

HOOFSTUK 4: DIE POLITIEK VAN 'N ESTETIEK VAN DIE BESTAAN, OF 'N ETIEK VAN DIE SORG VIR DIE SELF

4.1 Inleiding

Foucault se genealogiese analyses van kennis, mag en die subjek is nie bloot 'n teoreties-historiese ondersoek na die aard van die hede as produk van mag/kennis-bindinge en ons posisie daarin as objekte en subjekte nie. Wesenlik is sy analyses ook 'n oproep tot deelname aan die politieke taak voorhande. Meerendeels is dit 'n politieke taak wat onderskraag word deur 'n eiesoortige etiese impuls wat Foucault in aansluiting by Nietzsche uitstippel. Hierdie interpretasie druis in teen besware wat deur talle kritici teen Foucault geopper word, naamlik dat hy hom skuldig maak aan 'n etiese ongevoeligheid en sinisme, en dat sy analyses van mag in moderne samelewings polities gevolgloos of oneffektief is, en wel omdat sy analyses sou uitloop op 'n opskorting van 'n normatiewe raamwerk in terme waarvan bestaande magspraktyke gekritiseer kan word. Hierdie hoofstuk is 'n voortsetting van my poging (wat reeds in die voorafgaande hoofstuk begin is) om aan te toon dat hierdie kritiek op 'n misvatting berus, onder meer omdat dit uitgaan van 'n konvensioneel "moralistiese" vooroordeel waarteen Foucault (soos vroeër ook Nietzsche) hom juis verset. Hierdie vooroordeel maak dit onmoontlik om die eiesoortige etiese impuls wat Foucault se werk onderlê na behore raak te sien en te waardeer.

4.2 Preskriptiewe versus dialogiese etiek

Die etiese besorgdheid wat die politieke taak onderlê, neem nie die vorm aan van 'n voorskriftelike korpus van gedragskodes of 'n normatiewe raamwerk wat universeel, abstrak, formeel en rasioneel begrond is nie. So 'n etiek is geskoei op die Kategoriese Imperatief wat volgens Kant se eerste formulering inhou dat morele beginsels daardie beginsels is wat universaliseerbaar is. Deur hierdie proses word alles uitgesluit wat partikulier, spesifiek en lyflik is, en word morele beginsels gevestig op suiwer rasionele gronde. Etiek só verstaan veronderstel dat ons gedrag bepaal word deur 'n verenigde bewussyn of funderende rasionele subjek, en dat fatsoenlike gedrag in ooreenstemming is met laasgenoemde se universele, allesomvattende beginsels. Dit is die etiek van metafisiese subjektiwisme. Die normatiewe beginsels waarmee 'n dergelike etiek opereer, word voorgehou as tydlose waarhede wat enige sosio-historiese konteks oorskry. Uiteindelik veronderstel dit 'n liggaamlose, onwêreldse, abstrakte subjek. Dit is veronderstel om normatiewe riglyne vir handeling neer te lê, maar berus op 'n *liggaamlose* begrip van individue wat hulle terselfdertyd ontnem van die vermoë om as aktiewe morele agente in die wêreld op te tree.¹

Hierteenoor veronderstel Foucault se posisie 'n anti-humanistiese, dialogiese etiek wat morele kodes sien as instrumente van sosiale beheer wat nou saamhang met konkrete praktyke en wat histories tevoorskyn getree het as die gevolg van menslike handeling en die dialogiese wisselwerking tussen menslike praktyke. Dialogiese etiek word beliggaam in 'n ingesteldheid van openheid jeens die Ander, jeens uiteenlopende perspektiewe en handeling wat die bestaande orde uitdaag. Sosiale transformasie en nuutskepping word in die hand gewerk terwyl daar teen stagnering en verabsoluttering gewaak word. Dit is in hierdie konteks wat die kritiek van etiese ongevoeligheid en sinisisme wat dikwels teen Foucault geloods word, blootgelê kan word as ongegrond.

Die begrip "dialoog" soos reeds in Hoofstuk 2 ter sprake gebring is en deur Falzon (1998) gedefinieer, verteenwoordig nie bloot 'n simboliese, aangesig-tot-aangesig kommunikasie (mondelings of met gebare) nie, maar is enige wederkerige interaksie tussen die self en die wêreld. Dialoog impliseer noodwendig 'n gemeenskaplike wisselwerking tussen deelnemende partye eerder as 'n eenrigting inwerking van die een op die ander. Die dialogiese of wederkerige verhouding tussen die self en die wêreld (die Ander) skep 'n ruimte waarin beide vorm en gevorm word in 'n gemeenskaplike agonistiese stryd.

Hierdie wending tot dialoog beteken 'n verwerping van a-historiese humanisme en die onmenslike implikasies wat dit vir ons selfverstaan inhou. Dit wil ons wesenlik historiese bestaan, wat nooit ten volle vanuit 'n metafisiese perspektief verstaan kan word nie, in ere herstel. Dit behels 'n verdere wending tot konkreet beliggaamde menslike wesens,² onvermydelik histories gesitueerd in voortdurende dialoog met ander en oorgelewer aan historiese invloede, veranderings en transformasie. Dit gee erkenning aan ons wesenlike sterflikheid en die historisiteit van ons bestaan.

Hierdie erkenning van die eindigheid en historisiteit van ons bestaan staan teenoor die moderne humanistiese metafisika asook die gepaardgaande optimistiese visie van die 18de eeuse Verligting. Laasgenoemde gee voor dat die mens uiteindelik in staat is om sy historiese omstandighede triomfantlik te bowe te kom en die sosiale werklikheid met behulp van sy rede te omskep en te bemeester. Selfs ook die groot denker van die 19de eeu naamlik Hegel, het ten spyte van sy nadruk op die historisiteit van ons bestaan en van ons rasionaliteit nie ontkom aan die greep van die Verligtingsoptimisme nie. Die geskiedenis word geïnterpreteer as die ontvouing van 'n oorkoepelende rasionele plan, waartydens spesifieke individue kom en gaan, maar die mensdom as geheel sal triomfeer. Elke soortgelyke poging om 'n onderliggende plan

en uiteindelijke doelwit aan die geskiedenis te koppel, waarvan Marxisme die mees onlangse voorbeeld is, is gedoem om deur die geskiedenis self weerlê te word.

Die onvoorwaardelike afstanddoening van die hunkering na 'n ideale orde is terselfdertyd 'n omhelsing van die huidige wêreld hier en nou as die enigste een wat daar is. Alhoewel die verganklike bestaan te midde van geskiedenis noodwendig beteken dat alle vorms van lewe kortstondig en van verbygaande aard is, is die keerkant van die muntstuk dat dit ook vernuwing in die hand werk. Die omskepping en uiteindelijke afsterwe van die oue maak die verskyning van die nuwe moontlik, van dit wat anders is en tog deel uitmaak van die menslike bestaan. Die mens was nog nooit tevrede om bestaande vorme van sosiale orde bloot te reproduseer nie. Hy is in staat om weerstand te bied, perke te oorskry, nuwe vorme van denke en handeling in die lewe te roep en dit in die plek van die ou regime af te dwing. Die nuwe word op sy beurt weer gekonfronteer met weerstand en transgressie en so vorm die proses 'n nimmereindigende sirkelgang van onbesliste dialoog.

Die onbedwingbare transgressiewe aktiwiteit wat die voortdurende opkoms en transformasie van lewensvorme onderlê, kan ook verstaan word as menslike vryheid. Hierdie vryheid moet nie gesien word as 'n ideaal of 'n normatiewe idee om na te streef nie, maar sinspeel eerder op die standhoudende weerstandigheid van die mens. En as menslike vryheid die bestaande orde en hiërargie uitdaag; as dit die mens ontnem van langdurige sekuriteit en vrede; as dit onstabiliteit en risiko beliggaam, beteken dit ook die permanente moontlikheid van transgressie, die oorskreiding van heersende beperkings en die skepping van nuwe vorme van denke en handeling. So beskou, is die strewe tot 'n algehele oorwinning oor andersheid en die gevolglike stabiliteit wat daaruit spruit, asook die ontkenning van ons historisiteit en eindigheid, juis dit wat lewe vernietig. Deur die Ander geheel en al te bowe te kom, word die moontlikheid van weerstand, vryheid en kreatiewe transgressie in die kiem gesmoor deur stabiele, stagnerende strukture van langdurige orde. Dit laat ons ingekerker in 'n kokon van steriliteit en sielododende herhaling, 'n lewende dood.

Die etiese gevoeligheid wat vanuit hierdie perspektief tevoorskyn tree is nie 'n normatiewe, voorskriftelike en onderling uitsluitende maatstaf nie, maar eerder 'n besef dat ons maatstawwe, ons lewenstyl en handelswyse bloot een van baie is. Dit is 'n onvoorwaardelike erkenning van die eindigheid van ons bestaande manier van lewe en dat dit gevolglik ook anders kan wees.

Hierdie implisiete erkenning van ons eindigheid word eksplisiet gemaak in die vorm van 'n eties-kritiese refleksie wat ons heersende handelswyse bevraagteken deur aan te toon dat dit bloot

die produk is van 'n lang reeks ontmoetings met die ander. Eerder as metafisies noodsaaklik, universeel en ewigdurend, word dit erken as spesifieke historiese produkte van menslike aktiwiteit wat uit die wisselwerking van dialoog voortgespruit het - bloot mensgemaakte produkte wat steeds plooibaar en smeebaar is deur weerstandbiedende kragte wat daarop inwerk.

Vryheid word dus verstaan as 'n konkreet gesitueerde stryd om weerstand te bied en transgressie te pleeg jeens dit wat rigied en geslote is. Dit poog om 'n vernuwende omskepping van die bestaande sosiale orde in die hand te werk. Dit wil die verlammeende stollingsprosesse met bemagtigende kinetiese energie deurweek. Die "dood van die Mens" beteken dus nie bloot 'n omverwerping van humanistiese metafisika nie, maar ook 'n wending tot 'n dialogiese ingesteldheid en 'n terugkeer na 'n *menslike* wêreld. Dit is 'n veranderlike wêreld waarin histories gesitueerde, verganklike individue vrylik in voortdurende dialoog met ander kan verkeer. Dit is 'n wêreld waarin idees van vryheid, etiek en kritiek geformuleer kan word, wat gepas is vir só 'n menslike, alte menslike wese.

Dit is egter geensins 'n oorspronklike insig nie. Die modernistiese verwerping van die anderwêreldse middeleeuse God was insigself 'n terugkeer na die menslike wêreld van hier en nou. Moderniteit se daaropvolgende verheffing van die mens se status na dié van 'n goddelike metafisiese subjek het weer eens aanleiding gegee tot 'n ontkenning van hierdie wêreld en tot 'n onmenslike, abstrakte begrip van die mens self. Aan die buitewyke van moderne filosofie bly daar steeds die insig bestaan dat die verwerping van metafisika die herstel van hierdie wêreld inhou. In die huidige konteks beteken dit dat die moderniteit sy eie humanistiese metafisika moet verwerp.

Foucault se anti-humanisme is 'n voortsetting van 'n tradisie wat deur Nietzsche gegrondves is. Soos sy voorloper poog hy om ontslae te raak van alle metafisiese vertroostinge, maar sy anti-humanisme is geensins onmenslik soos baie kritici dit voorhou nie. Dit is eerder 'n terugkeer na die konkrete individu gesitueer in die wêreld, 'n omhelsing van menslike wesens in hul volle verganklike glorie. Gesien vanuit die dialogiese bril kan die eintlike dryfveer van sy werk gedui word as 'n passie vir weerstand - weerstand teen toestande van dodende verstrikking om sodoende vernuwende omskepping in die hand te werk.³

4.3 Etiek en transgressie

Foucault se werk, soos ook dié van ander "postmoderne" denkers, kan verstaan word as 'n eksperiment op die grense van ons gemoderniseerde normaliteit, as 'n poging om transgressie teen laasgenoemde te pleeg. Die motief kan gevind word in die besondere etiese impuls van 'n

verruiming van die Self: Transgressie om ruimte te maak vir die ander. Transgressie dus nie net uit 'n oordadige sin vir die estetiese nie (alhoewel dit onteenseglik 'n belangrike rol speel by Foucault), maar inderdaad transgressie ook uit hoofde van 'n etiese gevoeligheid jeens diegene/dit wat uitgesluit en verontreg word deur die heersende strukture van normaliteit.

Die politieke taak waartoe Foucault ons oproep, word dus onderlê deur 'n etiese gevoeligheid wat 'n eiesoortige estetiese vorm aanneem, naamlik sorg vir die self. Wat ek uiteindelik wil aantoon is dat dit juis hierdie sorg vir die self is wat 'n wesenlike openheid jeens die Ander fasiliteer. Die openheid jeens die Ander impliseer 'n stryd teen enige praktyk wat lei tot die vaslegging van agonale verhoudinge of dialogiese wederkerigheid, en wat sodoende verskil onderdruk en dominasie tot gevolg het. Die openheid jeens die Ander is instrumenteel tot die bevordering van voortdurende opstand, kreatiewe transgressie, dialoog en transformasie.⁴

“At the same time, it can be added, such revolt does not mean the denial of social order or constraint, the leap into an utopian, anarchistic form of life where no such limits or constraints exist. Transgression is not itself the basis of a way of life to be realised, or an ideal state that can be attained once and for all.. Rather, it is something which is constantly present at the limits of our existing forms of life. Its fundamental status in Foucault's picture is manifest in its being a permanent possibility, the permanent possibility of the irruption of the other, the new and unexpected, at the margins of our existence. That is to say, it is people's constant refusal to remain confined within existing limits, simply to reproduce the existing forms of life, and the ever-resurgent willingness to experiment with new forms. It is this irrepressible human talent for creative transgression which both continually gives rise to new historical forms and makes possible their transformation, and which thus makes historical dialogue possible.”⁵

In sy vertolkings van Georges Bataille⁶ en Maurice Blanchot⁷, definieer Foucault die transgressie van limiete as daardie letterlik ondenkbare tussen-in gebied waarin limiete oorskry word sonder om uitgevee te word. Transgressie is dus nie 'n transdiesie van limiete nie, maar werk op limiete wat slegs binne die wederkerige spanningsverhouding moontlik is. Die self is altyd in 'n *agon*, 'n wedywering, maar die doel is nie om die oorwinning te behaal en eens en vir altyd bevry te raak van alle verstikkende limiete nie. Die wedywering vind plaas in die onstabiele, spanningsvolle ruimte waarin daar altyd limiete is wat beide bemagtigend en beperkend is. Limiete en transgressie impliseer mekaar. Daar is altyd 'n eenheid van wedersydse implikasie tussen die self en sy begrensdhede. “Transgression is an action which involves the limit, that narrow zone of a line where it displays the flash of its passage, but perhaps also its entire trajectory, even its origin; it is likely that transgression has its entire space in the line it crosses... The limit and transgression depend on each other for whatever density of being they possess: a limit could not exist if it were absolutely uncrossable and,

reciprocally, transgression would be pointless if it merely crossed a limit composed of illusions and shadows.”⁸ Die transgressiewe daad dui die ligging van die limiet aan en wys hoe ver dit moontlik is om te gaan. “Transgression carries the limit right to the limit of its being; transgression forces the limit to face the fact of its imminent disappearance, to find itself in what it excludes, to experience its positive truth in its downward fall...”⁹

Die verhouding tussen transgressie en die limiet kan nie gelykgestel word aan die verhouding tussen wit en swart of tussen die verbod en die geoorloofde nie. Transgressie is nie die teenoorgestelde van die limiet nie, maar eerder die illuminering van limiete, soos ‘n weerligstraal in die nag sy heldere klaarheid te danke het aan die donker. Die verhouding neem eerder die vorm van ‘n spiraal aan wat nie deur ‘n enkele oortreding of skending tot niet gemaak kan word nie.

Foucault dring daarop aan dat as ons transgressie wil verstaan moet dit juis losgemaak word van die aanvegbare assosiasie met etiek (in die tradisionele sin).¹⁰ Transgressie beteken letterlik om “te oortree”. Oortreding; afwyking; fout; misdaad; skending; oorskryding; inbreuk; verbreking; sonde...voorbeelde van transgressie met ‘n onmiskenbare negatiewe konnotasie wat wesenlik *moreel* van aard is. Transgressie is onafskeidbaar van die idees van morele agentskap en toerekenbaarheid. Hierdie daad van transgressie dui almal op die noodwendige oortreding van gevestigde kodes, wette, verbiedinge, ooreenkomste of waarheid. Geen daad van transgressie kan gepleeg word sonder die bedreiging van veroordeling, vergelding of straf nie. Die verhouding tussen transgressie en dit wat oorskry word, word dus bemiddel deur die idee van oordeel. Hierdie verhouding is egter nie uitsluitlik negatief nie, asof transgressie buite die sfeer van die etiese hoort nie. Transgressie is wesenlik moraliteit. Wat voorkom as opposisionele pare, waarvan die lede mekaar afstoot – reg/verkeerd; waar/vals; goed/kwaad – is in werklikheid projeksies van ‘n enkele as, projeksies wat mekaar op die mees fundamentele manier moontlik komplementeer: hulle gee betekenis aan mekaar. Sonder die moontlikheid van transgressie sou daar geen moraliteit gewees het nie.¹¹

Die noodsaaklikheid van hierdie medepligtigheid van morele deug en transgressie is egter volgens Nietzsche verbonde aan ‘n diskursiewe orde wat moontlik radikaal arbitrêr is, bloot ‘n historiese toevalligheid. Hy voer aan dat Westerse moraliteit moontlik sy oorsprong het in die toevallige groepering van asketiese praktyke met die Sokratiese verbod: “ken jouself”.¹² Dit het ‘n “ommekeer van perspektiewe” meegebring wat die waarde van ‘n handeling verplaas het van die gevolg na die motief wat die handeling voorafgaan. Dit veronderstel natuurlik ‘n toerekeningsvatbare subjek, wie se handeling (of motiewe) moreel prysenswaardig of

afkeurenswaardig is. Dit is 'n subjek wat dink voor hy doen en wat motiewe en gevolge noukeurig opweeg. Hierdie idee het die konsep van gewete, vrye wil en verantwoordelikheid beide vereis en moontlik gemaak. Verantwoordelikheid vereis oordeel; oordeel behels op sy beurt 'n morele kode of sedewet om gedrag te rig en om as maatstaf te dien vir oordeel. Wat egter stukrag en betekenis gee aan sulke beperkinge wat met die verloop van tyd ontvou; wat gekoppel raak aan sekere bronne van mag, en wat deel uitmaak van die metafisiese soeke na waarheid, is die moontlikheid van hul transgressie. Dit wat moreel, goed en deugdelik is, word binne hierdie diskursiewe ruimte omskryf. Die keersy van hierdie beperkinge is immoraliteit, verdorwenheid en euwel. Laasgenoemde is egter bloot die skending van die eersgenoemde, wat op sy beurt weer die onthouding van die laasgenoemde is. Volgens Nietzsche ... "what constitutes the value of these good and revered things, is precisely that they are insidiously related, tied to, and involved with these wicked, seemingly opposite things – maybe even one with them in essence."¹³

Moet ons dan nie hieruit aflei dat transgressie nie buite die grense van deugdelike gedrag hoort nie, maar wesenlik deel uitmaak van die morele sisteme waarin sulke grense omskryf word; dat transgressie nie soseer die herroeping van moraliteit is nie, as die bevestiging van moraliteit? Om andersins te glo, is om verlei te word deur die einste diskursiewe orde wat ons wil bevraagteken.

4.3.1 Die uitdaging van konvensionele etiek: Nietzsche en Foucault

As transgressie neerkom op die bevestiging van moraliteit, wat beteken dit om "*beyond good and evil*" te dink? Nietzsche het in sy wysgerige arbeid indringend kritiek gelewer op die *moraal-ontologiese* standpunt¹⁴ dat waardes tydlose gegewenhede is wat 'n bo-historiese bestaan voer en as sodanig nie aangetas kan word deur "die tande van die tyd" nie. In hierdie kritiek word veral twee belangrike vrae deur Nietzsche aangespreek: Eerstens, die *genealogiese* vraag na die "vanwaar" van alle waardes. Met hierdie vraagstelling wil hy die "geïkonostaseerde waardes" tot op hulle laaste oorspronge reduceer. Tweedens, 'n *teleologiese* gerigte vraag: Waartoe die waardes? Nietzsche se herwaardering van alle waardes is nie slegs negatief te interpreteer as 'n blatante ontkenning en verwerping van alle tradisionele waardesisteme nie. Hy vra immers na die "prinsipe van 'n nuwe waardestelling", dit wil sê na dit van waaruit iets bepaal word tot wát dit is en hoé dit is. Met sy omwentelingsaksie beoog hy dus vernuwing van dit waarvolgens die stel van waardes geskied en daarin 'n vernuwing van dit wat feitlik as waardes aanvaar word.¹⁵

Om die gevestigde dualiteite van konvensionele moraliteit uit te daag, het Nietzsche 'n filosofie van transgressie ingelui: "To recognize untruth as a condition of life – that certainly means resisting accustomed value feelings in a dangerous way; and a philosophy that risks this would by that token alone place itself beyond good and evil."¹⁶ Dit is 'n filosofie van weerstand, agterdog en selfverloëning, oftewel 'n filosofie van "bad character" waarvan die "geheime werk" die "oormeestering van moraliteit" as sodanig is. Só 'n filosofie sal inderdaad gevaarlik wees. Daar is veral die risiko dat dit sal vassteek in die blote verheerliking van die einste dinge wat die tradisionele moraliteit afkeur, wat 'n omkering en dus 'n herhaling van dieselfde metafisiese ingesteldheid sal wees. Dit bly steeds vasgevang binne dieselfde opposisies, maar keer bloot hul verhouding om.

Hierteenoor meen Foucault, in navolging van Nietzsche, dat die greep van die metafisika alleen verbreek kan word as ons transgressie (minstens voorlopig) onafhanklik van moraliteit ondersoek.¹⁷ Deur transgressie los te maak van sy aanvegbare assosiasie met etiek (in die tradisionele sin) is die eerste stap in 'n poging om "neutraal" oor transgressie te dink, om dit te isoleer van die diskursiewe orde waarin dit tot dusver sy betekenis het. Dit is 'n tree wat ons sekerlik later sal wil terugtrek as ons vind dat die stukrag van transgressie juis gesetel is in sy verhouding tot etiek.¹⁸

4.3.2 Transgressie as "nie-positiewe afirmasie"

Transgressie is nie geweld in 'n verdeelde wêreld (in 'n etiese wêreld) nie; ook nie 'n oorwinnig oor limiete (in 'n dialektiese of rewolusionêre wêreld) nie, maar 'n tipe "nie-positiewe afirmasie": dit bevestig 'n beperkte bestaan, maar terselfdertyd die feit dat geen limiet dit totaal kan inperk nie. "Perhaps it is simply an affirmation of division only insofar as division is not understood to mean...the establishment of a separation or the measuring of a distance, only retaining that in it which may designate the existence of *difference*."¹⁹ Volgens Foucault is dit hierdie filosofie van nie-positiewe afirmasie wat Blanchot bedoel het met sy beginsel van "contestation". Stryd, in hierdie sin, impliseer nie 'n totale negering of weerspreking nie, maar 'n bevestiging wat niks bevestig nie: "to contest is to proceed until one reaches the empty core where being achieves its limit and where the limit defines being."²⁰ Dit is juis 'n aanduiding dat wat ons is, ons wese, hang van die bestaan van ons begrensdhede af. Ons toetsing van ons limiete gee ons slegs momentele klaarheid, bloot tydelike insigte wat hier en nou geld. Om limiete geheel en al te bowe te kom, sal wees om bestaan, wat noodwendig eindig is, te beëindig.

"There, at the transgressed limit, the 'yes' of contestation reverberates, leaving without echo the hee-haw of Nietzsche's braying ass."²¹ Nietzsche se esel, as simbool van geïnstusionaliseerde

godsdien is 'n jabroer, 'n kopknikker wat niks positiefs bevestig nie en niks negatiefs ontken nie:

"The ass, however, brayed 'Ye-a'.

He does not speak, except always to say Yea to the world he created: thus he praises his world. It is his subtlety that does not speak: thus he is seldom thought wrong.

The ass, however, brayed 'Ye-a'

You go straight and crooked ways; you care little what we men think straight or crooked. Your kingdom is beyond good and evil. It is your innocence not to know what innocence is.

The ass, however brayed 'Ye-a'."²²

Transgressie is nie bloot die analise van limiete nie, maar 'n aanduiding dat geen grense absoluut is nie. Die mees absolute limiet was beliggaam in die bestaan van God, wat die mens se eindigheid blootgelê het, terwyl Hy 'n grenslose Wese buite die sfeer van limiete bevestig het. Die dood van God openbaar "the limitless reign of the limit" deur die moontlikheid van bestaan buite grense te ontken en deur die beperkte aard van alle bestaan nie-positiewelik te bevestig. Die moontlikheid van transgressie hang af van die erkenning van die begrensdeheid van die grens. "The death of God does not restore us to a limited and positivistic world, but to a world exposed by the experience of its limits, made and unmade by that excess which transgresses it."²³ Na Nietzsche se begrip van die "dood van God" kom ons aanstons terug.

Transgressie moet dus verstaan word as 'n bevestiging van die *beperkteheid* van die bestaan wat deur die grens omskryf word en die *onbeperkteheid* van alles wat buite die grens val. Transgressie is die bevestiging van *verskil*, 'n bevestiging wat die andersheid van verskil bekragtig sonder om dit te verskraal of te ontken. Transgressie is die oomblik van suiwere verskil. Die limiet is nie soseer 'n negering of weerspreking van verskil nie, maar 'n *ontkenning* van verskil. Die limiet verloën of verwerp verskil deur beslag te lê op verskille en dit te inkorporeer binne die geledere van die Self. Op 'n paradoksale wyse is die verwerping dus 'n toe-eiening deur die limiet. Die afbakening of grensreëling is dus 'n weiering, 'n onderskikking of onderdrukking van verskille. Dit is die tirannie van die limiet wat die logosentriese Westerse metafisika onderlê wat verskil omskep "into that which must be specified within a concept, without overstepping its bounds."²⁴ Die limiet oormeester verskil "[by] apprehend[ing] global resemblances...at the root of what we call diversity."²⁵

4.3.3 Die "dood van God"

Die moontlikheid van transgressie word dus gefasiliteer deur 'n verskuiwing in ons begrip van die verhouding tussen die self en die ander, van die grense wat ons individuele en gemeensame bestaan vorm gee. Foucault verstaan hierdie verskuiwing as 'n terugkerende

beweging of sirkelgang waartydens filosofie sigself weer eens wend tot die voor-Sokratiese Grieke,²⁶ maar nie op die goddelike gronde wat die beginpunt van hul bevraagtekening van die wêreld gevorm het nie; maar op grond van ons erkenning van die dood van God.

Ons weet reeds dat kontemporêre denke volgens Foucault opgedra is aan die ontworteling van Antropologie of Humanisme, 'n taak wat sy oorsprong vind in die Nietzscheaanse ervaring. Nietzsche herontdek die punt waar die mens en God aan mekaar behoort, waar die dood van God sinoniem is aan die verdwyning van die mens, waar die belofte van die Übermensch die naderende dood van die mens aandui. In die lig van sy beskouinge oor die aard van die Platoniese denksisteem is dit duidelik dat die begrip "God" in die denke van Nietzsche primêr optree as aanduiding van die verteologiseerde Platoniese ideaal van 'n trans-tydelike en onveranderlike werklikheid. Dit is aanduiding van 'n bepaalde tipe ontologie: die verabsoluttering van 'n tydlose statiese syn en die volledige relativering en devaluering van die historiese en tydsgebonde liggaamlike bestaan. Die Godsbegrip wat aan die hand van hierdie synsbegrip opgestel is, kan hy tereg tipeer as 'n "vuisruwe antwoord, 'n onsmaklikheid teen ons denkers, in die grond van die saak bloot 'n vuisruwe verbod aan ons: julle mag nie dink nie!"²⁷ Die tese aangaande die dood van God wil twee gesigspunte uitspel: enersyds die ontbinding van die metafisiese sisteem en daarmee die opheffing van die transendente en tydlose geldigheid van die moraal; andersyds die reduksie van die geontifiseerde moraal tot op sy oorspronge. Hiermee stel Nietzsche die toekoms voor as beide belofte en taak, en dui hy die drempel aan waaragter kontemporêre filosofie weer eens kan begin dink:

"If the discovery of the Return is indeed the end of philosophy, then the end of man, for its part, is the return of the beginning of philosophy. It is no longer possible to think in our day other than in the void left by man's disappearance. For this void does not create a deficiency; it does not constitute a lacuna that must be filled. It is nothing more, and nothing less, than the unfolding of a space in which it is once more possible to think."²⁸

Hierdie toekoms, as belofte en as taak, kan slegs verwesentlik word deur middel van transgressiewe denke wat ons in staat stel om die brutaliteit van die dialektiek en die steriliteit van 'n pligsetiek te ontwyk. Goddelikheid sonder God word gereflekteer in ons lewens deur die praktyk van vryheid wat erkenning gee aan die eindigheid van bestaan en die eindeloosheid van die wêreld. Transgressie, as voorwaarde vir die moontlikheid van 'n vryheidsbesef, gee aan ons 'n alternatiewe en kreatiewe manier van dink waardeur die konkrete moontlikhede van ons vryheid na vore tree.²⁹

4.3.4 Die risiko's verbonde aan transgressie

In die kontemporêre wêreld is die sfere van transgressie, in die besonder seksualiteit of erotiek, steeds vasgevang in antropologiese (of humanistiese) diskoerse wat die moontlikhede daartoe

beperk. Hierdie diskoerse reduseer transgressie tot die niksseggende teenoorgestelde van 'n verbod.³⁰ Dit is waarom Foucault hom wend tot spesifieke self-reflekerende vorms van kuns, literatuur en filosofie wat tot transgressiewe stappe oorgaan en die limiete van taal en denke blootlê sonder om te poog om daarsonder te bestaan. Transgressie is dus nie alleen moeilik om te verstaan nie, maar wesenlik onstabiel. Om transgressie te definieer is juis om die ontwykende aard daarvan op te hef; om die wankelende koorddans tussen die duskant en die anderkant van die grens in duie te laat stort. Daar is slegs dade en momente van transgressie, eerder as soliede gronde. Werk op ons begrensdhede is 'n voortdurende taak, want dit stel nie die transending of opheffing van limiete ten doel nie. Ons word altyd weer met ons begrensdhede gekonfronteer; ons is altyd in 'n posisie om opnuut te begin.

Transgressie is dus die waagsame wankeling op die rand van die afgrond, sonder om in te val. Om limiete op te skort, is om in die afgrond te stort. Volgens Simons (1996) stort Foucault self per geleentheid in die afgrond in, as hy die moontlikheid van dink, leef en skep sonder limiete oorweeg. Die ruimte van transgressie as werk op die grense is die onsekere en onstabiele spasie tussen die pole van onuithoubare ligtheid en onuithoubare swaarheid, van absolute perkloosheid en totale beperking. Foucault is egter plek-plek geneig om in sy veroordeling van die Humanisme alle menslike bestaan uit te beeld as ondraaglik beperk en gevolglik stel hy enige alternatiewe voor as ondraaglik lig. In die geheel gesien gee Foucault se filosofie ons egter niks sekere in die hand nie. Hy soek, hy eksperimenteer, maar daar is geen veilige vindplek nie.³¹ Die vraag ontstaan of die risiko's verbonde aan dié waagsame wankeling op die rand van die agtergrond inderdaad 'n meer gunstige alternatief is as ons teenswoordige magsverstrikking en gebondenheid aan verstikkende grense en onderdrukkende identiteite, wat merendeels nie as onderdrukkend ervaar word nie, maar as sekuriteit. In die woorde van Milan Kundera:

“But is heaviness truly deplorable and lightness splendid?”

The heavier the burden, the closer our lives come to the earth, the more real and truthful they become.

Conversely, the absolute absence of a burden causes man to be lighter than air, to soar into the heights, take leave of the earth and his earthly being, and become only half real, his movements as free as they are insignificant.”³²

Aanstons sal ons sien dat Foucault nie onverskillig staan teenoor die risiko's (die gevare en die geweld) wat gepaard gaan met transgressie nie. Ten spyte van die onbestendige en waagsame aard van transgressie is hy van mening dat die doel die middele heilig: Transgressie om die Self te verruim; om ruimte te skep vir die Ander; om die moontlikheid van menslike vryheid te realiseer. Hy wil ons oë open vir die tirannie van die limiet wat setel in die abstrahering van

eienaardighede of verskille ten gunste van identiteit en enersheid, die rangskikking van verskille in georganiseerde matrikse van ooreenkomste. Hy wil by ons 'n bewussyn kweek dat ons oënskynlike bemagtiging altyd gepaard gaan met onderdrukking; dat die "sekuriteit" wat die humanistiese regime ons bied altyd ten koste van ons vryheid is. As 'n diskoers wat verwickel is in die magsvorme wat dit probeer inperk, kan humanistiese politieke teorie nie maniere van subjektivering bevorder, wat nie terselfdertyd maniere van onderwerping is nie. Dit kan nie perke neerlê wat individualisering moontlik maak, sonder om terselfdertyd totalisering in die hand te werk nie. Volgens Foucault is die ironie van ons situasie juis geleë in hierdie valstrik van die humanistiese regime. Die vraag is: "How can the growth of capabilities be disconnected from the intensification of power relations?"³³ Foucault se genealogieë van die subjek dui aan dat individue van die begin af gekonstitueer is op maniere wat korreleer met sosiale norme. Dit impliseer dat pogings om weerstand te bied teen bestaande maniere van subjektivering, teenkantiing van magsnetwerke en regeringsrasionaliteite behels. Die bevordering van nuwe subjektiwiteite is dus nie net 'n etiese vraagstuk nie, maar ook polities, sosiaal en filosofies.

4.3.5 Die eties-politieke implikasies van transgressie

Nietzsche het dus 'n filosofie van transgressie ingewy, 'n filosofie wat gevaarlik is daarin dat dit die binêre opposisies van konvensionele moraliteit oorskry. Hy het besef dat na die "dood van God", dit wil sê na die ontbinding van die ordeningsdenke, 'n indringende kritiek op die oorgelewerde waardesisteme nodig was. Hy kom tot die slotsom dat elke vorm van objektiwiteit en ontologiese wêreldtransendensie 'n fiksie is wat herlei kan word tot bepaalde menslike komponente. So iets as "waardes" het dus 'n subjektiewe oorsprong: die projekterende mens. Daarom kan hy vasstel dat daar nie so iets is as "moraal-fenomene" nie, maar slegs 'n "morele interpretasie van hierdie fenomene". Hierdie relativering van waardes roep die vraag na vore: Wat is die funksie daarvan indien dit bloot die resultaat is van 'n menslike aktiwiteit? Hy soek die funksie van die tradisionele waardes in die "instandhouding en versterking van menslike gesagsinstitusies". As sodanig is dit "valslik in die wese van dinge geprojekteer". Volgens Nietzsche lê die wese van die menslike bestaan nie opgesluit in "selfbehoud" nie, maar in "selfoorwinning", in die realiseer van dit wat hy as moontlikheid is. In die lig van hierdie antropologiese oortuiging is waardes vir Nietzsche niks anders nie as "perspektiewe" wat die selfoorskrydende oorwinning van die mens stimuleer en lei.³⁴

Foucault se uitdaging van gevestigde moraliteit is eweneens gevaarlik daarin dat dit die normaliserende verdelingspraktyke bevraagteken wat ten grondslag lê van die politieke magstrukture (die heersende bestel) en ons self-identiteit. By nadere ondersoek blyk hierdie

uitdaging gerig te wees op die uitkristallisering van 'n "edelmoedige" etiese gevoeligheid wat op sy beurt weer 'n sekere tipe "politieke spiritualiteit" rugsteun.

Foucault ontbloot die *kwaad* wat geleë is in die konvensionele politiek van goed en kwaad en verskeie ander binêre oposisies wat daarmee verband hou. Dit is 'n kwaad wat nie setel in die willekeurige handeling van vrye subjekte wat optree binne 'n onskuldige institusionele kader nie, maar in die onverdiende lyding wat veroorsaak word deur praktyke wat daarop gerig is om die hegemonie van bestaande identiteite te bevestig, en hulle gerus te stel in hulle geloof aangaande hulle eie goedheid, suiwerheid, normaliteit en legitimiteit. Om soos Foucault "verby" die politiek van goed en kwaad te reik beteken nie om die etiek op te hef nie, maar om skaam te word vir die transendentalisering en universalisering van die konvensionele moraliteit. Freud en ander denkers het vroeër reeds die moralistiese praktyk om ervaringe van skaamte en skuld te vertaal in een of ander transendentale oorsprong radikaal onder verdenking gebring en aangetoon hoeveel leed en patologiese versteurings dit tot gevolg het. Wat nou oorbly is om strategieë te ontwikkel vir die *politisering* van die geweld wat gepaard gaan met sulke vertalingspraktyke. Dit is hiérin wat Foucault homself as meester betoon het.

Die ondermyning van konvensionele moraliteit beteken om *geweld* te pleeg jeens daardie aspekte van onself wat gekoppel is aan gevestigde morele kodes en om nuwe onsekerhede te ontketen binne die gevestigde raamwerk van morele oordeel. Terselfdertyd is dit egter ook 'n onseker tree in die rigting van 'n sosiale etiek van milddadigheid en generositeit. Dit is 'n etiek wat altyd rekening hou met alternatiewe, problematiese en dikwels mededingende identiteite. Dit bevorder 'n politiek van limiete deur middel van genealogieë van dubbelsinnigheid en willekeurigheid in kulturele norme wat genaturaliseerd geword het. Die etiese strekking van hierdie genealogieë van goed/kwaad en normaal/abnormaal word deur Foucault as volg uitgedruk:

"We have to dig deeply to show how things have been historically contingent, for such and such a reason intelligible but not necessary. We must make the intelligible appear against a background of emptiness, and deny its necessity. We must think that what exists is far from filling all possible spaces."³⁵

Connolly (1993) onderskei die elemente in die Foucaultiaanse etiese gevoeligheid wat 'n "politieke spiritualiteit" veronderstel, soos volg:

1. Genealogiese analises wat die sin van ontologiese noodsaaklikheid, historiese onvermydelikheid en suiwerheid van diskriminasie in gevestigde dualiteite van ooreenkoms/differensie, normaliteit/abnormaliteit, onskuld/skuld, misdaad/ongeluk, en verantwoordelike agentskap/misdadige oortreder, ontwig.

2. Die aktiewe kultivering van die vermoë om weersin te temper ten aansyn van die afwesigheid van enige noodwendige self-identiteit en om die dubbelsinnige aard van die lewe te bevestig sonder transendentale waarborge.
3. Die ontwikkeling van 'n ruimhartige of grootmoedige gevoeligheid wat die interpretasies rakende jou identiteit informeer en die verhoudinge wat jy vestig met daardie verskillende waardeur jou identiteit gedefinieer word, besiel.
4. Die verkenning van nuwe moontlikhede in sosiale verhoudinge wat deur genealogie geopen is, in besonder die wat 'n groter verskeidenheid van identiteite laat saambestaan in verhoudinge van "oorwoë" onverskilligheid, genootskap of agonistiese respek na gelang van omstandighede.³⁶

4.4 Die moontlikheid van politieke betrokkenheid

4.4.1 Ons politieke taak as die analise van magsrelasies

Die sosiale etiek van milddadigheid en generositeit het dus ook verreikende politieke gevolge. Dit bepaal die manier waarop ons die permanente politieke taak wat volgens Foucault wesenlik deel uitmaak van ons sosiale bestaan, opneem en hanteer. Foucault definieer hierdie politieke taak soos volg: "the analysis, elaboration, and bringing into question of power relations and the "agonism" between power relations and the intransitivity of freedom is a permanent political task inherent in all social existence."³⁷ Om die moontlikheid van kreatiewe transgressie te bedink binne die raamwerk van hierdie politieke taak, moet laasgenoemde eers breedvoerig onder oë geneem word. Die moontlikheid al dan nie van 'n eties gevoelige transgressiewe bestaan wat tegelykertyd getuig van 'n politieke betrokkenheid, sal hopelik dan aan die lig kom. Die vraag ontstaan ook of ons die eties-politieke taak voorhande kan uitvoer binne die twyfelagtige en onstabiele ruimte waar transgressie moontlik word - tussen die pole van onuithoubare ligtheid en onuithoubare swaarheid.

Ons politieke taak sentreer rondom die analise en bevraagtekening van die werking van magsrelasies wat deur Foucault beskryf word as "a way in which certain actions modify others [other actions]."³⁸ Dit veronderstel eensyds die deurlopende instandhouding van die ander (waarop mag uitgeoefen word) as 'n reagerende mag; en andersyds dat 'n wye spektrum van moontlike reaksies en resultate blootgelê kan word. Foucault maak gebruik van die dubbelsinnige aard van die term "conduct" om die spesifieke hoedanigheid van magsrelasies te illustreer. Hy sinspeel op die dubbele betekenis van die Franse werkwoord *conduire* – om te bestuur of om te beheer; en se *conduire*, wat verwys na gedrag, lewenstyl of optrede van 'n individu (waarvandaan *la conduite*). Die uitoefening van mag is dus tweeledig: (1) om gedrag te lei of te rig; en (2) om die voorlopige uiteinde of resultaat van die agonale interaksie op 'n

gegewe tydstip te bepaal. Dit is eerder 'n kwessie van *regering* of bestuur (van agonale interaksies) as 'n konfrontasie tussen teenstanders. 'n Agonale verhouding verwys na "a relationship which is at the same time reciprocal incitation and struggle; less of face-to-face confrontation which paralyzes both sides than a permanent provocation."³⁹

"Regering" moet verstaan word in die breë sin van die woord: "This word must be allowed the very broad meaning which it had in the sixteenth century. 'Government' did not refer only to political structures or to the management of states; rather it designated the way in which the conduct of individuals or of groups might be directed: the government of children, of souls, of communities, of families, of the sick. It did not only cover the legitimately constituted forms of political or economic subjection, but also modes of action, more or less considered and calculated, which were destined to act upon the possibilities of action of other people."⁴⁰ Meer spesifiek verwys "governmentality" na die "contact between the technologies of domination of others and those of the self."⁴¹ Dit verwys na die skakeling tussen mag as die bestuur van ander en 'n verhouding met jouself. Regering is dus die skakeling tussen etiek en politiek. 'n Mens *regeer* jou eie gedrag, terwyl die *regering* die gedrag van ander rig. Regering is die "conduct of conduct".⁴² By implikasie veronderstel die politieke regering oor ander eers die morele regering van die self – 'n belangrike tema wat telkens weer in hierdie hoofstuk ter sprake kom.

Op 'n konkrete vlak sal die analise van magsrelasies die volgende aan die lig bring:

1. *Die sisteem van differensiasies* deur middel van wetgewing, status, voorreg, ekonomiese, linguistiese of kulturele verskille, ensomeer wat 'n mens toelaat om handelend op te tree as reaksie op die handeling van ander;
2. *Die tipe oogmerke of doelstelling* nagestreef deur hulle wat reageer op die handeling van ander: die behoud van voorregte; die insameling van profyt; die in werking stelling van statutêre gesag; die vervulling van 'n funksie of rol, ensovoorts.
3. *Die middele waardeur magsrelasies in aanskyn geroep word*: word mag uitgeoefen deur middel van die dreigement van gewapende ingryping of die gebruik van wapengeweld; die uitwerking van die woord of verbale bevel; deur middel van ekonomiese ongelykhede, sisteme van waarneming, reëls of tegnologiese hulpmiddele.
4. *Vorme van institusionalisering*: dit kan die vorm aanneem van 'n kombinasie van tradisionele predisposisies of ontvanklikhede, juridiese strukture, kulturele gebruike of modegiere. Ander vorme sluit onder andere onderwys- of militêre instellings en die staat in.
5. *Die mate van rasionalisering*: Die totstandkoming van magsrelasies as handeling in 'n netwerk van moontlikhede kan meer of minder ingewikkeld wees in verhouding tot die effektiwiteit van die instrumente en die sekerheid van die resultate, of in verhouding tot die toepassing maak op die onmiddellike geleëge besleed, wat die invloed telegoed is.

moontlike finansiële koste. Die uitoefening van mag word fyn uitgewerk, getransformeer en georganiseer en rus sigself toe met prosesse wat min of meer aangepas is by die situasie.⁴³

4.4.2 Ons politieke taak as die stryd teen mag

As ons dus die genealogiese metodologie wil opneem en dit kombineer met die resultate van ons analise van mag, waarheid en strategie, by watter tipe politiek en watter tipe analise sal ons betrokke wees?

Eerstens sal ons dit wat naaste aan ons is, wat bo verdenking is, analiseer. Tweedens sal ons 'n analise onderneem vanuit ons eie beperkte perspektief en die versoeking weerstaan om namens ander te praat. Derdens sal die analise uitgevoer word op grond van die beginsels van taktiek en strategie, en nie op grond van die soeke na 'n universele "Waarheid" nie. Vierdens sal die analise geskoei wees op die wete dat ons eie diskoers 'n rol speel in die konstituering van die moontlikhede vir die uitwerk van 'n verhouding met onself. Vyfdens sal ons analise van magsrelasies gerig word deur besondere aandag te skenk aan die spesifieke vorme van weerstand wat gebied word teen die werking van mag:

"Rather than analyzing power relations from the point of view of its internal rationality, it consists of analyzing power relations through the antagonism of strategies...And, in order to understand what power relations are all about, perhaps we should investigate the forms of resistance and attempts made to dissociate these relations."⁴⁴

Sesdens sal ons spesiale aandag skenk aan daardie vorme van stryd teen onderdrukking wat "globaal" blyk te wees. Hierdie vorme van stryd is herkenbaar aangesien hulle die volgende eienskappe in gemeen het: (1) hulle is "transversaal" met ander woorde nie beperk tot een land of tot 'n spesifieke politieke of ekonomiese vorm van regering nie; (2) hulle is gerig teen die uitwerking van mag as sodanig; (3) hulle is "lokaal" in die sin dat individue voorvalle van mag kritiseer wat die naaste aan hulle is; (4) hulle bevraagteken die status van individue aan die een kant deur hulle reg om anders te wees en 'n individuele identiteit te behou te verdedig, en aan die ander kant deur die aanval te loods teen dit wat die individu wil vervreem van sy gemeenskapsverbondenheid; (5) hulle is gerig teen die effekte van mag wat verband hou met die voorregte wat gepaard gaan met kennis, bevoegdheid en bekwaamheid; (6) hulle sentreer rondom die vraag: "Wie is ons vandag?"⁴⁵

Kortom is hulle 'n verwerping van abstraksies, van ekonomiese en ideologiese staatsgeweld wat ignoreer wat ons is, en ook 'n afwysing van enige wetenskaplike of administratiewe ondersoek wat bepaal wie ons is. Voorbeelde van transversale strydvoeringe is die stryd van vroue teen mans; van inheemse volke vir grondbesit en eiendomsreg, van homoseksuele persone teen homofobie. Dit is stryd gerig teen 'n tegniek of vorm van mag wat sigself van toepassing maak op die onmiddellike alledaagse bestaan, wat die individu kategoriseer, hom

brandmerk met sy eie individualiteit en hom onlosmaaklik verbind tot sy eie identiteit. Dit is mag wat individue beide subjektiveer en onderwerp.⁴⁶

In die algemeen identifiseer Foucault drie tipes stryd:

“either against forms of domination (ethnic, social, and religious); against forms of exploitation which separate individuals from what they produce; or against that which ties the individual to himself and submits him to others in this way (struggles against subjection, against forms of subjectivity and submission).”⁴⁷

Die doel van ‘n analise van hierdie vorme van stryd of versetbewegings is om ‘n analise van mag te ontwikkel wat die ontwikkeling van ‘n strategiese interaksie tussen hierdie stryde moontlik maak:

“The word strategy is currently employed in three ways. First, to designate the means employed to attain a certain end; it is a question of rationality functioning to arrive at an objective. Second, to designate the manner in which a partner in a certain game acts with regard to what he thinks should be the action of the others and what he considers the others think to be his own; it is the way in which one seeks to have the advantage over others. Third, to designate the procedures used in a situation of confrontation to deprive the opponent of his means of combat and to reduce him to giving up the struggle; it is a question therefore of the means destined to obtain victory.”⁴⁸

Foucault se argeologiese analises wat die diversiteit van sisteme en die spel van diskontinuiteite bekendstel in die geskiedenis van diskoerse, en sy genealogiese analises van mag en geweld⁴⁹ wat in strategiese terme uitkristalliseer, word gerugsteun deur ‘n konsep van “progressiewe” politiek wat reeds in Hoofstuk 2 uiteengesit is.⁵⁰ Gesamentlik kom dit neer op die daarstelling van analitiese en strategiese hulpmiddele wat betrokkenheid op die politieke terrein beide fasiliteer en vereis. Meer nog: sodra die analise ‘n aanvang geneem het en die werking van mag eksplisiet gemaak is, moet die stryd opgeneem word en moet mag teengestaan word. Ons moet betrokke raak juis daar waar die gevolge van mag die hewigste uitwerking het: op die liggaam self. Mag word beleef in die liggaam en as sodanig maak hierdie belewenis deel uit van die werking van politieke regimes wat die liggaam merk, martel, manipuleer: “force it to carry out tasks, to perform ceremonies, to emit signs.”⁵¹ Soos reeds vroeër genoem, hou die politieke beleëring van die liggaam verband met die ekonomiese gebruik van die liggaam volgens komplekse wederkerige relasies. Enersyds word die liggaam slegs as produksiekrag met relasies van mag en dominasie beset; andersyds is die konstituering van die liggaam as arbeidsmag slegs moontlik as dit vasgevang is in ‘n sisteem van onderdrukking. Die liggaam is slegs bruikbaar as dit beide produktief is en onderdruk word. Hierdie kennis wat bemagtig deur optimale produksie te verseker, en hierdie bemeestering van die liggaam wat ontmagtig deur te onderdruk, noem Foucault die politieke tegnologie van die liggaam.⁵² Dit is hierdie bemoeienis

met die politieke tegnologie van individue wat hy in sy latere werke verruil vir tegnologieë van die self.

Soos strategieë van mag bepaalde disposisies, maneuvres, taktieke en tegnieke in die liggaam fabriseer, word hierdie disposisies die terrein van voortdurende stryd wat die omskepping, omkering en weerstand van spesifieke strategieë van mag tot gevolg het. In die lig hiervan meen Foucault dat mag en vryheid mekaar wedersyds oproep. Waar daar mag is, bestaan daar altyd die moontlikheid van weerstand.⁵³

4.4.3 Foucault en konsensus-politiek

Daar word soms aangevoer dat Foucault se beskrywing van mag noodwendig aanleiding gee tot 'n relativisering van etiek, wat op sy beurt die grondslae van demokrasie en die moontlikheid van vryheid as 'n ideaal of as 'n praktyk in gedrang sou bring. Hieroor kan die volgende opmerkings gemaak word:

Ten eerste is Foucault se punt nie dat dit die doel van demokrasie is om progressief nader te beweeg aan 'n ideale universele gemeenskap nie, maar eerder om te verseker dat mense wat geadministreer, geregeer en onderdruk word oor die moontlikheid beskik om die toestande waaronder hulle gebuk gaan te kan verander:

“Well, the important question here it seems to me, is not whether a culture without restraints is possible or even desirable but whether the system of constraints in which a society functions leaves individuals the liberty to transform the system. Obviously constraints of any kind are going to be intolerable to certain segments of society. The necrophiliac finds it intolerable that graves are not accessible to him. But a system of constraint becomes truly intolerable when the individuals who are effected by it don't have the means of modifying it. This can happen when such a system becomes intangible as a result of its being considered a moral or religious imperative, or a necessary consequence of medical science.”⁵⁴

En:

“There is no question that a society without restrictions is inconceivable, but I can only repeat myself in saying that these restrictions have to be within the reach of those affected by them so that they at least have the possibility of altering them.”⁵⁵

Hierdie opmerkings van Foucault is ver verwyderd van 'n sienswyse wat alle limiete oorboord wil gooi en onuithoubare ligtheid aangryp as 'n werkbare alternatief vir ons teenswoordige magsverstrikking. Hy is nie ten gunste van 'n matelose vryheid waarin die individu enige handeling kan onderneem nie, maar wys eerder op die noodsaaklikheid van 'n basiese “konsensus” ten opsigte van wat gepaste gedrag konstitueer, wat skaflik en duldbaar of onbetaamlik en onaanvaarbaar is. Dit beteken egter nie dat Foucault konsensus-politiek

onvoorwaardelik omhels nie. Sy kritiese ingesteldheid teenoor mag as konsensus of intersubjektiviteit blyk duidelik uit die 1983 onderhoud “Politics and ethics” gelei deur Paul Rabinow, Richard Rorty en Charles Taylor.⁵⁶ Ten opsigte van politieke eenstemmigheid of konsensus gee hy aanvanklik teësinning toe dat “the idea of a consensual politics may indeed at a given moment serve... as a regulatory principle... with respect to other forms; but I do not believe that this liquidates the problem of the power relation.” Hy vind egter die term “regulatiewe beginsel” te beperkend en doen daarvan afstand ten gunste van die minder bindende “kritiese idee”: “I perhaps wouldn’t say regulatory principle, that’s going too far... I would say, rather, that it is perhaps a critical idea.” Uiteindelik onttrek hy selfs van daardie tentatiewe formulering en kom tot die volgende gevolgtrekking:

“I would say, rather, that it is perhaps a critical idea to maintain at all times: to ask oneself what proportion of nonconsensuality is implied in such a power relation, and whether that degree of nonconsensuality is necessary or not, and then one may question every power relation to that extent. The farthest I would go is to say that one must not be for consensuality, but one must be against nonconsensuality.”⁵⁷

Foucault neem die oënskynlike onomstrede beginsel van konsensus in verhoor as ‘n tegniek van mag. Sy huiwering om konsensus te onderskrywe spruit gedeeltelik uit sy besorgdheid dat die “keersy” van konsensus dominasie is, maar meer volledig, uit sy besef dat die idee van konsensus bloot ‘n gedeeltelike representasie is van die meervoudige en kontingente relasies tussen politiek en etiek wat die opset van mag in ‘n gegewe regime van waarheid arbitreer. Hy staan “nie-konsensualiteit” teen aangesien dit regering sonder die instemming van die geregeerdes impliseer. Terselfdertyd weier hy om konsensus, hetsy aktuele of ideale konsensus, bo verdenking te plaas aangesien dit dikwels valshede of slim streke bevat, die kontingensie van die eiesoortige waarheid daaraan verbonde verdoesel, en deelneem aan die miskenning van andersheid en verskille. As ‘n mens weier om toe te gee aan die “afpersing” om tussen die twee te kies, kan ‘n mens konsensus ironiseer deur te wys op die afhanklikheid daarvan van ‘n meer omvattende (al is dit ook implisiete) dwang, terwyl ‘n mens nie-konsensus terselfdertyd teëstaan vanweë die meer eksplisiete gebruik van geweld waartoe dit dikwels aanleiding gee.⁵⁸

Foucault wend ‘n poging aan om sy posisie te onderskei van diegene wat aanspraak maak op konsensuele oplossings deur die betekenis van konsensus te bestudeer teen ‘n agtergrond van gevaar.⁵⁹ As alles gevaarlik is, volg dit dat daar geen bevoorregting van ‘n enkele aspek van ervaring bo enige ander is met die oog op die reëling van alle ervarings nie. Hoe meer hoop gevestig word op ‘n spesifieke gebied, hoe groter word die risiko of hoe gevaarliker word sake.⁶⁰

4.5 Die eties-politieke bemoeienis in die werk van die latere Foucault

Volgens Frank Pignatelli (1993), is Foucault se projek tweevoudig: om die historiese voorwaardelikheid van etiese praktyke, problematiserings en regeringsvorme te demonstree; en om agterdog in ons te wek jeens 'n etiek wat gegrond is op universaliserende eise, terwyl hy terselfdertyd nie die diepgaande invloed wat hierdie praktyke, problematiserings en regeringsvorme op ons het, ontken nie.⁶¹ Volgens Foucault is die teenswoordige eties-politieke gevaar wat ons in die gesig staar die feit dat aangeleenthede rakende ons eties-politieke welsyn "wetenskaplik" gereguleer of gereël word: dit word beide gekonstitueer en beperk deur 'n diskoers-praktyk wat gegrond is op die veranderende norme van tegniese doeltreffendheid. As 'n praktiese projek is Foucault se "genealogie van etiek" gerig op geleenthede om die self te omskep of anders te vorm. Anders gestel, Foucault wil 'n etiek van vryheid daarstel, wat gebaseer is op die keuse tussen vorme van moontlike ervaringe. Hy dring daarop aan dat ons ons teenswoordige (opgelegde) identiteite kan weier;⁶² en dat ons onself kan verbind tot "struggles against the 'government of individualization'".⁶³ Vervolgens wend ek my tot twee temas wat deur die latere Foucault ter sprake gebring is wat van besondere eties-politieke belang is: *Parrhêsia*, 'n etiek van waarheid-praat en die *sorg vir die self* as 'n estetiese van die bestaan. Beide hierdie temas informeer ons verhouding tot onself sowel as ons verhouding tot ander.

4.5.1 *Parrhêsia*: 'n Etiek van waarheid-praat

Parrhêsia word normaalweg in Engels vertaal as "free speech" (in Frans as "franc-parler", en in Duits as "Freimütigkeit"). Dit beteken letterlik om die vrymoedigheid te hê om alles te sê (van "pan" (alles) en "rhema" (dit wat gesê word)), selfs al is die waarheid nie altyd aangenaam nie. Die *parrhesiastes* is die een wat *parrhêsia* gebruik, dit wil sê die een wat die waarheid praat. Die "waarheid" wat hy praat, sy uitspraak is sy eie oortuiging; terselfdertyd kom sy waarheid ooreen met *die* waarheid aangesien hy oor sekere morele eienskappe beskik. Foucault brei uit: "[He] uses his freedom and chooses frankness instead of persuasion, truth instead of falsehood or silence, the risk of death instead of life and security, criticism instead of flattery, and moral duty instead of self-interest and moral apathy."⁶⁴ Hierdie morele eienskappe gee hom toegang tot die waarheid en stel hom in staat om dit aan ander oor te dra. Die opregtheid van die waarheidspreker word gestaaf deur sy moed om 'n gevaarlike uitspraak te lewer wat afwyk van dit wat die meerderheid glo, ongeag van die gevolge wat dit vir hom inhou.

Parrhêsia veronderstel dus 'n sosiale situasie, 'n verskil in status tussen die waarheidspreker en sy gehoor en 'n risiko aangesien hy sy gehoor direk konfronteer met 'n moeilike of onaangename waarheid. Die funksie van *parrhêsia* is nie om iemand anders te oortuig van die

waarheid nie, maar om kritiek te lewer. Die kritiek word gelewer teen die self of teen ander, maar altyd vanuit 'n minderwaardigheidsposisie (of laer rang). Om die waarheid te praat is tegelykertyd 'n plig en 'n vryheid: die waarheidspreker is vry om 'n moeilike waarheid te versmaai, maar hy voel moreel verplig om sy gehoor daarmee te konfronteer ten einde 'n ongeregtigheid te beredder. Foucault som op: "parrhêsia is a kind of verbal activity where the speaker has a specific relation to truth through frankness, a certain relationship to his own life through danger, a certain type of relation to himself or other people through criticism (self-criticism or criticism of other people), and a specific relation to moral law through freedom and duty."⁶⁵

In 'n reeks lesings gelewer in 1983 by die Universiteit van Kalifornië, Berkeley, getiteld "Discourse and truth: The problematization of parrhêsia"⁶⁶ ondersoek Foucault die problematisering van *parrhêsia* in antieke Griekeland tot imperiale Rome. Hierdie ondersoek word opgeneem deur middel van die analise van wat Foucault beskou as sprekende filosofiese en literêre tekste van die tyd. Wat hy vind in die geskrifte van onder andere Euripides (*Die Feniciëse Vroue*, *Electra*, *Ion*, ensomeer) en Plato (*Gorgias* en *Phaedrus*), is dat *parrhêsia* 'n aanneemlike, noodsaaklike en praktiese reaksie was op die antieke Grieke se besorgdheid om die polis as demokratiese ruimte te verseker.

Vir ons doeleindes kan drie kontekste onderskei word waarin *parrhêsia* figureer: (1) In Euripides asook in die tekste wat dateer uit die 4^{de} eeu vC is *parrhêsia* 'n essensiële eienskap van die Atheense demokrasie. Die Atheense demokrasie is gedefinieer deur 'n konstitusie (*politeia*) wat sekere regte (wat gepaard gaan met *demokratia*) aan die burgers verleen: *isegoria* (die gelyke reg van vrye spraak), *isonomia* (die gelyke deelname van alle burgers in die uitoefening van mag), en *parrhêsia*. In hierdie konteks vind *parrhêsia* plaas tussen burgers as individue en tussen burgers vergader as wetgewende liggaam. (2) Gedurende die Hellenistiese tydperk, met die opgang van die Hellenistiese monargieë, het daar 'n klemverskuiwing plaasgevind ten opsigte van die politieke betekenis van *parrhêsia*: *parrhêsia* setel nou in die verhouding tussen die soewerein en sy raadgewers, wat as waarheidsprekers die stilswyende meerderheid se belange op die hart dra. (3) Ten laaste figureer *parrhêsia* ook in verhouding tot filosofie – verstaan as 'n kuns van die bestaan (*techne tou biou*). In die Platoniese dialoë tree Sokrates op as waarheidspreker wat die Atheners konfronteer met die waarheid en hulle aanspoor om sorg te neem met hulleself, met waarheid en wysheid. Filosofiese *parrhêsia* is dus geassosieer met die sorg vir die self (*epimeleia heautou*).

Alhoewel *parrhêsia* gedurende die Hellenistiese periode dus beperk is tot die verhouding tussen die raadgewer as parrhesiaste en die soewerein (per definisie aanvaar die waarheidspreker altyd die grootste risiko), bly die skakeling tussen etiese en politieke deug konstant. Gevolglik spoor Sokrates, in die rol van parrhesiaste, Alcibiades aan om te erken wat Foucault beskou as 'n uiters betekenisvolle punt rakende die Grieke, naamlik dat 'n mens nie kan verwag om die stad te regeer of te versorg as 'n mens nie eers oor jousef regeer of jousef versorg het nie.⁶⁷

Anders gestel: *parrhêsia* is vir die Grieke, as self-ondersoek en beheer oor wat 'n mens verstaan as jou genietinge en ambisie, dit wil sê as 'n stel praktyke wat sentreer rondom die sorg vir die self, weselik ineenverweef met wat dit beteken om 'n goeie landsburger of –regeerder te wees. Die idee van *epimeleia heautou* of “sorg vir die self” “is a very powerful word in Greek which means working on or being concerned with something. For example, Xenophon used the word *epimeleia heautou* to describe agricultural management. The responsibility of a monarch for his fellow citizens was also *epimeleia heautou*. That which a doctor does in the course of caring for a patient is *epimeleia heautou*. It is therefore a very powerful word; it describes a sort of work, an activity; it implies attention, knowledge, technique.”⁶⁸ Sorg vir die self is dus deur die Grieke as raamwerk gebruik om etiese gedrag in 'n wye verskeidenheid van situasies te rig. Dit word ook geïllustreer in die *Alcibiades*: “It is always a real activity and not just an attitude. It is used in reference to the activity of a farmer tending his fields, his cattle, and his house, or to the job of the king in taking care of his city and citizens, or to the worship of ancestors or gods, or as a medical term to signify the fact of caring.”⁶⁹

In 'n onderhoud gelei deur Rux Martin in 1982 voer Foucault aan dat ons, in ons strewe na kennis van die waarheid ten opsigte van onself, vergeet het hoe belangrik sorg vir die self as eties-politieke praktyke en beginsels vir die Grieke was: “The precept ‘to be concerned with oneself’ was, for the Greeks, one of the main principles of cities, one of the main rules for social and personal conduct and for the art of life. For us now this notion is rather obscure and faded. When one is asked ‘What is the most important moral principle in ancient philosophy?’ the immediate answer is not ‘Take care of oneself’ but the Delphic principle, *gnothi sauton* (‘Know yourself’). Perhaps our philosophical tradition has overemphasized the latter and forgotten the former.”⁷⁰ Aanstons sal ons terugkeer na hierdie klemverskuiwing in die moderne wêreld waarin kennis van die self voorrang geniet bo sorg vir die self.

Die “kultivering van die self”, wat hoogty gevier het gedurende die imperiale tyd, word dus gekenmerk deur die feit dat die gepaardgaande estetiek van eksistensie – die *techné tou biou* – beheers is deur die beginsel of gebiedende opdrag: “sorg vir jousef.” Ons sien ook dat hierdie idee van sorg vir die self (*heautou epimeleisthai*) reeds sy oorsprong vind in die antieke Griekse

kultuur. Dit blyk uit die *Apologie* waarin Sokrates homself as meester van sorg vir die self aan sy regters voorstel: “The god has sent him to remind men that they need to concern themselves not with their riches, not with their honor, but with themselves and with their souls.”⁷¹ Sokrates se roeping verteenwoordig ‘n radikaal nuwe onderneming in die etiese en intellektuele wêreld van Athene: die vraag is hoe om politieke *parrhêsia* wat betrekking het op die *logos*, die waarheid en die *nomos* (wet) in ooreenstemming te bring met etiese *parrhêsia* wat betrekking het op die *logos*, die waarheid en die *bios* (lewe).

Parrhêsia was dus oorspronklik ‘n politieke kategorie voordat Sokrates, volgens Foucault, die konsep en die praktyk uitgebrei het om kommunikasie tussen individue in te sluit. *Parrhêsia* vereis dus nou ‘n persoonlike, van aangesig tot aangesig verhouding. In hierdie verhouding word die luisteraar gelei deur Sokrates (die waarheidspreker) om rekenskap te gee van sy lewe (*didonai logon*). Dit is nie ‘n verslag van die geskiedkundige gebeure van sy lewe nie; dit is ook nie ‘n konfessionele outobiografie of gewetensonderzoek nie. Hy moet aantoon dat daar ‘n harmonieuse verhouding bestaan tussen die rasonele diskoers, die *logos* wat hy gebruik en die manier waarop hy lewe, sy *bios*. Sokrates tree op as *basanos* of “toetssteen” – hy toets tot watter mate die individu se lewe in ooreenstemming is met die logosbeginsel wat dit onderlê. Na aanleiding van Sokrates se ondersoek word die individu gewillig om sorg te neem met die manier waarop hy die res van sy lewe lei. In politieke *parrhêsia* is die verhouding tussen die *logos*, die waarheid en moed ter sprake, terwyl die *bios* die fokus van Sokratiese *parrhêsia* uitmaak. In die persoon van Sokrates het filosofie tevoorskyn getree as ‘n aktiwiteit waardeur een individu ‘n ander konfronteer met ‘n belangrike, maar nie altyd welkome waarheid.⁷²

4.5.2 Sorg vir die self as ‘n estetiese van die bestaan

Volgens Foucault het filosofie ‘n aanvang geneem, nie soseer as die aanbidding van algemene leerstellinge ten opsigte van die wêreld of ons kennis daarvan nie, maar as iets wat mense se lewens op ‘n individuele vlak verander. Die *epimeleia*, die *cura sui*, is ‘n gebiedende opdrag wat gevind word in verskeie filosofiese leerstellinge. Onder die Platoniste stel byvoorbeeld Albinus voor dat ‘n studie van filosofie ‘n aanvang moet neem met die lees van die *Alcibiades* “with a view of turning and returning to oneself”, and for the purpose of learning ‘that which one should make into the object of his care’.⁷³ Die Epikureërs is van mening dat filosofie beskou moet word as ‘n permanente oefening in die sorg vir die self. Die hoogste filosofiese ontwikkeling van die tema word egter in Epictetus gevind: sorg vir die self is dit wat die mens onderskei van ‘n dier; dit is sy lot opgelê deur die gode (Zeus) en die rede waarom hy bekroon is met redeneervermoë. “The care of the self, for Epictetus, is a privilege-duty, a gift-obligation that ensures our freedom while forcing us to take ourselves as the object of all our diligence.”⁷⁴ Ook

Seneca verwys na die spreuk: “Spend your whole life learning how to live’, which asked people to transform their existence into a kind of permanent exercise. And while it is good to begin early, it is important never to let up.”⁷⁵ Dit vereis egter nie bloot ‘n algemene ingesteldheid of ongefokusde aandag nie: “The term *epimeleia* designates not just a preoccupation but a whole set of occupations; [it] implies a labor. It takes time.”⁷⁶ Sorg vir die self is nie ‘n rus-kuur nie, maar sluit oefeninge, praktiese take en verskeie aktiwiteite in: gesondheidsreëls, matige fisiese oefening, afgemete bevrediging van behoeftes, meditasie of die oorpeinsing en toepassing van algemene waarhede, korrespondensie en kommunikasie met vriende, vertroueling en spirituele raadgewers. “Around the care of the self, there developed an entire activity of speaking and writing in which the work of oneself and communication with others were linked together.”

Hierdie aktiwiteit toegewy en opgedra aan die self word gekonstitueer, nie as ‘n oefening in afsondering nie, maar as ‘n wesenlik sosiale praktyk.⁷⁷ In *The history of sexuality Volume III: The care of the self* beskryf Foucault in detail wat hy noem die “praktyke van die self” soos verkondig deur die Stoïsynse filosowe in die antieke tyd: die sorg vir die self wat slegs gerealiseer kan word onder leiding van ‘n spirituele raadgewer, aandag gewy aan die liggaam en aan die siel, en selfkennis ingewin deur middel van toetsingsprosedure, oefeninge in onthouding, ondersoek van die gewete, filtrering van representasie en uiteindelik die inkering tot die self.⁷⁸ Foucault verstaan hierdie praktyke as ‘n “estetiek van die bestaan”, as “tegnieke van die self”. Die siening dat filosofie in antieke tye hoofsaaklik ‘n lewenswyse was, ‘n kuns van die bestaan en nie ‘n suiwer teoretiese aktiwiteit nie, is uitgespreek deur Pierre Hadot wat ‘n aansienlike invloed uitgeoefen het op Foucault se eie denke.⁷⁹

“What I want to show is that the general Greek problem was not the *techne* of the self, it was the *techne* of life, the *techne tou biou*, how to live. ...[T]he problem was: which *techne* do I have to use in order to live as well as I ought to live? And I think that one of the main evolutions in ancient culture has been that this *techne tou biou* became more and more a *techne* of the self. ...Greek ethics is centered on a problem of personal choice, of aesthetics of existence. The idea of the *bios* as a material for an aesthetic piece of art is something which fascinates me. The idea also that ethics can be a very strong structure of existence, without any relation with the juridical *per se*, with an authoritarian system, with a disciplinary structure.”⁸⁰

Wat hier ter sprake gebring word, is nie alleenlik die verband tussen teorie (filosofiese leerstelling) en praktyk (die filosofiese lewe) nie, maar ook die vorm wat die filosofiese lewe moet aanneem. Dit is geskoei op ‘n etiek wat nie staatmaak op universele voorskriftelike riglyne nie, maar eerder op persoonlike keuse en ‘n proses van kreatiewe vormgewing of wording, dus op ‘n “estetiek van die bestaan”.

Volgens Foucault is dit geensins nodig om etiese probleme in verband te bring met wetenskaplike kennis nie: “For centuries we have been convinced that between our ethics, our personal ethics, our everyday life, and the great political and social and economic structures, there were analytical relations, and that we couldn’t change anything, for instance, in our sex life or our family life, without ruining our economy, our democracy, and so on. I think that we have to get rid of this idea of an analytical or necessary link between ethics and other social or economic or political structures.”⁸¹ In die lig van die feit dat daar geen noodwendige relasie bestaan tussen etiek en ander sosiale, politieke of ekonomiese strukture nie en dat die self nie ‘n gegewe is nie, maar bloot ‘n historiese konstruk, is daar volgens Foucault slegs een praktiese gevolg: etiek as ‘n estetiek van die bestaan. Ons moet onself skep as ‘n kunswerk. Hierin keer Foucault weer eens terug na Nietzsche wat geskryf het: “*One thing is needful. – To ‘give style’ to one’s character – a great and rare art! It is practiced by those who survey all the strengths and weaknesses of their nature and then fit them into an artistic plan until every one of them appears as art and reason and even weaknesses delight the eye.*”⁸² Dit verg langdurige transgressiewe arbeid om aan ons lewe vorm te gee, daaglikse werk op ons limiete, nie om hulle te transendeer nie, maar om hulle onderhewig te maak aan ‘n enkele unieke “styl” of “smaak”.

Hierdie estetiek van die bestaan verg inderdaad ‘n baie streng (self-opgelegde) etiese besorgdheid,⁸³ ‘n selfbemeestering wat ‘n mens in staat stel om al jou eienskappe te integreer om ‘n samehangende individualiteit te vorm: “It will be the strong and domineering natures that enjoy their finest gaiety in such constraint and perfection under a law of their own; the passion of their tremendous will relents in the face of all stylized nature. ...Conversely, it is the weak characters without power over themselves that *hate* the constraint of style.”⁸⁴

Die algemene beginsel is dat die kunste van die self ‘n stiling van gedrag is deur middel van praktyke van die self. Wat ons moet leer van die kunstenaars (“if we want to be the poets of our life”⁸⁵) is dat die skepping van vorm nie ‘n kwessie van spontaneïteit, impulsiwiteit, bandelose oorgawe en onbeteulde energie is nie. Die geheim is eerder die besef dat die gevoel van vryheid en kreatiewe kapasiteit die sterkste is wanneer opgetree word uit noodsaak.⁸⁶ Foucault bespreek ook praktyke van die self as *askêsis* (askese),⁸⁷ maar in die Griekse sin van die begrip as selfdisipline eerder as die Christelike sin van selfverloëning.⁸⁸ Die doel van die komplekse oefeninge waaruit *askêsis* bestaan, was nie om plesier of wêreldse genietinge – seks, voedsel of ambisie – te ontken nie, maar om oormaat te vermy. Die idee is nie om deur plesier oormeester te word nie, maar om plesier en gevolglik die self te bemeester. Asketisme is nie die

onderdrukking van plesier nie, maar die regulering daarvan; die doelwit is nie ontkenning nie, maar bevrediging.

4.5.3 Die sorg vir die self in verhoor geneem

Hierdie besorgdheid van die self met die self, of wat Dewes noem die “terugkeer van die self in die latere Foucault”⁸⁹ is deur verskeie kritici beskryf as ‘n vorm van narcistiese opgaan in sigself of selfverheffing wat juis ‘n sentrale probleem uitmaak in die hedendaagse samelewing. Volgens Wolin bevorder Foucault se studies rakende die sorg vir die self vorme van “narcissistic self-absorption” en “outwardly aggressive self-aggrandizement.”⁹⁰ Foucault heg egter nie waarde aan selfvorming in sigself sonder om die sosio-politieke konteks waarin dit aangevoer word te oorweeg nie. In die kontemporêre kultuur vind ons inderdaad die “Kaliforniese kultus van die self” waarvoor Foucault hom soos volg uitlaat:

“one is supposed to discover one’s true self, to separate it from that which might obscure or alienate it, to decipher its truth thanks to psychological or psychoanalytic science, which is supposed to be able to tell you what your true self is. Therefore, not only do I not identify this ancient culture of the self with what you might call the Californian cult of the self, I think that they are diametrically opposed.”⁹¹

Foucault dring daarop aan dat hierdie kultus van die self bloot nog ‘n laakbare poging is om die essensiële self te ontdek, in plaas daarvan om die self wat nie ‘n gegewe is nie, te skep as ‘n kunswerk. Sy estetiek van die self of stilering van die lewe kan nie gelees word as ‘n kontemporêre uitdrukking van “lewenstyle” nie. Hierdie lewenstyle maak staat op wetenskaplike en pseudo-wetenskaplike idees van die self voorgestaan deur “deskundiges”, en hang ten nouste saam met hulle bemerkbaarheid in die verbruikersamelewing. Die lewenstyle word as kommoditeite verhandel op die sogenaamde “vrye” mark waar afsetbaarheid bepaal word deur allerlei beperkende regeeringsriglyne.⁹²

Volgens Foucault is vryheid die ontologiese voorwaarde vir etiek, terwyl etiek die doelbewuste of oorwoë vorm is wat vryheid aanneem. Soos ons reeds gesien het, was die sorg vir die self in die Grieks-Romeinse wêreld die etiese uitlewing van individuele en, tot op ‘n sekere tydstip, ook siviele vryheid. In die tekste van die eerste Platoniese dialoog, tot by die werke van die latere Stoïsyne soos Epictetus, Marcus-Aurelius, ens. blyk dit regstreeks dat sorg vir die self etiese denke deurdring het. Op ‘n sekere tydstip in ons gemeenskappe het sorg vir die self egter verdag begin voorkom. Dit is aan die kaak gestel as selfliefde, as ‘n soort selfsug of egoïsme in teenstelling met die sorg wat ‘n mens aan ander moet betoon of die nodige aflegging of opoffering van die self. Hierdie verandering het plaasgevind gedurende die Christelike era, maar kan nie uitsluitlik toegeskryf word aan die Christendom nie. Volgens Christelike leerstellings

behels die verkryging van saligheid ook sorg vir die self, maar 'n sorg vir die self wat selfverloëning vereis.⁹³

4.5.4 Sorg vir die self versus kennis van die self

In die Grieks-Romeinse filosofie gedurende die eerste twee eeue na Christus, gedurende die Romeinse Ryk, was die hermeneutiek van die self of die praktyke van die subjek dus gekonstitueer deur *epimelēsthai sautou*, die besorgdheid met of die sorg vir die self. Dit het die Delphiese beginsel, *gnothi sauton* ("Ken jouself") voorafgegaan of anders gestel, dit was die voorwaarde vir die moontlikheid van kennis van die self. In die moderne wêreld het daar 'n omkering plaasgevind tussen die hiërargie van die twee antieke beginsels: kennis van die self konstitueer nou die grondbeginsel.

Volgens Foucault bestaan daar verskeie redes vir hierdie omkering: In die eerste plek het daar 'n diepgaande transformasie plaasgevind in die morele beginsels van die Westerse samelewing. Ons vind dit moeilik om streng moraliteit en sobere beginsels te skoei uitsluitlik op 'n besorgdheid met die self wat tradisioneel geassosieer word met sedeloosheid en selfsug. Ons is die erfgename van Christelike moraliteit wat selfverloëning voorhou as die voorwaarde vir verlossing. Om jouself te ken, was die paradoksale weg na selfverloëning. Ons erf ook 'n sekulêre tradisie wat eksterne wetgewing respekteer as die basis van moraliteit. Dit is 'n sosiale moraliteit wat die reëls vir aanvaarbare gedrag soek in ons verhouding met ander. Sorg vir die self is inderdaad onverenigbaar met 'n moraliteit van asketisme wat daarop aandring dat die self verwerp moet word. Die tweede rede vir die omkering is dat, in die teoretiese filosofie van Descartes tot Husserl, kennis van die self as *denkende subjek* toenemend belangrik word as grondreël van die kennisteorie.⁹⁴

4.6 Sorg vir die self versus sorg vir ander? Etiek as persoonlike óf sosio-politieke aktiwiteit

Foucault se agterdog jeens alternatiewe oplossings verhoed hom om die problematiek van die sorg vir die self voor te hou as dit wat "the center of a new philosophical thought, of another kind of politics"⁹⁵ kan uitmaak. Die feit dat hy geïnteresseerd was in 'n etiek of stilering van die self wat nie gekniehalter is deur politieke mag en wetenskaplike waarheid nie, beteken egter nie dat die sorg vir die self nie wesenlik ook 'n sosio-politieke dimensie insluit nie. Om welvoeglik te handel, om vryheid op 'n geoorloofde wyse te beoefen, om jouself te ken, te verbeter, te oortref; om jouself en jou begeertes te bemeester, is dit nodig om die self te versorg. Dit geskied met behulp van kennis van die self, van gedragsreëls, van waarhede wat ons handel en wandel rig. Hierdie praktyke van die self, of waarheidspele, het 'n groter mate van belangrikheid en

outonomie geniet gedurende die Griekse en Romeinse beskawings waarna beslag daarop gelê is deur godsdienstige, pedagogiese, mediese en psigiatryse instellings. Volgens Foucault is hierdie waarheidspele nie meer gemoeid met praktyke van dwang nie, maar met die praktyke van die self-vorming van die self.⁹⁶ “To care for self is to fit one’s self out with these truths. That is where ethics is linked to the game of truth.” Plutarchus gebruik ‘n metafoor om die rol van gedragsreëls te illustreer: “You must have learned principles so firmly that when your desires, your appetites or your fears awaken like barking dogs, the *logos* will speak with the voice of a master who silences the dogs by a single command.”⁹⁷ Ook in Baudelaire se begrip van “dandy-isme” as ‘n verhouding wat ‘n mens met jouself moet vestig; as ‘n onontbeerlike asketisme wat gepaard gaan met die komplekse en moeisame proses van uitbouing of uitwerking van die self, vind ons “the ‘doctrine of elegance’ which imposes ‘upon its ambitious and humble disciples’ a discipline more despotic than the most terrible religions.”⁹⁸

Soos reeds vroeër genoem, is vryheid vir Foucault die ontologiese voorwaarde vir etiek en etiek die voorbedagte vorm wat vryheid aanneem. Vir die Grieke beteken vryheid “nie-slawerny”, ‘n definisie wat die problematiek rondom etiek en vryheid ontenseglik ‘n politieke probleem maak: “And then, it has a political model, in the measure where being free means not being a slave to one’s self and to one’s appetites, which supposes that one establishes over one’s self a certain relation of domination, of mastery, which was called *arche* - power, authority.” Die individu wat korrek vir homself sorg, vind homself, per definisie, genoodsaak om homself korrek te gedra teenoor ander en vir ander.

“Care for self is ethical in itself, but it implies complex relations with others, in the measure where this ethos of freedom is also a way of caring for others. That is why it is important for a free man, who behaves correctly, to know how to govern his wife, his children and his home. There, too, is the art of governing. Ethos implies also a relation with others to the extent that care for self renders one competent to occupy a place in the city, in the community or in interindividual relations which are proper – whether it be to exercise a magistracy or to have friendly relationships.”⁹⁹

Sorg vir die self is dus die voorwaarde vir die moontlikheid van sorg vir ander; die sorg vir die self het morele voorrang in dieselfde mate as wat die verhouding tot die self ontologiese voorrang geniet.¹⁰⁰ Bo en behalwe slawerny of magsonderworpenheid, word Griekse vryheid ook bedreig deur die magsmisbruik van die maghebber. Die grense van regmatige magsuitoefening word oorskry wanneer die maghebber sy begeertes, voorkeure en giere op ander afdwing. Volgens die Griekse wysgere is die misbruiker van mag in werklikheid verkneg deur sy eie begeertes. Dit is juis die goeie heerser wat sy mag korrek uitoefen deur terselfdertyd ook oor homself te heers. Dit is die mag oor homself wat sy mag oor ander sal reguleer en dominasie en tirannie sal verhoed.¹⁰¹

Volgens Foucault is die verhouding tussen filosofie en politiek permanent en fundamenteel. Soos ons gesien het word hierdie skakeling met die politieke geïllustreer deur die geskiedenis van die sorg vir die self in die Griekse denke. Enersyds vind ons by Sokrates, Plato in die *Alcibiades* en by Xenophon in die *Memorabilia*, die sorg vir die self as pedagogiese, morele en ontologiese voorwaarde vir die konstituering van 'n goeie heerser. Om jouself te konstitueer as 'n subjek wat regeer, impliseer dat jy jouself gekonstitueer het as 'n subjek wat sorg neem met die self. Andersyds vind ons Sokrates in die *Apologie* wat sê: "I, I hail everybody, because everybody must occupy himself with himself. In doing this, I render the greatest service to the city and rather than punish me, you should reward me more than you reward a winner of the Olympic games."¹⁰²

Sokrates se *daimonion*, die goddelike stem wat van tyd tot tyd met hom gepraat het en hom gerig het ten opsigte van wat hom te doen staan, het hom egter verhoed om aktief betrokke te raak in publieke aangeleenthede en politiek. Sy onbetrokkenheid is egter nie 'n aanduiding van politieke onverskilligheid nie. Volgens hom sou hy lank gelede reeds ter dood veroordeel gewees het as hy gepoog het om 'n meer sigbare politieke rol te vervul, en sou hy gevolglik van geen nut gewees het vir Athene of vir homself nie. Desnieteenstaande het Sokrates per geleentheid geïllustreer, deur in die openbaar stelling in te neem teen die heersende politieke sisteem,¹⁰³ dat alhoewel politieke betrokkenheid lewensgevaarlik kan wees, die vrees vir die dood hom nie sou verhoed om reg en geregtigheid te verdedig nie. Dit was dan ook uiteindelik sy onwrikbare verbintenis tot korrekte handeling wat sy dood beteken het. In die *Crito* verdedig Sokrates sy besluit om nie van die geleentheid om te ontsnap gebruik te maak nie, alhoewel hy daardeur sy verantwoordelikheid teenoor sy kinders sal laat vaar en hulle sal verraai. Hy kom tot die gevolgtrekking dat sy dood, as wetsgehoorsame daad, beter is vir sy kinders as sy skandelike ontsnapping. In sy beroemde "personifikasie" of verpersoonliking van die wette van die stad, voer hy aan dat hy meer aan hulle verskuldig is as aan sy eie ouers; dat hulle hom beter versorg het as wat sy ouers ooit kon; dat die stad as die politieke eenheid sy ware familie is.¹⁰⁴

Sommige sien Foucault se persoonlike, estetiese wending as 'n abdikasie, 'n neerlegging van verantwoordelikheid, 'n koestering van die self, 'n verwenning ter wille van een mens se geluk en ten koste van politieke betrokkenheid. Nehamas (1998) spreek homself onomwonde hierteen uit. Volgens hom is die private en die openbare, die estetiese en die politieke in die geval van uitsonderlike individue soos Sokrates, Montaigne, Nietzsche en Foucault, ineenverweef soos die "lewe" en die "werk". Foucault se verbintenis tot die filosofiese lewe as die beliggaming van

'n sekere denkstyl, en sy aandrag op die onbetwisbare skakel tussen teorie en praktyk blyk duidelik uit sy laaste lesingreekse (gelewer by die Universiteit van Kalifornië, Berkeley in 1983 en by die Collège de France in 1984) oor die tema van *parrhêsia*, wat vroeër onder die loep geneem is.

Die ondergang van die Griekse stadstate as outonome politieke eenhede, wat 'n aanvang geneem het in die 3^{de} eeu vC, is 'n alombekende feit. Dit word dikwels gesien as getuie van 'n algemene onttrekking aan die politieke lewe in 'n samelewing waar burgerplig eens voorrang geniet het. Dit het aanleiding gegee tot 'n terugtrek in die self, in die private sfeer ten koste van die openbare lewe.

“...The philosophies of the Hellenistic Age, for all their nobility, were essentially philosophies of escape, and the principle means of escape lay in the cultivation of autarky.”¹⁰⁵

Volgens Foucault kan die agteruitgang van politieke aktiwiteit egter nie uitsluitlik toegeskryf word aan die uitwerking van 'n gesentraliseerde Romeinse imperialisme nie. Die nuutgevonde klem op morele refleksie kan meer in die algemeen toegeskryf word aan die veranderinge wat plaasgevind het in die toestande van magsuitoefening, en die gevolglike heroorweging van persoonlike etiek wat daardeur genoodsaak is:

“Whereas formerly ethics implied a close connection between power over oneself and power over others, and therefore had to refer to an aesthetics of life that accorded with one's status, the new rules of the political game made it more difficult to define the relations between what one was, what one could do, and what one was expected to accomplish. The formation of oneself as the ethical subject of one's own actions became more problematic.”¹⁰⁶

Die wending tot die self moet nie gesien word as 'n alternatief vir burgerplig en politieke betrokkenheid nie, maar as 'n manier om die problematisering van politieke aktiwiteit die hoof te bied:

“The importance assumed by the theme of the return to oneself or of the attention that must be given to oneself, in Hellenistic and Roman thought, is often interpreted as the alternative that was offered to civic activity and political responsibilities. It is true that in certain philosophical currents one finds the recommendation to turn aside from public affairs, from the troubles and passions to which they give rise. But it is not in this choice between participation and abstention that the principle line of division lies; and it is not in opposition to the active life that the cultivation of the self places its own values and practices. It is much more concerned to define the principle of a relation to self that will make it possible to set the forms and conditions in which political action, participation in the offices of power, the exercise of a function, will be possible or not possible, acceptable or necessary.”¹⁰⁷

Wat dus plaasgevind het na die Grieke, is 'n klemverskuiwing waartydens die idee van sorg geheel en al sentreer rondom die self se verhouding tot sigself (as etiese subjek) en die

gevolglike erosie van die oorspronklike skakeling van die etiese met die politieke lewe. Hiervandaan wend Foucault hom uitsluitlik tot sorg vir die self, tot etiese praktyke wat gedurende die Antieke, Christelike en moderne tye aandag geniet het. Dit sinspeel egter nie op die universaliteit van etiese gedrag nie. Die feit dat die telos van etiek vir die Grieke beliggaam is in self-bemeerstering; en dat *akrasia*, of die onvermoë om genietinge en begeertes te beheers, 'n aanduiding was van 'n swakheid van die wil en van 'n lewe sonder enige etiese en politieke strekking, is egter nie 'n aanduiding dat dit vandag die geval is nie. Dit is wat Foucault probeer aantoon met sy genealogie van etiek. Hy hou egter nie 'n vergange era voor as voorbeeld om na te volg of om van toepassing te maak op kontemporêre eties-politieke dilemmas nie. Ons probleme was nie hulle probleme nie, soos hulle oplossings nie ons oplossings kan wees nie. Dit is juis die kontingensie, die tyd-, plek-, en kultuurgebondenheid en spesifiekheid van etiese sake wat die moontlikheid onderlê om *anders* te dink en op te tree.

4.7 Sorg vir die self versus sorg vir ander? Foucault en Levinas

Nieteenstaande die voorafgaande betoog bly die vraag steeds of Foucault se sorg vir die self inderdaad 'n voldoende voorwaarde skep waarbinne eties gedink kan word. Sou Foucault se sorg vir die self nie in terme van Levinas se radikale openheid jeens die ander ernstige gebreke vertoon nie? Met hierdie vraag bevind 'n mens jouself direk binne een van die brandendste debatte van die postmoderne, naamlik die spanning in die postmoderne tussen die estetiese (Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Baudrillard, Foucault) en die etiese (Levinas, Lyotard, Derrida). Sou 'n konfrontasie tussen die denke van Foucault en Levinas dalk lei tot 'n uitweg uit die impasse tussen die estetiese en die etiese? In wat volg wil ek graag die etiese implikasies van Foucault se sorg vir die self as 'n estetiek van die bestaan ondersoek aan die hand van Levinas se filosofie van die Self en die Ander. Uiteindelik maak ek ook gebruik van Deleuze se vertolking van Foucault se latere werke om my argument te steun. Eerstens wil ek graag 'n paar aspekte van Levinas se filosofie kortliks uiteensit, aspekte wat vir die doeleindes van hierdie essay van belang is.

4.7.1 Levinas: die Self, die ander en die absolute Ander

Levinas, soos Foucault, is gekant teen opvattinge van 'n universele en teleologiese rasionaliteit, die eenheid van die waarheid en die mens as selfbewuste subjek, en plaas die klem op "disjunctions, differences, gaps, dispersions in time and knowledge which are refractory to unification or totalization."¹⁰⁸ As daar betekenisvolle ooreenkomste tussen die twee filosofe bestaan, is daar egter ook belangrike verskille in hul onderskeie reaksies op etiese vraagstukke en relasies.¹⁰⁹ Veral van belang hier is sekere ooreenkomste ten opsigte van hulle onderskeie

konsepsies van subjektiwiteit en tot watter mate dit die verhouding tussen die Self en die Ander beïnvloed.

Soos Heidegger (*Sein* ("Being") en *das Seiende* ("being")), maak Levinas die onderskeid tussen Syn en Synde, of wat hy noem bestaan ("existence") en bestaande ("existent"). Volgens hom gaan bestaan bestaandes vooraf en kan onderskei word as die onpersoonlike "magsveld" van die "daar is" (*il y a*). Hierdie ewigdurende vloei van bestaan sonder bestaandes word onderbreek deur die proses van "hipostase" waartydens die subjek tevoorskyn tree; waartydens die werkwoord (bestaan) omskep word in 'n substantief (bestaande). Gedurende hierdie proses verkry die subjek 'n innerlikheid, 'n identiteit wat gekoppel is aan sy/haar materialiteit.¹¹⁰

Die bestaande of "eksistent" bestaan in afsondering: "Solitude is the very unity of the existent...The subject is alone because it is one."¹¹¹ Hierdie afgesonderdheid is die voorwaarde vir die eksistent se meesterskap oor bestaan en die voorwaarde vir sy vryheid en soewereiniteit.

"This manner of being occupied with itself is the subject's materiality. Identity is not an inoffensive relationship with itself, but an enchainment to itself; it is the necessity of being occupied with itself... Its freedom is immediately limited by its responsibility. This is its great paradox: a free being is already no longer free, because it is responsible for itself."¹¹²

In *Existence and existents* is Levinas hoofsaaklik gemoeid met die tyd van die afgesonderde of alleenstaande subjek wat 'n aanvang neem met die tyd van die "eksistent" of bestaande wat tevoorskyn tree: die "instant". Volgens Levinas is "instants" opsigselfstaande, afgesonder van mekaar, nomadies. Die "instant" word konkreet verstaan as die "volvoering van bestaan". Dit word verstaan in terme van eksistensiële "verowering" – die subjek (die bestaande of eksistent) se ontsnapping aan anonieme bestaan – en eksistensiële "vermoeienis". Die subjek is onontkombaar belas met homself, met sy eie materialiteit. Levinas skrywe: "What is absolute in the relationship between existence and an existent, in an instant, consists in the mastery the existent exercises on existence, but also in the weight of existence on the existent."¹¹³ In hierdie verband skrywe Richard Cohen: "This early notion of the atomic instant, caught up within itself, mired in itself, in the movement of an inescapable and instantaneous "hypermateriality", will remain throughout Levinas' thought, later playing a crucial role in accounting for the subject's relationship with alterity, the role of the subject's extreme *passivity*."¹¹⁴

Volgens Levinas beleef die self sy/haar verbondenheid tot die self (sy/haar innerlikheid) as 'n inkerkering of kluistering, wat gedeeltelik bemiddel kan word deur bestaan in die wêreld (uiterlikheid). Om te wees (*stasis*) is om daar te wees (*ekstasis*)¹¹⁵, om in-die-wêreld te wees.

Ook Heidegger verwys nie na die oorspronklike subjek (*Sein*) nie, maar na *Dasein* wat dui op die subjek se geworpenheid in-die-wêreld.

“By connecting solitude to the subject’s materiality – materiality being its enchainment to itself – we can understand in what sense the world and our existence in the world constitute a fundamental advance of the subject in overcoming the weight that it is to itself, in overcoming its materiality – that is to say, in loosening the bond between the self and the ego.”¹¹⁶

Die wêreld is vir die Levinasiaanse eksistent “an ensemble of nourishments.”¹¹⁷ Dit is ‘n “ekstatische” bestaan – om buite sigself te wees – maar beperk deur die objek (voeding). Die objek bied sigself aan die subjek; dit maak aanspraak op die subjek sonder om inbreuk te maak op sy/haar innerlikheid. Omdat die subjek in verhouding tree met alles wat nodig is vir bestaan, is in-die-wêreld wees alreeds ‘n manier om te ontkom aan sy aanvanklike materialiteit.¹¹⁸

Vir Levinas is die subjek se geworpenheid egter nie ‘n genoegsame voorwaarde om te ontkom aan die self-gebondenheid nie; dit kan alleenlik bemiddel word deur die Ander. Levinas onderskei tussen *autrui* (die Ander, die persoonlike ander of ander persoon) en *autre* (die ander of andersheid in die algemeen). In onder andere *Time and the Other* bring hy die individu se verhouding tot die ander en die absolute Ander in verband: “The relationship with the Other, the face-to-face with the Other, the encounter with a face that at once gives and conceals the Other, is the situation in which an event happens to a subject who does not assume it, who is utterly unable in this regard, but where nonetheless in a certain way it is in front of the subject. The other ‘assumed’ is the Other.”¹¹⁹ Die intersubjektiewe verhouding, die verhouding van die self tot ‘n ander persoon is volgens Levinas dit wat die weg open uit die eensame afsondering van die self sonder om tegelykertyd subjektiwiteit tot niet te maak.¹²⁰ In sy/haar verhouding tot die ander word die self dus nie oorweldig deur andersheid nie, maar daar word ruimte geskep in die self sodat die self se “privaatheid” of gebondenheid tot sy eie identiteit nie beleef word as ‘n kluistering nie. Terselfdertyd word daar erkenning gee aan die absolute andersheid van die Ander.

Die radikale en oorweldigende andersheid van die Ander gee aanleiding tot ‘n “heroriëntering” van die subjektiwiteit van die subjek: die “ek” is nou *eerste* vir-die-ander *voor* die fundamentele vir-sigself wees. Hierdie skeuring van die egoïstiese “ek”, sy heroriëntering ten aansyn van die Ander, ‘n heroriëntering wat plaasvind (ten spyte van sigself) van die vir-sigself na die vir-die-ander, is ‘n *etiese* omstelling.¹²¹

Vir Levinas is die etiese relasie ‘n asimmetriese aangesig-tot-aangesig relasie, ‘n relasie wat gekenmerk word deur nabyheid.¹²² Ek is verantwoordelik vir die Ander as gevolg van die nabyheid van die Ander. Ek is verantwoordelik nog vóór my besluit om verantwoordelikheid op

myself te neem. Die etiese relasie geniet voorrang bo beide die logika en die rede. Die aangesig-tot-aangesig relasie is onherleibaar – “the face before me summons me...The Other becomes my neighbour precisely through the way the face summons me, calls for me, begs for me, and in so doing recalls my responsibility, and calls me into question.”¹²³ Met die “gesig” of “gelaat” verwys Levinas nie na ‘n verskynsel of objek; dit is nie ‘n representasie nie en ook nie ‘n gegewe van kennis nie. “It is an irreducible means of access, and it is in ethical terms that it can be spoken of...it is a demand; a demand, not a question. The face is a hand in search of recompense, an open hand...It is going to ask you for something...It is a notion through which man comes to me via a human act different from knowing.” Buiten ‘n versoek, is die gelaat ook ‘n outoriteit, maar ‘n outoriteit sonder geweld of dwang. Gekonfronteer met die gebod in die gelaat, kan ‘n mens steeds die teenoorgestelde doen as wat die gelaat vereis.¹²⁴ Die relasie tot die Ander is vir Levinas ‘n handeling wat fundamenteel en oorspronklik eties van aard is.

Verantwoordelikheid jeens die Ander “demands an infinite subjection of subjectivity”, dit konstitueer ‘n verhouding van nabyheid wat “prior to any commitment...’older’ than the a priori” is.¹²⁵ Verantwoordelikheid vir ‘n ander, vir die Ander, is volgens Levinas “human fraternity itself”¹²⁶ en dit “commits me...before any truth and any certainty.”¹²⁷ Levinas voer aan dat die onbeperkte verantwoordelikheid vir die ander kom “from the hither side of my freedom, from a ‘prior to every memory’, an ‘ulterior to every accomplishment’...The responsibility for the other is the locus in which is situated the null-site of subjectivity.”¹²⁸ Of soos Levinas die verhouding elders uitdruk, “this attention to the Other...can be affirmed as the very bond of human subjectivity, even to the point of being raised to a supreme ethical principle.”¹²⁹ Die andersheid van die gelaat konstitueer ‘n “obligation that cannot be effaced.”¹³⁰

In sy bespreking van die etiese relasie plaas Levinas die klem opsetlik en nadruklik op sorg vir andere, eerder as sorg vir die self. Hierteenoor hou Foucault vol om voorkeur te gee aan die self, om te vra: “Are we able to have an ethics of acts and their pleasures which would be able to take into account the pleasure of the other? Is the pleasure of the other something which can be integrated in our pleasure...?”¹³¹ Dit wil gewis voorkom asof Foucault erkenning gee aan die ander as potensiële fokus van ons verantwoordelikheid, maar dit is altyd ondergeskik aan sy besorgdheid met die self. Gevolglik is verskeie kritici, by name Smart (1995)¹³², daarvan oortuig dat Foucault se bydrae tot ‘n herlewing van etiek as ‘n “manier van bestaan” nie werklik ‘n effektiewe uitdaging is van die moderne kultus van die self nie. Vir sorg vir die self om sorg vir ander(e) in te sluit, is minstens ‘n etiek van self-beperking noodsaaklik. En alhoewel laasgenoemde die “etiese werk van die self op die self” in die klassieke antieke tyd gekenmerk het,¹³³ blyk dit grotendeels afwesig te wees in die kontemporêre samelewing, ‘n samelewing “in which an orderly conduct of life is possible without recourse to the innate human capacity of

moral regulation.”¹³⁴ Terwyl die Griekse idee van “sorg vir die self” gekonstitueer is deur ‘n etiese en estetiese praktyk van selfbemeestering, ‘n praktyk wat toegelig is deur “asketiese temas”, is die moderne konteks waarin Foucault nadink oor die deugszaamheid van die omskepping van elkeen se lewe in ‘n kunswerk, heel anders. Dit is ‘n konteks waarin selfontdekking en selfuitlewing seëvier en hedonistiese temas die oorhand het.

Is die probleem, soos Foucault aanvoer, dat “we hardly have any remnant of the idea in our society, that the principle work of art which one has to take care of, the main area to which one must apply aesthetic values, is oneself, one’s life, one’s existence”¹³⁵, of is dit dat ons moderne besorgdheid met die self en die toenemende rasionalisering van menslike gedrag die morele impuls feitlik tot niet gemaak het, soveel so dat die versorging van die self die moontlikheid van sorg vir ander nou blyk uit te sluit? Smart (1995) vra tereg of die kwessie van verantwoordelikheid vir ander nie in ons tyd verdring is deur ‘n obsessie met die self en onverskilligheid jeens andere nie.¹³⁶ In die laaste gedeelte van hierdie hoofstuk ondersoek ek Foucault en Levinas se onderskeie konsepsies van subjektiwiteit as maniere waarop die self “voed” op die ander en die ander geïnkorporeer word as “innerlikheid”. Volgens Deleuze kan hierdie proses topologies voorgestel word deur die “vou” van die Buitekant of “uiterlikheid” waardeur die Binnekant of “innerlikheid” van subjektiwiteit tot stand gebring word. Wat ek probeer aantoon is dat hierdie manier waarop subjektiwiteit gevorm word, hierdie “verinnerliking” van uiterlikheid (die ander), die voorwaarde is vir die moontlikheid van ‘n nie-reducerende of nie-gewelddadige verhouding tot die Ander.

4.8 Foucault, Levinas en Deleuze: Die Self, die Ander en die etiese

Volgens Boothroyd¹³⁷ word ‘n self in ‘n verhouding van openheid jeens die Ander denkbaar as selfheid opnuut deurdink word op grond van die verhouding tussen “praxis” en “innerlikheid”; ‘n verhouding wat in terme van *alimentasie* bemiddel word. Hierdie argument neem as uitgangspunt dat Foucault se “sorg vir die self” en Levinas se “eksistent” (na afloop van “hipostase”) beide onderskei kan word as opsigselfstaande “subjek-sisteme” of “innerlikhede”. Hierdie “subjek-sisteme” is van die omliggende wêreld (“uiterlikheid”) afhanklik vir hulle selfbehoud, hulle lewensonderhoud wat aan die hand van sekere *praktyke* voltrek word. By beide speel voedingspraktyke as sodanig ‘n rol, en by wyse van ‘n metaforiese uitbreiding kan *alimentasie* aangewend word as ‘n bruikbare hulpmiddel om die algemene beweging waartydens *dit wat uiterlik is omskep word in innerlikheid*, te konseptualiseer. Gedurende hierdie proses van self-stilering word die ander (uiterlikheid) effektiewelik geïnkorporeer binne die geledere van die self, maar die Ander word gerespekteer as ‘n absolute ander *self*.

4.8.1 Sorg vir die self as suiwere praxis

Soos ons gesien het, verteenwoordig Foucault se studies van pre-Platoniese tot vroeë Christelike vorme van selfheid 'n spesifieke fase in sy genealogie van die moderne self. Hy keer terug na die Grieke en die Romeine om vorme van individuele bestaan te bespreek wat nie geskoei is op vooraf bestaande epistemiese sisteme waarin gedrag gereguleer word deur onderdanigheid aan normatiewe gedragskodes nie. Die self wat besorg is oor die self word deur Foucault voorgestel as 'n subjek in 'n aktiewe verhouding tot die self wat die passiewe subjek van begeerte voorafgaan. Die self realiseer sigself deur middel van sy/haar eksterne verhoudings tot eksterne standaarde in die vorm van 'n *suiwere praxis*. Praktiese oefeninge rakende dieët, opleiding, die huishouding, die huwelik en in die besonder seksuele praktyke word as voorbeelde genoem. Die self onderskei sigself deur sy/haar beheersing van, eerder as onderwerping aan begeerte. Volgens Foucault se beskrywing is die self nie 'n entiteit nie, maar eerder 'n *praktyk*. Individuele bestaan word altyd aangetref in die vorm van 'n "stilering van gedrag":

"Now, the requirement of austerity that was implied by the constitution of this self-disciplined subject was not presented in the form of a universal law, which each and every individual would have to obey, but rather as a principle of stylization of conduct for those who wished to give their existence the most graceful and accomplished form possible."¹³⁸

Hieruit volg die gedagte dat die self 'n menslike bestaan in 'n estetiese vorm is.

Sorg vir die self verteenwoordig dus "self-stilering", "'n estetiese bestaan", "die etiese subjek"¹³⁹ asook "tegnologieë van die self". Sorg vir die self is 'n suiwere *praxis*. Dit behels "...those intentional and voluntary *actions* by which men not only set themselves rules of *conduct*, but also seek to *transform* themselves, to *change* themselves in their singular being, and to make their life into an *oeuvre* that carries certain aesthetic values and meets certain stylistic criteria."¹⁴⁰ Dit verwys dus na 'n wye verskeidenheid van spesifieke praktyke van die self wat onder andere bespreek word in Volumes II en III van *The history of sexuality* en in *Technologies of the self*¹⁴¹, en hou verband met 'n veranderende verhouding van die self tot sigself oor verskeie eeue heen. Hier ter sake is hoe die algemene idee van 'n self-stilerende self 'n invloed uitoefen op die vraagstuk rondom die aard van die etiese en die verhouding tot die Ander in die latere werke van Foucault. Sy latere werke kan beskou word as 'n betekenisvolle bydrae tot die heroorweging van die eties-politieke in die hedendaagse postmoderne konteks.

4.8.2 Die verband tussen die "estetiek van die bestaan" en die "denke van die limiet"

Foucault se "estetiek van die bestaan" moet binne die raamwerk van sy "denke van die limiet" en die transgressie daarvan aangespreek word. "Denke van die limiet" is nie gemoed met totaliteite en fundamente nie, maar streef om die limiet wat die Self/Ander (en die

Binnekant/Buitekant van denke) skei te analiseer en te omskryf om uiteindelik insig te kry in die aard van die Self (of die Binnekant) en die Ander (of die Buitekant). Reeds in Hoofstuk 2 het ons gesien dat die “denke van die limiet” ons in staat stel om weerstand te bied teen die eentonige druk van die Self, om die limiete daadwerklik uit te soek en te verruim. Dit kweek by ons ‘n bewussyn van ons onderworpenheid aan die heerskappy van die Self; van die moontlikheid om ons selfbewussyn te verruim deur blootstelling aan dit wat radikaal verskil. Hierdie moontlikheid is gesetel in transgressie as verruiming van die Self deur konfrontasie met die Ander. Die ander word binnege laat nie, as dit wat verlore was en teruggevind is nie, maar as vreemde wat voortdurend weerstand bied teen ooreenkoms. Deur ons aan te moedig om die limiete van ons denkwysse en bestaan bloot te lê, hoop Foucault om ons in staat te stel om hulle te oorskry en voortdurend nuwe maniere van dink en bestaan te onderneem.

Die tema van die Binnekant/Buitekant, van die Self/Ander kan nou aangewend om die genealogie van Foucault se latere denke oor die subjek na te spoor. Om ‘n “kunswerk-self” te word voorsien die basis om praktiese vorms van transgressie te dink. Na afloop van sy intellektuele onderneming om rekenskap te gee van die produksie van die subjek in sy/haar verhouding tot uiterlikheid, uitgedruk in terme van *onpersoonlike* magsrelasies, wend Foucault hom uiteindelik tot die poging om ‘n “positiewe” begrip van selfheid of innerlikheid te artikuleer. Alhoewel hierdie praktyke van die self in die laaste twee volumes van *The history of sexuality* aanvanklik aangetref word in hul uiterlikheid, as *tradisie*, is hulle nietemin praktyke van die Self in verhouding tot sigself (eerder as mag uitgeoefen oor die Ander). Alhoewel dit uiteraard nie ‘n terugkeer na ‘n tipe psigo-ontologie van die self aandui nie, bly dit moeilik om nie die refleksiwewise innerlikheid, die self in terme van sy *sui genesis* te dink nie; as ‘n tipe *oorsprong*. Ons word gekonfronteer met ‘n aktiewe formasie van die self-in-verhouding-tot-sigself, in plaas van ‘n passiewe produksie van die self in verhouding tot eksterne magte. Die vraag is nou hoe hierdie intensifisering, hierdie konsentrasie van kragte dit vermy om ‘n lokale mag van dominasie oor die Ander te word in die algemene sisteem of veld van magte.¹⁴²

Elke self kan voorgestel word as ‘n “sisteem-in-sigself”. Dit is nie ‘n Kantiaanse noumenale abstraksie nie, en ook nie afhanklik van erkenning van die ander, soos vir Hegel nie. Ons het hier te make met ‘n idee van self-totstandbrenging of -volvoering wat nie bepaal word in terme van sy wording *binne-in* die sisteem nie. Die self as onderskeibare eenheid “buite” die sisteem moet egter nie in terme van *transendensie* verstaan word nie. Die self bestaan dus *intra*-sistemies, sonder om *inter*-afhanklik te wees van ander eenhede (subjekte) in die sisteem. Dit is ‘n konsep van bestaan wat die *transendensie-immanensie* digotomie van metafisika voorafgaan. Eerder as ‘n vorm van bestaan, dui die term “estetiek van eksistensie” op ‘n

estetiese subjektiwiteit wat op een of ander manier primêr is, of die ontologiese bepaling van die self voorafgaan. Hierdie relasie, wat nie 'n psigologiese of 'n ontologiese gebeure is nie, ook nie 'n Hegeliaanse tipe negerende relasie tot uiterlikheid (die Ander of antitese) nie, dui nie in enige opsig op hoe 'n individu *kies om te wees* nie. Hierdie praktyke moet nie verwar word met 'n refleksie op kognitiewe self-relasies nie, waartydens die self sigself neem as objek waarop hy/sy werk en waardeur die kragdadige produsering van die self deur uiterlike kragte geminimaliseer word. Aan die ander kant, gesien vanuit 'n uiterlike perspektief (van buite die self), is hoe 'n mens byvoorbeeld jou huwelik, jou huishouding of jou eetgewoontes reël, inderdaad beskrywinge van hoe 'n mens met ander en in die samelewing in die algemeen, *is*. Boonop gee hierdie self-fatsoenering nie aanleiding tot 'n onafhanklikheid wat 'n afwysing of goedkeuring van die *algemene scéne van normatiewe praktyke* wat tradisionele kultuur kenmerk, tot gevolg het nie.

4.8.3 Die inhoud versus die uitvoering van estetiese self-vorming

Die Foucaultiaanse “etiese subjek”¹⁴³ evalueer nie die spesifieke inhoud van Griekse of Romeinse praktyke in terme van uiterlike gedragsreëls of gebruikskodes nie, maar streef slegs die praktiese verfyning en estetiese vervolmaking daarvan na. Die beoefenaars van hierdie self-stilerende praktyke was geensins vrydenkers in die moderne sin van die woord nie, maar deel van die normatiewe sosiale en politieke landskap van die tyd waarin hulle gelewe het. Juis as gevolg van die “etiese subjek” se onkritiese ingesteldheid jeens die inhoud van die praktyke, antisipeer kritici 'n uiteindelijke teoretiese posisie waaraan geen spesifieke of “ware” eties-politieke inhoud toegeskryf kan word nie.

Die etiese problematisering van die estetiese bestaan beoog nie om uiteindelik aanspraak te kan maak op kritiese normatiwiteit nie. Om die etiese besorgdheid met seksuele gedrag byvoorbeeld toe te skryf aan die feit dat seksuele praktyke nog altyd die objek was van fundamentele verbodinge...

“...shows a failure to recognize that the ethical concern over sexual conduct is not, in its intensity or its forms, always directly tied to the system of interdictions. It is often the case that the moral solicitude is strong precisely where there is neither obligation nor prohibition. In other words, the interdiction is one thing, the moral problematization is another.”¹⁴⁴

Binne die terrein van normatiewe praktyke waarin estetiese self-produksie plaasvind, is daar geen breuk met of skending van “uiterlike” normatiewe gebruikskodes nie. Die doel van die stilering van 'n mens se gedrag of praktyke ten einde jouself te omskep in 'n kunswerk beteken, soos Aristoteles gesê het van die kunswerk, dat “niks toegevoeg of weggeneem kan word nie.”¹⁴⁵ Met ander woorde, dit behels die vorming van die self op só 'n manier *dat daar geen gaping tussen jou optrede (bios) en jou idee van uiterlike (tradisionele) waarde (logos) bestaan*

nie. Dit herinner aan Sokrates se rol as “basanos” of “toetssteen” waarna vroeër verwys is: hy toets tot watter mate die individu se lewe (sy *bios*) in ooreenstemming is met die logosbeginsel wat dit onderlê. Gevolglik was daar in die Griekse wêreld geen ruimte vir wat ons “gewete” noem nie, net “goeie of slegte praktyk”. Wat van belang is, is nie watter handelswyse jy kies nie, maar *hoe* jy dit uitvoer. Foucault bied nie aan ons ‘n uiteensetting van die bepaalde aard of inhoud van ‘n post-humanistiese estetiek van die bestaan nie. Wat wel van belang is, is of die kultivering van die self plaasvind ten koste van die Ander; of dit die totalitêre onderdrukking van die Andersheid van die ander tot gevolg het.

As ons byvoorbeeld die betekenis van Foucault se opvatting rakende mag, kennis en vryheid verstaan as dit wat illustreer hoe die subjek gekonstitueer word as ‘n funksie van die mag/kennis-binding; en as ons die analyses van waansin, straf en institusionele dwang werklik insiggewend vind in soverre dit lig werp op sisteme van onderwerping en begeleidende vorme van subjektiwiteit, blyk dit sinneloos te wees om te poog om die eties-politieke neutraliteit van Foucault se posisie te kritiseer in terme van ‘n begrip van die eties-politieke wat hierdie analyses so suksesvol problematiseer.

4.8.4 Deleuze, Levinas en die “vou” van die subjek

Wat nou ondersoek kan word, is die moontlikheid van ‘n outochtone, self-stilerende subjek wat ook beskou kan word as ‘n “etiese subjek” in soverre die self-verwysende aard daarvan die voorwaarde is vir ‘n nie-onderdrukkende verhouding tot die Ander. Hiervolgens word die self gedink in terme van hoe h/sy tevoorskyn tree op die vlak van die praxis (handeling). Die sorg vir die self kan beskou word as die bestaan van ‘n subjek wat nog nie enigins in ‘n verhouding tot ander subjekte staan nie: met ander woorde die subjek wat leef in sy/haar eie milieu, of om ‘n term van Levinas te gebruik, sy/haar element.¹⁴⁶ Die vergelyking tussen Levinas en Foucault wat hier uiteengesit word, poog om lig te werp op die idee van ‘n self-stilerende individualiteit wat tevoorskyn tree slegs uit die refleksiewe beweging van die Self. Beide formuleer die “eendersheid” van die subjek in verhouding tot ‘n heroorweging van uiterlikheid. Die self-fatsoenerende praxis van Foucault se subjek vind plaas in ‘n ander ontologiese orde as waarin die self figuur in verhouding tot ander, as deel van ‘n sosiale wêreld. Sorg vir die self gaan die moontlikheid van sorg vir die ander vooraf. Op hierdie nie-teoretiese vlak het ons gewone eties-politieke konsepsies van self-ander verhoudinge geen betrekking op die self en sy self-refleksiewe bewegings nie. Levinas druk hierdie gedagte uit deur te sê dat hulle nie op dieselfde tyd plaasvind nie: die tyd van die afgesonderde of alleenstaande subjek neem ‘n aanvang met die tyd van die eksistent wat tevoorskyn tree: die “instant”. Volgens Levinas is “instants” opsigselfstaande, afgesonder van mekaar, monadies. En: “the absolute alterity of another

instant cannot be found in the subject, who is definitively *himself*. This alterity comes to me only from the other.”¹⁴⁷

Soos in die werk van Foucault, is “teorie” en “teoretisering” eweneens problematies in die werk van Deleuze en Levinas. Om Foucault se problematisering van mag ‘n *teorie* van mag te noem, is net so foutief soos om Levinas se etiese metafisika, ‘n *teorie* van die Ander te noem.¹⁴⁸ Om mag soos die Ander aan die hand van ‘n *teorie* te omskryf, is om die problematiese en onrepresenteerbare aard daarvan op te hef. Dit is om toe te gee aan die totalitêre onderwerping van die Ander; om dit wat weerstand bied teen begroning te assimileer en toe te eien aan die Self.¹⁴⁹ Hierdie denkers wil nie reduceer en vereenvoudig nie, maar juis *problematiseer* deur die verhouding tussen *teorie* en *praktyk*, wat altyd verstaan is in terme van ‘n proses van *totalisering*, opnuut te deurdink.¹⁵⁰

In ‘n latere onderhoud verduidelik Foucault sy weiering om te praat van “die subjek in die algemeen”:

“What I refused was precisely that you first of all set up a theory of the subject – as could be done in phenomenology and existentialism – and that beginning from that theory of the subject, you come to pose the question of knowing, for example, how such and such a form of knowledge was possible. What I wanted to know was how the subject constituted himself, in such and such a determined form. ...I had to reject a certain a priori theory of the subject in order to make this analysis of... the constitution of the subject.”¹⁵¹

Tot watter mate Foucault se negering van ‘n *essensialistiese* *teorie* van die subjek betrekking het op die heroorweging van die *etiese*, kan aan die hand van die denke van Deleuze en Levinas ondersoek word. Spesifiek van belang is Deleuze se essay oor Foucault, “Foldings, or the inside of thought (Subjectivation)”¹⁵² en Levinas se begrip van die “hipostase” van die subjek; van hoe die subjek sy bestaan toe-eien, wat hy ontwikkel het gedurende sy oorlogstyd-gevangenskap en in sy lesingskursus van 1946/7, en wat gepubliseer is in **(1)** *Existence and existents* (1945), **(2)** *Time and the Other* (1947) en later geïnkorporeer is in **(3)** *Totality and infinity* (1961).¹⁵³

Deleuze se vertolking van Foucault neem as vertrekpunt Foucault se *problematisering* van die *Binnekant/Buitekant* van denke: “In truth, one thing haunts Foucault – thought. The question: ‘What does thinking signify? What do we call thinking?’ is the arrow first fired by Heidegger and then again by Foucault. He writes a history, but a history of thought as such. To think means to experiment and to problematize. Knowledge, power and the self are the triple root of a *problematization* of thought.”¹⁵⁴ Hierdie probleem van die *Binnekant/Buitekant* van denke is die

probleem van die *limiet* van die sisteem en die denke van die *oorkant* of *anderkant*. Deleuze verwerp die veronderstelling dat Foucault se denke in die eerste plek 'n aangeleentheid is vir sosiale en politieke *teorie*. Hy beklemtoon die feit dat Foucault nog altyd op die grense van die menswetenskaplike diskoers gewerk het en dat dit sy denke van die limiet as sodanig is wat voorrang moet geniet, eerder as die tradisionele en suiwer interne besorgdhede van die menswetenskappe self.

Dit is op hierdie vlak wat 'n onverwagse (en hopelik vrugbare) aansluiting gevind kan word met Levinas se filosofie. Soos Foucault se "estetiek van die bestaan", wil dit voorkom asof ook Levinas se "etiese metafisika" wegbreek van enige "normatiewe" denke oor die eties-politieke; van enige normatiewe begrip van weerstand teen die sisteem waarin individue onderwerp word aan dominasie of geweld binne 'n ekonomie van mag. Politieke diskoers met die gepaardgaande tematiese voorstelling van menslike verhoudinge word beskou as 'n algemene skending van die etiese relasie tot die Ander, wat voorgehou word as dit wat buite die sosio-politieke realiteit val.¹⁵⁵ Beide Foucault en Levinas se "etiese" maak aanspraak op die idee van 'n subjek wat (ten minste aanvanklik) beskryf word vanuit die perspektief van 'n refleksiwede relasie tot sigself. By albei speel dieet of voeding as sodanig 'n rol, en by wyse van 'n metaforiese uitbreiding kan alimentasie aangewend word as 'n bruikbare hulpmiddel om die algemene beweging waartydens *dit wat uiterlik is omskep word in innerlikheid*, te konseptualiseer.¹⁵⁶

Foucault ondersoek seksuele en voedingspraktyke omdat dit deel uitmaak van die self-stilering van die self. Die inname van voedsel of die navolging van sekere seksuele praktyke byvoorbeeld, dra by tot die realisering en die vorming van die self. Sekere kritici, met name Eagleton (1990), voer aan dat Foucault se sorg vir die self op 'n suiwer egosentriese praktyk dui: soos voeding, word die ander persoon in 'n egosentriese gebaar gereduseer tot die self. Sy/haar oorwegende besorgdheid met en versonkenheid in self-onderhoud laat min of geen ruimte oor vir verantwoordelikheid of respek vir die ander nie.¹⁵⁷ Dit is op hierdie punt wat die vergelyking met Levinas van nut kan wees: Levinas waarsku teen hierdie gevaar om ander individue te beskou as bloot deel van dit wat *uitwendig is aan my*. Dit is juis so 'n reflektiewe, teoretiese representasie van die ander persoon in terme van sy/haar posisionering in die sosio-politieke totaliteit wat die gevaar van etiese geweld inhou en aanleiding gee tot 'n reduksie van die Ander se andersheid tot dit wat bloot ekstern is aan die Self. Sulke relasies reduceer die Ander tot 'n funksie van die sisteem; reduceer sy/haar andersheid tot die representasie daarvan binne die orde van die Self. Binne hierdie orde word die Ander geheel en al in beslag geneem deur die denke van die Self daarin dat sy/haar identiteit altyd voorgestel word *relatief tot my* en die hele matriks van verhoudinge wat my gemeenskap of situasie konstitueer. Belangrik in dié verband is Levinas se onderskeid tussen dit wat bloot uiterlik is (*autre*) en gevolglik altyd relatief

tot my, en die “absolute Ander” (*autrui*). Vir die subjek (die “ek”) om verantwoordelik te wees vir die Ander in ‘n etiese sin, moet dit self-producerend wees binne die orde van die Self, in verhouding tot dit wat bloot eksterieur is (*autre*) en nie geheel en al anders (*autrui*) nie. Die Levinasiaanse subjek verwesenlik sy bestaan voor enige ontmoeting met die absolute Ander en is as sodanig, op hierdie oomblik, opsigselfstaande.¹⁵⁸ Hier van belang is die onderskeid tussen verhoudinge tot ander in soverre hulle deelagtig is aan en konstituerend is van my sosiale wêreld; en verhoudinge tot absolute ander individue teenoor wie ek ‘n oneindige etiese verpligting het.

Wat Levinas en Foucault se onderskeie weergawes van individualiteit in gemeen het, is ‘n besorgdheid met die etiese beduidenis van singulariteit. Beide Levinas se idee van die “eksistent” as ‘n outohtone “*ipseity*” en Foucault se idee van die “etiese subjek” as sorg vir die self, beskryf ‘n tipe innerlike dialektiek van die subjek. Hierdie benadering slaag daarin om verskil (*autre*) effektief te hervestig binne-in die subjek. Deleuze beskryf dit as volg: “I do not encounter myself on the outside, I find the other in me (‘it is always concerned with showing how the Other, the Distant, is also the Near and the Same’).”¹⁵⁹ En “It is as if the relations of the outside folded back to create a doubling, allow a relation to oneself to emerge, and constitute an inside which is hollowed out and develops its own unique dimension: ‘enkrateia’, the relation to oneself that is self-mastery, ‘is a power that one brought to bear on oneself *in* the power that one exercised over others’ (how could one claim to govern others if one could not govern oneself?).”¹⁶⁰ By beide Levinas en Foucault is die self-produsering van die subjek ‘n proses van voortdurende self-onderhoud, ‘n tipe “eksistensiële *praxis*” van selfheid, eerder as ‘n doelstelling wat eens en vir altyd bereik kan word. Estetiese eksistensie is die pre-subjektiewe bestaan van ‘n enkelvoudige innerlikheid wat onderspan word deur die vouing van *uiterlikheid*, wat vir Foucault die diskursiewe totaliteit self is.

Nieteenstaande die feit dat die “proses” van plooiing en die “substantiewe” self een en dieselfde is, is daar geen sprake van ‘n persoonlike onderneming van ‘n intensionele aard nie. In *Existence and existents* en *Totality and infinity* maak Levinas gebruik van ‘n tipe fenomenologie gebaseer op dié van Husserl, maar aangepas vir sy eie doeleindes om ‘n breuk te maak met dit waarmee Foucault, volgens Deleuze breek: “the ‘vulgar’ phenomenology of intentionality.”¹⁶¹ Hierdeur word ons gerig tot ‘n “lewensvlak” wat die vlak waarop die etiese ontmoeting met die ander persoon plaasvind, ontologies voorafgaan. Die Levinasiaanse subjek - die innerlikheid of “ek” wat voortgebring word uit ‘n anonieme, eksterne bestaan (die *il y a*) – onderhou sigself deur op uiterlikheid te voed – voeding, kleding en die toe-eiening van lewensruimte.¹⁶² Die alimentasie van die subjek is nie ‘n biologiese óf ‘n sosiale gebeure nie, maar die aanvulling van ‘n tekort wat die gevolg is van ‘n interne differensiasie binne die self. Hierdie substantiewe

eksistent is gevolglik nie 'n self-identiese subjek nie, maar kom inteendeel voor as 'n "diastase"; 'n nie-samevallendheid van die self met die self. Alimentasie is die transformasie van die uiterlike om deel uit te maak van my eie wese, my substantiwiteit. Slegs deur sy eie skepping te wees; slegs deur sy eie "ipseity" tot voltoering te bring, kan die "ek" in 'n nie-gewelddadige verhouding tot die ander persoon as radikale, ondeurgrondelike Ander staan. Die self in sy/haar enkelvoudigheid, in sy/haar "afsondering" gee in dieselfde moment aanleiding tot 'n nie-reducerende verhouding tot die Ander.

Die filosofie van die Self en die Ander moet dus drie fundamentele probleme konfronteer: dit vereis 'n beskrywing en 'n verdediging van subjektiwiteit; dit vereis 'n beskrywing van andersheid wat nie die Ander reduceer tot die Self nie; en ten laaste moet dit rekenskap gee van die verhouding tussen die Self en die Ander wat nie een van die twee tot niet maak nie. Beide Levinas se "eksistent" en Foucault se "sorg vir die self" slaag as voorstellings van die self as onafhanklik en selfonderhoudend. Die self is 'n eksistensiële proses en praktyk waartydens die self voed op die ander: "So the self can discover itself other, but never Other; the other within the Same prompts a reidentification and forms part of the identity (the process of self-identification) which constitutes the Same."¹⁶³ Vir Levinas bied hierdie "living from..." 'n sekere manier van ontmoeting met die wêreld wat die identiteit en die soewereiniteit van die self bevestig. Hierdie situasie word vir Levinas gekenmerk deur genot (*jouissance*): "In food, for example, energy to be found in something outside the self is transformed into my own energy. This 'transmutation of the other into the Same' is, according to Levinas, 'the essence of enjoyment.'¹⁶⁴ Die ander, maar nie die Ander, word ingeneem deur die Self as 'n bron van genot. Die ander kan geïnkorporeer word binne die geledere van die Self terwyl die Ander altyd radikaal ondeurgrondelik en vreemd bly. Die self se afgesonderde bestaan is slegs moontlik omdat die Ander ook bestaan. Die self bestaan omdat die Ander onversoenbaar is daarmee. Die ontmoeting tussen die Self en die Ander is volgens Levinas 'n "relation without relation".¹⁶⁵ Dit is 'n verhouding aangesien 'n ontmoeting plaasvind, maar dit is ook "sonder verhouding" aangesien die ontmoeting geen gelykheid of begrip in die hand werk nie, die Ander bly absoluut Anders.

Nieteenstaande die uiteenlopende aard van Levinas se siening van die etiese verhouding tot die Ander en Foucault se etologiese etiek, beskou beide die produksie van innerlikheid, van 'n self-produkerende subjek as 'n *alimentaire* gebeurtenis. Dit is in hierdie gebeurtenis van die trans-bevestiging van uiterlikheid in innerlikheid wat 'n self-ondersteunende subjek sigself vestig sonder enige verwysing na 'n sisteem; uitsluitlik in verhouding tot sy eie wese. Dit is in hulle poging om die Binnekant/Buitekant limiet van moderne denke te dink op grond van "refleksiewe

subjektiwiteit”, dat hulle gemeenskaplike verwerping van essensialistiese metafisika van selfheid nagespoor kan word.

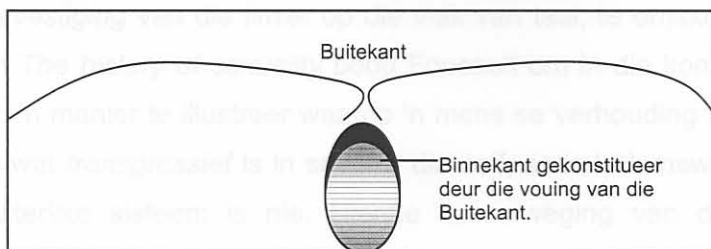
Daar is egter ‘n risiko verbonde aan só ‘n refleksiewe diskoers. Hierdie risiko word deur Foucault verwoord in ‘n essay oor Blanchot:

“Any purely reflexive discourse runs the risk of leading the experience of the outside back to the dimension of interiority; reflection tends irresistibly to repatriate it to the side of consciousness...it risks setting down ready-made meanings that stitch the old fabric of interiority back together in the form of an imagined outside.”¹⁶⁶

Beide Foucault en Levinas poog om die subjek te konseptualiseer in sodanige vorm dat dit die neiging kan “weerstaan” om die denke van die Buitekant tot die verbeelding van ‘n innerlikheid, verstaan as bewussyn, te assimileer. Met ander woorde, hulle onderneem ‘n manier van dink wat poog om *die andersheid van die Buitekant/Ander in stand te hou*. Volgens Foucault moet hierdie manier van dink “be directed not toward any inner confirmation – not toward a kind of central unshakeable certitude – but toward an outer bound where it must continually contest itself.”¹⁶⁷

Wanneer Foucault verwys na die risiko en gevaar wat gepaard gaan met sy projekte wat aangepak word sonder dat hy weet wat die uiteinde sal wees,¹⁶⁸ verwys hy na ‘n manier van dink gerig op die Buitekant in afwagting op die verrassings wat dit mag oplewer. In *The history of sexuality. Volume II: The use of pleasure* identifiseer hy dit met die juiste aard van filosofiese denke: “But, then, what is philosophy today – philosophical activity, I mean – if it is not the critical work that thought brings to bear on itself? In what does it consist, if not in the endeavor to know how and to what extent it might be possible to think differently, instead of legitimating what is already known?...Thought thinks its own history (the past), but in order to free itself from what it thinks (the present) and be able finally to ‘think otherwise’ (the future).” In dieselfde trant kan ons sê dat Foucault Grieks-Romeinse etiese praktyke (die verlede) ondersoek om die konvensionele moraliteit in terme van binêre opposisies (die hede) omver te werp en in staat te wees om uiteindelik “anders” te dink (die toekoms). Filosofie as askese is “an exercise of oneself in the activity of thought.”¹⁶⁹ Die terugkeer van die subjek in die latere Foucault is sy poging om ‘n innerlike perspektief te artikeleer wat die problematiese aard van die Binnekant/Buitekant relasie van denke tot sigself getrou reflekteer.

In sy essay oor Foucault maak Deleuze gebruik van ‘n diagram om die *topologie* van Foucault se denke van die limiet te illustreer:¹⁷⁰



Volgens Deleuze: "The inside as an operation of the outside: in all his work Foucault seems haunted by this theme of an inside which is merely the fold of the outside, as if the ship were a folding of the sea... Or rather, the theme which has always haunted Foucault is that of the double. But the double is never a projection of the interior; on the contrary, it is an interiorization of the outside. It is not a doubling of the One, but a redoubling of the Other. It is not a reproduction of the Same, but a repetition of the Different."¹⁷¹ Die ingeslote gedeelte binne-in die vou is die veld van subjektivering (*assujettissement*) en dit is die kontingensie van die vou wat aanleiding gee tot die spesifieke maniere waarop die individu in sekere konstellasies van die mag/kennis verbinding ingebed is.

Die Deleuziaanse analise kan in verband gebring word met Foucault se denke van die *episteme* in *The order of things*. Elke *episteme* word gevorm na aanleiding van die spesifieke maniere waarop denke binne-in praktyk gebed is. Gedurende die Renaissance was die Binnkant/Buitekant relasie 'n integrale eienskap van die sisteem van ooreenkomste en gelykenisse. Gevolglik het die denke van die limiet qua limiet nie as sodanig tevoorskyn getree nie, aangesien die Binnkant/Buitekant onderskeid verlore gegaan het in 'n oneindige speëling. In die Klassieke Era is die Binnkant/Buitekant limiet nie as sodanig onderskei nie, aangesien die onderskeid 'n essensiële eienskap was van die epistemiese gemoeidheid met identiteite en verskille. In die Era van die Mens maak die Binnkant/Buitekant limiet wesenlik deel uit van die verskil tussen die bekende en die onbekende, die agtergrond waarteen moderne wetenskaplike denke 'n volledige kennis van die wêreld antisipeer. Dit is egter in laat moderniteit, met die heengaan van die Mens, dat hierdie spesifieke kontingente verdubbeling van die denke/ongedagte weer eens op 'n punt van transformasie is. Dit is in die konteks van hierdie kontemporêre transformasie dat ons die etiese opnuut kan deurdink aan die hand van sulke limiet-diskoerse soos dié van Foucault, Deleuze en Levinas.

Ons het dus 'n aanduiding hier van hoe die terugkeer van die subjek in Foucault se latere denke in verband gebring kan word met sy vroeëre werk, hetsy in die argeologiese analise van die *episteme*, die genealogieë van Westerse denke of, byvoorbeeld, in sy 1963 essay "Preface to transgression", waarin hy 'n beroep doen op die figure van Nietzsche, Bataille en Blanchot om

die idee van die *bevestiging* van die limiet op die vlak van taal, te omskryf. In die tweede en derde volumes van *The history of sexuality* poog Foucault om in die konteks van die antieke Grieke en Romeine 'n manier te illustreer waarop 'n mens se verhouding tot sigself geleef kan word; 'n belewenis wat *transgressief* is in soverre die self, soos 'n kunswerk, nie 'n produk of konstruk van 'n uiterlike sisteem is nie. Hierdie heroorweging van die etiese behels 'n heroorweging van die vou waardeur die subjek gekonstrueer word. Die *enkrateia*, "the relation to oneself that is self-mastery"¹⁷², word deur Deleuze beskryf as 'n reeks van "praktiese oefeninge" waardeur die Grieke die Buitekant gebuig het. Heideggeriaanse fundamentele ontologie word hier teenoor Foucaultiaanse fundamentele topografie gestel, wat volgens Deleuze ruimte maak vir die heroorweging van die oorsprong as *gebeure*: "What the Greeks did is not to reveal Being or unfold the Open in a world historical gesture."¹⁷³ Vir Foucault, is hierdie plooiing van die Buitekant die produksie van 'n vou waarvan die Binnekant gekonstitueer word deur sy omgekeerde kant. Die Buitekant word dus nie gereduseer tot die dubbel(-ganger) van die Binnekant nie: dit is nie 'n spieëling, 'n ewebeeld, 'n teenoorgestelde of 'n representasie van die Buitekant nie. Die ruimte van die vou of die "zone of subjectivation" is vir Foucault die ruimte van praktiese vorme van self-bevestiging, wat nie 'n verdubbeling van die Ander in die Self is nie, maar die oorspronggewende verdubbeling van die Buitekant. Dit is in Deleuze se poging om die mees fundamentele onderskeid tussen Foucault en Heidegger se denke met betrekking tot die oorsprong van Griekse denke aan te stip, dat die formele ooreenkoms, met ten minste Levinas se fenomenologie van die hipostase van die eksistent, uiters insiggewend is. Die self, in sy/haar enkelvoudigheid of "afsondering", soos Levinas sou sê, gee in dieselfde moment aanleiding tot 'n nie-reduserende verhouding tot die Ander.

Beide Levinas se idee van meesterskap oor bestaan, waardeur die substantiewe eksistent sigself vestig en Foucault se estetiese self-bemeestering van die self word gekenmerk deur *alimentasie*. In beide gevalle beskryf hierdie idee die beweging waardeur die Buitekant omskep word in die Binnekant. Alhoewel Foucault oënskynlik die verhouding tot die self beskryf op die vlak waar die self betrokke is in gemeenskaps- en sosiale verhoudinge met ander, plaas hy nietemin die klem op die vlak van bestaan van die self waarop die verhouding tot die self alle ander verhoudinge voorafgaan. Sorg vir die self gaan sorg vir ander vooraf. As dit 'n egoïsme genoem kan word, dan is dit 'n selfgesentreerdheid waarin die ego sigself nie skuldig maak aan enige reduserende of onderskikkende verhouding tot die ander persoon nie. Op hierdie vlak behoort die ander self nie tot dieselfde sisteem nie, en sy/haar andersheid is radikaal Anders: hy/sy leef in 'n ander tyd/ruimte waarin hy/sy aktief besig is om hom-/haarself as 'n self te definieer en is betrokke in sy/haar eie refleksiwew self-formasie.

As die sorg vir die self beskou word as die praktiese formasie van 'n innerlikheid, 'n Binnekant wat nie die gevolg is van 'n uiterlike sosiale en politieke sisteem nie, maar eerder wederkerig en gelyktydig met die Buitekant – op die beginsels van die Deleuziaanse Binnekant/Buitekant – dan kan ons miskien die enigste moontlike basis vir etiek hierin vind: die ander persoon as 'n ander *self* en dus geheel en al anders van my.

Daar is gepoog om hier aan te dui hoe Foucault se latere konsep van die etiese subjek moontlik kan figureer in 'n post-humanistiese heroorweging van die etiese: slegs 'n subjek verstaan in terme van sy/haar outohtone self-vormingsvermoë en wat sigself onderhou “voor” enige ontmoeting met die ander, kan *reageer* sonder om die ander se andersheid te skend. Foucault se latere “estetiek van die bestaan” kan dus gesien word as 'n bydrae tot só 'n etiek van reagering of respondering, aangesien dit poog om 'n etiese gebeure te beskryf wat enige begrip van verantwoordelikheid voorafgaan, en gevolglik voordat die probleem van geregtigheid ter sprake kom. Foucault se idee van etiese subjektiwiteit as estetiese self-produksie in die vorm van gedrag, poog om 'n vlak van subjek-lewe te artikuleer wat 'n tipe filosofiese refleksie voorafgaan waartydens sekere vorme van gedrag beskou word as moreel aanvegbaar in 'n wêreld wat met ander gedeel word. Tot die mate waartoe Foucault se transgressiewe, Buitekant-georiënteerde filosofering, normatief die vorm aanneem van 'n aanspreking van die ander persoon, kan die vraag nou gestel word of só 'n filosofie in sy mees elementêre/alimentêre vorm, 'n voorbeeld van die etiese by uitstek is? Dit is die self-voeding op die ander wat die openheid jeens die Ander en gevolglik 'n *dialogiese* etiek fasiliteer.

4.9 Samevatting

Teen die einde van sy lewe het Foucault sy ware belangstelling beskryf as “politiek as etiek”. Sy latere werke was gerig op die bevordering van nuwe vorme van subjektiwiteit wat beliggaam is in die tegnologieë van die self asook die sorg vir die self wat 'n kreatiewe etiese ingesteldheid veronderstel. Dit wil dus voorkom asof hy die politieke gemoeidheid wat sy genealogieë van mag gerugsteun het, verruil vir 'n etiese gevoeligheid. By nadere ondersoek blyk dit egter dat sy etiese wending nie uitsluitlik kontemplatief van aard is nie, maar eerder 'n skakeling tussen teorie en praktyk is. Denke en handeling word verbind in 'n etiese sin, maar op só 'n manier dat dit verreikende politieke resultate tot gevolg het. In hierdie hoofstuk het ek gepoog om die eties-politieke implikasies van Foucault se latere werke na vore te haal. Ek het probeer aantoon dat sorg vir die self nie uitsluitlik 'n persoonlike onderneming is nie, maar wesenlik ook 'n sosio-politieke dimensie insluit. Ek het ook probeer aandui dat sorg vir die self nie 'n narcissistiese, selfgesentreerde praktyk is nie, maar 'n openheid jeens die Ander fasiliteer. Die openheid jeens die Ander impliseer 'n stryd teen enige praktyk wat lei tot die vaslegging van agonale

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

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

Foucault se werk kan dus verstaan word as 'n eksperiment op die grense van ons gemoderniseerde normaliteit, as 'n poging om *transgressie* teen laasgenoemde te pleeg. Die motief kan gevind word in die besondere etiese impuls van 'n verruiming van die Self: transgressie om ruimte te maak vir die ander, vir diegene wat uitgesluit en verontreg word deur die heersende strukture van normaliteit. Ons politieke taak as die analise van magsrelasies en as die stryd teen mag vind dus plaas uit hoofde van 'n etiese gevoeligheid teenoor andersheid wat na aanleiding van die logosentriese Westerse metafisika gemarginaliseer is. Transgressie is dus die bevestiging van verskil, 'n bevestiging wat die andersheid van verskil bekragtig sonder om dit te verskraal of na die gelykenis van die Self te omskep. Die limiet is nie soseer 'n negering of weerspreking van verskil nie, maar 'n ontkenning van verskil: dit inkorporeer verskil binne die geledere van die Self. Op 'n oënskynlik teenstrydige wyse verwerp die limiet verskil deur dit toe te eien. Dit is die tirannie van die limiet onderliggend aan die logosentriese Westerse metafisika wat verskil omskep in ooreenkoms (hetsy deur middel van kategoriserende denke, gesonde verstand, dialektiek of representasie). Die voorwaarde vir die moontlikheid van transgressie jeens die metafisiese sisteem, is die aanvaarding van die "dood van God". In die

denke van Nietzsche dui “God” op die verteologiseerde Platoniese ideaal van ‘n trans-tydelike en onveranderlike werklikheid. Dit dui op ‘n bepaalde tipe ontologie: die verabsoluttering van ‘n tydlose, statiese syn en die volledige relativisering en devaluering van die historiese en tydsgebonde liggaamlike bestaan. “God is dood” dui dus op die feit dat die tradisionele ontologie van denke in terme van statiese synsordeninge (die metafisiese sisteem) van alle bodem ontnem is.

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

Die moontlikheid van ‘n eties gevoelige transgressiewe bestaan wat getuig van politieke betrokkenheid is ondersoek aan die hand van wat Foucault beskou as ons politieke taak. Volgens hom is ons politieke taak tweeledig: die analise van magsrelasies en die stryd teen mag. Die analise word uitgevoer op die beginsels van taktiek en strategie. Volgens hom is die uitoefening van mag eerder die regering of bestuur van agonale interaksies as ‘n konfrontasie tussen teenstanders. ‘n Agonale verhouding veronderstel die instandhouding van beide partye as reagerende of responderende magte wat mekaar wedersyds aanspoor of uitlok. Dit is ‘n stryd wat gekenmerk word deur die permanente en wedersydse uitdaging van beide partye. Die analise van magsrelasies stel ons in staat om lokale, gesitueerde stryde teen mag op te neem; om weerstand te bied teen mag as onderwerping en geweld, teen enige abstraksies, teen ekonomiese en ideologiese staatsgeweld wat ignoreer wat ons is en teen enige wetenskaplike of administratiewe ondersoek wat bepaal wie ons is. Dit is stryd gerig teen enige vorm van mag wat sigself van toepassing maak op ons onmiddellike alledaagse bestaan, wat die individu

kategoriseer en “identifiseer” - onlosmaaklik verbind tot ‘n sekere beperkte en beperkende identiteit. Foucault poog om analitiese en strategiese hulpmiddele tot ons beskikking te stel om politieke betrokkenheid te fasiliteer. Sodra die analise van magsrelasies die verraderlike werking van mag eksplisiet gemaak het, moet die stryd opgeneem word en moet mag teengestaan word. Waar daar mag is, is daar altyd die moontlikheid van weerstand en vryheid.

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

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

Sorg vir die self vereis dat 'n mens jou hele lewe omskep in 'n permanente oefening. Dit vereis praktiese take en verskeie oefeninge om aan elke aspek van jou lewe styl te gee. Wat van belang is, is dus nie alleenlik 'n skakeling tussen teorie (filosofiese leerstellings) en praktyk (die filosofiese lewe) nie, maar ook die estetiese vorm wat die lewe aanneem. Dit verg langdurige, transgressiewe arbeid om aan ons lewe vorm te gee, daaglikse werk op ons limiete, nie om hulle te transendeer nie, maar om hulle onderhewig te maak aan 'n enkele unieke "styl" of "smaak". Sorg vir die self is dus 'n suiwere *praxis* wat die Griekse vorm van askese aanneem – dit is 'n self-dissipline, nie 'n self-verloëning nie; dit stel matigheid en bevrediging van genietinge en plesier ten doel, eerder as oormaat of algehele onthouding.

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

In die laaste gedeelte van hierdie hoofstuk ondersoek ek die etiese implikasies van Foucault se sorg vir die self meer indringend aan die hand van Levinas se filosofie van die Self en die Ander. Die vraag is of Foucault se sorg vir die self nie in terme van Levinas se radikale openheid jeens die Ander ernstige gebreke vertoon nie. Foucault se sorg vir die self word vergelyk met Levinas se "hipostase" van die subjek waardeur die eksistent onderskei word van die anonieme vloei van bestaan. Beide prosesse word verstaan as die konkrete "volvoering van bestaan". Beide onderskei afgesonderde of alleenstaande "subjek-sisteme" wat van die wêreld (die ander) afhanklik is vir hulle selfbehoud of –onderhoud, voor enige ontmoeting met die

Ander (die absolute Ander of ander persoon). Foucault en Levinas se onderskeie konsepsies van subjektiwiteit is dus maniere waarop die self “voed” op die ander en die ander geïnkorporeer word as “innerlikheid”. Volgens Levinas gee dit aanleiding tot die “diastase” van die subjek of die nie-samevalling van die self met die self: ek vind die ander in my. Volgens Deleuze kan hierdie proses (in die werk van Foucault) topologies voorgestel word deur die “vou” van die Buitekant of “uiterlikheid” waardeur die Binnekant of “innerlikheid” van subjektiwiteit tot stand gebring word. Die ruimte van die vou of die “zone of subjectivation” is vir Foucault die ruimte van praktiese vorme van self-bevestiging. Dit is nie ‘n verdubbeling van die Ander in die Self nie, maar die oorspronggewende verdubbeling van die Buitekant.

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

Vir Levinas gee die radikale en oorweldigende andersheid van die Ander (persoon) aanleiding tot ‘n “heroriëntering” van die subjektiwiteit van die subjek: die “ek” is nou eerste vir-die-ander voor die fundamentele vir-sigself wees. Hierteenoor meen sekere kritici, met name Eagleton (1990) dat Foucault se sorg vir die self op ‘n suiwer egosentriese praktyk dui: soos voeding, word die ander persoon in ‘n egosentriese gebaar gereduseer tot die self. Sy/haar oorwegende besorgdheid met en versonkenheid in self-onderhoud laat min of geen ruimte oor vir verantwoordelikheid of respek vir die ander nie. In vergelyking met Levinas se radikale openheid jeens die Ander wil dit dus voorkom asof Foucault se sorg vir die self wel in gebreke bly as etiese praktyk.

Vir die subjek (die “ek”) om verantwoordelik te wees vir die Ander in ‘n etiese sin, moet dit self-produuserend wees binne die orde van die Self, in verhouding tot dit wat bloot eksterieur is (autre) en nie geheel en al anders (autrui) nie. Die Levinasiaanse subjek verwesenlik sy bestaan voor enige ontmoeting met die absolute Ander en is as sodanig, op hierdie oomblik, opsigselfstaande.

Alhoewel Foucault oënskynlik die verhouding tot die self beskryf op die vlak waar die self betrokke is in gemeenskaps- en sosiale verhoudinge met ander, plaas hy nietemin die klem op die vlak van bestaan van die self waarop die verhouding tot die self alle ander verhoudinge voorafgaan. Sorg vir die self gaan sorg vir ander vooraf. As dit 'n egoïsme genoem kan word, dan is dit 'n selfgesentreerdheid waarin die ego sigself nie skuldig maak aan enige reduserende of onderskikkende verhouding tot die ander persoon nie. Op hierdie vlak behoort die ander self nie tot dieselfde sisteem nie, en sy/haar andersheid is radikaal Anders: h/sy leef in 'n ander tyd/ruimte waarin h/sy aktief besig is om hom-/haarself as 'n self te definieer en is betrokke in sy/haar eie refleksiewe self-formasie.

Ons kom dus tot die gevolgtrekking dat slegs 'n subjek verstaan in terme van sy/haar outohtone self-vormingsvermoë en wat sigself onderhou "voor" enige ontmoeting met die Ander, kan reageer sonder om die Ander se andersheid te skend. Foucault se latere "estetiek van die bestaan" kan dus gesien word as 'n bydrae tot só 'n etiek van reagering of respondering. Sorg vir die self as opsigselfstaande sisteem fasiliteer 'n openheid jeens die Ander, 'n respek vir die ander persoon as 'n ander opsigselfstaande sisteem. Die ander word as verskil geïnkorporeer en die Ander word as 'n ander persoon gerespekteer.

Foucault, M. (1963) "A preface to transgression", in Bouchard, G. F. (Ed.) (1977) Michel Foucault: language, counter-memory, practice. The self and others and interviews. G. F. Bouchard and G. L. Sturges, eds. New York: Cornell University Press, pp. 29-32. In Glendon A. G. Stryker (Ed.) "The Transgression of the Law: Foucault's 'Preface to Transgression'" in *Journal of Law and Critique*, 11 (Fall 1986), Georges Bataille, *Essential writings*, London: Sage Publications Ltd., p. 70.

Foucault, M. (1966) "Nauvoo Blanchot: The thought from outside", *D. M. G. Journal*, vol. 1, no. 1, p. 21. Blanchot, M. (1987) *Foucault/Blanchot*, New York: Zone Books, pp. 7-16. On p. 21: "Innocent Foucault, it goes: 'Attraction is no doubt for Blanchot what... the aggression is, for Bataille, the limit of our own experience of the outside... it is to experience in amplitude and deviation the presence of the subject and, tied to that presence, the fact that one is immediately outside the outside.'" On p. 35: "The law is not a sign. That is why transgression endeavours to overstep prohibition in an attempt to attract the law to itself. It always surrenders to the attraction of the essential withdrawal of the law. It obligatorily slips upon into the opening of an instability over which it will never triumph. Invariably it endeavours to make the law appear in order to be able to vanquish it and decide it with its own luminous face, as it needs to do so reinforcing the law in its weakness – the lightness of the night that is its inevitable companion. The law is the shadow toward which every gesture necessarily advances: it is itself the shadow of the advancing gesture."

² Foucault, M. (1963) "A preface to transgression", in Bouchard (Ed.) 1977: 33-4.

³ *ibid.*, p. 34.

4.10 Verwysings en aantekeninge

¹ Falzon, C. (1998). *Foucault and social dialogue*. Londen: Routledge, p. 58.

² Beliggaming ("embodiment") in die sin beteken nie "om 'n liggaam te hê" nie of om gekoppel aan 'n liggaam te wees wat onderskeibaar is nie, maar eerder dat ons konkreet en materieel te midde van die wêreld bestaan en as sulks is ons in staat om deur geskiedenis geaffekteer en gekondisioneer te word. Om vergestalt te wees in hierdie sin beteken om te figureer in die landskap, deurweek deur die stroom van tyd en onderwerp aan aardse invloede.

³ *Ibid*, p. 15.

⁴ Reeds vroeër het ek verwys na Falzon (1998) se begrip van sosiale dialoog, verlewending deur vryheid – opstand en die kreatiewe transgressie van limiete - wat volgens hom beliggam word in die filosofie van Michel Foucault. Hy voer aan dat die verwerping van fundamentalistiese metafisika nie noodwendig relativistiese fragmentering tot gevolg het nie, maar ook die weg open vir wesentliche openheid jeens die ander. In hierdie sin moet sosiale dialoog nie verwar word met konsensuele politiek nie, wat Foucault met agterdog bejeën het. Sy wantroue is geskoei op die moontlikheid dat konsensuele politiek, verskil bloot in terme van identiteit en ooreenkoms bedink. Die polemieë rondom konsensuele politiek word ter sprake gebring in 'n onderhoud gelei deur Paul Rabinow, Charles Taylor, Martin Jay en Leo Lowenthal, te Berkeley in April, 1983b: "Politics and ethics: An interview", C. Porter, vert., in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, pp. 373-380.

⁵ Falzon 1998: 55-6.

⁶ Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard, D. F. (Ed.)(1977). *Michel Foucault. Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews*, D. F. Bouchard en S. Simon, vert., Ithaca, New York: Cornell University Press, pp. 29-52. In *Eroticism*, p. 63 skryf Bataille: "The transgression does not deny the taboo but transcends and completes it." In Richardson, M. (Ed.)(1998). *Georges Bataille. Essential writings*. Londen: Sage Publications Ltd., p. 55.

⁷ Foucault, M. (1966). "Maurice Blanchot: The thought from outside", B. Massumi, vert., in Foucault, M., Blanchot, M. (1987). *Foucault/Blanchot*. New York: Zone Books, pp. 7-58. Op p. 27 verwoord Foucault dit soos volg: "Attraction is no doubt for Blanchot what ...transgression (is) for Bataille: the pure, most naked, experience of the outside. ...it is to experience in emptiness and destitution the presence of the outside and, tied to that presence, the fact that one is irremediably outside the outside." Op p. 35 skryf hy in dié verband: "That is why transgression endeavors to overstep prohibition in an attempt to attract the law to itself; it always surrenders to the attraction of the essential withdrawal of the law; it obstinately advances into the opening of an invisibility over which it will never triumph; insanely, it endeavors to make the law appear in order to be able to venerate it and dazzle it with its own luminous face; all it ends up doing is reinforcing the law in its weakness – the lightness of the night that is its invincible, impalpable substance. The law is the shadow toward which every gesture necessarily advances; it is itself the shadow of the advancing gesture."

⁸ Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard (Ed.) 1977: 33-4.

⁹ *Ibid*, p. 34.

¹⁰ *Ibid*, p. 35. Vergelyk ook *The order of things* (1994: 327-8): Moderne denke (sedert die 19de eeu) is nie geskoei op enige vorm van moraliteit nie, aangesien elke gebod berus in die denke (die Self) se oordenking van die Ongedagte (die Ander), in die poging om dit wat Anders is eie te maak. Dit is die heerskappy van die Self, die onderdrukking deur assimilering van die Ander wat die inhoud en die vorm van die etiese uitmaak - "As soon as it (thought) functions it offends or reconciles, attracts or repels, breaks, dissociates, unites or reunites; it cannot help but liberate and enslave...thought, at the level of its existence, in its very dawning, is in itself an action – a perilous act. Superficially, one might say that knowledge of man, unlike the sciences of nature, is always linked, even in its vaguest form, to ethics or politics; more fundamentally, modern thought is advancing towards that region where man's Other must become the Same as himself." Foucault wil transgressie losmaak van sy aanvegbare assosiasie met hierdie "etiese" impuls. Sien ook Hoofstuk 2 in hierdie verband.

¹¹ Clifford, M. R. (1987). "Crossing (out) the boundary: Foucault and Derrida on transgressing transgression", in *Philosophy today*, 31(1/4): 224.

¹² Nietzsche, F.(1966). *Beyond good and evil*, W. Kaufmann, vert., New York: Vintage Books, 44ff.

¹³ *Ibid*, p. 10.

¹⁴ Nietzsche redeneer dat met die ou teenstelling van skynbaar en waar (wat spruit uit die Platonisme), is die korrelatiewe waarde-oordeel: gering aan waarde en absoluut waardevol, voortgeplant. Hiervolgens is die onderskeiding tussen syndes volgens hulle waarheids- en werklikheidsgehalte terselfdertyd 'n onderskeiding ooreenkomstig waarderang. Alle dinge het syn, is waar en het waarde na gelang van die aard van hulle betrekking tot die synde met die hoogste rang en waarde. Daarom lê ware sedelikheid opgesluit in die heenwending van die menslike siel tot die hoogste synde. Die ontologiese identiteit van syn en waarheid vertoon as kruiskant van die munt 'n identiteit van syn en waarde. So val ontologie en moraalfilosofie vir Nietzsche in die Platonisme saam, 'n oortuiging wat hy heel plasties verwoord met die term "moraal-ontologie". Sien Esterhuysen, W. P. (1975). *Friedrich Wilhelm Nietzsche. Filosoof met 'n hamer*. Kaapstad: Tafelberg, p. 11.

¹⁵ *Ibid*, pp. 45-9.

¹⁶ *Ibid*, p. 12.

¹⁷ Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard (Ed.)1977: 35.

¹⁸ Clifford 1987: 225.

¹⁹ Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard (Ed.)1977: 36. (My kursivering.) Foucault, M. (1970b). "Threatrum Philosophicum" (*Ibid*, pp. 181-7) sluit ten nouste hierby aan. Byvoorbeeld op p. 185 skryf Foucault: "The freeing of difference requires thought without contradiction, without dialectics, without negation; thought that accepts divergence; affirmative thought whose instrument is disjunction; thought of the multiple – of the nomadic and dispersed multiplicity that is not limited or confined by the constraints of singularity."

²⁰ Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard (Ed.) 1977: 36.

²¹ *Ibid*.

²² Nietzsche, F. (1969). *Thus spoke Zarathustra*, R. J. Hollingdale, vert., Londen: Penguin Books, p. 322.

²³ Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard (Ed.) 1977: 32.

- ²⁴ Foucault, M. (1970b), "Theatrum Philosophicum", in Bouchard, D. F. (Ed.)(1977). *Michel Foucault. Language, counter-memory, practice. Selected essays and interviews*, D. F. Bouchard en S. Simon, vert., New York: Cornell University Press, p. 182.
- ²⁵ *Ibid*, p. 183. (Hierdie tema is breedvoerig in Hoofstuk 2 onder die loep geneem.)
- ²⁶ Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard (Ed.) 1977: 37: "It was originally linked to the divine, or rather, from this limit marked by the sacred it opens the space where the divine functions. The discovery of such a category by a philosophy which questions itself upon the existence of the limit is evidently one of the countless signs that our path is circular, and that, with each day, we are becoming more Greek. Yet, this motion should not be understood as the promised return to a homeland.."
- ²⁷ Esterhuyse 1975: 23-28.
- ²⁸ Foucault, M. (1994). *The order of things. An archaeology of the human sciences*, vert. onbekend, Londen: Routledge, p. 342.
- ²⁹ Dumm, T. L. (1996). *Michel Foucault and the politics of freedom*. Kalifornië: Sage Publications, Inc., p. 45.
- ³⁰ Foucault, M. (1963). "A preface to transgression", in Bouchard (Ed.) 1977: 30, 50.
- ³¹ Simons, J. (1996). *Foucault and the political*. Londen: Routledge, pp. 69-70.
- ³² Kundera, M. (1984). *The unbearable lightness of being*. Londen: Faber & Faber, pp. 4-5
- ³³ Foucault, M. (n.d.) "What is Enlightenment?", C. Porter, vert., in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, p. 48.
- ³⁴ Esterhuyse 1975: 45-7.
- ³⁵ Foucault, M. (1975c). "Friendship as a way of life, in Lotringer, S. (Ed.)(1989). *Foucault live*, J. Johnston, vert., New York: Semiotexte, p. 208.
- ³⁶ Connolly, W. E. (1993). "Beyond good and evil. The ethical sensibility of Michel Foucault", in *Political theory*, 21 (3): 367-368.
- ³⁷ Foucault, M. (1982b). "The subject and power. An afterword by Michel Foucault", in Dreyfus, H. L., Rabinow, P. (1986). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Groot-Brittanje: The Harvester Press Limited, p. 223.
- ³⁸ *Ibid*, p. 219.
- ³⁹ *Ibid*, pp. 221-2.
- ⁴⁰ *Ibid*, p. 220-1.
- ⁴¹ Foucault, M. (1982d). "Truth, power, self: An interview with Michel Foucault", in Martin, L. H., Gutman, H., Hutton, P. H. (Eds.)(1988). *Technologies of the self*. Amherst, V. S. A.: The University of Massachusetts Press, p. 19.
- ⁴² Foucault, M. (1982b). "The subject and power. An afterword by Michel Foucault", in Dreyfus & Rabinow 1986: 220-1. Sien ook "Preface to The history of sexuality: Volume II", in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, p. 337-8.
- ⁴³ Foucault, M. (1982b). "The subject and power. An afterword by Michel Foucault", in Dreyfus & Rabinow 1986: 223-4.
- ⁴⁴ *Ibid*, p. 211.

- ⁴⁵ *Ibid*, p. 212.
- ⁴⁶ *Ibid*, p. 211.
- ⁴⁷ *Ibid*, p. 212.
- ⁴⁸ *Ibid*, pp. 224-5.
- ⁴⁹ In Hoofstuk 3 pp. 63-4 word Foucault se onderskeid tussen mag en geweld uiteengesit.
- ⁵⁰ Foucault, M. (1968). "Politics and the study of discourse", C. Gordon, vert., in Burchell, G., Gordon, C., Miller, P. (Eds.)(1991). *The Foucault effect: Studies in governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, p. 70. Sien Hoofstuk 2, pp. 68-9.
- ⁵¹ Foucault, M. (1991a). *Discipline and punish. The birth of the prison*, A. Sheridan, vert., Londen: Penguin Books, p. 25. Die rol van die liggaam in genealogiese geskiedskrywing word breedvoerig bespreek in Hoofstuk 3, pp. 23-32.
- ⁵² *Ibid*, p. 26.
- ⁵³ Foucault, M. (1982a). "The subject and power. An afterword by Michel Foucault", in Dreyfus & Rabinow 1986: 221-2.
- ⁵⁴ Foucault, M. (1982b). "Sexual act, sexual choice: Foucault and homosexuality", in Kritzman, L.D. (Ed.)(1988). *Michel Foucault. Politics, philosopher, culture : Interviews and other writings 1977-1984*, A. Sheridan et al., vert., Londen: Routledge, p. 294.
- ⁵⁵ *Ibid*, p. 295.
- ⁵⁶ Foucault, M. (1983b). "Politics and ethics: An interview", C. Porter, vert., in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, pp. 371-380.
- ⁵⁷ *Ibid*, pp. 377-9.
- ⁵⁸ Dumm, T. L. (1988). "The politics of post-modern aesthetics: Habermas contra Foucault", in *Political theory*, 16 (2): 218.
- ⁵⁹ 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.
- ⁶⁰ Dumm 1988: 218.
- ⁶¹ Pignatelli, F. (1993). "Dangers, possibilities: Ethico-political choices in the work of Michel Foucault." Op die Internet : http://www.ed.uiuc./EPS/PES-Yearbook/93_docs/PIGNATEL.HTM
- ⁶² Foucault, M. (1982a). "The subject and power: An afterword by Michel Foucault", in Dreyfus & Rabinow 1986: 216.
- ⁶³ *Ibid*, p. 212.
- ⁶⁴ Foucault, M. (1983f). "Discourse and truth: The problematization of [parrhêsia]". (Transkripsie van 'n seminar gelewer in 1983). Evanston: Departement van Filosofie, Northwestern University, p. 8.
- ⁶⁵ *Ibid*.
- ⁶⁶ Die komplekse Griekse idee van *parrhêsia* is deur Foucault opgeneem en aangespreek in die laaste twee jaar van sy lewe. Bo en behalwe die ondergenoemde kursus gelewer by Berkeley wat opgeneem en getranskribeer is deur Joseph Pearson, het hy ook lesings gelewer by die Collège de France wat gehandel het oor Sokrates en oor die Cynici.

⁶⁷ Foucault, M. (1990). *The history of sexuality. Volume III: The care of the self*, R. Hurley, vert., Londen: Penguin Books, p. 44. Sien Martin, L. H., Gutman, H., Hutton, P. H. (Eds.)(1988). *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press, pp. 23-32: "The intersection of political ambition and philosophical love is 'taking care of the self'. In 127^d of the *Alcibiades* we find the first appearance of the phrase, *epimelêsthai sautou*. Concern for self always refers to an active political and erotic state." ('erotic' in this context is meant in the spiritual sense.) (p. 24) "The effort of the soul to know itself is the principle on which just political action can be founded, and Alcibiades will be a good politician insofar as he contemplates his soul in the divine element." (p. 25) Die sorg vir die self in die Hellenistiese en Romeinse periodes is egter nie uitsluitlik 'n voorbereiding vir die politieke lewe nie: "Care of the self has become a universal principle. One must leave politics to take better care of the self." (pp. 30-1) Sien ook Foucault, M. (1983c). "On the genealogy of ethics: An overview of work in progress", in Rabinow (Ed.)1984: 348: "With Plato's *Alcibiades*, it's very clear: you have to take care of yourself because you have to rule the city." Hierdie onderhoud met Foucault is gevoer deur Hubert Dreyfus en Paul Rabinow.

⁶⁸ Foucault, M. (1983c). "On the genealogy of ethics: An overview of work in progress", in Rabinow (Ed.) 1984: 359-60.

⁶⁹ Foucault, M. (1982c). "Technologies of the self", in Martin, L. H., Gutman, H., Huton, P. H. (Eds.)(1988). *Technologies of the Self*. Amherst: The University of Massachusetts Press, pp. 24-5.

⁷⁰ Foucault, M. (1982d). "Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault", in Martin, L. H., Gutman, H., Huton, P. H. (Eds.)(1988). *Technologies of the self*. Amherst: V. S. A.:The University of Massachusetts Press, p. 19.

⁷¹ Foucault 1990: 44.

⁷² Nehamas, A. (1998). *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*. Kalifornië: University of California Press, Ltd., p. 164.

⁷³ Foucault 1990: 45.

⁷⁴ *Ibid*, p. 47.

⁷⁵ *Ibid*, p. 49.

⁷⁶ *Ibid*, p. 50.

⁷⁷ *Ibid*, p. 51.

⁷⁸ *Ibid*, pp. 58-64.

⁷⁹ In die voorwoord van *L'Usage des plaisirs* en in 'n hoofstuk van *Souci du soi* verwys Foucault na Pierre Hadot se artikel "Exercices spirituels" wat verskyn het in *Annuaire de la 5^e Section de l'École pratique des hautes études* vir die jaar 1975-6 en later gereproduseer is in sy boek *Exercices spirituels et Philosophie antique*, wat aanvanklik gepubliseer is in 1981 met 'n nuwe uitgawe in 1987. Hadot lewer kritiek op Foucault se interpretasie van die "tegnieke van die self" in 'n essay getiteld "Reflections on the notion of 'the cultivation of the self'", in Armstrong, T. J. (Ed.)(1992). *Michel Foucault. Philosopher*. New York: Routledge, pp. 225 – 232.

⁸⁰ Foucault, M. (1983c). "On the genealogy of ethics: An overview of work in progress", in Rabinow (Ed.) 1984: 348.

⁸¹ *Ibid*, p. 350.

⁸² Nietzsche, F. (1974). *The gay science*, W. Kaufmann, vert., New York: Vintage Books, p. 232, sek. 290.

⁸³ Foucault, M. (1983c). "On the genealogy of ethics: An overview of work in progress", in Rabinow (Ed.)1984: 341: "...the principle aim, the principle target of this kind of ethics (Stoisyense etiek) was an aesthetic one. First, this kind of ethics was only a problem of personal choice. Second, it was reserved for a few people in the population; it was not a question of giving a pattern of behaviour for everybody. It was a personal choice for a small elite." Op p. 343 vereenselwig Foucault die etiese probleme wat ons vandag in die gesig staar met die Grieke se situasie, alhoewel hy nie in hulle 'n alternatiewe oplossing vir vandag se etiese dilemma soek nie: "Well, I wonder if our problems nowadays is not, in a way, similar to this one, since most of us no longer believe that ethics is founded in religion, nor do we want a legal system to intervene in our moral, personal, private life. Recent liberation movements suffer from the fact that they cannot find any principle on which to base the elaboration of a new ethics...I am struck by this similarity of problems."

⁸⁴ Nietzsche 1974: 232-3, sek. 290.

⁸⁵ *Ibid*, pp. 239-40, sek. 299.

⁸⁶ Nehamas, A. (1985). *Nietzsche: Life as literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 195.

⁸⁷ Foucault, M. (1992). *The history of sexuality. Volume II: The use of pleasure*, R. Hurley, vert., Londen: Penguin Books, pp. 72-7.

⁸⁸ Foucault 1990: 43.

⁸⁹ Dews, P. (1989). "The return of the subject in the late Foucault", in Smart, B. (Ed.)(1995). *Michel Foucault. Critical assessments. Volume VII*. Londen: Routledge, pp. 148-156.

⁹⁰ Wolin, R. (1987). "Foucault's aesthetic decisionism", in *Telos*, (67): 85.

⁹¹ Foucault, M. (1983c). "On the genealogy of ethics: An overview of work on progress", in Rabinow (Ed.) 1984: 362.

⁹² Simons 1996: 74-5.

⁹³ Foucault, M. (1984a). "The ethic of care for the self as a practice of freedom. An interview with Michel Foucault on January, 20, 1984", J. D. Gauthier, vert., in Bernauer, J., Rasmussen, D. (Eds.)(1988). *The final Foucault*. Cambridge, MA : MIT Press, pp. 115-6. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur Raul Fornet-Betancourt, Helmut Becker en Alfredo Gomez-Müller.

⁹⁴ Martin et al. (Eds.) 1988: 19-22.

⁹⁵ Foucault, M. (1984a). "The ethic of care for the self as a practice of freedom. An interview with Michel Foucault on January, 20, 1984", J. D. Gauthier, vert., in Bernauer & Rasmussen (Eds.) 1988: 124-5.

⁹⁶ *Ibid*, p. 113.

⁹⁷ *Ibid*, pp. 116-7.

⁹⁸ Foucault, M. (n.d.) "What is Enlightenment?", in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*, C. Porter, vert., New York: Pantheon Books, p. 41.

⁹⁹ Foucault, M. (1984a). "The ethic of care for the self as a practice of freedom. An interview with Michel Foucault on January, 20, 1984", J. D. Gauthier, vert., in Bernauer & Rasmussen (Eds.) 1988: 117-8.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 118. Hierteenoor stel Levinas dat ontologie, – die verstaanbaarheid van bestaan of wese – word slegs moontlik as etiek, die oorsprong van alle betekenis, as beginpunt geneem word. Sien Levinas, E. (1981). *Otherwise than Being or beyond essence*, A. Linges, vert., Den Haag: Martinus Nijhoff, pp. 10, 13.; Bauman, Z. (1990). "Effacing the face: On the social management of moral proximity, in *Theory, culture & society*, 7(1):16-18.; Hand, S. (Ed.)(1989). *The Levinas reader*. Oxford: Basil Blackwell Bpk., p. 231.

¹⁰¹ Foucault, M. (1984a). "The ethic of care for the self as a practice of freedom. An interview with Michel Foucault on January, 20, 1984", J. D. Gauthier, vert., in Bernauer & Rasmussen (Eds.) 1988: 119. Sien ook Foucault 1990: 89: "The rationality of the government of others is the same as the rationality of the government of oneself. This is what Plutarch explains in *To an Uneducated Ruler*: one will not be able to rule if one is not oneself ruled. Now, who then is to govern the ruler? The law, of course; it must not, however, be understood as the written law, but rather as reason, the *logos*, which lives in the soul of the ruler and must never abandon him." (aangehaal deur Foucault uit Plutarchus, *Ad principem ineruditum*, 780c-d.)

¹⁰² Foucault, M. (1984a). "The ethic of care for the self as a practice of freedom. An interview with Michel Foucault on January, 20, 1984", J. D. Gauthier, vert., in Bernauer & Rasmussen (Eds.) 1988: 124.

¹⁰³ Nehamas, A. (1998). *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*. Kalifornië: University of California Press, Ltd., p. 163: Sokrates doen 'n beroep op twee episodes toe sy lewe in gevaar gestel is as gevolg van sy betrokkenheid in politiek : "(democracy in one case, the Thirty Tyrants in the other) because he thought 'it better to be in danger along with law and justice rather than take your side while your were contemplating injustice, out of fear of prison or death.'"

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 167.

¹⁰⁵ Ferguson, J. (1958). *Moral values in the ancient world*, pp. 135-137. In Foucault 1990: 81.

¹⁰⁶ Foucault 1990: 84.

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 86.

¹⁰⁸ O'Connor, N. (1988). "The personal is political: Discursive practice of the face-to-face", in Bernasconi, R., Wood, D. (Eds.)(1988). *The provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Londen: Routledge, p. 58.

¹⁰⁹ Salemohamed, G. (1991). "Of an ethics that cannot be used", in *Economy and society*, 20 (1): 120-30: "...searching for similarities between him [Levinas] and such as Foucault, or asserting the existence of themes in Levinas' thought relevant to their [post-structuralist thinkers'] concerns or else justifying him as an ally, albeit a conditional one, to some cause they uphold. In all these cases what is lost is the ethical dimension of Levinas' writings: ethics as an-arche, pre-original and prior to thought. Only one element of that ethics is usually retained, but removed from its context and therefore not treated in its full significance. This is the I/Other relation, Levinas' way of approaching the problem of subjectivity."

¹¹⁰ Levinas 1987: 44-57.

¹¹¹ *Ibid*, p. 54.

¹¹² *Ibid*, p. 55.

¹¹³ Levinas, E. (1978). *Existence and existents*, A. Lingis, vert., The Hague: Martinus Nijhoff, p. 77.

¹¹⁴ Levinas, E. (1987). *Time and the Other*, R. Cohen, vert., Pittsburgh: Duquesne University Press, p. 5.

- ¹¹⁵ “Ekstase” beteken om buite sigself te staan. Dit dui op ‘n ontsnapping aan subjektiwiteit. *Ibid*, p. 60.
- ¹¹⁶ *Ibid*, p. 62.
- ¹¹⁷ *Ibid*, p. 63.
- ¹¹⁸ “...the very instant of the transcendence of need, placing the subject in front of nourishments, in front of the world as nourishment, this transcendence offers the subject a liberation from itself.” *Ibid*, p. 67.
- ¹¹⁹ *Ibid*, pp. 78-9.
- ¹²⁰ *Ibid*, p. 77.
- ¹²¹ Levinas 1987: 16.
- ¹²² Bauman 1990: 18.
- ¹²³ Hand (Ed.) 1989: 83.
- ¹²⁴ Wright, T., Hughes, P., Ainley, A. (1986). “The paradox of morality: An interview with Emmanuel Levinas”, in Bernasconi, R., Wood, D. (Eds.)(1988). *The provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Londen: Routledge, pp. 169, 171.
- ¹²⁵ Hand (Ed.) 1989: 90.
- ¹²⁶ *Ibid*, p. 106.
- ¹²⁷ *Ibid*, p. 110.
- ¹²⁸ Levinas 1981: 10.
- ¹²⁹ Levinas, E. (1988). “Useless suffering”, R. Cohen, vert., in Bernasconi, R., Wood, D. (Eds.)(1988). *The provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Londen: Routledge, p. 159.
- ¹³⁰ Wright, T., Hughes, P., Ainley, A. (1986). “The paradox of morality: An interview with Emmanuel Levinas”, in Bernasconi & Wood (Eds.) 1988: 179.
- ¹³¹ Foucault, M. (1983c). “On the genealogy of ethics: An overview of work in progress”, in Rabinow (Ed.) 1984: 346.
- ¹³² Smart, B. (1995). “The subject of responsibility”, in *Philosophy & social criticism*, **21** (4): 93-109.
- ¹³³ Foucault 1990: 91: “But even though the magistrate must leave aside his personal life and that which attaches him to it, it is his personal virtues as a reasonable man that will need to serve him as a guide and regulative principle in governing others.”
- ¹³⁴ Bauman 1990: 29.
- ¹³⁵ Foucault, M. (1983c). “On the genealogy of ethics: An overview of work in progress”, in Rabinow (Ed.) 1984: 362.
- ¹³⁶ Smart 1995: 107.
- ¹³⁷ Boothroyd, D. (1996). “Foucault’s alimentary philosophy: Care of the self and responsibility for the Other”, in *Man and world. An international philosophical review*, **29** (4): 361-386.
- ¹³⁸ Foucault 1992: 250-1.
- ¹³⁹ Foucault 1990: 67-8.
- ¹⁴⁰ Foucault 1992: 10-11. (My kursivering.)
- ¹⁴¹ Foucault, M. (1982c). “Technologies of the self”, in Martin et al. (Eds.) 1988: 16-49.
- ¹⁴² In ‘n onderhoud word Foucault met presies dieselfde probleem gekonfronteer: “Does not the care for self, released from the care for others, run the risk of ‘absolutizing itself? Could not this ‘absolutization’ of

care for self become a kind of exercise of power on others, in the sense of domination of the other?" Hierop antwoord Foucault: "No, because the risk of dominating others and exercising over them a tyrannical power only comes from the fact that one did not care for one's self and that one has become a slave to his desires. But if you care for yourself correctly...you cannot abuse your powers over others."

Sien Foucault, M. (1984a). "The ethic of care for the self as a practice of freedom. An interview with Michel Foucault on January, 20, 1984", J. D. Gauthier, vert., in Bernauer & Rasmussen (Eds.) 1988: 119.

¹⁴³ In *The history of sexuality Volume II: The use of pleasure* (Foucault 1992: 28) definieer Foucault morele gedrag en die "etiese subjek" wat hom/haarself daarmee besig: "In short, for an action to be 'moral', it must not be reducible to an act or a series of acts conforming to a rule, a law, or a value. Of course all moral action involves a relationship with the reality in which it is carried out, and a relationship with the self. The latter is not simply 'self-awareness' but self-formation as an 'ethical subject', a process in which the individual delimits that part of himself that will form the object of his moral practice, defines his position relative to the precept he will follow, and decides on a certain mode of being that will serve as his moral goal."

¹⁴⁴ Foucault 1992: 10.

¹⁴⁵ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, Boek 2, 1106b. In Boothroyd 1996: 370.

¹⁴⁶ Na afloop van "hipostase" word die eksistent onderskei van die anonieme vloei van bestaan. Die eksistent is opsigselfstaande en alleen: "Through its identification the existent is already closed up upon itself; it is a monad and a solitude." Sien Levinas 1987: 52.

¹⁴⁷ Levinas 1987: 93.

¹⁴⁸ Foucault, M. (1983d). "How much does it cost for reason to tell the truth", in Lotringer, S. (Ed.) (1989). *Foucault live: Collected interviews, 1961-1984*. Columbia Universiteit, New York: Semiotext(e), p. 254: "...when I examine relationships of power, I create no theory of power. It is how relationships of power interact, are determining elements in every relationship which I want to examine; between the reflexivity of the subject and the discourse of truth..."

¹⁴⁹ In dié verband, sien ook my bespreking van Foucault se essay, *Theatrum Philosophicum* (1970b) in Hoofstuk 2.

¹⁵⁰ Hierdie standpunt word uitgespreek deur Deleuze, in 'n gesprek met Foucault waarna reeds vroeër verwys is: "The relationships between theory and practice are far more partial and fragmentary. On the one side, a theory is always local and related to a limited field, and it is applied in another sphere, more or less distant from it. The relationship which holds in the application of a theory is never one of resemblance. Moreover, from the moment a theory moves into its proper domain, it begins to encounter obstacles, walls, and blockages which require its relay by another type of discourse. Practice is a set of relays from one theoretical point to another, and theory is a relay from one practice to another. No theory can develop without eventually encountering a wall, and practice is necessary for piercing this wall...Representation no longer exists; there's only action – theoretical action and practical action which serve as relays and form networks." Sien 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: Ithaca, pp. 205-6.

¹⁵¹ Foucault, M. (1984a). "The ethic of care for the self as a practice of freedom. An interview with Michel Foucault on January, 20, 1984", J. D. Gauthier, vert., in Bernauer & Rasmussen (Eds.) 1988: 121.

¹⁵² Deleuze, G. (1988). *Foucault*, Seán Hand, vert., Londen: The Athlone Press, pp. 94-123.

¹⁵³ (1) Levinas E. (1946). *De l'existence a l'existant*. Parys: Vrin; vertaal deur A. Lingis as (1978) *Existence and existents*. Den Haag: Martinus Nijhoff. (2) "Le temps de l'autre" is aanvanklik gepubliseer in Wahl, J. (Ed.)(1947). *Le choix, le monde, l'existence*. Grenoble/Parys: Artaud; en herdruk as (1979) *Le temps de l'autre*. St. Clement: Fata Morgana; vertaal deur R. Cohen as (1985). *Time and the Other*. Pittsburgh: Duquesne University Press. (3) Hierdie studies is verwerklik in (1961) *Totalité et infini*. La Hay: Martinus Nijhoff; vertaal deur A. Lingus as (1969) *Totality and infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

¹⁵⁴ Deleuze 1988: 116.

¹⁵⁵ Levinas, E. (1969). *Totality and infinity*, A. Lingus, vert., Pittsburgh: Duquesne University Press, p. 21: Politiek is dus "opposed to morality, as philosophy to naivety."

¹⁵⁶ Boothroyd 1996: 375.

¹⁵⁷ Eagleton, T. (1990). *The ideology of the aesthetic*. Oxford: Blackwell, pp. 394-5.

¹⁵⁸ Levinas verreken die verbintenis tussen die "hipostase" van die subjek en sy/haar "afgesonderdheid" in Deel I van *Time and the Other*.

¹⁵⁹ Deleuze 1988: 98. [Deleuze sluit in hierdie gedeelte 'n aanhaling uit *The order of things* (Foucault 1994: 339) in.]

¹⁶⁰ *Ibid*, p. 100. [Deleuze sluit in hierdie gedeelte 'n aanhaling uit *The history of sexuality. Volume II: The use of pleasure* (Foucault 1992: 80-1) in.]

¹⁶¹ *Ibid*, p. 108.

¹⁶² Volgens Levinas gaan dit die Marxistiese *bevrediging* van behoeftes in terme van voeding, kleding en beskutting (almal nadruklik "sosiale" objekte) fenomenologies vooraf. Voedsel is buite die sisteem van representasie: "The need for food does not have existence as its goal but food." Sien Levinas 1969: 134.

¹⁶³ Davis, C. (1996). *Levinas. An introduction*. Cambridge: Polity Press, p. 42.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 43. Davis haal die verwysings na "jouissance" aan uit *Totality and infinity*: Levinas 1969: 113.

¹⁶⁵ Levinas 1969: 79, in *Ibid*, p. 45.

¹⁶⁶ Foucault, M. (1966). "Maurice Blanchot: The thought from outside", B. Massumi, vert., in Foucault & Blanchot 1987: 21.

¹⁶⁷ *Ibid*, pp. 21-22.

¹⁶⁸ Foucault, M. (1982d). "Truth, power, self: An interview with Michel Foucault", in Martin et al. (Eds.) 1988: 9: "If you knew when you began a book what you would say at the end, do you think that you would have the courage to write it? What is true for writing and for a love relationship is true also for life. The game is worthwhile insofar as we don't know what will be the end."

¹⁶⁹ Foucault 1992: 9.

¹⁷⁰ Deleuze 1988: 120.

