhelder. Genealogie ontmasker geskiedenis as ‘n netwerk van verskille wat ingespan word as “kontra-geheue”. Genealogiese geskiedskrywing is gekant teen geskiedenis as herinnering en herkenning. Anders as die metafisiese en antropologiese model, hunker dit nie terug na ‘n verlede wat teruggevind moet word nie, maar wil dit eerder die verlede omskep en anders onthou. Dit wil nie die oorsprong van ons identiteit ontdek of die drempel van ons verskyning blootlê nie, maar die teenstrydighede, die gapings, die onderbrekings wat ons deurkruis, sigbaar maak ten einde ons opgelegde identiteit te ontbind.

‘n Sentrale tema wat herhaaldelik tevoorskyn tree in “Nietzsche, genealogy, history” is tradisionele geskiedskrywing se misplaaste soeke na die “Waarheid”. Genealogie is gerig teen kennis as uitsluitlik geskoei op waarheid en gegrond in die rede. Dit bevestig kennis as perspektief, as die gevolg van ongeregtigheid. Nietzsche se kritiek teen die sisteem van die Platonisme is dus veral gerig teen die waarheidsbegrip daarvan: waarheid as iets onhistories en in sy ontiese selfstandigheid selfs volledig buite-histories. Daarin sien hy die vernaamste bastion van die metafisiese denke. Die “waarheid” wat Nietzsche blootlê is dat die aanspraak op objektiwiteit subjektiewe beweegredes verbloem. Kennis bevry nie, maar onderwerp. Wat agter die voorwendsels van oorspronklike waarhede gevind word, is strategieë van onderwerping, dominasie en stryd. Dit gaan nie gepaard met die konstituering en bevestiging

van 'n vrye subjek nie, maar wil die subjek van kennis opoffer en ontbind. Deur die naspeur van die gewaande oorsprong van die menswetenskappe in stryd en konflik, in partikulariteit en kontingensie, in 'n wil tot waarheid wat verwickel is in mag en beheer, lê genealogie die menswetenskappe se wesenlike onderlinge verbondenheid met histories veranderlike konstellasië van mag bloot.

Volgens Foucault word mag en kennis dus gemanifesteer in die vorm van 'n strategie. Dit is 'n netwerk van kennis- en magsrelasies in voortdurende onderlinge spanning wat nie gerig word deur 'n subjek-strategie nie. Dit is eerder die strategiese mag/kennis-bindinge wat die subjek manipuleer en omvorm. Hieruit blyk dat kennis vir Foucault "mag/kennis" is. Kennis van individue is die mag wat op die individue uitgeoefen word, dit wil sê toegepaste mag. Mag is dus nie meer die verwingende invloed wat die soeke na die waarheid kniehalter nie, maar eerder die voorwaarde vir die "waarheid". As "kennis dus mag is", maar kennis van die absolute waarheid twyfelagtig of onmoontlik is, dui kennis dan moontlik slegs op konsensus. Kennis is dus die normaliserende mag wat uitgeoefen word deur 'n magtige minderheid (deskundiges) en afgedwing word op die meerderheid.

Uit die ontknoping van Foucault se genealogiese metodologie blyk hopelik dat die Platoniese Idee (as oorsprong en kontinuïteit) vervang word deur die diskontinuïteit van meervoudige beginpunte, verskynings en herkoms. Eerder as om die progressiewe manifesterings van Idees of konsepte (bv. Seksualiteit) na te speur in terme van hulle kontinuïteite, karteer Foucault en Nietzsche die diskontinuïteite wat tevoorskyn tree in 'n veld van materiële magte in soverre hierdie magte onderwerp word aan verskillende interpretasies in die geskiedenis. Daar is dus geen voorafgegewe, vasstaande en buiteliggende doel waarheen alles met teleologiese wetmatigheid ontwikkel nie. Die oënskynlike doelmatigheid en noodsaaklikheid wat waargeneem word in die gebeure van die geskiedenis, is 'n menslike interpretasie. Sekere kritici, met name Timothy H. Wilson, hou egter vol dat hierdie benadering van Foucault nie aan metafisika ontkom nie, daarin dat dit steeds die essensie van dit wat bestaan aandui (as 'n magsveld waarop die interaksie van teenstrydige kragte afspeel) sowel as die modaliteit van dit wat bestaan (as die herhaling van die oplegging van nuwe interpretasies van die magsveld).

Om hierdie punt van kritiek teen Foucault aan te spreek moes ons egter eers terugkeer na Foucault se genealogie van mag, kennis en die subjek. Deur verder sy (en Deleuze) se filosofie te tipeer as "anti-Platonies" wou ek aantoon dat Foucault se genealogiese metodologie nie 'n voortsetting is van die logosentriese Westerse metafisika nie, maar 'n beslissende breuk daarmee maak.

1. Uit 'n kritiese vergelyking van Foucault se begrip van "mag/kennis" en Nietzsche se "wil tot mag" kom ons tot die volgende gevolgtrekkings: Die wil tot mag is nie 'n eenheid nie, maar 'n aanduiding van 'n meervoudigheid van affektiewe konfigurasies en regimes wat elk verbind is tot die oorlewingsdrif in 'n reeks van teenstrydige en agonale situasies. So ook veronderstel die mag/kennis-verhouding nie 'n outonome entiteit nie, maar is "funksioneel" in soverre dit uit magsrelasies bestaan. Hierdie samespel van magte (wil tot mag of mag/kennis) onderlê historiese strukture en voorsien die stabiliteit wat die voorwaarde vir die moontlikheid van geskiedskrywing is. In hierdie veld van meervoudige en mobiele magsrelasies is 'n spesifieke magskonstellasie nooit stabiel nie, maar die beginsel en verskynsel van dominasie self bly konstant. (Hierop berus Wilson se kritiek: Die wil tot mag en mag/kennis, as beginsels wat die wesensaard van bestaan uitdruk as magte wat worstel om te domineer, is volgens hom, metafisiese beginsels.)
2. Na afloop van 'n ondersoek van Foucault se begrip van *mag* kom ons tot die gevolgtrekking dat mag vir Foucault nie alleenlik 'n teoretiese vraagstuk is nie, maar wesenlik deel uitmaak van ons ervaring. Mag is oral en alomteenwoordig, nie omdat dit allesomvattend is nie, maar omdat dit van orals af kom. Dit is nie gesentreer in 'n instelling of in 'n struktuur nie; dit is ook nie 'n sekere vermoë waarmee die mens toegerus is nie; dit is eerder die komplekse, strategiese situasie in 'n spesifieke gemeenskap wat die gevolg is van menigvuldige magsrelasies wat altyd onstabiel en lokaal van aard is. Dit is die uitoefening van mag wat die objekte van kennis, prosesse van transformasie en die moontlike subjekte wat sigself rondom die objekte konstitueer, teweegbring. Daar bestaan geen uitoefening van mag sonder vooropgestelde doelwitte en 'n onomwonde wilsuiging nie, maar dit beteken nie dat dit die gevolg is van 'n besluit geneem deur 'n individuele subjek nie.
3. Foucault se begrip van kennis en mag bring dus ook die status van die *subjek* in gedrang. Die subjek is nie die slagoffer van mag nie, maar word deur verhoudings van mag/kennis gekonstitueer. Dit voer nie 'n outonome bestaan nie; 'n pluraliteit van magte bepaal sy omtrek.
4. Ons het reeds gesien dat die omkering van die Platoniese sisteem van denke, soos dit uitdrukking vind in die genealogieë van Nietzsche en Foucault gerig is teen die vergissing dat daar 'n wêreld van onveranderlike syn teenoor die wêreld van wisselende en empiriese skyn staan. Soos Nietzsche en Foucault, definieer Deleuze die wesenlike van bestaan as die samespel van magte wat die wil tot mag konstitueer. Die genealoog interpreteer dit wat bestaan dus as 'n fenomeen ("fantasma" of "hersenskim") wat nie 'n verskynsel of geesverskyning is nie, maar 'n teken of simptoom van die funksionele struktuur van

magsrelasies. Hierdie formulering oorskry die ontologiese skisma van oneintlike en eintlike wêreld. Deleuze se eiesoortige “omgekeerde Platonisme” word dus beliggaam in die “filosofie van die hersenskim” waaragter geen wesenlike waarheid skuil nie. Dit gaan gepaard met ‘n “fantasmafisika” wat die logosentriese Westerse metafisika en die filosofie van representasie omverwerp.

Vir Foucault en Deleuze bestaan die verlede as *gebeure* wat oor en oor herhaal word. Hierdie eindelose herhaling maak die bestaan van die verlede as blywende hoogtepunte, as monumentale gebeurtenisse banaal, ‘n parodie of bespottling van sigself. Dit is waarom Foucault verwys na Andy Warhol as die kunstenaar van verskil en herhaling (van ooreenkoms) – van die gebeure en die hersenskim.

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

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

Die toepassing van Foucault se genealogiese metodologie word beliggaam in verskeie strategieë wat tot ons beskikking is om mag teen te staan: Transgressie om die limiete van menslike bestaan en identiteit te verruim; die rol van die spesifieke intellektueel; die hersiening van die aard en die rol van die verabsoluteerde subjek van die Humanisme; bewustheid van die magsverwikkeldheid van seks en seksualiteit; die lag as verweer teen mag en bewustheid van

die gevaar van herowering in die heersende bestel. Dit het die heroorweging van die politieke tot gevolg.

Vir Foucault neem die politieke taak voorhande aanvang met 'n etiek wat geskoei is op "ont-individualiserende" beginsels: Dit is politieke handeling wat bevry is van enige totaliserende verstandsverwarring; dit geskied aan die hand van proliferasie en jukstaponering waardeur die bestaande bestel ontwig word; dit wil verskil en marginale elemente voorop stel wat deur die logosentriese Westerse metafisika verdring is; dit kweek 'n bewustheid van die feit dat die individu die produk is van mag. Om díe rede is "ont-individualisering" noodsaaklik deur middel van vermenigvuldiging en verplasing. Ons het reeds gesien dat hierdie benadering uiting vind in Deleuze se "filosofie van die hersenskim" of "fantasmafisika" wat 'n filosofie van die suiwere gebeure in die lewe roep. Dit werp "Filosofie" in die tradisionele sin omver deur afstand te doen van sy tipiese werkswyses naamlik konseptualisering, representasie, dialektiek en kategoriserende denke. Hierteenoor is denke van die gebeure 'n voortdurende repetisie sonder voorbeeld of verwysing, 'n gooi van die dobbelsteen. Hierdie nomadiese eerder as ingesete denke produseer verskil juis te midde van sy herhalings. Dit is filosofie nie soseer as *denke* nie, maar as *teater*.

In Foucault se latere werk verskuif die klem na die bevordering van nuwe vorme van subjektiwiteit. Dit word beliggaam deur die tegnologieë van die self asook die "sorg vir die self" wat 'n kreatiewe etiese ingesteldheid veronderstel. Foucault se nuutgevonde belang in die etiese sluit egter nie die politieke uit nie: Sy etiese besorgdheid veronderstel 'n skakeling tussen teorie en praktyk. Denke en handeling word verbind in 'n etiese sin, maar een wat oteenseglik politieke resultate tot gevolg het. Vir Foucault is etiek 'n praktyk, 'n manier van bestaan. Etiek moet verstaan word as 'n estetiek, 'n konstituering of transformasie van die self word meer volledig in die volgende hoofstuk onder die loep geneem.

3.5 Verwysings en aantekeninge

- ¹ Dreyfus, H. L., Rabinow, P. (1986). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Groot-Brittanje: The Harvester Press, p. 95.
- ² *Ibid*, p. 96.
- ³ Foucault, M. (1997). *The Archaeology of knowledge*, A. M. Sheridan Smith, vert., Groot- Brittanje: Routledge, p. 207.
- ⁴ 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*. Harvester Wheatsheaf: Hemel Hempstead, p. 55: "Nothing, you see, is more foreign to me than the quest for a sovereign, unique and constraining form. I do not seek to detect, starting from diverse signs, the unitary signs, the unitary spirit of an epoch, the general form of its consciousness, a kind of *Weltanschauung*."
- ⁵ Foucault 1997: 208: " I accept that my discourse may disappear with the figure that has borne it so far."
- ⁶ *Ibid*, pp. 209-210: "It seems to me that the only reply to this question is a political one. But let us leave that to one side for today. Perhaps we will take it up again soon in another way."
- ⁷ Foucault, M. (1980). "Howison lectures", in Rabinow, P.(Ed.) (1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, p. 7.
- ⁸ Racevskis, K. (1983). *Michel Foucault and the subversion of the intellect*. Ithaca: Cornell University Press, p. 91.
- ⁹ Rajchman, J. (1985). *Michel Foucault. The freedom of philosophy*. New York: Columbia University Press, p. 119.
- ¹⁰ Foucault, M. (1971c). "Nietzsche, genealogy, history", D. Bouchard en S. Simon, vert., in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, p. 78.
- ¹¹ Foucault, M. (1976a). "Two lectures", K. Soper, vert., in Gordon, C. (Ed.)(1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977 By Michel Foucault*. New York: Pantheon Books, p. 83.
- ¹² *Ibid*, p. 84.
- ¹³ *Ibid*, pp. 83-4.
- ¹⁴ In Perrot, M. (Ed.)(1980). *L'Impossible Prison*. Parys: Edition du Seuil, p. 56 beskryf Foucault homself as 'n historiese nominalis. Na aanleiding hiervan etiketteer Rajchman Foucault se metodologiese posisie as historiese nominalisme. Sien Rajchman 1985: 50.
- ¹⁵ Soos die Franse filosofie in die algemeen sedert Descartes, maak Sartre hoofsaaklik bemoëienis met die probleem van die Humanisme. Meerendeels wou hy sy filosofiese teorie grond in filosofiese antropologie. Sartre se bekende uiteensetting van vryheid in *Being and nothingness* (oorspronklike Franse publikasie, 1943; Engelse vertaling, 1956) ontwikkel 'n siening van die menslike bewussyn as onafhanklik van sy/haar omgewing en van die menslike wese as in besit van 'n vryheid wat die individu noodsaak om keuses uit te oefen (Sartre 1994: 562, 568, 571). Om 'n outentieke bestaan te voer moet die individu die betekenisloosheid van die mens se bestaan erken en verantwoordelikheid vir sy/haar handeling aanvaar. 'n Mens moet jou vryheid omhels. Volgens Sartre het hy sy begrip van vryheid afgelei van Heidegger se fundamentele ontologie, maar in werklikheid was Heidegger se siening van

vryheid radikaal anti-humanisties. (cf. Hoofstuk 2, p. 34.) Dit was hoofsaaklik Sartre, 'n toegewyde en volgehoue aanhanger van die denke van Descartes wat verantwoordelik was vir die misvatting of wanvertolking van Heidegger se filosofie as humanisties van aard. Heidegger is 'n anti-Cartesiaan wie se verwerping van Cartesianisme verdiep in sy latere denke, veral in sy poging om die subjek te desentreer. Volgens Heidegger sentreer beide eksistensialisme en Descartes se *cogito* die hele wêreld rondom die individu. Hierteenoor staan Heidegger se *Dasein* in 'n nederige verhouding tot Syn. Volgens Heidegger het die historiese fokus van die filosofie op die mens(heid) of menslike natuur aanleiding gegee tot die krisis van die moderne wêreld. Sien Rockmore, T. (1995). *Heidegger and French philosophy. Humanism, antihumanism and being*. Londen en New York: Routledge, pp. 75-80.

¹⁶ Sartre, J. (1946). "Existentialism is a humanism." Parys: Nagel, p. 17, in Krell, D. F. (Ed.) (1993). *Martin Heidegger. Basic writings*. Londen: Routledge, p. 214.

¹⁷ Krell (Ed.) 1993: 215.

¹⁸ Foucault, M. (1994). *The order of things. An archaeology of the human sciences*, vert. onbekend, Londen: Routledge, p. 387.

¹⁹ Rajchman 1985: 121.

²⁰ Foucault, M. (1976b). "Truth and power", in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, pp. 78-9. Vryheid as 'n uitvinding van die heersende klasse is 'n idee wat Foucault aanhaal uit Nietzsche, F. W. (1880). *The Wanderer and his shadow*, in *Complete works* (New York: Gordon Press, 1974), no. 9. Hierdie onderhoud is gelei deur Alessandro Fontana en Pasquale Pasquino.

²¹ By wyse van verduideliking is die volgende voetnota deur die vertaler bygevoeg: "Foucault's neologism is based on the Greek *αγωνισμα* meaning "a combat." The term would hence imply a physical contest in which the opponents develop a strategy of reaction and of mutual taunting, as in a wrestling match." Foucault, M. (1982a). "The subject and power. An afterword by Michel Foucault", in Dreyfus & Rabinow (Eds.) 1986: 222.

²² *Ibid*, pp. 221-2.

²³ Foucault, M. (n.d.) "What is Enlightenment?", C. Porter, vert., in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, p. 46.

²⁴ Foucault, M. (1982a). "The subject and power. An afterword by Michel Foucault", in Dreyfus & Rabinow (Eds.) 1986: 216.

²⁵ *Ibid*, pp. 213-5.

²⁶ Foucault, M. (1983a). "Critical theory/intellectual history", in Kritzman, L. D. (Ed.)(1988). *Michel Foucault. Politics philosophy culture. Interviews and other writings 1977-1984*. New York: Routledge, p. 36. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur Gérard Raulet, vertaal deur Jeremy Harding en gepubliseer as "Structuralism and post-structuralism: An interview with Michel Foucault," in *Telos* 55 (Lente, 1983): 195-211.

²⁷ Foucault, M. (1982a). "The subject and power. An afterword by Michel Foucault", in Dreyfus & Rabinow 1986: 216.

²⁸ Heidegger, M. (1962). *Being and time*, J. Macquarrie en T. Robinson, vert., Oxford: Blackwell, p. 386.

- ²⁹ Heidegger, M. (1959). *An introduction of metaphysics*, R. Manheim, vert., New Haven: Yale University Press, p. 38.
- ³⁰ Young, J. (1997). *Heidegger, philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 129.
- ³¹ Foucault 1994: 387: “..then one can certainly wager that man would be erased, like a face drawn in sand at the edge of the sea.”
- ³² Foucault, M. (1972b). *The discourse on language*, R. Swyer, vert., in Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge*. New York: Random House, p. 234.
- ³³ Dreyfus & Rabinow 1986: 104.
- ³⁴ *Ibid*, p. 105: “This results in a kind of double distancing. On the archaeological side, the regularities of the discursive formation are given a kind of post hoc independence. On the genealogical side, after showing that there is no thing underlying appearances and that metaphysics is over, Foucault seems to draw the conclusion that everything is meaningless and lacks seriousness. This leads to a strange and complex attitude: one has to take the world of serious discourse seriously because it is the one we are in, and yet one can't take it seriously, first because we have arduously divorced ourselves from it, and second because it is not grounded.”
- ³⁵ Foucault, M. (n.d.) “What is Enlightenment?”, in Rabinow (Ed.) 1984: 50.
- ³⁶ Foucault, M. (1976a). “Two lectures”, K Soper, vert., in Gordon (Ed.) 1980: 83, 85: “...‘archaeology’ would be the appropriate methodology of this analysis of local discursivities, and ‘genealogy’ would be the tactics whereby, on the basis of the descriptions of these local discursivities, the subjected knowledges which were thus released would be brought into play.”
- ³⁷ Foucault, M. (1972c). “Intellectuals and power. A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze”, 4 Maart, 1972, 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. 208.
- ³⁸ 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 reeds in Hoofstuk 2 breedvoerig bespreek.
- ³⁹ In Dreyfus & Rabinow (Eds.) 1986: 106 word die belangrikheid van hierdie bespreking van Nietzsche beklemtoon vir die verstaan van die progressie van Foucault se werke in die 1970's veral ten opsigte van sy genealogiese analises van mag, kennis en die liggaam.
- ⁴⁰ Vergelyk Heidegger se begrip van *repetisie* (*Wiederholung*) waarna vroeër verwys is (p. 20): dit behels die *repetisie* van verlede bestaansmoontlikhede op só ‘n manier dat sekere aspekte van die hede verwerp word. *Repetisie* is nie die weer voorkom of terugkeer van die verlede nie, maar eerder die “herhaling” van ‘n verlore bestaanskeuse wat nooit uitgeoefen is nie. *Repetisie* is ‘n kreatiewe herrealisering van aspekte van die tradisie onder teenswoordige omstandighede.
- ⁴¹ Heidegger, M. (1977b). “The question concerning technology”, in Krell (Ed.) 1993: 325. Volgens Heidegger reduceer die heersende tegnologiese beywering vir optimale effektiwiteit die aarde, sy bewoners en ook die mens tot die status van rou materiaal – wat Heidegger noem “*Bestand*” of “*standing-reserve*”. Die wêreld in sy geheel bestaan as dit wat wag om deur ons gebruik te word – om op die

doeltreffendste manier in diens gestel te word. Heidegger noem hierdie tegnologiese ingesteldheid “*Gestell*”, wat in Engels vertaal kan word as “*enframing*”. Dit dui op die proses waartydens voorraad verdeel word en “omraam” word vir gebruik. Heidegger skrywe: “Everywhere everything is ordered to stand by, to be immediately on hand, indeed to stand there just so that it may be on call for a further ordering.” (*Ibid*, p. 322.) “*Enframing*” of “*Gestell*” dui dus op die manier waarop alles blootgelê word en georden word as “*standing-reserve*”.

⁴² Foucault, M. (1971c). “Nietzsche, genealogy, history”, in Rabinow (Ed.) 1984: 81.

⁴³ Foucault, M. (1976a). “Two lectures”, K. Soper, vert., in Gordon (Ed.) 1980: 83. (My kursivering.)

⁴⁴ Foucault, M. (1971c). “Nietzsche, genealogy, history”, in Rabinow (Ed.) 1984: 76. Nietzsche beskryf die mensdom se morele verlede as “*grey* – by that I mean what has been documented, what is really ascertainable, what has really existed, in short, the whole long hieroglyphic text, so difficult to decipher, of humanity’s moral past.” Nietzsche, F. (1996). *On the genealogy of morals*, D. Smith, vert., Oxford: Oxford University Press, p. 9.

⁴⁵ *Ibid*, p. 79: “But historical beginnings are *lowly*: not in the sense of modest or discreet like the steps of a dove, but derisive and *ironic*, capable of undoing every infatuation.” In verband met die sogenaamde “verhewe oorsprong van die mens” skryf Nietzsche: “In former times people sought to show the feeling of man’s greatness by pointing to his divine descent [*origin*]. This, however, has become a forbidden path, for the ape stands at its entrance, and likewise other fearsome animals, showing their teeth in a knowing fashion, as if to say, No further this way!” Nietzsche, F. (1964). *The dawn of the day*, J. M. Kennedy, vert., New York: Russell & Russell, Inc., sek. 49, p. 53.

⁴⁶ Hierdie dispariteit of verskil by die vindplek van historiese beginpunte word in “*Theatrum Philosophicum*” na verwys as “gebeure”, soos ons later sal sien. As die Self (ooreenkoms) gevind kan word in die beweging van die dialektiek, doen dispariteit (verskil) sigself voor as ‘n “gebeure” in die wêreld van kans of toeval. *Ibid*, p. 79.

⁴⁷ In die voorbereidende arbeid tot sy eerste gepubliseerde werk, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, tipeer Nietzsche sy filosofie as “omgedraaide Platonisme”. Sien Esterhuyse, W. P. (1975). *Friederich Wilhelm Nietzsche. Filosoof met ‘n hamer*. Kaapstad: Tafelberg, p. 7.

⁴⁸ *Ibid*, p. 12.

⁴⁹ Deleuze, G. (1983). *Nietzsche and philosophy*, H. Tomlinson, vert., New York: Columbia University Press, p. 40.

⁵⁰ Wilson, T. H. (1995). “Foucault, genealogy, history”, in *Philosophy today*, **39**(2/4) :157-170.

⁵¹ Foucault, M. (1971c). “Nietzsche, genealogy, history”, in Rabinow (Ed.) 1984: 77-80.

⁵² *Ibid*, pp. 80-81.

⁵³ *Ibid*.

⁵⁴ *Ibid*, pp. 82-3. Sien ook Nietzsche, F. (1974). *The gay science*, W. Kaufmann, vert., New York: Vintage Books, sek. 348-9, pp. 290-2.

⁵⁵ Foucault, M. (1991a). *Discipline and punish. The birth of the prison*, Allen Lane, vert., Londen: Penguin Books, p. 25.

⁵⁶ Foucault, M. (1971c). “Nietzsche, genealogy, history”, in Rabinow (Ed.) 1984: 87.

- ⁵⁷ Foucault 1991: 25-6.
- ⁵⁸ Dreyfus & Rabinow 1986: 113, 143.
- ⁵⁹ Foucault 1991a: 24.
- ⁶⁰ Dreyfus & Rabinow 1986: 143-167.
- ⁶¹ Foucault 1991a: 11.
- ⁶² *Ibid*, p. 16.
- ⁶³ *Ibid*, p. 177.
- ⁶⁴ *Ibid*.
- ⁶⁵ *Ibid*, p. 183.
- ⁶⁶ In *Discipline and punish* (1991a: 26) definieer Foucault die politieke tegnologie van die liggaam as volg: "There may be a knowledge of the body that is not exactly the science of its functioning, and a mastery of its forces that is more than the ability to conquer them: this knowledge and this mastery constitute what might be called the political technology of the body."
- ⁶⁷ *Ibid*, p. 26.
- ⁶⁸ *Ibid*, pp. 149-154.
- ⁶⁹ *Ibid*, p. 136 : "A body is docile that may be subjected, used, transformed and improved."
- ⁷⁰ *Ibid*, p. 138.
- ⁷¹ Foucault, M. (1991b). *The history of sexuality. Volume I: An introduction*, Robert Hurley, vert., Londen: Penguin Books, p. 138.
- ⁷² *Ibid*, p. 139.
- ⁷³ *Ibid*.
- ⁷⁴ *Ibid*, pp. 140-1.
- ⁷⁵ Hiley, D.R. (1984). "Foucault and the analysis of power: Political engagement without liberal hope or comfort", in *Praxis international*, 4(2): 192-207.
- ⁷⁶ Foucault 1991b: 3.
- ⁷⁷ *Ibid*, p. 7: "What sustains our eagerness to speak of sex in terms of repression is doubtless this opportunity to speak out against the powers that be, to utter truths and promise bliss, to link together enlightenment, liberation, and manifold pleasures..."
- ⁷⁸ Dreyfus & Rabinow 1986: 128-9.
- ⁷⁹ *Ibid*.
- ⁸⁰ In 'n lesing gelewer op 14 Januarie 1976 by die Collège de France (in Gordon (Ed.) 1980: 108) beskryf Foucault repressie as 'n juridies-dissiplinêre begrip: "To this extent the critical application of the notion of repression is found to be vitiated and nullified from the outset by the two-fold juridical and disciplinary reference it contains to sovereignty on the one hand and to normalisation on the other." As die sukses van dissiplinêre strategieë om die gemeenskap te normaliseer gedeeltelik afhang van juridiese teorie wat sy eintlike prosedures verdoesel, dan dra liberale, Marxistiese en Freudiaanse kritiek by tot normalisering.
- ⁸¹ Foucault 1991b: 82.
- ⁸² Dreyfus & Rabinow 1986: 130.
- ⁸³ Hiley 1984: 437-469.

- ⁸⁴ Foucault 1991b: 23: "...Western man has been drawn for three centuries to the task of telling everything concerning his sex; that since the classical age there has been a constant optimization and an increasing valorization of the discourse on sex..." en op p. 35 skryf Foucault: "What is peculiar to modern societies, in fact, is not that they consigned sex to a shadow existence, but that they dedicated themselves to speaking of it *ad infinitum*, while exploiting it as *the secret*."
- ⁸⁵ Foucault 1991b: 34.
- ⁸⁶ Hiley 1984: 194.
- ⁸⁷ Foucault, M. (1972c). "Intellectuals and power. A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze", in Bouchard (Ed.) 1977: 207.
- ⁸⁸ Foucault, M. (n.d.) "What is Enlightenment?", in Rabinow (Ed.) 1984: 43.
- ⁸⁹ Foucault, M. (1972c). "Intellectuals and power. A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze", in Bouchard (Ed.) 1977: 210.
- ⁹⁰ Hiley 1984: 196-9.
- ⁹¹ Dreyfus & Rabinow 1986: 125.
- ⁹² Bernstein, R. J. (1991). *The new constellation: The ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Oxford: Polity, p. 150.
- ⁹³ Foucault, M. (1971c). "Nietzsche, genealogy, history", in Rabinow (Ed.) 1984: 78-80.
- ⁹⁴ *Ibid*, p. 83.
- ⁹⁵ Nietzsche, *Genealogy*, I, sek. 2, in *Ibid*, p. 84.
- ⁹⁶ *Ibid*, p. 85.
- ⁹⁷ Foucault, M. (1982a). "The subject and power. An afterword by Michel Foucault", in Dreyfus & Rabinow 1986: 225.
- ⁹⁸ *Ibid*, p. 226.
- ⁹⁹ *Ibid*, p. 201: "So to arrange things that the surveillance is permanent in its effects, even if it is discontinuous in its action."
- ¹⁰⁰ Foucault 1991a: 200.
- ¹⁰¹ *Ibid*, p. 202.
- ¹⁰² Dews, P. (1987). *Logics of disintegration. Post-structuralist thought and the claims of critical theory*. Londen: Verso, p. 149.
- ¹⁰³ Foucault 1991a: 204.
- ¹⁰⁴ *Ibid*, p. 208.
- ¹⁰⁵ Foucault, M. (1967b)."Of other spaces", Jay Misoweic, vert., in *Diacritics*, 16 (1) Lente 1986, p. 27: "Either their role is to create a space of illusion that exposes every real space, all the sites inside of which human life is partitioned, as still more illusory. ...Or else, on the contrary, their role is to create a space that is other, another real space, as perfect, as meticulous, as well as arranged as ours is messy, ill-constructed, and jumbled."
- ¹⁰⁶ *Ibid*, p. 26.

¹⁰⁷ *Ibid*: "Either one is constrained to enter, which is the case with barracks and prisons, or one has to submit to rituals and purifications. One can enter only with a certain permission and after a certain number of gestures have been performed."

¹⁰⁸ Dumm, T. L. (1996). *Michel Foucault and the politics of freedom*. Kalifornië: Sage Publications, Inc., p. 40.

¹⁰⁹ 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: p. 177.

¹¹⁰ Foucault 1991a: 208.

¹¹¹ Dumm 1996: 41-4, 104-8.

¹¹² "Two concepts of liberty", in Berlin, I. (1969). *Four essays on liberty*. Oxford :Oxford University Press, pp. 121-2.

¹¹³ Berlin het negatiewe vryheid voorgestaan en die pluralisme wat daarmee gepaard gaan, maar nie onvoorwaardelike vryheid ten koste van geregtigheid nie. Sy uitsprake is gelewer in 'n sosiale konteks en tydigewrig waartydens die oorheersende klem op positiewe vryheid aanleiding gegee het tot 'n voorskriftelike etiek wat diversiteit en verskil onderdruk het. Die hedendaagse omstandighede is egter anders: Politieke gebeurtenisse en woelinge binne die postmoderne intellektuele gemeenskap het die lewensvatbaarheid van positiewe vryheid geheel en al ondermyn. Terwyl Berlin gevrees het dat die rasonele self bedreig is deur kollektiewe voorskrifte vir self-bemeestering, het die postmoderniste die self tot volslae fiksie verklaar. Daar is geen self om te bemeester nie; dit is gedekonstrueer. Nie alleenlik positiewe vryheid nie, maar ook negatiewe vryheid het in die postmoderne wêreld op losse skroewe te staan gekom. Sien Thiele, L. P. (1995). *Timely meditations. Martin Heidegger and postmodern politics*. Princeton: Princeton Academic Press, p. 64-5.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 63, 67-70. Vir Foucault is vryheid die produk van kreatiewe weerstand teen mag. Vryheid is hoofsaaklik in die sosiale en politieke arenas op die spel waar die voortdurende stryd teen die moderne tegnieke van subjektivering plaasvind. Dit word gevind in die "weerstand" teen die produktiewe werking van mag wat ons identiteite manipuleer en produseer. Foucault se begrip van vryheid toon beide eienskappe van negatiewe en positiewe vryheid. Teenoor die vryheid *van* (beperkings) van negatiewe vryheid en die vryheid *om* (die self te bemeester) van positiewe vryheid, kan Foucault se begrip van vryheid verstaan word as 'n vryheid *in*. Vryheid word geaktualiseer *in* die stryd om self-skepping. Vryheid is nie 'n besitting wat ons kan toe-eien nie, soos die individuele regte en geleenthede van Berlin se negatiewe vryheid nie, maar 'n praktyk of aktiwiteit waarmee ons voortdurend besig is. (Dit vind aansluiting by my bespreking van Foucault se begrip van vryheid in Hoofstuk 2: vryheid nie as bevryding nie, maar as die eindelose bevragekening van gekonstitueerde ervaring.) Hierdie vryheid setel in die heroïese poging om die self te skep as kunswerk. Hierdie tema sal in die volgende hoofstuk opgeneem word.

¹¹⁵ Foucault 1991a: 222.

¹¹⁶ Foucault, M. (1977d). "Power and strategies", C. Gordon, vert., in Gordon, C. (Ed.)(1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977 By Michel Foucault*. New York: Pantheon Books, p. 142

- ¹¹⁷ Foucault 1991b: 59.
- ¹¹⁸ Dreyfus & Rabinow (Eds.) 1986: 145-6; 173-5.
- ¹¹⁹ *Ibid*, p. 110.
- ¹²⁰ Foucault, M. (1971c). "Nietzsche, genealogy, history", in Rabinow (Ed.) 1984: 85.
- ¹²¹ *Ibid*, pp. 83, 85-6.
- ¹²² *Ibid*, p. 86.
- ¹²³ *Ibid*, p. 89.
- ¹²⁴ *Ibid*.
- ¹²⁵ *Ibid*, pp. 89-90. Foucault skrywe: "Historical sense has more in common with medicine than philosophy; and it should not surprise us that Nietzsche occasionally employs the phrase 'historically and physiologically' (in Nietzsche, *Twilight of idols*, no. 44.), since among the philosopher's idiosyncracies is a complete denial of the body...Its (history's) task is to become a curative science." (in Nietzsche, *The wanderer and his shadow* (1880), in *Complete works* (New York: Gordon Press, 1974), no.188.)
- ¹²⁶ *Ibid*, p. 81.
- ¹²⁷ Foucault, M. (n.d.) "What is Enlightenment?", in Rabinow (Ed.) 1984: 40.
- ¹²⁸ *Ibid*, p. 41.
- ¹²⁹ *Ibid*.
- ¹³⁰ *Ibid*, p. 47.
- ¹³¹ Bernstein 1991: 148.
- ¹³² Nietzsche, *Genealogy*, III, sek. 17, in Foucault 1971c: 81.
- ¹³³ *Ibid*, p. 90: "The final trait of effective history is its affirmation of knowledge as perspective. Historians take unusual pains to erase the elements in their work which reveal their grounding in a particular time and place, their preferences in a controversy – the unavoidable obstacles of their passion. Nietzsche's version of historical sense is explicit in its perspective and acknowledges its system of injustice."
- ¹³⁴ Nietzsche, F. (1996). *On the genealogy of morals*, Douglas Smith, vert., Oxford: Oxford University Press, pp. 127-8. Wat onmiddellik opval, is die verband wat Nietzsche lê tussen 'n "Christengeloof" en die "geloof van Plato". Volgens Nietzsche is die konseptuele raamwerk waarbinne die Platoniese denke afspeel dieselfde raamwerk waarbinne die Christendom oor God praat, 'n denkraamwerk waarin 'n prinsipiële verwante waarheidsopvatting die toon aangee. In die lig van sy beskouing oor die aard van die Platoniese denksisteem is dit duidelik dat die begrip "God" vir Nietzsche primêr dien as aanduiding van die verteologiseerde Platoniese ideaal van 'n trans-tydelike en onveranderlike werklikheid. Sien Esterhuysen 1975: 24.
- ¹³⁵ Dreyfus & Rabinow (Eds.) 1986: 109.
- ¹³⁶ Foucault, M. (1971c). "Nietzsche, genealogy, history", in Rabinow (Ed.) 1984: 95-6: "...the will to knowledge does not achieve a universal truth; man is not given an exact and serene mastery over nature. On the contrary, it ceaselessly multiplies the risks, creates dangers in every area; it breaks down illusory defenses; it dissolves the unity of the subject; it releases elements of itself that are devoted to its subversion and destruction."

- ¹³⁷ McCarthy, T. (1990). "The critique of impure reason. Foucault and the Frankfurt School", in *Political theory*. 18/3: 443.
- ¹³⁸ Foucault 1991a: 27-8.
- ¹³⁹ *Ibid*, p. 26.
- ¹⁴⁰ *Ibid*, p. 28.
- ¹⁴¹ Wilson 1995: 157-170.
- ¹⁴² Heidegger, M. (1977a). "The word of Nietzsche: God is dead", in *The question concerning technology and other essays*, William Lovitt, vert., New York: Harper & Row, p. 61.
- ¹⁴³ *Hypokeimenon* dui op "dit wat onder lê". Aristoteles was die eerste een om die onderskeid tussen stof (*hypokeimenon* of *hyle*) en vorm (*eidos* of *morphe*) te tref. Vir hom was stof die ongedifferensieerde, fundamentele element; dit waaruit alles ontwikkel, eerder as 'n ding insigself. Deur middel van differensiasie ontwikkel partikuliere dinge van hierdie primitiewe stof en neem die partikuliere vorms aan waaruit die herkenbare wêreld bestaan. Stof beliggaam die potensiaal wat in die vorm geaktualiseer word. Op die Internet: <http://britannica.com/bcom/eb/article/4/0,5716,35524+1,00.html>.
- ¹⁴⁴ Esterhuysen 1975: 50-2.
- ¹⁴⁵ Heidegger 1977a: 79.
- ¹⁴⁶ Gillian, G. (1988). "Foucault and Nietzsche : Affectivity and the will to power", in Smart, B. (Ed.) (1995). *Michel Foucault : Critical assessments*. New York: Routledge, pp. 319-325.
- ¹⁴⁷ Nietzsche, F. (1968). *The will to power*, W. Kaufmann en R. J. Hollingdale, vert., W. Kaufmann (Ed.) New York: Vintage Books, sek. 493, 494, p. 272: "the 'sense for truth' will have to legitimize itself before another tribunal: - as a means of the preservation of man, as *will to power*." (sek. 495)
- ¹⁴⁸ Foucault 1991b: 102.
- ¹⁴⁹ Foucault, M. (1982a). "The subject and power. An afterword by Michel Foucault", in Dreyfus & Rabinow 1986: 209: "More than that: in spite of their own internal madness, they used to a large extent the ideas and the devices of our political rationality."
- ¹⁵⁰ Foucault, M. (1977b). "Preface", in Deleuze, G., Guattari, F. *Anti-oedipus: Capitalism and schizophrenia*, Robert Hurley, Mark Seem en Helen Lane, vert., New York: The Viking Press, p. xiii.
- ¹⁵¹ Foucault 1991b: 94.
- ¹⁵² Foucault 1991a: 139.
- ¹⁵³ Clark, M. (1983). *Michel Foucault. An annotated bibliography. Toolkit for a new age*. New York: Garland Publishing, Inc., p. xxxv.
- ¹⁵⁴ Foucault 1991b: 94.
- ¹⁵⁵ *Ibid*, p. 95.
- ¹⁵⁶ Foucault 1991a: 194.
- ¹⁵⁷ Foucault, M. (1982a). "The subject and power. Afterword by Michel Foucault", in Dreyfus & Rabinow 1986: 220.
- ¹⁵⁸ Foucault, M. (1979b). "Politics and reason", in Kritzman, L. (Ed.) (1988). *Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings 1977-1984*, A. Sheridan, vert., New York: Routledge, Chapman & Hall, Inc., pp. 83-4. Op 10 en 16 Oktober, 1979 is Foucault uitgenooi om "The Tanner lectures on human values" te

lewer by Stanford Universiteit. "Omnes et Singulatim: Towards a criticism of political reason" is 'n reproduksie van die lesings in hul totaliteit.

¹⁵⁹ Foucault, M. (1983c). "On the genealogy of ethics: An overview of work in progress", in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, p. 343: "My point is not that everything is bad, but that everything is dangerous, which is not exactly the same as bad."

¹⁶⁰ Foucault, M. (1975b). "Prison talk: An interview with Michel Foucault", C. Gordon, vert., in Gordon, C. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977 By Michel Foucault*. New York: Pantheon Books, p. 52. Hierdie onderhoud is gelei deur J. J. Brochier in Junie, 1975.

¹⁶¹ Foucault 1991b: 94.

¹⁶² *Ibid*, p. 95.

¹⁶³ *Ibid*.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 98.

¹⁶⁵ Foucault, M. (1976a). "Two lectures", K. Soper, vert., in Gordon (Ed.) 1980: 98.

¹⁶⁶ Foucault, M. (1976d). "Questions on geography", C. Gordon, vert., in Gordon, C. (Ed.) (1980).

Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977. By Michel Foucault. New York: Pantheon Books, pp. 73-4. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur die redakteurs van die joernaal *Hérodote* in 1976.

¹⁶⁷ Foucault, M. (1976a). "Two lectures", K. Soper, vert., in Gordon (Ed.) 1980: 98.

¹⁶⁸ Foucault, M. (1969). "What is an author?", J. V. Harari, vert., in Rabinow, P. (Ed.) (1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, p. 118.

¹⁶⁹ McCarthy 1990: 450.

¹⁷⁰ Heidegger 1977: 82. "Die Wil tot Mag, as grondkarakter van alles wat bestaan, is self die prinsipe van waardestelling. Daarom is waardes nie tydloos geldig nie, nie objektiewe gegewendhede wat 'n eie bestaan voer nie. Dit is niks anders nie as ontwerpe van die Wil tot Mag, in 'n woord van Nietzsche: 'Instandhoudings-, oorskrydingsvoorwaardes...binne die wording'." Vir Nietzsche is waardes dus nie entiteite wat "buite" die werklikheid bestaan en vanuit dié posisie aangewend kan word om die werklikheid te beoordeel nie. Hulle vorm self déél van die werklikheid. Dit gaan in die laaste instansie dus nie om feitelike waardes nie, maar om die waardestellende Wil tot Mag. Sien Esterhuys 1975: 52-3.

¹⁷¹ Foucault 1991a: 148.

¹⁷² *Ibid*.

¹⁷³ Die "wording" is Nietzsche se begrip vir die totale werklikheid. Absolute wording as die karakteristieke van die Wil tot Mag wat stééds homself oorskry is nie 'n willekeurige, volledig kontingente wisseling van toestande nie. Nog minder is dit 'n teleologies gerigte ontwikkeling na 'n buite-liggende doel. Wording is die konkretisering van die intensionele refleksiwiteit van die Wil tot Mag wat in sy oorskrydende beweging vir homself perspektiewe en gesigspunte ter oorwinning stel. (Esterhuys 1975: 53.) Dit vind aansluiting by Foucault (1970b: 192) se verwysing na "wording": "The synthesis of Becoming might seem somewhat slack, but it nevertheless maintains a unity – not only and not especially that of an infinite container, but also the unity of fragments, of passing and recurring moments, and of floating consciousness where it achieves recognition."

- ¹⁷⁴ Nietzsche 1968: 480.
- ¹⁷⁵ Foucault 1991a: 194.
- ¹⁷⁶ Foucault, M. (1971c). "Nietzsche, genealogy, history", in Rabinow (Ed.) 1984: 81.
- ¹⁷⁷ *Ibid*, p. 95.
- ¹⁷⁸ Deleuze, G. (1983). *Nietzsche and philosophy*, H. Tomlinson, vert., New York: Columbia University Press, p. 40.
- ¹⁷⁹ *Ibid*, p. 3.
- ¹⁸⁰ Foucault, M. (1970b). "Theatrum philosophicum", in Bouchard, D. F. (Ed.)(1977). *Language, counter-memory, practice. Selected essays and interviews*, D. F. Bouchard en S. Simon, vert., New York: Cornell University Press, p. 166. Foucault vra: "Are all philosophies individual species of the genus 'anti-Platonic'?...Rather, the philosophical nature of a discourse is its Platonic differential, an element absent in Platonism but present in other philosophies...it is an element in which the effect of absence is induced in the Platonic series (consequently, its function in the Platonic series is that of a signifier that is both excessive and absent);...Plato, then, is the excessive and deficient father." Die anti-Platoniese filosofie van Deleuze en Foucault introduceer 'n oordadige teken (die fantasma of hersenskim) wat afwesig is in Plato (hul metafisiese voorganger) se metafisiese onderskeid tussen oorsprong (Idee) en kopie.
- ¹⁸¹ *Ibid*, p. 168.
- ¹⁸² *Ibid*, p. 169.
- ¹⁸³ Foucault, M. (1971c). "Nietzsche, genealogy, history", in Rabinow (Ed.) 1984: 85.
- ¹⁸⁴ *Ibid*, p. 82. Dit is 'n aanhaling uit Nietzsche, *Gay Science*, nos. 348-9.
- ¹⁸⁵ Soos reeds vroeër genoem dring Nietzsche natuurlik ook aan op die prinsipiële identiteit van Platonisme en Christendom. Hy verwys onder andere na daardie Christengeloof wat ook die geloof van Plato was. Die Christengeloof is natuurlik gerig op die hiernamaals en beskou die liggaam as van verbygaande aard. Sien Esterhuysen 1975: 10.
- ¹⁸⁶ Nietzsche 1968: sek. 491, p. 271.
- ¹⁸⁷ Foucault 1991a: 29.
- ¹⁸⁸ Nietzsche 1996: 42: "Something is branded in, so that it stays in the memory: only that which *hurts* incessantly is remembered' – this is the central proposition of the oldest (and unfortunately also the most enduring) psychology on earth...Things never proceeded without blood, torture, and victims, when man thought it necessary to forge a memory for himself." Op p. 44 gaan Nietzsche voort: "Ah, reason, seriousness, mastery over the emotions, the whole murky affair which goes by the name of thought, all these privileges and showpieces of man: what a high price has been paid for them! How much blood and horror is at the bottom of all 'good things'!"
- ¹⁹⁰ Dews 1987: 156-159.
- ¹⁹¹ Foucault, M. (1971c). "Nietzsche, genealogy, history", in Rabinow (Ed.) 1984: 83.
- ¹⁹² In *Discipline and punish* praat Foucault van "a political 'anatomy'" en verduidelik dit só: "This would not be the study of the state in terms of a 'body'...nor would it be the study of the body and its surroundings in terms of a small state. One would be concerned with the 'body politic', as a set of material elements and

techniques that serve as weapons, relays, communication routes and supports for the power and knowledge relations that invest human bodies and subjugate them by turning them into objects of knowledge." Sien Foucault 1977a: 28.

¹⁹³ "If the surplus power possessed by the king gives rise to the duplication of his body [it involves not only the transitory element that is born and dies, but another that remains unchanged by time and is maintained as the physical yet intangible support of the kingdom], has not the surplus power exercised on the subjected body of the condemned man given rise to another type of duplication? That of a 'non-corporal', a 'soul'...The history of this 'micro-physics' of the punitive power would then be a genealogy of the modern 'soul.'" *Ibid*, pp. 28-9. Sien ook Gillian, G. (1988). "Foucault and Nietzsche: Affectivity and the will to power", in Smart (Ed.) 1995: 321.

¹⁹⁴ Foucault, M. (1997). *The archeology of knowledge*, A. M. Sheridan Smith, vert., Londen: Routledge, p. 9.

¹⁹⁵ Gillian, G. (1988). "Foucault and Nietzsche: Affectivity and the will to power", in Smart (Ed.) 1995: 322.

¹⁹⁶ In "Nietzsche, genealogy, history" (1971c) verwys Foucault hierna: "In this, we recognize the parodic double of the *Untimely Meditations* called 'monumental history': a history given to reestablishing the high points of historical development and their maintenance in the perpetual presence, given to the recovery of works, actions, and creations through the monogram of their personal essence. But in 1874, Nietzsche accused this history, one totally devoted to veneration, of barring access to the actual intensities and creations of life. The parody of this last text serves to emphasize that 'monumental history' is itself a parody. Genealogy is history in the form of a concerted carnival." Sien Rabinow (Ed.) 1984: 94.

¹⁹⁷ Foucault, M. (1970b). "Theatrum philosophicum", in Bouchard (Ed.) 1977: 168.

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 189.

¹⁹⁹ Wilson 1995: 157-170.

²⁰⁰ Foucault, M. (1971c). "Nietzsche, genealogy, history", in Rabinow (Ed.) 1984: 78-9.

²⁰¹ Foucault, M. (1970b). "Theatrum philosophicum", in Bouchard (Ed.) 1977: 189.

²⁰² *Ibid*, p. 192. Sien ook p. 189 in dié verband: "But in concentrating on this boundless monotony, we find the sudden illumination of multiplicity itself...suddenly, arising from the background of the old inertia of equivalences, the striped form of the event tears through the darkness..."

²⁰³ Visker, R. (1995). *Michel Foucault. Genealogy as critique*, Chris Turner, vert., Londen: Verso, p. 5.

²⁰⁴ *Ibid*, p. 7.

²⁰⁵ Foucault, M. (n.d.) "What is Enlightenment?", in Rabinow (Ed.) 1984: 45.

²⁰⁶ Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard, D. F. (Ed.)(1977). *Language, counter-memory, practice. Selected essays and interviews*, D. F. Bouchard en S. Simon, vert., Ithaca, New York: Cornell University Press, p. 35.

²⁰⁷ Foucault, M. (1983c). "On the genealogy of ethics: An overview of work in progress", in Rabinow (Ed.) 1984: 351.

²⁰⁸ Later sal ek Foucault se wantroue jeens konsensuele politiek opneem wat in die besonder ter sprake gebring is in 'n onderhoud met Paul Rabinow, Charles Taylor, Martin Jay, Richard Rorty en Leo Lowenthal, te Berkeley in April, 1983 (sien "Politics and ethics: An interview", in Rabinow, P. (Ed.)(1984).

The Foucault reader. New York: Pantheon Books, pp. 373-380): "The farthest I would go is to say that perhaps one must not be for consensuality, but one must be against nonconsensuality." (p. 379.)

²⁰⁹ Caputo, J., Yount, M. (Eds.)(1993). *Foucault and the critique of institutions*. V. S. A.: Pennsylvania State University Press.

²¹⁰ Foucault, M. (1976b). "Truth and power", in Gordon, C. (Ed.)(1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977 By Michel Foucault*. New York: Pantheon Books, p. 128. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur Alessandro Fontana en Pasquale Pasquino in Junie, 1976.

²¹¹ *Ibid*, p. 127.

²¹² *Ibid*, pp. 127-9.

²¹³ Foucault, M. (1975a). "Body/power", in Gordon, C. (Ed.)(1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977 By Michel Foucault*. New York: Pantheon Books, p. 62. Hierdie onderhoud met Foucault is gevoer deur redaksionele medewerkers van die Marxistiese joernaal *Quel corps?* in Junie, 1975.

²¹⁴ "The discourse on power", in Foucault, M. (1991). *Remarks on Marx*, R. James Goldstein en James Cascaito, vert., New York: Semiotext(e), Columbia University, p. 174. In Barker, P. (1998). *Michel Foucault. An introduction*. Edinburgh : Edinburgh University Press, pp. 32-3.

²¹⁵ Foucault, M. (1976b). "Truth and power", in Gordon (Ed.) 1980: 132-3.

²¹⁶ Foucault, M. (1972c). "Intellectuals and power: A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze", in Bouchard (Ed.) 1977: 207-8.

²¹⁷ Foucault, M. (1976b). "Truth and power", in Gordon (Ed.) 1980: 130.

²¹⁸ Foucault, M. (1977d). "Power and strategies", Colin Gordon, vert., in Gordon, C. (Ed.)(1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977 By Michel Foucault*. New York: Pantheon Books, pp. 141-2. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur 'n aantal redaksionele medewerkers van *Les révoltes logiques* en gepubliseer in 1977.

²¹⁹ "Interview: The regard for truth", in Foss, P., Taylor, P. (Eds.) *Art and Text, Burnout*, 16 (1984/5), p. 30. In Barker, P. (1998). *Michel Foucault. An introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 32.

²²⁰ Foucault, M. (1972c). "Intellectuals and power: A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze", in Bouchard (Ed.) 1977: 208.

²²¹ Foucault, M. (1982a). "The subject and power. An afterword by Michel Foucault", in Dreyfus & Rabinow 1986: 212.

²²² Simons, J. (1987). "From resistance to polaesthetics: Politics after Foucault", in *Philosophy and social criticism*, 17(1): 41-56.

²²³ Foucault, M. (1971b). "Revolutionary action: 'Until now'", in Bouchard, D.F. (Ed.)(1977). *Michel Foucault. Language, counter-memory, practice. Selected essays & interviews*, D. F. Bouchard en S. Simon, vert., Ithaca, New York: Cornell University Press, pp. 221-2. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur M. A. Burner en P. M. Graine en oorspronklik gepubliseer in *Actuel* 14 (Nov., 1971): 42-7.

²²⁴ *Ibid*, p. 222. Sien in hierdie verband Foucault 1994: 300: "[Literature] becomes detached from all the values that were able to keep it in general circulation during the Classical age (taste, pleasure,

naturalness, truth), and creates within its own space everything that will ensure a ludic denial of them (the scandalous, the ugly, the impossible)."

²²⁵ De Beer, C. S. (1988). "Michel Foucault en die politiek van kennis", in *Suid-Afrikaanse tydskrif vir Wysbegeerte*, 7(1): 47.

²²⁶ Foucault (1991b: 152) vra: "After all, is the power that is exercised through sexuality not directed specifically at that element of reality which is 'sex', sex in general? That sexuality is not in relation to power, an exterior domain to which power is applied, that on the contrary it is a result and an instrument of power's designs, is all very well. But as for sex, is it not the 'other' with respect to power, while being the center around which sexuality distributes its effects?" Volgens Foucault moet die konsep van "seks" krities ondersoek word, maar een ding is seker: "...this idea of sex took form in the different strategies of power and the definite role it played therein." Op p. 155 gaan Foucault voort: "On the contrary, sex is the most speculative, most ideal, and most internal element in a deployment of sexuality organized by power in its grip on bodies and their materiality, their forces, energies, sensations, and pleasures."

²²⁷ *Ibid*, p. 157.

²²⁸ *Ibid*.

²²⁹ Nietzsche, F. (1969). *Thus spoke Zarathustra*, R. J. Hollingdale, vert., Londen: Penguin Books, p. 306.

²³⁰ Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard (Ed.) 1977: 48.

²³¹ "A new cartographer (*Discipline and punish*)", in Deleuze, G. (1988). *Foucault*, S. Hand, vert., Londen: The Athlone Press, p. 23.

²³² Foucault, M. (1971a). "Revolutionary action: 'Until now'", in Bouchard (Ed.) 1977: 230.

²³³ *Ibid*, p. 230.

²³⁴ Hiley 1984: 203.

²³⁵ Perrot, M. (Ed.)(1980). "Postface" to *L'impossible prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*. Parys: Seuil, p. 317. In Dumm 1996: 69.

²³⁶ In 'n lesing gelewer op 7 Januarie, 1976 praat Foucault van sy "verwarrende en fragmentariese genealogieë" en van "hierdie fragmente van navorsing" teenoor die verskeie projekte wat poog om kennis in hiërgargiese sisteme van mag te konstrueer. Genealogie wil juis historiese kennis vry stel van daardie onderwerping. Sien Foucault, M. (1976a). "Two lectures", K. Soper, vert., in Gordon (Ed.) 1980: 85.

²³⁷ Rella, F. (1994). *The myth of the Other*, N. Moe, vert., Washington, D. C. : Maisonneuve Press, pp. 83-4.

²³⁸ Foucault, M. (1976a). "Two lectures", K. Soper, vert., in Gordon (Ed.) 1980: 86.

²³⁹ Foucault, M. (1977c). "The history of sexuality", in Gordon, C. (Ed.)(1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977 By Michel Foucault*. New York: Pantheon Books p. 189. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur Lucette Finas en oorspronklik gepubliseer in die joernaal *Ornicar?* (10 Julie, 1977).

²⁴⁰ "Human nature: Justice versus power", in Elders, F. (1974). *Reflexive water: The basic concerns of mankind*. Londen: Souvenir Press, pp. 170-1. Hierdie bespreking het plaasgevind tussen Fons Elders, Noam Chomsky en Michel Foucault.

²⁴¹ Foucault, M. (1977b). "Preface", in Deleuze & Guattari 1977: xi-xiv.

²⁴² Foucault, M. (1970b). "Theatrum philosophicum", in Bouchard (Ed.) 1977: 165.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 170-1: Teenoor metafisika, "discourse dealing with the materiality of incorporeal things – phantasms, idols, and simulacra," 'n diskoers wat voortdurend bedreig word deur illusie en dus genoodsaak is om die denkbeeldige te vervolg, bied Deleuze ons 'n "phantasmaphysics" wat nie tot ons skande strek en ons beskaamd maak nie, maar ons verheug en vryspreek: "a metaphysics freed from its original profundity as well as from a supreme being, but also one that can conceive of the phantasm in its play of surfaces without the aid of models, a metaphysics where it is no longer a question of the One Good, but of the absence of God and epidermic play of perversity...the metaphysics of the phantasm resolves around atheism and transgression."

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 176.

²⁴⁶ Foucault, M. (1982a). "The subject and power. An afterword by Michel Foucault", in Dreyfus & Rabinow 1986: 223. Op p. 225 sê Foucault ook in dié verband: "For, if it is true that at the heart of power relations and as a permanent condition of their existence there is an insubordination and a certain essential obstinacy on the part of the principles of freedom, then there is no relationship of power without the means of escape or possible flight. Every power relationship implies, at least *in potentia*, a strategy of struggle, in which the two forces are not superimposed, do not lose their specific nature, or do not finally become confused. Each constitutes for the other a kind of permanent limit, a point of possible reversal."

²⁴⁷ Foucault, M. (1981). "Practicing criticism", in Kritzman, L. D. (Ed.)(1988). *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings 1977-1984*. New York: Routledge, p. 156.

²⁴⁸ Martin, L. H., Gutman, H., Hutton, P. H. (Eds.)(1988). *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. Amherst, V. S. A.: The University of Massachusetts Press, p. 19.

²⁴⁹ Foucault, M. (1983b). "Politics and ethics: An interview", C. Porter, vert., in Rabinow (Ed.) 1984: 375. Geredigeerde onderhoude gevoer in April, 1983 deur Paul Rabinow, Charles Taylor, Martin Jay, Richard Rorty en Leo Lowenthal.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 375-6.

²⁵¹ Foucault, M. (n.d.) "What is Enlightenment?", in Rabinow (Ed.) 1984: 42. Sien ook Foucault 1983c: 343: "So my position leads not to apathy, but to a hyper-and pessimistic activism."

²⁵² Foucault, M. (1983b). "Politics and ethics: An interview", C. Porter, vert., in Rabinow (Ed.) 1984: 376-7.

²⁵³ Foucault, M. (1977e). "Power and sex", D. Parent, vert., in Kritzman, L. (Ed.)(1988). *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings 1977-1984*. New York: Routledge, p. 121.

Hierdie onderhoud is gelei deur Bernard-Henri Levy.