

POLITIEK, ETIEK EN TRANSGRESSIE.

'N KRITIESE ONDERSOEK NA DIE LATERE WERKE VAN MICHEL FOUCAULT.

HOOFSTUK 2: DIE POLITIEK VAN KENNIS

OF DIE ARCHEOLOGIE VAN DIE SELF deur

2.1 Inleidende opmerkinge: Die Self en die Ander..... 16

2.2 **AUGUSTA BENDA HOFMEYR**

2.3 A kategorieë denke as vernulning van die Self..... 23

2.4 Utopie versus heterotopie..... 26

Voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad

2.5 Foucault se toepassing van historiese geografie om

MAGISTER ARTIUM (FILOSOFIE)

2.5.1 Vryheid versus heersing

- * Heidegger se begrip van vryheid
- * Foucault se meta-historiese diering
- * Die praktyk van vryheid

In die

2.5.2 Die archeologie van kennis

FAKULTEIT GEESTESWETENSAPPE

2.5.3 Archeologie en postkoloniale teorie

DEPARTEMENT FILOSOFIE

2.6 Die Self, die Ander..... 62

2.6.1 Absolutesisme versus postkoloniale teorie

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA

2.6.2 Van sosiale dialoog na kritiese ontologie

PRETORIA

Die praktiese implikasies van Foucault se "denke van die limet"

2.7 Samevatting..... 59

2.8 Verwysings en aantekeninge..... 62

STUDIELEIER: Mnr. M. J. Schoeman

Augustus 2000



POLITIEK, ETIK EN TRANSGRESSIE
IN KRITIESE ONDERSOEK NA DIE LATERE WERKE VAN MICHEL FOUCAULT

AUGUSTA BENDA HOFMEYR

Voorgedrewe deur die vereiste vir die graad

MAGISTER ARTIUM (FILOSOFIE)

FAKULTeit GEESTESWETENSAPPE
DEPARTEMENT FILOSOFIE
UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
PRETORIA

STUDEELIER: Mnr. M. J. Scherman

AKADEMIESE INLIGTINGSDIENS UNIVERSITEIT VAN PRETORIA	
2002-10-00	
Kl. no. / vers.:	194.0904
Aanwinstnommer:	115983973

Foucault
Augustus 2000
HOFMEYR

HOOFSTUK 3: DIE POLITIEK VAN DIE POLITEK **INHOUDSOPGAWE**

OF DIE GENEALOGIE VAN DIE ANDER

HOOFSTUK 1: INLEIDENDE OORSIG.....1

HOOFSTUK 2: DIE POLITIEK VAN KENNIS

OF DIE ARGEOLOGIE VAN DIE SELF

2.1	Inleidende opmerkings: Die Self en die Ander.....	18
2.2	Totaliserende denke as onderdrukking van die Ander	18
2.3	A-kategorieuse denke as verruiming van die Self.....	23
2.4	Utopias versus heterotopias	29
2.5	Foucault se aanwending van historiese navorsing om fundamentele humanisme op te skort.....	33
2.5.1	Vryheid versus bevryding <ul style="list-style-type: none"> ▪ Heidegger se begrip van vryheid ▪ Foucault se meta-historiese dilemma ▪ Die analise van eindigheid 	
2.5.2	Die argeologie van kennis	
2.5.3	Argeologie en progressiewe politiek	
2.6	Die Self, die Ander en die limiet	52
2.6.1	Absolutisme versus relativisme: Foucault se dialogiese alternatief	
2.6.2	Van sosiale dialoog na kritiese ontologie: Die praktiese implikasies van Foucault se “denke van die limiet”	
2.7	Samevatting.....	59
2.8	Verwysings en aantekeninge.....	62

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

3.1	Van die argeologie van kennis (<i>die Self</i>) na die genealogie van Mag (<i>die Ander</i>).....	74
3.1.1	Die ontoereikendheid van argeologiese onbetrokkenheid	
3.1.2	Genealogie as kritiese alternatief	
	▪ Inleidende opmerkings ten opsigte van Foucault se genealogiese wending	
	▪ Die politiek van vryheid	
	– Vryheid vanuit 'n histories-nominalistiese perspektief	
	– Vryheid binne 'n anti-Humanistiese raamwerk: Sartre, Heidegger en Foucault	
3.1.3	Die verhouding tussen argeologie en genealogie	
3.2	Foucaultiaanse geskiedskrywing en Nietzscheaanse genealogie	84
3.2.1	Kan genealogie die verlede aanwend om die hede te verlewendig?	
3.2.2	Tradisionele geskiedskrywing versus genealogie	
3.2.3	Die rol van die liggaam in genealogiese historiografie	
	▪ Die drie figure van straf	
	▪ Biomag	
	▪ Repressiewe hipotese	
	▪ Kritiek teen Foucault	
3.2.4	Mag, dominasie en weerstand	
	▪ Die Panoptikon as plek waar rituele van mag afspeel	
	▪ Die konfessie as plek waar rituele van mag afspeel	
3.2.5	“Effektiewe” geskiedskrywing as kontra-geheue	
3.2.6	Die wil tot kennis	
3.2.7	Genealogie: 'n Voortsetting van of 'n breuk met die logosentriese Westerse metafisika?	

4.3.1	▪ Nietzsche se wil tot mag versus Foucault se mag/kennis	
4.3.2	▪ Foucault se begrip van mag	
4.3.3	▪ Die status van die subjek	
4.3.4	▪ Die anti-Platoniese filosofie van Foucault en Deleuze	
4.3.5	▪ Die liggaam en die genealogie van die moderne psige of die ontstaan van die self-refleksiewe subjek	
4.3.6	▪ Genealogie as meervoudige geskiedenis	
4.3.7	▪ Genealogie as parodie van die verlede	
3.2.8	Kritiese opmerkings	
3.3	Die toepassing van Foucault se genealogiese metodologie	120
3.3.1	Transgressie as wyse van opstand teen onderwerping	
3.3.2	Die rol van die intellektueel	
3.3.3	Die aard en die rol van die subjek	
3.3.4	Seksualiteit en mag	
3.3.5	Die lag as strategie teen mag	
3.3.6	Die gevaar van herowering in die heersende bestel	
3.3.7	Die heroorweging van die politieke	
3.3.8	Politieke gemoeidheid versus etiese gevoeligheid	
3.4	Samevatting	133
3.5	Verwysings en aantekeninge	141

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

4.1	Inleiding	156
4.2	Preskriptiewe versus dialogiese etiek	156
4.3	Etiek en transgressie	159

4.3.1	Die uitdaging van konvensionele etiek: Nietzsche en Foucault	224
4.3.2	Transgressie as “nie-positiewe afirmasie”	224
4.3.3	Die “dood van God”	230
4.3.4	Die risiko’s verbode aan transgressie	
4.3.5	Die eties-politieke implikasies van transgressie	
4.4	Die moontlikheid van politieke betrokkenheid.....	169
4.4.1	Ons politieke taak as die analise van magsrelasies	
4.4.2	Ons politieke taak as die stryd teen mag	
4.4.3	Foucault en konsensus-politiek	
4.5	Die eties-politieke bemoeienis in die werk van die latere Foucault.....	175
4.5.1	<i>Parrhêsia</i> : ‘n Etiek van waarheid-praat	
4.5.2	Sorg vir die self as ‘n estetiek van die bestaan	
4.5.3	Die sorg vir die self in verhoor geneem	
4.5.4	Sorg vir die self versus kennis van die self	
4.6	Sorg vir die self versus sorg vir ander? Etiek as persoonlike óf sosio-politieke aktiwiteit	182
4.7	Sorg vir die self versus sorg vir ander? Foucault en Levinas.....	186
4.7.1	Levinas: die Self, die ander en die absolute Ander	
4.8	Foucault, Levinas en Deleuze: Die Self, die Ander en die etiese.....	190
4.8.1	Sorg vir die self as suiwere praxis	
4.8.2	Die verband tussen die “estetiek van die bestaan en die “denke van die limiet”	
4.8.3	Die inhoud versus die uitvoering van estetiese self-vorming	
4.8.4	Deleuze, Levinas en die “vou” van die subjek	
4.9	Samevatting.....	202
4.10	Verwysings en aantekeninge.....	209
5.	SLOT	220
	Verwysings.....	223

6. BIBLIOGRAFIE.....224

I. Primêre bronne224

II. Sekondêre bronne.....230

OPSOMMING/SUMMARY

- Teentoe my outbeelaar Mrs. M. J. Schoeman wil ek my vurige dank uitspreek. Hy het by my 'n reël vir die Filosofie in die algemeen en vir Foucault in die besonder gekoos en is as akademiese verantwoordelik vir my akademiese vorming. Sy was een se ondersteuning en bekroonende wêreld, maar ook sy persoonlike begeerte dat die individu as haar filosofiese ondersoekingsdoel was en is van onbegripbare waarde.
- Die personeel verbonde aan die Departement Filosofie, met spesies vermelding van Prof. J. O. Gercke word hoëlik bedank vir hulle ondersteuning en oelanguering.
- My dank aan die personeel verbonde aan die Merensky Biblioteek aan die Universiteit van Pretoria, in die besonder Me. Maureen du Plessis en Me. Annemarie Bezuidenhout wat my deurgangs met raad en daad bygestaan het.
- Greg Cahill was 'n deurlopende gespreksgenoot en kritiese klankoord tydens die skryf van hierdie studie. Sy akademiese en morele ondersteuning was dwarsdeur en onmisbaar.
- My ouers en my twee susters verdien spesiale vermelding. Hulle het met soveel liefde en aanmoedigende eys by glo in my.
- Graag betuig ek ook my dank en erkentlikheid teenoor die Nasionale Navorsingsstigting en aan die Universiteit van Pretoria vir hulle finansiële ondersteuning.

Finansiële bystand word deur die Nasionale Navorsingsstigting word hiermee erken. Alenings uitgespreek en gevolgsekkings waartoe gerasak is, is die van die outeur en moet nie noodwendig aan die Nasionale Navorsingsstigting toegeskryf word nie.

HOOFSTUK 1: INLEIDENDE OORSIG

VOORWOORD

Aan die Here kom die lof toe, want ek is tot alles in staat deur Hom wat my krag gee.

Ek wil graag van hierdie geleentheid gebruik maak om my dank te betuig teenoor die persone en instansies van wie ek by die voorbereiding van my verhandeling steun ontvang het:

- Teenoor my studieleier Mnr. M. J. Schoeman wil ek my opregte dank uitspreek. Hy het by my 'n liefde vir die Filosofie in die algemeen en vir Foucault in die besonder gekweek en was grotendeels verantwoordelik vir my akademiese vorming. Sy volgehoue ondersteuning en bekwame leiding, maar ook sy persoonlike bemoeienis met die individu en haar filosofiese ontdekkingstogte was en is van onskatbare waarde.
- Die personeel verbonde aan die Departement Filosofie, met spesiale vermelding van Prof. J. D. Gericke word hartlik bedank vir hulle ondersteuning en belangstelling.
- My dank aan die personeel verbonde aan die Merensky Biblioteek aan die Universiteit van Pretoria, in die besonder Me. Maureen du Pisanie en Me. Annemarie Bezuidenhout wat my deurgaans met raad en daad bygestaan het.
- Greg Cahl was 'n deurlopende gespreksgenoot en kritiese klankbord tydens die skryf van hierdie studie. Sy akademiese en morele ondersteuning was deurgaans en onmisbaar.
- My ouers en my twee susters verdien spesiale vermelding. Hulle het met geduld, liefde en aanmoediging altyd bly glo in my.
- Graag betuig ek ook my dank en erkentlikheid teenoor die Nasionale Navorsingstigting en aan die Universiteit van Pretoria vir hulle finansiële ondersteuning.

Finansiële bystand verleen deur die Nasionale Navorsingstigting word hiermee erken. Menings uitgespreek en gevolgtrekkings waartoe geraak is, is die van die outeur en moet nie noodwendig aan die Nasionale Navorsingstigting toegeskryf word nie.

HOOFSTUK 1: INLEIDENDE OORSIG

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.1.1. Die ander as 'n ander

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

1.3.1.2. Die ander as 'n ander: 'n eksperiment op die grense van ons gemoderniseerde normaliteit

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 wat die logosentriese Westerse metafisika onderlê wat verskil omskep in ooreenkoms. Die voorwaarde vir die moontlikheid van transgressie jeens die metafisiese sisteem, is die aanvaarding van die "dood van God". In die denke van Nietzsche dui "God" op die verteologiseerde Platoniese ideaal van 'n trans-tydelike en onveranderlike werklikheid. Dit dui op 'n bepaalde tipe ontologie: die verabsoluttering van 'n

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Totale verinnerde denke as uitdrukkings van die Ander

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

In *The order of things* (1966) en *The archaeology of knowledge* (1969) het Foucault moderne, humanistiese denke voor as 'n totaliserende sisteem wat geen ruimte laat vir 'n uiteindelige ander nie.' Die oorheersende besorgtheid is om aan te toon dat "die Ander, die Verwyderde/Algees" ook "die Self en die Naburige/Nabyende" is:

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

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

2.1 Inleidende opmerkings: Die Self en die Ander

Foucault poog om die verhouding tussen die "Self" en die "Ander" te beskryf, ¹ asook die punt waar die twee in wisselwerking tree. In eksistensialistiese, fenomenologiese en ander subjektivistiese denkskole verwys die "Self" dikwels na die individuele subjek of subjektiewe ervaring, terwyl in strukturalistiese of post-strukturalistiese denke dit eerder verwys na geïnstitutionaliseerde diskoers. Moontlik kan die "Self" bloot beskryf word as dit wat bekend is, familiêr (gebruiklik) of georden, en die "Ander" as daardie misterieuse, onverklaarde "iets" wat buite lê en die limiete van die bekende definieer; dit wat ekstern en vreemd is. Die verhouding tussen die Self en die Ander is van uiterste belang aangesien identiteit of bewussyn, hetsy individueel of sosiaal (kollektief), nie kan toetree tot die Werklike deur sy eie interne ontwikkeling nie, maar slegs deur die daadwerklike ontdekking van dit wat *anders as sigself* is.²

2.2 Totaliserende denke as onderdrukking van die Ander

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

In *The order of things* (1966) en *The archaeology of knowledge* (1969) stel Foucault moderne, humanistiese denke voor as 'n totaliserende sisteem wat geen ruimte laat vir 'n uitwendige ander nie.⁴ Die oorheersende besorgdheid is om aan te toon dat "die Ander, die Verwyderde/Afgeleë" ook "die Self en die Naburige/Nabysynde" is:

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

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

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

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

Vervolgens wend ek my tot ‘n bondige uiteensetting van metafisiese denke as onderdrukking van die Ander wat die historiese agtergrond vorm van Foucault se verstaan van die Self, die Ander en uiteindelik die limiet. Hiermee saam gaan die idee, soos geartikuleer deur Derrida, dat ‘n Rede wat die Ander in die Self omskep, is “a Reason which receives only what it gives itself, a reason which does nothing but recall itself to itself.”⁹

Dit wil dus voorkom asof totaliserende denke in ‘n tipe solipsisme verval, aangesien dit die wêreld slegs in terme van sy eie kategorieë kan verstaan en gevolglik slegs sigself kan verstaan. Alles word gereduseer tot ‘n funksie van hierdie stel universele kategorieë en enigiets wat die omvang daarvan oorskry, val buite ons begrip en verstand. Denke is gedoem tot ‘n steriele toutologiese herhaling of bevestiging van die grondbeginsels wat dit onderlê, grondbeginsels wat self onbetwisbaar bly in hierdie denksisteem. Denke word gesus tot in ‘n diep dogmatiese sluimering.¹⁰

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Alhoewel hierdie dubbelganger naby is, is dit steeds vreemd. Westerse rede het tradisioneel gepoog om die ongedagte te oordink; om dit wat Anders is eie te maak of toe te eien aan die konseptuele raamwerk van die Self; om die inhoud van die In-sigself te reflekteer in die vorm van Vir-sigself. Denke wil dus ‘n versoening of verbroedering in die hand werk tussen die Self (denkende mens) en sy essensie, die Ander (ongedagte).¹⁸

2.3 A-kategorieese denke as verruiming van die Self

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

die naartstigtelike soeke na onderliggende ooreenkomste of gemeenskaplike eienskappe wat verskil onderlê. Verskil sal dan verdwyn as 'n algemene kenmerk wat aanleiding gee tot die algemeenheid van die konsep, en dit sal bevry word om in eie reg 'n verskillende gedagte te wees, 'n gedagte van verskil – 'n suiwere gebeurte.²² Die wortel van die kwaad wat verskil identifiseer en neutraliseer en verseker dat eenvormigheid van denke gehandhaaf word, is gesonde verstand. Dit is gesonde verstand wat die heerskappy voer in die filosofie van representasie. Foucault stel homself die onttroning van gesonde verstand ten doel :

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

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

Die erkenning van verskil vereis denke sonder teenstellinge, sonder dialektiek, sonder negering: denke wat afwyking aanvaar, “regstellende” denke wat ontwrigtend te werk gaan; denke van die meervoudige – van die nomadiese en verspreide veelvoudigheid, onbeperk deur die grense van ooreenkoms. Dit is denke wat onoplosbare probleme aanpak; wat nie bly by dialektiese bevraagtekening en beantwoording nie, maar problematiserend dink.²⁵ Soos ons moes afstand doen van die filosofie van representasie, moet ons nou afstand doen van die teenstelling van predikate, van kontradiksie en negering, van Hegel en van alle dialektiek.

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

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

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

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

Die eenvormigheid van die Syn, die eenduidigheid van uitdrukking, is paradoksaal die voorwaarde vir erkenning van differensie wat onder die juk van ooreenkoms gebuk gaan.

Differensie is nie meer hiërargies georden en deur kategorieë geneutraliseer as suiwer negatiewe element nie.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Soos in die geval van Narcissus³², is dit ons obsessiewe beheptheid met die Self, ten koste van alles wat Ander is wat tot ons eie ondergang lei. Dit is slegs met die besef dat ons geworpe is in-die-wêreld, dat ons *ontmoeting met die Ander* fundamenteel is, dat ons 'n breuk kan maak

met die modernistiese verstrikking in 'n solipsisme. Buite die limiete van ons eindige bestaan is daar 'n Ander wat altyd transformerend op ons inwerk. Dit is inderdaad 'n ontwrigtende ontmoeting, maar ook 'n ontsnapping van kloustrofobiese self-omsluiting, die gebrek aan vryheid en steriele repetisie.

2.4 Utopias versus heterotopias

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.5.1 Vryheid versus bevryding

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

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

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

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

▪ Heidegger se begrip van vryheid

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

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

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

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

▪ Foucault se meta-historiese dilemma

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

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

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

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

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

▪ Die analise van eindigheid

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.5.2 Die argeologie van kennis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.5.3 Argeologie en progressiewe politiek

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

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

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

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

Nieteenstaande die oënskynlik aanvegbare status van sy argeologiese onderneming, slaag Foucault tog daarin om dit te verantwoord en dit wat hy sê te verbind tot 'n sekere politieke praktyk:

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

Hieruit volg drie gevolge:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.6 Die Self, die Ander en die limiet

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

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

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

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

2.6.1 Absolutisme versus relatiwisme : Foucault se dialogiese alternatief

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.7 Samevatting

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

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

Die transgressie van limiete ten einde die Self te verruim en erkenning te verleen aan die Ander as radikale verskil het betrekking op ons *vryheid*. Die vryheid wat Foucault voorstaan is nie 'n bevryding of transendering van alle beperkinge nie wat 'n onuithoubare ligte bestaan tot gevolg sou hê, maar 'n verruiming van die limiete wat ons individuele en gemeenskaplike bestaan vorm gee; teen dit wat ons bestaan onuithoubaar swaar maak. Teenoor ons utopiese verbeeldings van absolute vryheid stel Foucault die *heterotopia* as terrein van jukstaponeering waar teenstand en stryd plaasvind, waar die moontlikheid van 'n konfrontasie met die Ander 'n realiteit word.

In hierdie hoofstuk is ook die wyse waarop Foucault sy *argeologiese analyses* aanwend om fundamentele humanisme op te skort onder die soeklig geplaas. Dit is 'n ondersoek na dit wat 'n sekere vorm van denke noodsaaklik maak en impliseer die opgraving van onbewustelik georganiseerde denkfasettings of –sedimente. Argeologiese analyse bied 'n beskrywing van die argief, van diskursiewe formasies, van sisteme van uitsprake, dit wil sê van diskoerse wat vrygestel is van die juk van eenvormigheid en aaneenlopendheid. Dit wat in konvensionele historiese navorsing genegeer of gemarginaliseer is, vind nou erkenning. Die doel van die argeologie is om die mens te bevry uit die diskoerse wat hom vorm, maar ook om hom te onteien van al die bekende benaderings waarvolgens hy gewoon is om diskoerse te hanteer.

Die argeologiese metodologie is 'n tentatiewe diagnostiese hulpmiddel wat deel uitmaak van 'n spesifieke teoretiese tydsgewrig en 'n sekere problematiek identifiseer wat later weer opgeneem word deur Foucault aan die hand van sy genealogiese analyses. Gevolglik toon Foucault se werk nie alleenlik 'n onderliggende kontinuïteit nie, maar ook 'n betekenisvolle omkering, nie omdat sy vroeëre pogings nutteloos en onbruikbaar was nie, maar omdat een manier van dink ten volle uitgewerk is, die limiete daarvan blootgelê is en lewens-affirmerende transgressie jeens hierdie limiete gepleeg is. Wat hier vir Foucault van belang is, is sy eie transformasie deur sy eie kennis. Dit wat dus aanvanklik beskou is in positivistiese terme as 'n uiteensetting van die metodologie wat Foucault se verskeie navorsingswerk onderlê, maak dus eintlik deel uit van 'n oorkoepelende estetiese projek om homself en sy idees te transformeer. Dit is die motief wat regstreeks sy uiteenlopende argeologiese en genealogiese ondersoeke, of wat hy noem "problematiserings", onderlê.

Die kritiese vraagstuk wat Foucault se argeologiese analyses onderlê is hoe om die *politieke inhoud* van historiese werk te beoordeel wat die sekuriteit van die hede ondermyn sonder om

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

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

In die volgende hoofstuk sal ek poog om lig te werp op wat Foucault noem "the paradox of the relations of capacity and power."¹⁵⁸ Wat hier ter sprake gebring word is ons teenstrydige verwickeldheid in die stryd om ons outonomie te realiseer te midde van dissiplines en normaliserende magsrelasies wat beperkend op ons inwerk. Ons rituele is immers slegs werkbaar by gracie van bemagtigende vermoëdhede. Hulle "bevry" omdat hulle ingebed is in magsverhoudinge wat hulle in staat stel en effektief maak. Dit beteken egter paradoksaal genoeg dat hulle tegelyk onbevoeg, onbruikbaar en buite spel geplaas word. Spesifiek in sy genealogiese analises werp Foucault lig op ons wyses van subjektivering wat terselfdertyd wyses van onderwerping is binne die valstrik van die humanistiese regime. Dit is die effek van hierdie paradoksale logika waarin die toename van vermoëns tegelyk die intensifering van magsrelasies en die afname in vryheid beteken.

2.8 Verwysings en aantekeninge

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Derrida 1976: 96.

¹⁰ Falzon 1998: 19.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Foucault 1994: 326-7.

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

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

²¹ *Ibid*, p. 182.

²² *Ibid*.

²³ *Ibid*, p. 183.

²⁴ *Ibid*, p. 184.

²⁵ *Ibid*, p. 185.

²⁶ *Ibid*, p. 189.

²⁷ *Ibid*, p. 189.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ Foucault 1994: xv.

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

³⁷ *Ibid*, p. xvi.

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

³⁹ *Ibid*, p. xviii.

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

⁴¹ Foucault 1967b: 24.

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

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

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

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

⁴⁶ *Ibid*, p. 184.

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

⁴⁸ Foucault 1994: xviii.

⁴⁹ Dumm 1996: 43-4.

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

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

⁵² Dumm 1996: 46.

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

⁵⁴ Rajchman 1985: 4, 6-7.

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

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

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

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

⁵⁹ Rajchman 1985: 108-9.

⁶⁰ Rajchman 1985: 47-8.

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

⁶² Foucault 1994: xxvi.

⁶³ Bernauer 1990: 62.

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

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

⁶⁶ Foucault 1994: 253-293.

⁶⁷ *Ibid*, p. 308.

⁶⁸ *Ibid*, pp. 262-3.

⁶⁹ Rajchman 1985: 114.

⁷⁰ Foucault 1994: 323.

⁷¹ *Ibid*, p. 318.

⁷² *Ibid*, p. 248.

⁷³ Rajchman 1985: 113.

⁷⁴ *Ibid*.

⁷⁵ *Ibid*, p.123.

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

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

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

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

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

⁸⁰ Foucault, M. (1971b). "History of systems of thought", in Bouchard (Ed.) 1977: 199-204.

⁸¹ *Ibid*, pp. 199-200.

⁸² *Ibid*, p. 204.

⁸³ Foucault, M. (1972a). *The archaeology of knowledge*, A. M. Sheridan Smith, vert., Londen: Tavistock, p. 15.

⁸⁴ Foucault 1997: 195.

⁸⁵ Foucault 1994: xxii.

⁸⁶ Foucault 1997: 118.

⁸⁷ Megill 1985: 226.

⁸⁸ Foucault 1997: 147-8.

⁸⁹ Foucault, M. (1968). "Politics and the study of discourse", in Burchell et.al. (Eds.) 1991: 55.

⁹⁰ *Ibid*, pp. 59-60: "By this word [archive], I do not mean the mass of texts gathered together at a given period, those from some past epoch which have survived erasure. I mean the set of rules which at a given period and for a given society define: The limits and forms (1) of the *sayable* ...(2) of *conservation*...(3) of *memory* as it appears in different discursive formations...(4) of *reactivation*...(5) of *appropriation*."

⁹¹ Foucault 1997: 27.

⁹² *Ibid*, p. 129.

⁹³ Foucault 1994: 386.

⁹⁴ Barker, P. (1998). *Michel Foucault. An introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 98-9.

⁹⁵ Foucault 1994: 387.

⁹⁶ Foucault, M. (1977a). *Discipline and punish. The birth of the prison*, Alan Lane vert., Londen: Penguin Books, pp. 307-8.

⁹⁷ Lemert & Gillan 1982: 53.

⁹⁸ Foucault 1997: 131.

⁹⁹ *Ibid*, pp. 170-1: "Archaeology.. seeks rather to untie all those knots that historians have patiently tied; it increases differences, blurs the lines of communications, and tries to make it more difficult to pass from one thing to another; ...If there is a paradox in archaeology, it is not that it increases differences, but that it refuses to reduce them."

¹⁰⁰ *Ibid*, pp. 210-11. Sien ook Foucault, M. (1968). "Politics and the study of discourse", in Burchell et.al. (Eds.) 1991: 71: "They have doubtless had difficulty enough in recognizing that their history, their economy, their social practices, the language they speak, their ancestral mythology, even the fables told to them in childhood, obey rules which are not given to their consciousness; ...they prefer to deny that discourse is a complex and differentiated practice subject to analyzable rules and transformations, rather than be deprived of this tender, consoling certainty, of being able to change, if not the world, if not life, at least their 'meaning', by the sole freshness of a word which comes only from them and remains forever close to its source."

¹⁰¹ Foucault 1997: 26-7. *Ethos in die Herf van 1963.*

¹⁰² *Ibid*, p. 28.

¹⁰³ *Ibid*, pp. 33-5.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 37.

¹⁰⁵ Foucault 1997: 41-6.

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

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

¹⁰⁸ *Ibid*, pp. 95-6.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 103.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 7.

¹¹¹ Lemert & Gillan 1982: 131.

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

¹¹³ *Ibid*, p. 33.

¹¹⁴ Barker 1998: 103.

¹¹⁵ Foucault 1997: 207.

¹¹⁶ *Ibid*, pp. 207-8.

¹¹⁷ *Ibid*.

¹¹⁸ Dreyfus & Rabinow 1986: 100.

¹¹⁹ Foucault 1997: 17.

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

¹²¹ Megill 1985: 228.

¹²² Foucault 1997: 10-11, 16, 21.

¹²³ *Ibid*, pp. 21, 31, 79.

¹²⁴ *Ibid*, p.12.

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

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

¹²⁷ *Ibid*, p. 61.

¹²⁸ *Ibid*, p. 53.

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

¹³⁰ *Ibid*, pp. 60-1.

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

¹³² *Ibid*, p. 50.

¹³³ *Ibid*, p. 63.

¹³⁴ *Ibid*, p. 65.

¹³⁵ Foucault 1997: 209.

¹³⁶ *Ibid*.

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

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

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

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

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

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

¹⁴³ O'Farrell 1989: 33.

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

¹⁴⁵ Falzon 1998: 43-6.

¹⁴⁶ Solomon 1988: 4.

¹⁴⁷ Falzon 1998: 33.

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

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

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

¹⁵¹ O'Farrell 1989: 41.

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

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

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

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 50.

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

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

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 47.

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

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

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

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

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

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

3.1.1 Die ontoereikendheid van argeologiese onbetrokkenheid

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

3.1.2 Genealogie as kritiese alternatief

▪ Inleidende opmerkings ten opsigte van Foucault se genealogiese wending

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

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

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

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

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

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

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

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

Foucault antwoord:

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

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

▪ Die politiek van vryheid

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

– Vryheid vanuit 'n histories-nominalistiese perspektief

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1.3 Die verhoudinge tussen argeologie en genealogie

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

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

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

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

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

3.2 Foucaultiaanse geskiedskrywing en Nietzscheaanse genealogie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.2. Tradisionele geskiedskrywing versus genealogie

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.3. Die rol van die liggaam in genealogiese historiografie

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

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

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

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

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

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

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

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

▪ Die drie figure van straf

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

▪ **Biomag**

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

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

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

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

▪ **Repressiewe hipotese**

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

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

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

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

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

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

▪ **Kritiek teen Foucault**

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

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

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

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

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

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

3.2.4. Mag, dominasie en weerstand

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

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

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

▪ Die Panoptikon as plek waar rituele van mag afspeel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

▪ Die konfessie as plek waar rituele van mag afspeel

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

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

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

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

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

3.2.5. “Effektiewe” geskiedskrywing as kontra-geheue

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

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

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

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

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

Die filosofiese etos is dus 'n grens-gesteldheid wat nie gerig is op noodsaaklike beperkings (kriteria of norme) nie, maar op 'n praktiese kritiek wat die vorm van 'n moontlike transgressie aanneem. Dit oefen druk uit op spesifieke limiete om die swakpunte bloot te lê waar verandering moontlik en wenslik is, en om die presiese vorm te bepaal wat verandering moet aanneem. Kritiek is nie transendentiaal nie; dit poog nie om die universele strukture van alle kennis en

moontlike morele handeling te definieer nie. Die moontlikheid om perke te bowe te kom, is altyd insigself beperk: “This is why we are always in a position of beginning again. This is why critique of the present requires permanent reactivation.”¹³¹

3.2.6. Die wil tot kennis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

▪ Foucault se begrip van mag

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

▪ Die status van die subjek

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

▪ Die anti-Platoniese filosofie van Foucault en Deleuze

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

▪ Genealogie as meervoudige geskiedenis

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

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

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

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

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

▪ Genealogie as parodie van die verlede

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

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

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

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

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

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

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

3.2.8 Kritiese opmerkings

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

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

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

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

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

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

3.3 Die toepassing van Foucault se genealogiese metodologie

3.3.1 Transgressie as wyse van opstand teen onderwerping

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

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

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

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

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

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

3.3.2 Die rol van die intellektueel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3.3 Die aard en die rol van die subjek

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

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

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

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

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

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

3.3.4 Seksualiteit en mag

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

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

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

3.3.5 Die lag as strategie teen mag

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

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

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

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

3.3.6 Die gevaar van herowering in die heersende bestel

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

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

3.3.7 Die herowering van die politieke

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

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

3.3.8 Die fragmentariese toon van Foucault se genealogiese analises

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

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

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

3.3.7 Die heroorweging van die politieke

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3.8 Politieke gemoedheid versus etiese gevoeligheid

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

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

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

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

3.4 Samevatting

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.5 Verwysings en aantekeninge

- ¹ Dreyfus, H. L., Rabinow, P. (1986). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Groot-Brittanje: The Harvester Press, p. 95.
- ² *Ibid*, p. 96.
- ³ Foucault, M. (1997). *The Archaeology of knowledge*, A. M. Sheridan Smith, vert., Groot- Brittanje: Routledge, p. 207.
- ⁴ Foucault, M. (1968). "Politics and the study of discourse", C. Gordon, vert., in Burchell, G., Gordon, C., Miller, P. (Eds.)(1991). *The Foucault effect. Studies in governmentality*. Harvester Wheatsheaf: Hemel Hempstead, p. 55: "Nothing, you see, is more foreign to me than the quest for a sovereign, unique and constraining form. I do not seek to detect, starting from diverse signs, the unitary signs, the unitary spirit of an epoch, the general form of its consciousness, a kind of *Weltanschauung*."
- ⁵ Foucault 1997: 208: " I accept that my discourse may disappear with the figure that has borne it so far."
- ⁶ *Ibid*, pp. 209-210: "It seems to me that the only reply to this question is a political one. But let us leave that to one side for today. Perhaps we will take it up again soon in another way."
- ⁷ Foucault, M. (1980). "Howison lectures", in Rabinow, P.(Ed.) (1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, p. 7.
- ⁸ Racevskis, K. (1983). *Michel Foucault and the subversion of the intellect*. Ithaca: Cornell University Press, p. 91.
- ⁹ Rajchman, J. (1985). *Michel Foucault. The freedom of philosophy*. New York: Columbia University Press, p. 119.
- ¹⁰ Foucault, M. (1971c). "Nietzsche, genealogy, history", D. Bouchard en S. Simon, vert., in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, p. 78.
- ¹¹ Foucault, M. (1976a). "Two lectures", K. Soper, vert., in Gordon, C. (Ed.)(1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977 By Michel Foucault*. New York: Pantheon Books, p. 83.
- ¹² *Ibid*, p. 84.
- ¹³ *Ibid*, pp. 83-4.
- ¹⁴ In Perrot, M. (Ed.)(1980). *L'Impossible Prison*. Parys: Edition du Seuil, p. 56 beskryf Foucault homself as 'n historiese nominalis. Na aanleiding hiervan etiketteer Rajchman Foucault se metodologiese posisie as historiese nominalisme. Sien Rajchman 1985: 50.
- ¹⁵ Soos die Franse filosofie in die algemeen sedert Descartes, maak Sartre hoofsaaklik bemoëienis met die probleem van die Humanisme. Meerendeels wou hy sy filosofiese teorie grond in filosofiese antropologie. Sartre se bekende uiteensetting van vryheid in *Being and nothingness* (oorspronklike Franse publikasie, 1943; Engelse vertaling, 1956) ontwikkel 'n siening van die menslike bewussyn as onafhanklik van sy/haar omgewing en van die menslike wese as in besit van 'n vryheid wat die individu noodsaak om keuses uit te oefen (Sartre 1994: 562, 568, 571). Om 'n outentieke bestaan te voer moet die individu die betekenisloosheid van die mens se bestaan erken en verantwoordelikheid vir sy/haar handeling aanvaar. 'n Mens moet jou vryheid omhels. Volgens Sartre het hy sy begrip van vryheid afgelei van Heidegger se fundamentele ontologie, maar in werklikheid was Heidegger se siening van

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

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

¹⁷ Krell (Ed.) 1993: 215.

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

¹⁹ Rajchman 1985: 121.

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

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

²² *Ibid*, pp. 221-2.

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

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

²⁵ *Ibid*, pp. 213-5.

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

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

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

²⁹ Heidegger, M. (1959). *An introduction of metaphysics*, R. Manheim, vert., New Haven: Yale University Press, p. 38.

³⁰ Young, J. (1997). *Heidegger, philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 129.

³¹ Foucault 1994: 387: “..then one can certainly wager that man would be erased, like a face drawn in sand at the edge of the sea.”

³² Foucault, M. (1972b). *The discourse on language*, R. Swyer, vert., in Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge*. New York: Random House, p. 234.

³³ Dreyfus & Rabinow 1986: 104.

³⁴ *Ibid*, p. 105: “This results in a kind of double distancing. On the archaeological side, the regularities of the discursive formation are given a kind of post hoc independence. On the genealogical side, after showing that there is no thing underlying appearances and that metaphysics is over, Foucault seems to draw the conclusion that everything is meaningless and lacks seriousness. This leads to a strange and complex attitude: one has to take the world of serious discourse seriously because it is the one we are in, and yet one can't take it seriously, first because we have arduously divorced ourselves from it, and second because it is not grounded.”

³⁵ Foucault, M. (n.d.) “What is Enlightenment?”, in Rabinow (Ed.) 1984: 50.

³⁶ Foucault, M. (1976a). “Two lectures”, K Soper, vert., in Gordon (Ed.) 1980: 83, 85: “...‘archaeology’ would be the appropriate methodology of this analysis of local discursivities, and ‘genealogy’ would be the tactics whereby, on the basis of the descriptions of these local discursivities, the subjected knowledges which were thus released would be brought into play.”

³⁷ Foucault, M. (1972c). “Intellectuals and power. A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze”, 4 Maart, 1972, in Bouchard, D. F. (Ed.)(1977). *Michel Foucault. Language, counter-memory, practice. Selected essays and interviews*, D. F. Bouchard en S. Simon, vert., Ithaca, New York: Cornell University Press, p. 208.

³⁸ Hierdie essay (1970b) is ‘n kritiese bespreking van twee van Deleuze se werke: (1) (1969). *Différence et répétition*. Parys: Presses Universitaires de France; (2) (1969). *Logique du sens*. Parys: Editions de Minuit. Dit is reeds in Hoofstuk 2 breedvoerig bespreek.

³⁹ In Dreyfus & Rabinow (Eds.) 1986: 106 word die belangrikheid van hierdie bespreking van Nietzsche beklemtoon vir die verstaan van die progressie van Foucault se werke in die 1970's veral ten opsigte van sy genealogiese analises van mag, kennis en die liggaam.

⁴⁰ Vergelyk Heidegger se begrip van *repetisie* (*Wiederholung*) waarna vroeër verwys is (p. 20): dit behels die *repetisie* van verlede bestaansmoontlikhede op só ‘n manier dat sekere aspekte van die hede verwerp word. *Repetisie* is nie die weer voorkom of terugkeer van die verlede nie, maar eerder die “herhaling” van ‘n verlore bestaanskeuse wat nooit uitgeoefen is nie. *Repetisie* is ‘n kreatiewe herrealisering van aspekte van die tradisie onder teenswoordige omstandighede.

⁴¹ Heidegger, M. (1977b). “The question concerning technology”, in Krell (Ed.) 1993: 325.

Volgens Heidegger reduceer die heersende tegnologiese beywering vir optimale effektiwiteit die aarde, sy bewoners en ook die mens tot die status van rou materiaal – wat Heidegger noem “*Bestand*” of “*standing-reserve*”. Die wêreld in sy geheel bestaan as dit wat wag om deur ons gebruik te word – om op die

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁸ *Ibid*, p. 12.

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

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

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

⁵² *Ibid*, pp. 80-81.

⁵³ *Ibid*.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁹ Foucault, M. (1967c). "Different spaces", in Faubion, J. D. (Ed.)(1998). *Michel Foucault. Aesthetics, method and epistemology*, R. Hurley et al. vert., New York: The New Press: p. 177.

¹¹⁰ Foucault 1991a: 208.

¹¹¹ Dumm 1996: 41-4, 104-8.

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

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

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

¹¹⁵ Foucault 1991a: 222.

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

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

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

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

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

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

¹⁶¹ Foucault 1991b: 94.

¹⁶² *Ibid*, p. 95.

¹⁶³ *Ibid*.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 98.

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

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

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

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

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

¹⁶⁹ McCarthy 1990: 450.

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

¹⁷¹ Foucault 1991a: 148.

¹⁷² *Ibid*.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 189.

¹⁹⁹ Wilson 1995: 157-170.

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

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

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

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

²⁰⁴ *Ibid*, p. 7.

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

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

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

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

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

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

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

²¹¹ *Ibid*, p. 127.

²¹² *Ibid*, pp. 127-9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²²⁷ *Ibid*, p. 157.

²²⁸ *Ibid*.

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

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

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

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

²³³ *Ibid*, p. 230.

²³⁴ Hiley 1984: 203.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴³ *Ibid.*

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

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 176.

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

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

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

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

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 375-6.

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

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

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

Hierdie onderhoud is gelei deur Bernard-Henri Levy.

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 transendensie 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; misdad; 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 sferes 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 koordtans 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 verbode 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 tydstep 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 handelinge van ander;
2. *Die tipe oogmerke of doelstelling* nagestreef deur hulle wat reageer op die handelinge 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 telegoerch.

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, maneuvers, 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, wesenlik ineeverweef 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 gewetensondersoek 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 skeep 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 stilering 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 onbetelulde 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 Dews 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 regeringsriglyne.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 onteenseglik ‘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-bemeestering; 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 filosofieë 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 deugsaamheid 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 refleksiwew 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 refleksiewe 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 *alimentêre* gebeurde. 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.

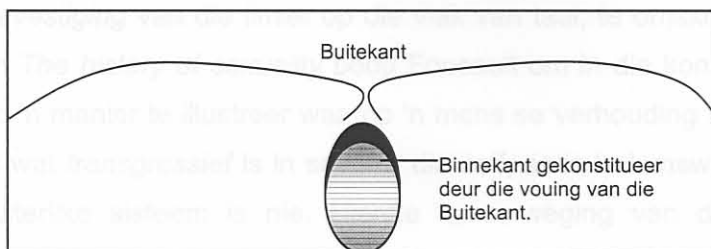
Daar is egter ‘n risiko verbonde aan só ‘n refleksiewe diskoers. Hierdie risiko word deur Foucault verwoord in ‘n essay oor Blanchot:

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

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 Berkeley interviews and interviews. D. F. Bouchard and G. Burchard, eds. Translated by L. K. Dowds. New York: Cornell University Press, pp. 29-32. In Glendon A. Clayton & Gregory S. Bealer, "The Transgression of the Law: Foucault's 'Preface to Transgression'", in *Journal of Law and Critique*, 11 (Fall 1996), George S. Bealer, *Essential writings*, London: Sage Publications Ltd., p. 34.

Foucault, M. (1966) "Narcosis: Blanchot: The thought from outside", D. M. Gifford, ed., in *Michel Foucault: The Archaeology of Knowledge*, 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 Lacan, the limit of our own experience of the outside... it is to acknowledge in explicit and deliberate 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. Insignificantly, 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 wesentlike 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 inereditum*, 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 subjektiewiteit. *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.

¹⁷¹ *Ibid*, p. 97.

¹⁷² *Ibid*, p. 100.

¹⁷³ *Ibid*, p. 120.

...trekking te maak of tot 'n slotsonj te kom, beteken by implikasie om die vraag 'n antwoord wat aan die hand van 'n teoretiese uiteensetting of analise gestel is. Meermoerlik is die vraagstelling per definisie die belofte van 'n antwoord in. Dit veronderstel dat die uiteensetting met teologiese welmaagheid afsluit op 'n kulinasie waar onsekerheid toe oënskynlik vir sekerheid. Om saam met Foucault die pad van filosofiese vraagstelling te loop is egter ook betourgees te wees aangaande ons onuitgesproke verwagting van bevryding en bevestiging. Sy weg is nie die lineêre oorbegruing van strukturele en funksionele korrelerende sirkelgang wat ons gelyd waer konfronteer met onself. Dit is nie 'n reëllose ontgelyking maar 'n terug-gaan om hopelik uiteindelek vorms te gaan en die wêreld te ontdeek, om terug na die verlate om ons te vervreem van die hede sodat ons die trefkrag anders kan smogtel. Dit is 'n soeke gerig op die Bultekant, nie om die Self te vind nie, maar om te ontdek wat by te bevestig. Dit wil nie bestaande sekerhede bevestig nie, maar streef na 'n ander wêreld. Om ruimte te maak vir die ander in my is om gewete te pleeg, want nie die ander is 'n identiteit wat gekonsoleer is aan gevestigde kodes van identiteit. In die soeke vir 'n ander wêreld is onsekerheid teenoor die ander moet 'n gewete pleeg teen die Self.

Foucault bied nie aan ons die belofte van die beloofde land nie. Hy bied nie aan ons voorkeure en felle aan die hand waarvan ons ons weg deur die onstuimige waters van die Bultekant kan stuur nie. Wat hy wil gee, is fiksies en transgressie wat ons waagsaam laat wandel op die rand van die afgrond. Ons moet transgressie pleeg, reën vas 'n fonsuente en limiete omvattendelik draas tussen die pole van onuithoubare ligtheid en onuit houbare swaartheid onseker te ruwe. Dit is teen die swaartheid van ons stikkende magverstikking, teen 'n hiperkondensatiese wat hy hom vertel: ...("The heaviest of burdens crushes us, we sink beneath it. It pins us to the ground.")... sonder om matekuse vryheid aan te gryp as afemalies. ...("Conversely, the absolute absence of a burden causes man to be lighter than air, to soar into the heights, to a level above earth and his earthly being, and become only half real, his movements as free as they are insignificant").

Maar Foucault is dit nooit so eenvoudig soos die keuse tussen twee olematiese nie. Dit wil wees om toe te gao aan die "verligtingsaansig". Dit is nie die skaduwees teen Plato se muur, die onelintike skyn teenoor die einlike wêreld van Syn wat vir hom betowering inhou nie. Dit is die moeisame middelwêreld, die teater waar Deleuze se fantasmagorie afspeel waar hy hom bevind. As ons hom kon vra wat hom hier uitgebring het, sou hy sê: "It was curiosity – the only kind of curiosity, in any case, that is worth acting upon with a degree of obscurity: but the

5. SLOT

Om 'n gevolgtrekking te maak of tot 'n slotsom te kom, beteken by implikasie om die vraag te beantwoord wat aan die hand van 'n teoretiese uiteensetting of analise gestel is. Meerendeels hou die vraagstelling per definisie die belofte van 'n antwoord in. Dit veronderstel dat die uiteensetting met teleologiese wetmatigheid afstuur op 'n kulminasie waar onsekerheid sal plek maak vir sekerheid. Om saam met Foucault die pad van filosofiese vraagstelling te loop is egter om teleurgestel te wees aangaande ons onuitgesproke verwagting van bevryding en beantwoording. Sy weg is nie die lineêre oorbrugging van struikelblokke nie, maar 'n herkerende sirkelgang wat ons altyd weer konfronteer met onself. Dit is nie 'n terugkeer nie, maar 'n terug-gaan om hopelik uiteindelik vorentoe te gaan en die hede te oortref. Ons gaan terug na die verlede om ons te vervreem van die hede sodat ons die toekoms *anders* kan voorstel. Dit is 'n soeke gerig op die Buitekant, nie om die Self te vind nie, maar om die ander in my te hervestig. Dit wil nie bestaande sekerhede bevestig nie, maar nuwe onsekerhede ontken. Om ruimte te maak vir die ander in my is om geweld te pleeg jeens die deel van my identiteit wat gekoppel is aan gevestigde kodes van identiteit. In die gees van generositeit en milddadigheid teenoor die ander moet ek geweld pleeg teen die Self.

Foucault bied nie aan ons die belofte van die beloofde land nie. Hy bied nie aan ons voorskrifte en feite aan die hand waarvan ons ons weg deur die onstuimige waters van die Buitekant kan stuur nie. Wat hy wel gee, is fiksies en transgressie wat ons waagsaam laat wankel op die rand van die afgrond. Ons moet transgressie pleeg jeens vaste fundamente en limiete om uiteindelik êrens tussen die pole van onuithoubare ligtheid en onuithoubare swaarheid onseker te huiwer. Dit is teen die swaarheid van ons stikkende magsverstrikking, teen ons beperkende identiteite wat hy hom verset...("The heaviest of burdens crushes us, we sink beneath it, it pins us to the ground."¹)...sonder om matelose vryheid aan te gryp as alternatief...("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."²).

Met Foucault is dit nooit so eenvoudig soos die keuse tussen twee alternatiewe nie. Dit sal wees om toe te gee aan die "Verligtingsafpersing". Dit is nie die skaduwees teen Plato se muur, die oneintlike skyn teenoor die eintlike wêreld van Syn wat vir hom betowering inhou nie. Dit is die moeisame middelwêreld, die teater waar Deleuze se fantasmagorie afspeel waar hy hom bevind. As ons hom kon vra wat hom hier uitgebring het, sou hy sê: "It was curiosity – the only kind of curiosity, in any case, that is worth acting upon with a degree of obstinacy: not the

curiosity that seeks to assimilate what is proper for one to know, but that which enables one to get free of oneself. After all, what would be the value of the passion for knowledge if it resulted only in a certain knowledgeableness and not, in one way or another and to the extent possible, in the knower's straying afield of himself? There are times in life when the question of knowing if one can think differently than one thinks and perceive differently than one sees is absolutely necessary if one is to go on looking and reflecting at all..."³

Andar (persoon) as 'n ander Self word geskryf.

Die vraag wat Foucault stel aan die hand van sy analyses is uiteindelik gemoeid met etiek. Die gemoeidheid is 'n *besorgdheid* met die etiese subjek. Dit kom egter nie neer op die bevestiging van 'n wesenlik etiese subjektiwiteit nie, maar op die weiering van enige vorm van kontemplatiewe selfversekerdheid of "self-besetenheid". Wat hier ter sprake gebring word is die nie-samevalling van die self met die self – 'n diastatiese self wat 'n self-oormeestering is. Volgens Foucault moet die self "buite sigself" gaan, homself as 't ware te buite gaan om die ander binne die self te hervestig. In die poging om myself te vind, vind ek die ander in my. Foucault se transgressiewe, Buitekant-georiënteerde filosofering is dus wesenlik 'n bemoeienis of eerder 'n besorgdheid met die Binnekant, die innerlikheid wat die Self is. Hierdie terugkerende beweging na die Self is nie gerig op 'n innerlike bevestiging of sentrale, onwrikbare sekerheid nie, "but toward an outer bound where it must continually contest itself."⁴ Die hervestiging van die ander in my is nie om subjektiwiteit vir eens en vir altyd tot volvoering te bring nie. Dit is om die vraag te konfronteer met 'n nuwe vraag. Dit is die transgressie van transgressie sonder einde...

Die transgressie sonder einde kom nie tot 'n finale ooreenstemming altyd herower word in

die terselfdertyd beskryf. Hy lewe nie om 'n sekerheid van ooreenstemming en gevaar nie, maar hy wou

Die estetiek van die bestaan is dus 'n self-skepping van die self deur die self, maar terselfdertyd is self-konstituering volgens Foucault *lewensvatbaar*. Dit is hierdie transgressiewe beweging van self-oormeestering wat sy werk tipeer, hierdie lewensvatbaarheid van self-konstituering wat die normatiewe status van die waardes wat uitdrukking vind in Foucault se werk bevraagteken.⁵ Dit is 'n beweging weg van 'n nuwe "subjectivation" van die self wat 'n beter manier van sorg vir die self bevorder. Etiek, volgens Foucault, is die manier waarop die self sigself konstitueer. Hierdie etiek is egter nie die antwoord op ons vraag nie, dit is nie 'n oplossing nie, maar 'n problematisering. In plaas van kategorieë en voorskriftelike gedragskodes aan die hand waarvan die etiese subjek gerealiseer kan word, gee Foucault ons a-kategorieuse denke aan die hand waarvan ek die ander in my kan vind. "Difference can only be liberated through the invention of an acategorical thought."⁶ Die proses en praxis van etiese subjektiwiteit vind plaas in die middelwêreld tussen goed en kwaad, tussen reg en verkeerd, tussen die binêre opposisies van konvensionele moraliteit. Die metafisiese opposisionele pare maak plek vir 'n *fantasmafisika*. Etiek van die aard word slegs denkbaar as filosofie nie meer

denke is nie, maar *teater*.⁷ Dit is waar die hersenskim en die gebeure verskil te midde van die herhaling van ooreenkoms laat bestaan as Ander. Die hervestiging van die ander in my is nie 'n dialektiese negering nie, maar 'n nie-positiewe bevestiging. "To negate dialectically brings what one negates into the troubled interiority of the mind."⁸ Die ander word nie-positiewelik bevestig binne die Self, 'n bevestiging wat niks positiefs bevat nie, bloot "an affirmation of division."⁹ Die ander word dus as radikale verskil binne die Self bevestig en 'n radikale openheid jeens die Ander (persoon) as 'n *ander* Self word gefasiliteer.

Foucault se etiek is nie 'n etiek van bevryding nie, dit is eerder 'n manier van dink wat transformasie intensifiseer, sonder om oplossings te bied. Foucault bied nie 'n nuwe vorm van self-relasie nie, maar sy genealogiese werk bevraagteken die etiese projek van self-relasie (die self se verhouding tot sigself). In sy kritiek fel hy nie waarde-oordele nie ("My point, is not that everything is bad..."¹⁰), maar identifiseer die wesenlike gevaar van normaliserende verdelingspraktyke. Ons word gesubjektiveer deur die normatiewe gedragskodes te internaliseer. Ons self-konstituering is dus die bron van ons onderwerping. Soewereine magte onderwerp die individu deur middel van die maniere waarop hy homself reguleer. Om enige alternatiewe riglyne vir self-vorming te bied, sal bloot een vorm van onderwerping vervang met 'n ander. Deur konvensionele moraliteit omver te werp eerder as om dit te wysig, beteken om die normaliserende verdelingspraktyke wat onderliggend is aan ons identiteit van alle bodem te ontnem. Foucault is bewus van die feit dat sy eie diskoers wesenlik deel uitmaak van die gevaar wat hy aanspreek, aangesien enige konkreet-tasbare alternatiewe altyd herower word in die heersende bestel. Hy hoop nie om ons te bevry van dominasie en gevaar nie, maar hy waak teen die onkunde en die onwetendheid aangaande gevare, veral teen die onkunde wat afgedwing word deur ons edelste dissiplines, instellings, professies en vorme van kennis.

'n Paar dae na Foucault se dood is 'n artikel deur Pierre Bourdieu gepubliseer op die voorblad van *Le Monde*. Hy skrywe: "There is nothing more dangerous than to reduce a philosophy, especially one as subtle, complex, and perverse, to a textbook formula. Nonetheless, I would say that Foucault's work is a long exploration of transgression, of going beyond social limits, always inseparably linked to knowledge and power."¹¹ Michel Foucault is miskien dood, maar sy werk lewe, want dit is 'n oproep tot die transgressie van transgressie sonder einde...

Verwysings

- ¹ Kundera, M. (1984). *The unbearable lightness of being*. Londen: Faber & Faber, pp. 4-5.
- ² *Ibid*, p. 5.
- ³ Foucault, M. (1992). *The history of sexuality. Volume II: The use of pleasure*, R. Hurley, vert., Londen: Penguin Books, p. 9.
- ⁴ Foucault, M. (1966). "Maurice Blanchot. The thought from outside", B. Massumi, vert., in Foucault, M., Blanchot, M. (1987). *Foucault/Blanchot*. New York: Zone Books, p. 22.
- ⁵ Scott, C. E. (1990). *The question of ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Indiannapolis: Indiana University Press, p. 53.
- ⁶ 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. 186.
- ⁷ *Ibid*, p. 196.
- ⁸ Foucault, M. (1966). "Maurice Blanchot. The thought from outside", B. Massumi, vert., in Foucault & Blanchot 1987: 22.
- ⁹ 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., New York: Cornell University Press, p. 36.
- ¹⁰ 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.
- ¹¹ Eribon, D. (1991). *Michel Foucault*, B Wing, vert., Londen: Faber & Faber, p. 328.

6. BIBLIOGRAFIE

I. Primêre bronne

- 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.
- Foucault, M. (1966). "Maurice Blanchot: The thought from outside", B. Massumi, vert., in Foucault, M., Blanchot, M. (1987). *Foucault/Blanchot*. New York: Zone Books. In Frans: "La Pensée du dehors", in *Critique*, **229** (Junie, 1966): 523-546.
- Foucault, M. (1967a). "Nietzsche, Freud, Marx", J. Anderson en G. Hentzi, vert., in Faubion, J. D. (Ed.)(1998). *Michel Foucault. Aesthetics, method, and epistemology*, R. Hurley et al. vert., New York: The New Press. Hierdie referaat is oorspronklik tydens 'n konferensie (Royaumont colloquium) in Julie, 1964 gelewer.
- Foucault, M. (1967b). "Of other spaces", J. Misowiez, vert., in *Diacritics*, **16** (1)(Lente, 1986): 22-27.
- Foucault, M. (1967c). "Different spaces", R. Hurley, vert., in Faubion, J. D. (Ed.)(1998). *Michel Foucault. Aesthetics, method and epistemology*, R. Hurley et al. vert., New York: The New Press. Hierdie lesing is aangebied vir die Architectural Studies Circle op 14 Maart 1967.
- 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. Hierdie essay is oorspronklik gepubliseer in die Franse tydskrif *Esprit*, 371 (Mei, 1968): 850-874. Die eerste Engelse vertaling het verskyn in die tydskrif *Salmagundi*, 20 (Sommer-Herfs, 1972): 225-48. 'n Hersiene vertaling deur Colin Gordon het oorspronklik verskyn in *Ideology and Consciousness*, 3 (Lente, 1978). Die aangehaalde essay is 'n verdere herisiene weergawe.
- Foucault, M. (1969). "What is an author?", Josué V. Harari, vert., in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books. Dit is oorspronklik aangebied as 'n lesing op 22 Februarie, 1969.

- Foucault, M. (1970a). *The order of things: An archaeology of the human sciences*, onbekende vert. Londen: Routledge. In Frans: *Les Mots et les choses: un archéologie des sciences humaines* (1966).
- 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.
- Foucault, M. (1971a). "Revolutionary action : 'Until now'", in Bouchard, D.F. (Ed.)(1977). *Michel Foucault. Language, counter-memory, practice. Selected essays & interviews*, D. F. Bouchard en S.Simon, vert., Ithaca, New York: Cornell University Press. Hierdie onderhoud met Foucault is geleidelik deur M. A. Burner en P. M. Graine oorspronklik gepubliseer in *Actuel* 14 (Nov., 1971): 42-47.
- Foucault, M. (1971b)."History of systems of thought", in Bouchard, D. F. (Ed.) (1977). *Michel Foucault. Language, counter-memory, practice. Selected essays and interviews*, D. F. Bouchard en S. Simon, vert., Cornell University Press: Ithaca, New York. In Frans: "Histoire des systèmes de pensée" is 'n opsomming van die kursus aangebied deur Foucault by die Collège de France in 1971. Lesing: "La volonté de savoir." Seminaar : "Le fonctionnement du système pénal en France à partir du XIXe siècle." Dit is weer uitgegee as die bylae tot Kremer-Marietti, A. (1974). *Michel Foucault*. Parys: Seghers, pp. 195-200.
- Foucault, M. (1971c). "Nietzsche, genealogy, history", D. Bouchard en S. Simon, vert., in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1972a). *The archaeology of knowledge*, A. M. Sheridan Smith, vert., Londen: Tavistock. In Frans: *L'Archéologie du savoir* (1969).
- Foucault, M. (1972b). *The discourse on language*, R. Swyer, vert., in Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge*. New York: Random House, pp. 215-237.
- 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. Hierdie gesprek is oorspronklik gepubliseer in 'n spesiale uitgawe van *L'Arc* (49): 3-10 opgedra aan Deleuze.

Foucault, M. (1973a). *Madness and civilization: A history of insanity in the age of reason*, R. Howard, vert., New York: Random House. 'n Verkorte weergawe van *Folie et déraison* (1961).

Foucault, M. (1973b). *The birth of the clinic: An archaeology of medical perception*, A. M. Sheridan Smith, vert., Londen: Tavistock. In Frans: *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (1963).

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

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

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

Foucault, M. (1975c). "Friendship as a way of life", in Lotringer, S. (Ed.)(1989). *Foucault live*, J. Johnston, vert., New York: Semiotexte. Die onderhoud met Foucault is oorspronklik in Frans gepubliseer as "De l' amitié comme mode de vie", in *Le Gai Pied*, **25** (April, 1981): 38-39.

Foucault, M. (1976a). "Two lectures", K. Soper, vert., in Gordon, C. (Ed.) (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-77. By Michel Foucault*. New York: Pantheon Books. Hierdie lesings is oorspronklik deur Foucault gelewer by die Collège de France in Januarie, 1976.

Foucault, M. (1976b). "Truth and power", in Gordon, C. (Ed.)(1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977. By Michel Foucault*. New York: Pantheon Books. Dit is die Engelse vertaling van 'n onderhoud gelei deur Alessandro Fontana en Pasquale Pasquino in

- Junie, 1976: "Intervista a Michel Foucault", gepubliseer as die inleiding tot hul *Microfisica del Potere* (Turin, 1977).
- Foucault, M. (1976c). "Truth and power", in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1976d). "Questions on geography", C. Gordon, vert., in Gordon, C. (Ed.) (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*. By Michel Foucault. New York: Pantheon Books. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur die redakteurs van die joernaal *Hérodote* in 1976.
- Foucault, M. (1977a). *Discipline and punish. The birth of the prison*, A. Sheridan, vert., Londen: Penguin Books. In Frans : *Surveiller et punir: naissance de la prison* (1975).
- Foucault, M. (1977b). "Preface", in Deleuze, G., Guattari, F. *Anti-oedipus: Capitalism and schizophrenia*, R. Hurley, M. Seem en H. Lane, vert., New York: The Viking Press.
- Foucault, M. (1977c). "The history of sexuality", in Gordon, C. (Ed.)(1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*. By Michel Foucault. New York: Pantheon Books. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur Lucette Finas en oorspronklik gepubliseer in die joernaal *Ornicar?* (10 Julie, 1977).
- Foucault, M. (1977d). "Power and strategies", C. Gordon, vert., in Gordon, C. (Ed.)(1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*. By Michel Foucault. New York: Pantheon Books. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur 'n aantal redaksionele medewerkers van *Les révoltes logiques* en gepubliseer in 1977.
- Foucault, M. (1977e). "Power and sex", D. Parent, vert., in Kritzman, L. (Ed.)(1988). *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings 1977-1984*. New York: Routledge. Hierdie onderhoud is gelei deur Bernard-Henri Levy.
- Foucault, M. (1979b). "Politics and reason", in Kritzman, L. (Ed.)(1988). *Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings 1977-1984*, A. Sheridan, vert., New York: Routledge, Chapman & Hall, Inc. Op 10 en 16 Oktober, 1979 is Foucault uitgenooi om "The Tanner lectures on human values" te lewer by Stanford Universiteit. "Omnes et Singulatim: Towards a criticism of political reason" is 'n reproduksie van die lesings in hul totaliteit.

- Foucault, M. (1980). "Howison lectures", in Rabinow, P. (Ed.) (1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books. Hierdie lesingreeks is gelewer te Berkeley op 20 Oktober, 1980.
- Foucault, M. (1981). "Practicing criticism", in Kritzman, L. D. (Ed.)(1988). *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings 1977-1984*. New York: Routledge.
- Foucault, M. (1982a). "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.
- Foucault, M. (1982b). "Sexual act, sexual choice: Foucault and homosexuality", in Kritzman, L. D. (Ed.)(1988). *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture : Interviews and other writings 1977-1984*, A. Sheridan et al., vert., Londen: Routledge. Hierdie onderhoud met Foucault is gevoer deur James O'Higgins in Maart 1982.
- Foucault, M. (1982c). "Technologies of the self", in Martin, L. H., Gutman, H., Huton, P. H. (Eds.)(1988). *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- 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. Hierdie onderhoud met Foucault is gevoer deur Rux Martin op 25 Oktober, 1982.
- Foucault, M. (1983a). "Critical theory/intellectual history", in Kritzman, L. D. (Ed.)(1988). *Michel Foucault. Politics philosophy culture. Interviews and other writings 1977-1984*. New York: Routledge. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur Gérard Raulet, vertaal deur Jeremy Harding en gepubliseer as "Structuralism and post-structuralism: An interview with Michel Foucault," in *Telos* 55 (Lente, 1983): 195-211.
- Foucault, M. (1983b). "Politics and ethics: An interview", C. Porter, vert., in Rabinow, P. (Ed.) (1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books. Geredigeerde onderhoude gevoer in April, 1983 deur Paul Rabinow, Charles Taylor, Martin Jay, Richard Rorty en Leo Lowenthal, te Berkeley.

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. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur Hubert Dreyfus en Paul Rabinow in 1983.

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). Hierdie onderhoud met Foucault is gevoer in 1983.

Foucault, M. (1983e). "The minimalist self", in Kritzman, L. D. (Ed.)(1988). *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings 1977-1984*, A. Sheridan, vert., New York: Routledge. Hierdie onderhoud met Foucault is in 1983 gevoer.

Foucault, M. (1983f). "Discourse and truth: The problematization of [parrhêsia]". (Transkripsie van seminaar gelewer in 1983). Evanston: Departement van Filosofie, Northwestern University.

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. Hierdie onderhoud met Foucault is gelei deur Raul Fornet-Betancourt, Helmut Becker en Alfredo Gomez-Müller.

Foucault, M. (1984b). "Polemics, politics, and problemizations: An interview," L. Davis, vert., in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books. Foucault se geskrewe antwoorde op vroeë gestel deur Paul Rabinow en Tom Zummer in Mei, 1984, gebaseer op die transkripsie van 'n onderhoud wat vroeër gehou is.

Foucault, M. (1985). *The history of sexuality. Volume II: The use of pleasure*, R. Hurley, vert., Londen: Penguin Books. In Frans: *Histoire de la sexualité, II: l'usage des plaisirs* (1984).

Foucault, M. (1990). *The history of sexuality. Volume III: The care of the self*, R. Hurley, vert., Londen: Penguin Books. In Frans: *Histoire de la sexualité, III: le souci de soi* (1984).

Foucault, M. (1991a). *Discipline and punish. The birth of the prison*, A. Sheridan, vert., Londen: Penguin Books.

Foucault, M. (1991b). *The history of sexuality. Volume I: An introduction*, R. Hurley, vert., Londen: Penguin Books. In Frans: *Histoire de la sexualité, I: la volonté de savoir* (1976).

- Foucault, M. (1992). *The history of sexuality. Volume II: The use of pleasure*, R. Hurley, vert., Londen: Penguin Books.
- Foucault, M. (1994). *The order of things. An archaeology of the human sciences*, vert. onbekend, Londen: Routledge.
- Foucault, M. (1997). *The archaeology of knowledge*, A. M. Sheridan Smith, vert., Londen: Routledge.
- Foucault, M. (n.d.) "What is enlightenment?", C. Porter, vert., in Rabinow, P. (Ed.)(1984). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books. Geen datum is beskikbaar nie, aangesien die oorspronklike Franse teks nooit gepubliseer is nie.

II. Sekondêre Bronne

- Armstrong, T. J. (Ed.)(1992). *Michel Foucault. Philosopher*. New York: Routledge.
- Barker, P. (1998). *Michel Foucault. An introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bauman, Z. (1990). "Effacing the face: On the social management of moral proximity", in *Theory, culture & society*, 7(1): 5-38.
- Berlin, I. (1969). *Four essays on liberty*. Oxford :Oxford University Press.
- Bernauer, J. W. (1987). "Michel Foucault's ecstatic thinking", in *Philosophy and social criticism*, 12: 156-193. (Sien ook Bernauer, J. W. (1990). *Michel Foucault's force of flight. Toward an ethics for thought*. Londen: Humanities Press, pp. 158-184.)
- Bernauer, J. W. (1990). *Michel Foucault's force of flight. Toward an ethics for thought*. Londen: Humanities Press.
- Bernauer, J. W., Keenan, T. (1987). "The works of Michel Foucault 1954-1984", in *Philosophy and social criticism*, 12: 230-269. (Sien ook Bernauer, J. W. (1990). *Michel Foucault's force of flight. Toward an ethics for thought*. Londen: Humanities Press, pp. 231-254.)
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond objectivism and relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bernstein, R. J. (1991). *The new constellation: The ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Oxford: Polity.

- 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.
- Boyne, R. (1990). *Foucault and Derrida. The other side of reason*. Londen: Unwin Hyman Ltd.
- Burke, P. (Ed.)(1992). *Critical thought series: 2. Critical Essays on Michel Foucault*. Groot-Brittanje: Scolar Press.
- Caputo, J., Yount, M. (Eds.)(1993). *Foucault and the critique of institutions*. V. S. A.: Pennsylvania State University Press.
- Clark, M. (1983). *Michel Foucault. An annotated bibliography. Toolkit for a new age*. New York: Garland Publishing, Inc.
- Clifford, M. R. (1987). "Crossing (out) the boundary: Foucault and Derrida on transgressing transgression", in *Philosophy today*, **31**(¼): 233-233.
- Connolly, W. E. (1993). "Beyond good and evil. The ethical sensibility of Michel Foucault", in *Political theory*, **21** (3): 367-368.
- Davis, C. (1996). *Levinas. An introduction*. Cambridge: Polity Press.
- De Beer, C. S. (1988). "Michel Foucault en die politiek van kennis", in *Suid-Afrikaanse tydskrif vir wysbegeerte*, **7**(1): 37-49.
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche and philosophy*, H. Tomlinson, vert., New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1988). *Foucault*, S. Hand, vert., Londen: The Athlone Press.
- Deleuze, G. (1989). *The Logic of sense*, M. Lester, vert., New York: Columbia University Press.
- Derrida, J. (1976). "Violence and metaphysics: An essay on the thought of Emmanuel Levinas", A. Bass, vert., in Derrida, J. *Writing and difference*. Chicago: Chicago University Press.
- Dews, P. (1987). *Logics of disintegration. Post-structuralist thought and the claims of critical theory*. Londen: Verso.
- 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.
- Dreyfus, H. L., Rabinow, P. (1986). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Groot-Brittanje: The Harvester Press.

- Dumm, T. L. (1988). "The politics of post-modern aesthetics: Habermas contra Foucault", in *Political theory*, **16** (2): 209-228.
- Dumm, T. L. (1996). *Michel Foucault and the politics of freedom*. Kalifornië: Sage Publications, Inc.
- Eagleton, T. (1990). *The ideology of the aesthetic*. Oxford: Blackwell.
- Eribon, D. (1991). *Michel Foucault*, B Wing, vert., Londen: Faber & Faber.
- Falzon, C. (1998). *Foucault & social dialogue. Beyond fragmentation*. Londen: Routledge.
- Gane, M. (Ed.)(1986). *Towards a critique of Foucault*. Londen: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Gillian, G. (1988). "Foucault and Nietzsche : Affectivity and the will to power", in Smart, B. (Ed.) (1995). *Michel Foucault : Critical assessments*. New York: Routledge.
- Gordon, C. (Ed.)(1980). *Power/knowledge: Selected interviews & other writings. 1972-1977. By Michel Foucault*. New York: Pantheon Books.
- Hand, S. (Ed.)(1989). *The Levinas reader*. Oxford: Basil Blackwell Bpk.
- Hadot, P. (1989). "Reflections on the notion of 'the cultivation of the self'", in Armstrong, T. J. (Ed.)(1992). *Michel Foucault. Philosopher*. New York: Routledge.
- Heidegger, M. (1959). *An introduction to metaphysics*, R. Manheim, vert., New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time*, J. Macquarrie en T. Robinson, vert., Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (1977a). "The word of Nietzsche : God is dead", in *The question concerning technology and other essays*, W. Lovitt, vert., New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1977b). "The question concerning technology", in Krell, D. F. (Ed.)(1993). *Martin Heidegger. Basic writings*. Londen: Routledge.
- Hiley, D.R. (1984). "Foucault and the analysis of power: Political engagement without liberal hope or comfort", in *Praxis international*, **4**(2): 192-207.
- Kant, I. (1929). *Critique of pure reason*, N. Kemp Smith, vert., Londen: Macmillan.
- Kierkegaard, S. (1964). *Repetition. An essay in experimental psychology*, W. Lowrie, vert., New York: Harper & Row.
- Kirkpatrick, B. (1998). *Brewer's concise dictionary of phrase and fable*, Oxford: Helicon.

- Kögler, H. H. (1996). *The power of dialogue. Critical hermeneutics after Gadamer and Foucault*, P. Hendrickson, vert., Cambridge: The MIT Press.
- Kundera, M. (1984). *The unbearable lightness of being*. Londen: Faber & Faber.
- Leiss, W. (1974). *The domination of nature*. Boston: Beacon Press.
- Lemert, C. C., Gillan, G. (1982). *Michel Foucault. Social theory as transgression*. New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity*, A. Lingis, vert. Pittsburgh: Duquesne University Press. In Frans: (1961). *Totalité et infini*. La Hay: Martinus Nijhoff.
- Levinas E. (1978). *Existence and existents*, A. Lingis, vert., Den Haag: Martinus Nijhoff. In Frans: (1946). *De l' existence a l' existant*. Parys: Vrin.
- Levinas, E. (1981). *Otherwise than being or beyond essence*, A. Linges, vert., Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (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. Hierdie onderhoud is gevoer deur T. Wright, P. Hughes en A. Ainley.
- Levinas, E. (1987). *Time and the Other*, R. Cohen, vert., Pittsburgh: Duquesne University Press. In Frans: (1979). *Le temps de l' autre*. St. Clement: Fata Morgana.
- Levinas, E. (1988). "Useless suffering", R. Cohen, vert., in Bernasconi, R., Wood, D. (Eds.)(1988). *The provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Londen: Routledge.
- Lotringer, S. (Ed.)(1989). *Foucault live*, J. Johnston, vert., New York: Semiotexte.
- McCarthy, T. (1990). "The critique of impure reason. Foucault and the Frankfurt School", in *Political theory*, 18/3: 437-469.
- Megill, A. (1985). *Prophets of extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Kalifornië: University of California Press.
- Morris, M., Patton, P. (Eds.) (1979). *Michel Foucault. Power, truth, strategy*. Sidney: Feral.
- Nehamas, A. (1985). *Nietzsche: Life as literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nehamas, A. (1998). *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*. Kalifornië: University of California Press.

- Nietzsche, F. (1964). *The dawn of the day*, J. M. Kennedy, vert., New York: Russell & Russell, Inc.
- Nietzsche, F. (1966). *Beyond good and evil*, W. Kaufmann, vert., New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1968). *The will to power*, W. Kaufmann en R. J. Hollingdale, vert., W. Kaufmann (Ed.) New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1969). *Thus spoke Zarathustra*, R. J. Hollingdale, vert., Londen: Penguin Books.
- Nietzsche, F. (1973). *Beyond good and evil*, R. J. Hollingdale, vert., Harmondsworth: Penguin.
- Nietzsche, F. (1974). *The gay science*, W. Kaufmann, vert., New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1996). *On the genealogy of morals*, D. Smith, vert., Oxford: Oxford University Press.
- 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.
- O'Farrell, C. (1989). *Foucault. Historian or philosopher*, Londen: The Macmillan Press Limited.
- Pignatelli, F. (1993). "Dangers, possibilities: Ethico-political choices in the work of Michel Foucault." Op die internet : http://www.ed.uiuc./EPS/PESYearbook/93_docs/PIGNATEL.HTM
- Racevskis, K. (1983). *Michel Foucault and the subversion of the intellect*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rajchman, J. (1985). *Michel Foucault. The freedom of philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Rella, F. (1994). *The myth of the Other*, N. Moe, vert., Washington, D. C.: Maisonneuve Press.
- Richardson, M. (Ed.)(1998). *Georges Bataille. Essential writings*. Londen: Sage Publications.
- Rockmore, T. (1995). *Heidegger and French philosophy. Humanism, antihumanism and being*. Londen: Routledge.
- Salemohamed, G. (1991). "Of an ethics that cannot be used", in *Economy and society*, **20** (1): 120-30.
- Scott, C. E. (1990). *The question of ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Indiannapolis: Indiana University Press.

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

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

Simons, J. (1996). *Foucault and the political*. Londen: Routledge.

Smart, B. (1995). "The subject of responsibility", in *Philosophy & social criticism*, 21 (4): 93-109.

Solomon, R. C. (1988). *Continental philosophy since 1750. The rise and fall of the Self*, Oxford: Oxford University Press.

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

Visker, R. (1995). *Michel Foucault. Genealogy as critique*, C. Turner, vert., Londen: Verso.

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

Wolin, R. (1986). "Foucault's aesthetic decisionism", in *Telos*, (67): 71-86.

Young, J. (1997). *Heidegger, philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press.

OPSOMMING

Titel van die verhandeling:	Politiek, etiek en transgressie. 'n Kritiese ondersoek na die werk van Michel Foucault.
Naam van die kandidaat:	Augusta Benda Hofmeyr
Leier:	Mnr. M. J. Schoeman
Departement:	Filosofie
Graad:	Magister Artium (Filosofie)

In sy argeologieë van kennis, genealogieë van mag en etiek, en sy latere problematiserings van die eties-politieke poog Foucault om die verhouding tussen die "Self" en die "Ander" te beskryf, asook die limiet waar die twee in wisselwerking tree. Hy kom tot die gevolgtrekking dat konstruktiewe en bevrydende verandering teweeggebring kan word deur transgressie te pleeg jeens die limiete wat die Self afsluit van die Ander. In die algemeen kan die Self beskryf word as dit wat bekend of gebruiklik is, en die Ander as die onherleibare vreemde wat die limiete van die bekende definieer. Die verhouding tussen die Self en die Ander is van uiterste belang aangesien identiteit of bewussyn, hetsy individueel of sosiaal (kollektief), nie kan toetree tot die Werklike deur sy eie interne ontwikkeling nie, maar slegs deur die daadwerklike ontdekking van dit wat *anders as sigself* is.

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 politiek, implisiet aan sy argeologiese analises en eksplisiet aan sy genealogiese analises verwys na die moontlikhede vir handeling: wat ons kan doen om transgressie te pleeg jeens die limiete blootgelê deur sy historiografiese ondersoeke. Foucault kom tot die gevolgtrekking dat 'n konfrontasie met die Ander 'n voorwaarde is vir die moontlikheid van menslike vryheid. Die vryheid wat Foucault voorstaan is nie 'n bevryding of transending van alle beperkinge nie wat 'n onuithoubare ligte bestaan tot gevolg sou hê, maar 'n verruiming van die limiete wat ons

individuele en gemeenskaplike bestaan vorm gee; teen dit wat ons bestaan onuithoubaar swaar maak.

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. Hy verruil egter nie die politieke gemoeidheid wat sy genealogieë van mag gerugsteun het, vir 'n etiese gevoeligheid nie. Sy etiese wending is eerder 'n skakeling tussen teorie en praktyk is. Denke en handeling word verbind in 'n etiese sin, maar op só 'n manier dat dit verreikende politieke resultate tot gevolg het. Hierdie interpretasie druis in teen besware wat deur talle kritici teen Foucault geopper word, naamlik dat hy hom skuldig maak aan 'n etiese ongevoeligheid en sinisme, en dat sy analyses van mag in moderne samelewings polities gevolgloos of oneffektief is, en wel omdat sy analyses sou uitloop op 'n opskorting van 'n normatiewe raamwerk in terme waarvan bestaande magspraktyke gekritiseer kan word. Ek poog 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 onderliggend is aan Foucault se werk na behore raak te sien en te waardeer.

Sleutelterme: politiek; etiek; transgressie; Self; Ander; estetiek van die bestaan; sorg vir die self; argeologie; genealogie; mag/kennis-binding; denke van die limiet

SUMMARY

Title of the dissertation:	Politics, ethics and transgression. A critical inquiry into the work of Michel Foucault.
Name of the candidate:	Augusta Benda Hofmeyr
Promotor:	Mr. M. J. Schoeman
Department:	Philosophy
Degree:	Magister Artium (Philosophy)

Foucault's archaeologies of knowledge, genealogies of power and ethics, as well as his later problematizations of the ethical-political can be seen as attempts to define the relation between the "Same" and the "Other", and to provide a concrete description of the limit where they interact. He comes to the conclusion that constructive and liberating change can be brought about by the transgression of the limits that separate the Same and the Other. In general, the Same could be defined as that which is known, familiar or ordered, and the Other as that mysterious unexplained "something" that lies outside and defines the limits of the known, that which is exterior and foreign. The relationship between the Same and the Other is of particular significance because identity or consciousness, whether it is individual or social, cannot accede to the Real through its own internal development but only by the radical discovery of what is *other than itself*.

Foucault's work can thus be interpreted as an experiment on the limits of our modernized normality, as an effort to transgress these limits. What motivates Foucault's transgressive, Other-directed philosophising is not simply an excessive sense of the aesthetical, but rather the particular ethical drive of creating a space for the Other, while at the same time expanding the limits of the Self. Transgression is an affirmation of *difference*, an affirmation which confirms the *alterity* of the different, without denial or recapitulation. As such, transgression is not so much the cancellation of ethics, as it is a *confirmation* of the ethical. It is aimed at exposing the covert problem of evil lodged in the thoughtlessness of aggressive conventionality, the transcendentalization of contingent identities, and the treatment of good/evil as a duality wired into the intrinsic order of things. It aims to expose the tyranny of the limit, which lies in its abstraction from particularity in terms of identity and sameness. Our political task, as the analysis of power relations and the struggle against power, is anchored in this ethical sensibility, a sympathy towards that which is marginalized and excluded by the logocentric Western metaphysical tradition.

The politics which is implicit in his archaeological analysis and which becomes more explicit in his genealogies, refers to the possibilities for action: how can the limits exposed by his historiographical research be transgressed? Foucault concludes that a confrontation with the Other is a necessary condition for the possibility of emancipation. Foucault's conception of freedom does not entail the liberation from or transcendence of all limits. This would amount to an unbearable lightness of existence. Freedom rather entails work on the limits that shape out individual and collective existence. It amounts to the expansion of the limits, the lifting of the heaviest of burdens that crushes us and pins us to the ground.

Towards the end of his life, Foucault described his true interest as "politics as ethics". His later works were aimed at the promotion of new forms of subjectivity, embodied in technologies of the self, as well as the care of the self. This creative, ethical sensibility is not, however, a substitute for the political concern which characterizes his genealogies of power. Rather, his ethical turn is a link between theory and practice, because ethics, for Foucault, is a practice; ethos is a manner of being. Thought and action are linked in an ethical sense, in such a way so as to result in far-reaching political consequences. This interpretation goes against an increasingly common criticism of Foucault: that of an ethical insensibility and cynicism and the inability to provide a politically engaged critique of modern forms of power, since his analysis has as one of its consequences a suspension of a normative framework for criticizing exercises of power. I endeavour to show that these objections are misplaced, since they rely on a moralistic bias that implicitly gives priority to the idea of fundamental order governing cultural formations. Foucault (as Nietzsche before him) challenges established morality in pursuit of a higher ethical sensibility.

Key terms: politics; ethics; transgression; Self; Other; aesthetics of existence; care of the self; archaeology; genealogy; power/knowledge-nexus; thought of the limit.