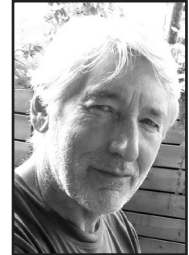


Foucault en die vraag na die verligting¹

Foucault and the question concerning enlightenment

BERT OLIVIER

Navorsingsprofessor, Fakulteit Lettere,
Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit, Port Elizabeth
E-pos: bert.olivier@nmmu.ac.za



Bert Olivier

BERT OLIVIER is Professor in Filosofie aan die Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit (vroeër UPE) in Port Elizabeth, Suid-Afrika. Hy het die grade MA en DPhil in Filosofie behaal, en was by verskeie geleenthede 'n Na-doktorale Genoot aan Yale Universiteit in die VSA, asook 'n Navorsingsgenoot aan die Universiteit van Wallis in Cardiff. By NMMU is hy verantwoordelik vir die onderrig van verskeie subdisiplines van filosofie, sowel as filmstudie, media- en argitektuurteorie, asook psigoanalitiese teorie. Sy publikasies strek oor 'n wye spektrum, insluitend kultuurfilosofie, filosofie van kuns, film, musiek, letterkunde en argitektuur, asook wetenskapsfilosofie, epistemologie, psigoanalitiese, sosiale, media- en diskoers-teorie. In 2004 was hy die ontvanger van die Stalsprys vir Filosofie, toegeken deur die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns, en in 2005 het hy die toekenning van Topnavorsers aan UPE (later NMMU) vir die periode 1999 tot 2004 ontvang. In 2006, 2008, 2009, 2010 en 2011 is die toekenning van Navorsers van die Jaar in die Fakulteit Lettere by NMMU aan hom toegeken, en in 2008 sowel as 2009 is hy ook aangewys as NMMU se Topnavorsers. In 2012 ken NMMU 'n Uitsonderlike Professorskap aan hom toe.

BERT OLIVIER is Professor of Philosophy at the Nelson Mandela Metropolitan University in Port Elizabeth, South Africa. He holds an M.A. and D.Phil in Philosophy, has held Postdoctoral Fellowships in Philosophy at Yale University in the USA on more than one occasion, and has held a Research Fellowship at The University of Wales, Cardiff. At NMMU he teaches various sub-disciplines of philosophy, as well as film studies, media and architectural theory, and psychoanalytic theory. He has published widely in the philosophy of culture, of art and architecture, of cinema, music and literature, as well as the philosophy of science, epistemology, psychoanalytic, social, media and discourse-theory. In 2004 he was awarded the Stals Prize for Philosophy by the South African Academy for Arts and Sciences, in 2005 he received the award of Top Researcher at UPE (now NMMU) for the period 1999 to 2004, and in 2006, 2008, 2009, 2010 and 2011 he received the award for Faculty Researcher of the Year in the NMMU-Faculty of Arts. In 2008 and 2009 he was also named Top Researcher at NMMU. In 2012 NMMU conferred a Distinguished Professorship on him.

¹ Skrywer van hierdie artikel spreek graag sy dank uit teenoor die NRF vir befondsing wat daartoe bygedra het dat die nodige navorsing daarvoor uitgevoer kon word.

ABSTRACT

Foucault and the question concerning enlightenment

The work of the French thinker, Michel Foucault, is an inexhaustible source of insight regarding the way in which one enters into a relationship with history – something that is not self-evident, but requires careful consideration of the contingent factors which have contributed to the present state of affairs. Such a consideration also opens the way for a critique of current social practices, which may otherwise seem self-justifying and necessary.

With this in mind, the present article addresses the theme of “enlightenment” in the work of Foucault, with a view to articulating what such “enlightenment” would amount to in contemporary society. One soon learns from Foucault’s own writings on enlightenment that there is a fundamental difference between “enlightenment” in the Kantian sense of the 18th-century “present” – that is, of humanity coming of age in what became known as the historical Enlightenment, on the one hand, and “enlightenment” in the sense of a philosophy of the (contemporary) present, which would do justice to both the (Kantian) universal as well as what is contingent and particular, on the other.

More specifically, Foucault contends that Kant’s emphasis on the universal should be amplified by Baudelaire’s characterization of the modern in terms of a tension between being and becoming (or the universal and the particular), in this way finding the “eternal” (or enduringly valuable) in the fleeting, historically contingent moment. For Baudelaire, this would amount to a kind of self-invention. For Foucault, such self-invention would enable one to turn Kant’s critique into one that is pertinent for the present time, namely to ask what there is, in what we have been led to accept as being necessary and universal, which we no longer are, or want to be, thus practising a kind of transgressive enlightenment.

*The question, what specific contingent practices of the present would have to be transgressed, and how this could be done, may be answered by first turning to Foucault’s genealogies, *Discipline and punish* and *The history of sexuality* (Vol. 1), which afford one a scrutiny of contemporary practices that reduce human beings to disciplined, docile bodies, on the one hand, and exercise control through “bio-power” over individuals and populations, on the other. In the former book, Foucault distinguishes three chief disciplinary mechanisms, all of which contribute to shaping individuals into economically productive, but politically impotent, entities. These are “hierarchical observation”, “normalizing judgment” and the “examination” (in which the first two are combined). Together, they are said to comprise the mainstay of a “panoptical” society which takes its name from Bentham’s 19th-century idea of an optimal-surveillance prison, or “Panopticon”, which Foucault demonstrates to have become pervasive in contemporary society through the micro-operation of the mechanisms referred to. In short: today’s societies are pervasively carceral, where the body is no longer the prison of the soul or mind, but vice versa.*

*In the first volume of *The history of sexuality* Foucault argues that the bio-power characteristically wielded by modern states over populations is founded on the twin principles of what he calls the “anatomy-politics of the human body” and the “bio-politics of the population”, where the latter denotes the control of the “social body” (or corpus) in its entirety, on the one hand, and of the “species-body”, according to which the many biological functions of the human body are scrutinized, on the other. These include the circumstances which determine the differences regarding reproduction, births and deaths, health levels, longevity and life-expectancy. The “anatomy-politics of the body”, in its turn, concerns disciplinary power over the body-as-machine, which entails the optimization of somatic potential for purposes of utility, correlative to the docility which guarantees economic efficacy. Clearly, bio-power and discipline converge here.*

Turning to the manner in which these contemporary practices may be transgressed in the name of an enlightenment for the present, one of the clearest indications by Foucault is encountered

in the The care of the self, the third volume in his history of sexuality, where, focussing on the ethical practices on the part of individuals during the Hellenistic era of ancient Rome, he articulates the requirements for what was known as epimeleia heautou, or the care of the self. Far from resembling contemporary narcissism as embodied in Reiki or reflexology for the idle rich, the “care of the self” among the Romans entailed, as Foucault shows through his interpretive analysis of relevant texts, a decidedly difficult set of practices aimed at gaining mastery over one’s soul, whatever the circumstances which may threaten to overwhelm one. The ultimate goal appears to have been ethical autonomy, although it should be added that such autonomy – which nevertheless contrasts sharply with the heteronomy of contemporary subjects of discipline and bio-power – is never “complete”, but at best “relative” autonomy, considering every individual’s insertedness in social and linguistic structures that antedate and surpass him- or herself.

In this work, it is argued here, Foucault has provided one with a worthy example of what enlightenment would entail in terms of autonomy. But importantly this would require that, as the Hellenistic Romans did, one would have to “problematize” existing disciplinary mechanisms first. The paper also draws from Hardt and Negri’s reflections on what they call the revolutionary “minor Kant”, and from the work of Jacques Rancière as an instance of taking Foucault’s work on enlightenment further, in the direction of a resuscitation of what “democracy” implies, specifically in terms of a radical notion of “equality” and “dissensus”, both of which periodically disrupt the hierarchically structured domain of what Rancière calls (punning on the ancient Greek concept of “polis”) the “police”. In the final analysis the paper is an attempt to foreground the radical potential of Foucault’s work for an enlightened practice of autonomy.

KEY WORDS: autonomy, Baudelaire, bio-power, care of the self, discipline, enlightenment, Foucault, Kant, panopticism, problematization

TREFWOORDE: Baudelaire, bio-mag, dissipline, Foucault, Kant, outonomie, panoptisisme, problematisering, sorg vir die self, verligting

OPSOMMING

Die werk van Michel Foucault is ’n feitlik onuitputbare bron van insig omtrent die wyse waarop ’n mens met die geskiedenis in verhouding staan. Hy stel jou onder andere in staat om in te sien dat dit wat allerweë as noodsaaklik beskou word, eintlik maar die uitkoms is van kontingente (met ander woorde, histories-besondere, nie-noodwendige; die teenoorgestelde van “noodwendige”) ontwikkelinge – ’n insig wat verreikende implikasies het vir ’n kritiek van huidige sosiale praktyke. Daarby leer ’n mens by hom wat die verskil is tussen “verligting” in die Kantiaanse sin, en “verligting” in die sin van ’n filosofie van die huidige, wat reg laat geskied, nie alleen aan die (Kantiaanse) universele nie, maar ook aan die kontingente en partikuliere (of besondere). Teen hierdie agtergrond word gevra wat die kontingente praktyke is wat vandag onkrities as “noodsaaklik” beskou word, en wat volgens Foucault se begrip van “verligting” geproblematiseer moet word. Beide sy genealogie van panoptiese dissiplinêre strategieë en van bio-mag word bespreek voordat die relevansie van sy ondersoek na antieke, outonomie-bevorderende praktyke van “die sorg vir die self” vir die moontlikheid van hedendaagse verligting aan die orde kom. By wyse van afsluiting word die belangrikheid van Jacques Rancière se werk oor demokrasie vir die tema van verligting kortliks bespreek.

1.

In hul kritiek op wat hulle die “republiek van eiendom” (“republic of property”) noem, en op weg na ’n konsipiëring van ’n sosiale demokrasie wat toereikend is vir ’n immanensie-geïntereerde

transformasie van die sosiale en politieke *status quo*, wend Michael Hardt en Antonio Negri (2009:15-17) hulle tot die werk van Immanuel Kant. Dit mag onwaarskynlik voorkom indien in gedagte gehou word dat Kant allermens primêr as teoretikus van politieke rewolusie bekendstaan, maar desnietemin slaag Hardt en Negri daarin om 'n "mindere stem" ("minor voice") te isoleer wat deurgaans in Kant se werk hoorbaar is, en in die rigting van 'n alternatief op die moderne magstelsels wys (wat deur die "meerdere stem" in Kant bevestig word).

'n Teks waarin die "mindere", maar rewolusionêre Kant hoorbaar is, is volgens Hardt en Negri die kort, maar bekende essay, *Was heisst Aufklärung?* (*What is enlightenment?*; Kant 1959:85-92), wat in reaksie op die vraag, deur die *Berlinische Monatsschrift* (September 1784) geformuleer, daarin gepubliseer is. In hierdie essay oor "verligting" beweer Kant dat dit op 'n bepaalde selfbevrydende gebruik van die rede neerkom, ongeag die "outoriteite" wat die mensdom tradisioneel aan allerhande beperkings en inperkings op die vlak van denke sowel as handeling onderwerp het. Laasgenoemde was hoofsaaklik van 'n religieuse en politieke, maar ook van 'n intellektueel-filosofiese aard. "Verligting" is daarom vir Kant niks minder nie as die uiteindelijke verwerwing van "volwassenheid" deur die mensdom. Die kern van Hardt en Negri se argument wentel om Kant se toeëiening van die oproep, van Horatius afkomstig – "Sapere aude" ("Waag om te ken") – as leuse vir "verligting".

Volgens Hardt en Negri word hierdie "leuse" op uiters dubbelsinnige wyse deur Kant in die teks ontwikkel. Enersyds is daar nie juis enige blyke van waagmoed in Kant se verduideliking ten opsigte van die private sfeer, dat burgers daardeur aangemoedig word om pligsgetrou hul aangewese taak in die samelewing uit te voer en hul belasting aan die soewereine staatshoof (destyds Frederik II) te betaal nie, en stem sy houding hiervolgens ooreen met die Europese rasionalistiese tradisie wat in die Verligting die proses van korrigering ("emendation") van die rede waarneem. Nodeloos om te beklemtoon, kom dit neer op 'n bevestiging van die sosiale *status quo*.

Andersyds voorsien Kant in hierdie kort teks egter self die middele, volgens Hardt en Negri, om genoemde verligtingsleuse teen die grein te lees: "Waag om te weet!" beteken terselfdertyd ook: "Weet hoe om te waag!" Vir Hardt en Negri is sodanige eenvoudige ommekeer 'n aanduiding van die risiko, moed en waaghalsigheid wat op die spel gebring word wanneer 'n mens outonoom dink, praat en handel. Hulle beweer verder (2009:16; my vertaling, BO):

Hierdie is die mindere Kant, die stoutmoedige, onverskrokke Kant, wat dikwels versteek, ondergronds, begrawe is in sy tekste, maar van tyd tot tyd uitbreek met woeste, vulkaniese, ontwrigtende krag. Hier is die rede nie meer die fondament van plig wat die bestaande sosiale outoriteit ondersteun nie, maar eerder 'n ongehoorsame, rebelse krag wat deur die gefikseerdheid van die huidige breek en die nuwe ontdek. Waarom sou ons immers waag om vir onself te dink en te praat wanneer hierdie vermoëns slegs maar onmiddellik deur 'n muilband van gehoorsaamheid die swye opgelê word?

'n Diskoersanalitiese blik op Kant se teks bevestig Hardt en Negri se interpretasie. Sy gebruik van begrippe soos "moed", "lafhartigheid", "waag", en "gevaar" in stellings soos die volgende, waar hy op die redes vir die mensdom se "self-opgelegde leiding" uitbrei, is veelseggend in hierdie verband (Kant 1959:85; my vertaling; B.O.):

Nadat die bewakers eers hul mak beeste dom gemaak het, en verseker het dat hierdie bedaarde skepsels nie sal waag om 'n enkele tree te gee sonder die tuig van die kar waarin hulle gespan is nie, wys die bewaarders dan vir hulle op die gevaar wat dreig indien hulle sou probeer om alleen te gaan. In werklikheid is hierdie gevaar egter nie so groot nie, want deur enkele kere te val sou hulle uiteindelik leer om alleen te loop.

'n Mens sou selfs in hierdie woorde van die bedaarde filosoof van Königsberg die kiem van 'n manifes vir politieke anargisme kon sien – dit wil sê die filosofiese posisie dat mense nie regerings nodig het nie omdat hulle goed daartoe in staat is om hulself te “regeer”, mits hulle die moed bymeekaargeskraap het om dit te doen. Wanneer Kant teen die einde van die essay veelseggend opmerk dat daar 'n ooreenstemming is tussen die vrye openbare gebruik van die rede deur burgers – vir debatvoering oor uiteenlopende onderwerpe (insluitend omstrede sake, soos godsdiens) – en die “verligting” van die soewereine vors, wat dus nie “skaduwees hoef te vrees nie”, is die radikale implikasie hiervan duidelik. Indien die koning of koningin hom- of haarself nie aan dieselfde rasionele beginsels onderwerp waaraan die burger onderworpe is nie, is dit nie vir laasgenoemde nodig om 'n sodanige heerser verder te gehoorsaam nie. Anders gestel: rebellie is geregverdig indien gesaghebbendes nie op rationeel-regverdigbare wyse optree nie, maar by implikasie deur middel (of met die bedekte dreigement) van naakte mag regeer.

Min mense in vandag se neoliberale samelewing, waar “gehoorsaamheid” in die gewaad van gediensdigheid (“compliance”) toenemend menslike gedrag op professionele, ekonomies-relevante gebied bepaal,² sou besef hoe radikaal die oproep deur die filosoof van Königsberg, om vir jouself te dink (en by implikasie outonoom te handel), werklik is. 'n Mens is daagliks getuie van die onkritiese aanvaarding van regerings, asook ander “gesaghebbendes” se besluite (ongegag die vraag, of laasgenoemde gekwalifiseer is om gesag uit te oefen), asook navolging van die nuutste sosiale giere deur die oorgrote meerderheid van mense in sogenaamd-demokratiese samelewings. Die feit dat 'n mens vandag in die era van die inligting-revolusie leef, impliseer klaarblyklik geensins dat daar 'n ooreenstemmende graad van kritiese refleksie en handeling ten aansien van sodanige inligting bestaan nie. Wat Adorno en Horkheimer (1972:xiii) in die eerste helfte van die 20ste eeu opgemerk het oor die verstommende “swakheid van die moderne teoretiese fakulteit”, het intussen onberekkenbaar in intensiteit toegeneem.

Wat ons dus volgens Hardt en Negri by die “mindere Kant” kan leer, het te make met die noodsaaklikheid om 'n onderskeid te maak tussen daardie denke en handeling wat – ongeag die “denkvryheid” wat daarmee gepaard sou gaan – die bestaande orde onaangetas sou laat, in weerwil daarvan dat sodanige orde moontlik 'n orde van ongeregtigheid sou wees, en 'n ander, “mindere” denke wat, ofskoon dit riskant sou wees, juis noodsaaklik mag wees ten aansien van die ongeregtigheid van die bestaande, dominante orde. Hierdie soort denke sou ook onafskeibaar van 'n ooreenstemmende soort handeling wees. Wanneer jy op sodanig-waagmoedige wyse sou optree onder omstandighede waar bepaalde magsrelasies op duidelik-waarneembare wyse funksioneer – soos tans, waar die ekonomiese orde bekend as neoliberale kapitalisme die hegemoniese orde verteenwoordig (Klein 2007) – verkeer jy immers onder geen wanindruk omtrent die riskante aard van jou praat, skrywe en handel wanneer dit nie met die “diskoers van die (kapitalistiese) meester” ooreenstem nie. Dit verg egter 'n relatiewe graad van outonomie,³ en gaan gepaard met risiko wat verhoog namate jou “waag-wete” meer blootstelling geniet. Dit is by Michel Foucault waar 'n mens 'n nadere aanduiding vind van wat sodanige “ander” verligting behels wat die huidige tyd betref.

² Sodanige “compliance” (onderworpenheid of voldoening aan) word nie slegs in besigheidskringe verwag en afgedwing nie, maar selfs binne universiteite, soos die onlangse stryd rondom die kritiese psigoloog, Ian Parker, se posisie by Manchester Metropolitan University in Brittanje illustreer. Kyk in hierdie verband Olivier (2012b en 2012c).

³ Foucault (1988) se ondersoek na praktyke van “sorg vir die self” gedurende die Romeins-Hellenistiese era slaag daarin om die voorvereistes vir, en kontoere van relatiewe individuele outonomie (in verhouding tot dominante magsinstansies) bloot te lê, maar laat geen twyfel nie dat sodanige outonomie slegs met groot moeite, selfdisipline en toewyding bereikbaar is. (Kyk in hierdie verband Olivier 2012.)

2.

Michel Foucault was 'n verstommende denker. Hy het die vermoë gehad om 'n oënskynlik-ou, oorbekende tema met nuwe lewe te vul. Die onderwerp van die “Verligting”, wat – soos almal weet – in Europese geskiedenis na die 18de-eeuse (her-)ontdekking van die rede as gemeenskaplike noemer by alle mense verwys, met al die implikasies wat daarmee gepaardgaan, is geen uitsondering hierop nie. Ten einde sy uiters oorspronklike bydrae tot hierdie problematiek in perspektief te kan plaas, moet onthou word dat die historiese Europese Verligting gewoonlik met 'n gees van optimisme verbind word – optimisme ten opsigte van die implisiete belofte van die nuut-bevestigde menslike rede om die mensdom van bygeloof, onvryheid en rasionele onvolwassenheid te emansipeer (Baumer 1977:140-159). Begrypklikerwys is die vraag met verloop van tyd geopper, of die (belofte van die) historiese Verligting sedert die 18de eeu verwesenlik is. Adorno en Horkheimer het byvoorbeeld in *Dialektiek van Verligting* (1972) aangevoer dat die kwansuis-bevrydende historiese Verligting sedertdien dialekties omvorm is tot 'n soort verduistering: kollektiewe onderworpenheid aan, of verslawing deur tegniese rasionaliteit en 'n onpersoonlike sisteem van sosiale administrasie. Willi Oelmüller (1969) was op sy beurt ietwat meer hoopvol dat die historiese Verligting nog “onbevredig” is, met ander woorde dat daar nog veel moet gebeur ten einde bogenoemde 18de- en 19de-eeuse optimisme ten opsigte van menslike emansipasie op verskeie vlakke te aktualiseer.

Dit is egter Foucault (1984:32-50) wat in die onlangse verlede myns insiens met een van die mees oorspronklike antwoorde op die vraag, “Wat is verligting?” (in die sin van 'n menslike sinswyse, in plaas van 'n historiese beweging), vorendag gekom het – dieselfde vraag waarop Kant ook 'n antwoord verskaf het in sy tematies-soortgelyke essay waarna vroeër verwys is. Die verskille tussen Kant en Foucault in hierdie verband is betekenisvol, veral betreffende die kontemporêre herhaling van die vraag, wat *vandag* as 'n “verligte” filosofiese opvatting sou tel. Dit word allerweë aanvaar dat Kant sy stempel op die filosofie as 'n onafhanklike teoretiese dissipline, met 'n eiesoortige metode, gelaat het. Hiervolgens sou die filosofie in die unieke posisie verkeer om sigself uit te spreek oor wat as rasioneel-empiriese kennis van die werklikheid sou geld, naamlik kennisaansprake wat binne bepaalde “fenomenale” grense beperk word, die oorskryding waarvan epistemologies illegitiem sou wees (byvoorbeeld vroeë omtrent die onsterflikheid van die siel, of die bestaan van God). Dit is belangrik om in gedagte te hou dat Kant sodanige rasioneel-empiriese kennis van tydruimtelike verskynsels (byvoorbeeld Newton se meganika) as universeel-geldig beskou het vanweë sy aanvaarding dat alle mense oor dieselfde rasionele vermoëns beskik (aanskouingsvorme van ruimte en tyd, asook verstandskategorieë soos oorsaaklikheid).

Op kenmerkende wyse konsentreer Foucault in sy verligtingsopstel juis, in ooreenstemming met Hardt en Negri se invalshoek, op 'n “mindere” teks van Kant, in plaas van Kant se “hoofwerke” waarop sy reputasie as keerpunt-denker berus (soos die *Kritiek van die Suiwere Rede* van 1781). Wat vir Foucault in sy eie essay oor verligting die treffendste aspek van Kant se antwoord op die titelvraag is, kom neer op Kant se bevraagtekening van die stand van filosofie *gedurende sy eie tyd*, in vergelyking met die wyse waarop dit vroeër gedoen is (by onder andere Plato, Augustinus, Thomas Aquinas, Descartes en Spinoza). Foucault sluit dus by Kant aan betreffende die tydensnootlike status van die dissipline: wat maak filosofie uitsonderlik in die huidige tyd? Afgesien daarvan dat Foucault sy lesers daaraan herinner dat moderne filosofie nog nie daarin kon slaag om die vraag na die aard van verligting te beantwoord (of om daarvan ontslae te raak) nie – vanaf Hegel en Nietzsche tot Horkheimer en Habermas – formuleer hy die vraag ook anders, as 'n “eggo”, naamlik: “Wat is moderne filosofie?” En sy antwoord: Moderne filosofie is die filosofie wat poog om die vraag te beantwoord wat twee eeue gelede so roekeloos geopper

is, naamlik: Wat is Verligting? Vandaar Foucault se verbintenis van moderniteit met Verligting – die twee begrippe impliseer mekaar wedersyds.

Vir my doeleindes is etlike aspekte van Foucault se eie antwoord op hierdie vraag belangrik. In die besonder wil ek by Foucault aansluit waar hy – in teenstelling met die drie vorms van filosofiese selfrefleksie (voor Kant) oor die tyd waarin dit voorkom, naamlik as uitdrukking van ’n eiesoortige era, as *avant garde* manifestasie van ’n epogmakende toekomstige gebeurtenis, of as oorgangsteken ten aansien van ’n “nuwe wêreld” – die klem op Kant se eie standpunt plaas, dat verligting negatief beoordeel moet word, as ’n soort “uitweg”. Anders gestel: Kant is op soek na ’n verskil – hoe verskil sy eie tyd van dit wat daaraan voorafgaan? Dit is volgens Foucault duidelik dat verligting vir Kant ’n proses is wat die mensdom van ’n bepaalde soort “onvolwassenheid” bevry – vandaar die leuse van verligting (“Sapere Aude!”) – en ter bevestiging dui hy op Kant se drie voorbeelde, wat betrekking het op ’n verandering van die verhouding tussen menslike wil, outoriteit, en rede.

Dit is verder treffend dat Foucault eweneens, soos Hardt en Negri, die dubbelsinnigheid van Kant se teks beklemtoon: enersyds karakteriseer laasgenoemde hierdie verligte “uitweg” as ’n voortgaande proses wat die mensheid in die geheel daarvan betrek, maar andersyds staan elke individu voor die uitdaging, om onafhanklike denke met waagmoed te onderneem, ten einde die proses as geheel te laat ontvou. Daar is klaarblyklik nie hier van enige vanselfsprekende verligtings-vooruitgang sprake nie – iets wat ’n mens in enige tydvak waarin daar opnuut ’n behoefte aan verligting bestaan, behoort te onthou. Foucault fokus op die onverwagte onderskeid wat Kant tussen private en openbare gebruik van die rede maak, waar daar meer vryheid toegeken word aan die openbare as aan die private domein. Wat laasgenoemde betref, is die mens soos ’n “rat in ’n masjien”, en moet die gebruik van die rede, ofskoon dit nie blindelings mag geskied nie, nie die uitvoering van ’n funksioneel-omskrewe taak (soos dié van ’n soldaat of van ’n staatsamptenaar) belemmer nie. Dit is egter in die publieke sfeer waar Kant aan die rede die vryheid toeken om, in ooreenstemming met die eie aard daarvan, ongebonde uitgeoefen te word. Hiervolgens, merk Foucault (1984:37) op, is daar “verligting” wanneer “die universele, die vrye, en die openbare benutting van die rede op mekaar ge-superponeer word”. Hy haas homself egter om uit te wys dat daar op hierdie punt in Kant se essay die politieke probleem opduik van die waarborg, dat burgers hul rede onbeperk in die publieke domein mag benut, ofskoon dit met hul konsensieuse gehoorsaamheid gepaard sou gaan. Ten slotte waag Kant dit om – “...in haas onverbloemde terme” – aan Frederik II ’n tipe kontrak voor te stel: “...wat die kontrak van rasonele despotisme met vrye rede genoem mag word: die openbare en vrye gebruik van outonome rede sal die beste waarborg van gehoorsaamheid wees, op voorwaarde, egter, dat die politieke beginsel waaraan gehoor gegee moet word, self met universele rede moet ooreenstem” (Foucault 1984:37; my vertaling). Die implisiete regverdiging van politieke opstand, daar waar politieke outoriteite van redelike regeringspraktyke sou afwyk, kan dus ook volgens Foucault se lees van die teks – ter bevestiging van wat vroeër by Hardt en Negri se interpretasie gevind is – nie by Kant oor die hoof gesien word nie.

3.

Maar Foucault laat dit nie by ’n interpretasie van Kant nie; hy wend hom vervolgens na die 19de-eeuse literêre figuur, Charles Baudelaire, se refleksies oor moderniteit – wat, soos reeds aangedui, intiem met die kwessie van verligting verweef is. Dit is ’n betekenisvolle skuif, aangesien Baudelaire se betrokkenheid by die estetiese self reeds simptome is van ’n grondliggende historiese wending van Kant se eie klem op morele en politieke kwessies (in die essay onder

bespreking) in die rigting van esteties-kulturele sake. Bondig gestel, vind Foucault in Baudelaire 'n ongewone – 'n mens is geneig om te sê “proto-poststrukuralistiese” – vervlegting van die partikuliere en die universele, oftewel van die vlietende oomblik van wording en die duursame moment van syn. Die belang hiervan vir 'n begrip, en handeling ten aansien van die hede – die huidige era – in die naam van verligting, mag nie onderskat word nie.

Dit is duidelik dat Foucault nie glo dat 'n mens vandag nog Kant se oortuiging, dat daar op transendentale (kondisionele) gronde by universele waarhede uitgekom kan word, kan onderskryf nie. In plaas hiervan, is hy van mening dat by Baudelaire geleer kan word hoe om iets van duursame (“ewige”) waarde in die vlietende oomblik van die hede te ontdek, op voorwaarde dat jy poog om te verstaan of begryp “wat” hierdie kontingente, verbygaande moment wesenlik is. Baudelaire self verstrek die voorbeeld van kontemporêre skilderkuns, wat iets essensiële, ofskoon vlietend, in die voorstelling van die oorwegende swart klere van sy tyd vaslê, wat volgens hom 'n 19de-eeuse obsessie met die dood weerspieël. Volgens Foucault se interpretasie van Baudelaire word 'n artistieke of intellektuele werk of gebeurtenis in die proses van die interpretatiewe toeëiening aan die hand van die volslae singulariteit daarvan getransformeer. Dit kom neer op 'n paradoksale bevestiging van die “syns”- of “werklikheidswording” van die verskietende moment, gepaardgaande met 'n gelyktydige “verbreking” daarvan (in 'n opbouende sin) deurdat 'n duursame waarde daaraan toegeken word – ongeag die ontologiese partikulariteit waarmee 'n mens gekonfronteer word. Opsommend kan beweer word dat hierdie moeilike, paradoksale verwerking van die hede-in-wording op 'n soort “uitvinding” neerkom wat, volgens Foucault se weergawe van Baudelaire, veral vir moderne individue geld, wat – in plaas van om hul eie aard te “ontdek” – hulself “uitvind” (“invent”).

Foucault laat die saak egter nie daar nie. Al is hy dit met Kant en Baudelaire eens omtrent die vereiste van 'n verligte moderniteit se kritiese selfrefleksie en -begrip, gee hy 'n oorspronklike kinkel aan die argument, wat betrekking het op Baudelaire se identifisering van die duursame (of “permanente”) in die vervlietende sowel as op Kant se epistemiese hoogskatting van die universele. Soos hy dit stel (1984:45-46; my vertaling):

...die kritiese vraag vandag moet terugverander word in 'n positiewe een: in wat aan ons gegee is as universeel, noodsaaklik, verpligtend, watter plek word ingeneem deur wat ook al singulier, kontingent, en die produk van arbitêre beperkinge is? Die punt...is om die kritiek wat in die vorm van noodsaaklike beperking uitgevoer word in 'n praktiese kritiek te omvorm wat die vorm van 'n moontlike oorskryding aanneem...dit sal van die kontingensie wat ons gemaak het wat ons is, die moontlikheid afsonder om nie langer te wees, te doen, of te dink wat ons is, doen, of dink nie...om nuwe impetus, so ver en wyd as moontlik, aan die ongedefinieerde werk van vryheid te gee.

Kan 'n mens in hierdie sin “verlig” wees in die huidige tyd? Kan ons onself 'n tydgenootlike, verligte (filosofiese, of eintlik menswetenskaplike) praktyk in sodanige, tegelyk antieke Griekse en “nuwe” terme voorstel – een wat 'n onontkenbare prakties-etiese rol aan filosofie in die besonder, en aan praxis in die algemeen toeken? Het die tyd nie aangebreek vir filosofe en ander menswetenskaplikes om die ivoortoring agter te laat en opnuut, soos hul voorsate onder filosofe van die antieke tyd (Hadot 1995; Foucault 1988, 1992), hul “moderne”, oorwegend teoretiese dissipline te omvorm in – of minstens aan te vul met – 'n praktiese (eties-politiese) moment wat handeling insluit nie? Kan filosofe, en miskien op die lange duur die mensheid, hulself op die “oorskrydende” wyse waarvan Foucault praat, van sekere histories-bepaalde, konvensionele praktyke van 'n ekonomiese, politieke en ekologiese aard bevry? Is ons in staat om nie alleen te waag om anders te *dink* nie, maar ook, deurslaggewend, anders te *doen* as wat tans grootskaals die geval is? Ek is

van mening dat, indien hierdie haas ondenkbare wending uitgevoer sou kon word, dit vir sowel die mensdom as Moeder Aarde terapeuties sou wees (Kovel 2002; Olivier 2012e).

'n Mens kan dus nie met Foucault se karakterisering van “verligting” volstaan nie. Hoe moet jy dan te werk gaan om, op individuele sowel as kollektiewe vlak aan hierdie imperatief – om nie meer te dink en te doen wat algemeen aan mens voorgehou is as noodsaaklik, of universeel-regverdigbaar nie – uitdrukking te gee? Of is ons gedoem om binne 'n hol, leë formalisme gevange gehou te word? Die mees voor die hand liggende werkswyse is om te vra watter konvensionele praktyke as vanselfsprekend beskou word, en meer spesifiek watter sodanige praktyke Foucault voor die imperatief van oorskryding sou plaas, voordat oorgegaan word na die moeiliker vraag, naamlik HOE soiets moontlik is. Daar moet dus bepaal word watter praktyke geïdentifiseer kan word wat aan sy beskrywing sou beantwoord as sodaniges wat 'n mens nie meer as noodsaaklik hoef te beskou nie, en dus behoort te bevraagteken, sowel as oorskry in die rigting van ander wat aan die verligtingsvereistes van die huidige tyd sou voldoen. Wat eersgenoemde betref, sou mens waarskynlik al daardie “meganismes van dissiplinerings” wat Foucault in die panoptiese samelewing identifiseer, kon noem (Foucault 1995) – en ten aansien van laasgenoemde bied sy ondersoek na outonomie-bevorderende praktyke in die antieke wêreld (in die besonder die Hellenistiese tydperk van antieke Rome) sigself aan as modelle vir waardige “verligtingspraktyke” in die huidige samelewing, hoe moeilik dit ook al mag wees om sodanige “sorg vir die self”, met relatiewe outonomie as oogmerk, in die massasamelewing van vandag te beoefen.

4.

Die eerste verdere stap vereis daarom dat meer konkrete inhoud gegee word aan wat Foucault hier bo in gedagte het waar hy praat van “die kontingensie wat ons gemaak het wat ons is”, waarin hy “die moontlikheid [wil] afsonder om nie langer te wees, te doen, of te dink wat ons is, doen, of dink nie”. Dis nie moeilik om hoofsaaklik in sy genealogie van strafpraktyke vanaf die premoderne tot die moderne (Foucault 1995) antwoorde hierop te vind nie, ofskoon die eerste volume van sy *Geskiedenis van seksualiteit* (1980) eweneens lig op hierdie vraag kan werp. In uiters bondige terme, dus, kan beweer word dat Foucault, met 'n analise van strafpraktyke as sy uitgangspunt, 'n pessimistiese beeld van die moderne wêreld teken – een wat gekenmerk word deur wydverspreide “panoptiese”⁴ gebruike wat nie tot gevangenisbeperk is nie, en deur die sistematiese implementering daarvan moderne subjekte tot passiewe, onderdanige “liggame” reduceer. Die algemene reël is volgens hom (Foucault 1995:170-192; 226-227) dat ekonomies-produktiewe, dog politieke-impotente subjekte deur die “dissiplinêre” gebruike van 'n gevangenisagtige (“carceral”) samelewing gekonstitueer word, waaronder die vernaamste meganismes “hiërargiese observasie”, “normaliserende beoordeling” en “die eksamen” insluit.

Eersgenoemde (Foucault 1995:170-174) is alombekend in die tydgenootlike samelewing: die tot stand bring van hiërargieë oor 'n breë spektrum wat strek vanaf die ekonomiese tot die sosiale, opvoedkundige en religieuse, aan die hand van tegnieke van observasie waardeur die objekte (en

⁴ “Panopties” het hier die betekenis wat gewortel is in Jeremy Bentham se voorstelling van die optimaal-utilitaristiese gevangenis-ontwerp van 'n “Panoptikon”, waarvan die konstruksie-ontwerp maksimale sigbaarheid van gevangenes in hul selle skep vanuit die perspektief van bewaarders in 'n sentrale toring. Die beginsel waarop dit berus, en wat volgens Foucault sedert die 19de eeu op verskeie vlakke deur die moderne samelewing versprei het, is dat subjekte wat daarvan bewus is dat hulle onder deurlopende waarneming of observasie (“surveillance”) verkeer – nie slegs in gevangenis nie – uiteindelik hul eie gedrag “monitor”, en sodoende tot onderdanigheid gereduseer word (Foucault 1995:200-201).

tegelykertyd subjekte) van observasie in 'n posisie van hiërargiese ondergeskiktheid gekonstitueer en geklassifiseer word. Die argetipiese model wat dit betref, is die hiërargiese observasie van gevangenes in die panoptiese gevangenis – vanweë die feit dat die prisoner in beginsel te eniger tyd deur die bewaarders dopgehou kan word, al is dit feitelik nie deurgaans die geval nie, het hierdie toedrag van sake die uitwerking, dat eersgenoemde uiteindelik hul eie gedrag reguleer, sodat tereg beweer mag word dat hiërargiese observasie vanweë internalisering as een van die konstitutiewe elemente van moderne subjektiwiteit beskou mag word – iets wat korrespondeer met Althusser (1971) se opvatting van ideologiese “interpellasie” as fundamenteel vir die konstitusie van die subjek van ideologie. Hierdie dissiplinêre meganisme is egter nie tot gevangenisbeperk nie, maar deurspek die huidige samelewing op feitlik alle vlakke van bestaan, vanaf opvoedkundige tot finansiële praktyke – vandaar dat Foucault van die moderne samelewing as “panopties” en “karseraal” (“carceral”) praat; dermate dat hy dit selfs op argitektoniese niveau kan uitwys in terme van die ooglopende ooreenkomste tussen geboue wat veronderstel is om verskillende funksies te hê, soos gevangenis, skole, hospitale en fabriek (Foucault 1995:227-228).

“Normaliserende beoordeling” ontwikkel die panoptiese logika van moderne kontrole en dissipline verder. Volgens Foucault (1995:177-184) bestaan hierdie dissiplinêre meganisme daarin dat moderne subjekte – op die panoptiese model van die gevangenis geskoei – “genormaliseer” word deurdat hulle op 'n kwantifiseerbare (en kwantifiserende) skaal geplaas word wat terselfdertyd volgens bepaalde norme standardiseer én individualiseer. Ook in hierdie geval word sodanige “normaliserende beoordeling” nie tot die gevangenis beperk nie, maar verskyn dit as algemene strukturende beginsel dwarsdeur die samelewing – vanaf die benutting van kwantitatiewe skale vir intelligensiemeting asook ander menslike vermoëns tot die rangskikking van uiteenlopende dienste en professies volgens die norme van industrie en professionele liggame. Selfs restaurante en hotelle spring nie hierdie normalisering vry nie – die gebruik van “sterre” (vierster, vyfster, ensovoorts) om die veronderstelde diensstandaard (asook prysklas) aan te dui, is globaal. Die punt is dat hierdie meganisme van dissipline nie onskuldig is nie; dit is, soos hiërargiese observasie, konstitutief vir die moderne subjek, wat hierdeur tot “onderdanige liggaam” getransformeer word.

Die “eksamen” is waarskynlik die bekendste van die drie dissiplinêre meganismes wat hier ter sprake is. Daarin word, volgens Foucault (1995:184-194), die vorige twee gekombineer, sodat die panoptiese funksie van die eksamen tegelyk normaliseer én hiërargies struktureer. Dit behoort duidelik te wees uit die feit dat die eksamen die middele voorsien om subjekte volgens bepaalde, kwantitatiewe norme sowel as volgens hul vergelykbare posisie ten opsigte van ander subjekte te beoordeel. Omdat sodanige oordele, vervat in “eksamenuitslae”, deel uitmaak van 'n subjek se “persoonlike” lêer (ongegag die ware toedrag van sake, dat dit hoogs onpersoonlik is), vorm dit ook die basis vir magsuitoefening oor individue, en is die reduktiewe uitwerking daarvan voor die hand liggend. Immers: dit verg geen genie om te begryp dat enige mens meerwaarde vertoon in verhouding tot sy of haar eksamendossier nie. Die futiliteit daarvan, om die (na bewering afdoende) getuienis vervat in jou eksamendossier te bevraagteken, ten einde 'n mens se “persoonlike profiel” dermate te verander dat jy 'n beter kans staan vir toelating tot 'n universiteit, of vir beter werksvooruitsigte, is aan almal bekend. Dit is in hierdie sin dat die drie panoptiese, dissiplinêre (en dissiplinerende) “meganismes” die gekombineerde effek het om individue tot passiewe, geïnfantiliseerde, “onderdanige liggame” (“docile bodies”) te reduceer. Klaarblyklik is daar in die toedrag van sake wat hierdeur teweeggebring word, naamlik 'n “karseraal” samelewing van onderdanige, ekonomies-produktiewe, dog politieke-impotente subjekte, van weinig “verligting” sprake – nóg in die Kantiaanse sin, nóg in die Foucaultiaanse sin van die woord. Kollektiewe “gehoorsaamheid” is aan die orde van die dag, indien hoegenaamd veronderstel kan word dat subjekte bewustelik bepaalde normatiewe voorskrifte uitvoer – iets wat myns insiens nie die geval is nie omdat die

“meganismes” wat hier bespreek is, grootliks geïnternaliseer word in die proses van daaraan onderwerp te word.

Foucault se latere werk lewer enersyds bevestiging van sy “diagnose” van sosiale panoptisme – ofskoon dit in terme van diskoerse van seksualiteit geskied, wat na sy mening ’n magsvorm is wat nog meer alomteenwoordig is as dissiplinêre mag – en andersyds van ’n hoopvolle verwagting dat moderne subjekte hul tog na historiese modelle van relatiewe outonomie sou kon wend ten einde hul dissipline- en “bio-mag”-geïnduseerde passiwiteit en kragtelosheid die hoof te kan bied. In *Die geskiedenis van seksualiteit* (Vol.1; Foucault 1980) word die “kontrole” van moderne subjekte onder andere geartikuleer aan die hand van die begrip van “bio-mag”, of die “mag oor die lewe”, wat hoofsaaklik aangewend word as ’n magsvorm wat die lewe kontroleer, reguleer en preserveer, soos dit byvoorbeeld in bevolkingsbeheer (Foucault 1980:25) na vore kom. Ofskoon hierdie soort mag oor seksualiteit van dissiplinêre mag verskil, is dit intiem daarmee verweef, aangesien dit met normalisering as (self)dissipline van die liggaam te make het, onder andere deur die praktyk van belydenis, hetsy in kerklike of in sekulêre gewaad (soos by psigoanalise). In weerwil daarvan dat mense diskursief – met ander woorde deur die veelvuldige diskoerse rondom seksualiteit, vanaf die mediese en psigiatriese tot die opvoedkundige soort – oorreed word om hul seksualiteit as die wesenlike moment van die “self” te verstaan, beweer Foucault dat dit eintlik slegs ’n wydverspreide wyse van magsuitoefening is.⁵

“Bio-mag” is volgens Foucault in twee beginsels gefundeer, naamlik die “anatomo-politiek van die menslike liggaam” en die “bio-politiek van die bevolking”. Laasgenoemde (bio-politiek) dui op die beheer of kontrole van die “sosiale liggaam” (of korpus) in die geheel daarvan, sowel as die “spesie-liggaam”, waarvolgens dit die vele biologiese funksies van die liggaam onder die loep neem – soos al die omstandighede waarvolgens voortplanting, geboortes en sterftes, gesondheidsvlakke, lewensverwagting en langslwendheid kan verskil. Eersgenoemde (anatomo-politiek) het op sy beurt met dissiplinêre mag oor die liggaam-as-masjien te make, wat die optimalisering van liggaamlike vermoëns vir bruikbaarheid insluit, korrelatief met die onderdanigheid wat die ekonomiese doeltreffendheid daarvan verseker (Foucault 1980:139). Giorgio Agamben (in die Inleiding van *Homo sacer*, 1998; my vertaling) stel dit onomwonde: “In die besonder sou die ontwikkeling en triomf van kapitalisme nie moontlik gewees het...sonder die dissiplinêre kontrole wat deur die nuwe bio-mag bereik is nie, wat deur ’n reeks toepaslike tegnologieë as ‘t ware die benodigde ‘onderdanige liggame’ geskep het.” Met ander woorde, deur die lewe van

⁵ Vir huidige doeleindes is dit nie nodig om in besonderhede op die vier dominante “strategieë” in te gaan wat volgens Foucault (1980:104-105) sedert die 18de eeu toenemend bepalend geword het vir magsrelasies ten opsigte van seks en seksualiteit, asook vir die (wetenskaplike) begrip daarvan nie. Hierdie strategieë sluit in: die “histerisering (‘hystericisation’) van vrouens se liggame”, die “pedagogisering van kinders se seks”, die “sosialisering van reproduktiewe (prokreatiewe) gedrag”, en die “psigiatisering van perverse genot”, elk waarvan met die seks van vrouens, van mans, of van kinders ooreenstem. Dit is voor die hand liggend dat hulle eweneens ’n normaliserende funksie het vir sover “aanvaarbare” seksuele gedrag op grond van die verhouding tussen seks, kennis en mag (“mag-kennis”) vasgestel word. Die onderskeid tussen “normale” en “abnormale” seksuele praktyke maak op sy beurt die “diffusie” van mag of beheer oor individue se lewens moontlik, waarby die huidige magsbestel van kapitalistiese state ekonomies en polities baat deurdat genoemde strategieë op die “anatomo-politiek” van die liggaam en die “bio-politiek” van die bevolking inspeel. As voorbeeld hiervan (Foucault 1980:29-30) kan gedink word aan die wyse waarop opvoeders met ouers, administrateurs en medici oor kinders se seksuele gewoontes praat, wat die gevolg het dat kinders ook daaroor praat, ensovoorts, sodat kinders se seksualiteit in ’n soort “web” van seksuele diskoerse ingebed word – diskoerse wat veelvuldige “magsintervensies” in kinders se lewens moontlik maak (in die belang van ekonomiese produktiwiteit en politieke gehoorsaamheid).

individue binne te dring, verseker hierdie tegnieke van magsuitoefening 'n nog meer effektiewe graad van kontrole oor hul liggame as die diskoerse en praktyke wat op institusionele vlak funksioneer. Volgens Foucault word die huidige bestel van verbruiker-kapitalisme dus in stand gehou deur sowel dissiplinêre mag as bio-mag, waar laasgenoemde onverbreeklik met diskoerse oor seks en seksualiteit verweef is. In hierdie verband merk hy op dat die “instrumente van die staat, as instellings van mag” die handhawing van (ekonomiese) produksieverhoudinge verseker – ’n insig wat ook by Deleuze en Guattari (1983:34-35) aangetref word. Bowendien funksioneer anatomo- en bio-politiek sedert hul totstandkoming as magstegnieke in die 18de eeu “op elke vlak van die sosiale liggaam”, en via uiteenlopende instellings, “in die sfeer van ekonomiese prosesse, hul ontwikkeling, en die kragte wat werk om hulle te ondersteun” (Foucault 1980:141). In die lig van hierdie werk van Foucault skyn die vooruitsigte van ’n “verligte samelewing” selfs nog donkerder te wees as met sy diagnose van die “panoptiese samelewing”.⁶ Dit is eers met sy ondersoek na seksuele praktyke in die antieke Griekse en Romeins-Hellenistiese wêreld dat ’n mens meer hoop vir die menslike potensiaal van “verligting” kry.

5.

Daar moet uit die staanspoor beklemtoon word dat, by die begrip van die “self” wat in Foucault se ondersoek van antieke opvattinge na vore kom en deur ’n soort “selfbemeestering” of “outonomie” gekenmerk word, laasgenoemde geensins absoluut is nie, maar ’n “relatiewe outonomie” is in die sin van ’n moeilike navigasie van die terrein wat deur “volledige” outonomie en (andersyds) heteronomie begrens word.⁷ Tweedens kan hierdie “ideaal” van selfbemeestering hoogstens as ’n *model* vir tydenootlike, 21ste-eeuse subjekte funksioneer, in die lig van die onoorkomelike sosiale, ekonomiese en politieke verskille tussen die antieke tyd en die (post) moderne era, wat – soos hier bo geblyk het – aan panoptiese meganismes en strategieë van bio-

⁶ Die donker vooruitsigte wat uit Foucault se latere werk voortvloei, word as volg deur Agamben in die Inleiding van *Homo sacer* (1998) saamgevat [my vertaling]: ‘In een van sy laaste geskifte argumenteer Foucault dat die moderne Westerse staat die tegnieke van subjektiewe individualisering tot ’n ongeëwenaarde vlak met prosedures van objektiewe totalisering geïntegreer het...’ Gebrek aan ruimte verhoed dat ek in meer besonderhede Agamben se uiters skokkende aan-die-kaak-stelling van die huidige toestand van ‘eksepsie’ kan bespreek (die wortels waarvan by die antieke Grieke en veral die Romeine lê), wat alle twyfel uit die weg ruim, dat ons hoegenaamd vandag in ’n era van ‘vooruitgang en verligting’ leef. Volgens sy uiters genuanseerde, probleem-historiese analise van die verband tussen paradoksale soewereiniteit, die ‘sakrale,’ en die veroordeling tot die dood, is die konsentrasiekamp die paradigma van die moderne bio-politiek, vir sover dit die grondslag gelê het vir die praktyk waarvolgens mense van hul ‘*bios*’ (volgens Aristoteles die kenmerkende menslike, politieke leefwyse) gestroop word, sodat slegs hul ‘*zoë*’ (blote, ongekwalifiseerde lewe) oorbly, wat die weg baan vir onuitspreeklike dade, sonder enige toerekeningsvatbaarheid, ten opsigte van sodanige ‘gedenudeerde’ liggame. Nodeloos om te beklemtoon, maak hierdie ontwikkeling die grondslag uit vir die uitoefening van die (mag van die) ‘wet’ buite die wet of reg. Afgesien van die menigte van gevalle dwarsoor die wêreld (die VSA se inval in Irak en die gevolge daarvan, soos Guantanamo, gebeure in Egipte rondom die Arabiese Lente, ensovoorts), lewer die onlangse mynwerkersopstand by Marikana in Suid-Afrika, saam met die polisie se optrede, blyke van die mate waarin die uitsluiting van mense buite die geldingsveld van die reg reeds algemene gebruik geword het. Van ‘verligting’ is daar dus, volgens Agamben, feitlik geen sprake in die huidige wêreldorde nie.

⁷ Immers: *volledige* outonomie is ondenkbaar vir ’n wese wat gebore word in ’n wêreld waar sy of hy in die eerste plek van ander afhanklik is vir hul fisiese oorlewing, en tweedens onderworpe is aan die (morele) Wet sodra hy of sy taal verwerf – taal, as die “simboliese orde”, is die universalistiese register waarin kulturele waardes ingebed is, en waaraan individuele subjekte onderworpe is vir hul eie identiteit binne sosiale verhoudinge, asook vir ’n begrip van hul wêreld (Lacan 1977: 67; Olivier 2009a).

mag onderworpe is. Dit verteenwoordig desnietemin myns insiens 'n nastrewenswaardige model van menslike bestaan, hoe moeilik dit ook verwerf mag word, en in sodanige gevalle van die verwerwing van relatiewe outonomie sou 'n mens moontlik van 'n "verligtingspraktyk" vir die huidige tyd kon praat. Wat is die kenmerke van hierdie bestaansmodel wat van relatiewe eties-politiese en ekonomiese outonomie 'n haalbare praxis sou maak?

Foucault (1988) reconstrueer die "praktyke van die self" wat die antieke Grieke en Hellenistiese Romeine as *epimeleia heautou*, of "die sorg (versorging) van die self" verstaan het, en wat intiem verweef was met "tegnieke van selfbemeestering", gemik op die skepping van subjekte wat in staat was om besluite te neem en handeling uit te voer wat hulle tot die status van outonome, eties-aktiewe subjekte uitgelig het. Nodeloos om te beklemtoon, staan hierdie antieke ideaal in skrilte kontras met die eties-ontologiese status van die oorgrote meerderheid van moderne subjekte, wat – soos vroeër aangetoon – deur verskeie panoptiese "meganismes" tot onderdanige, heteronome liggame gereduseer word. In genoemde Hellenistiese praktyke rondom die self kan weliswaar 'n bepaalde "individualisme" bespeur word, en kan 'n mens tereg vra of die individualisme wat vandag oral in hedonistiese praktyke waarneembaar is – wat individue aanmoedig om alles vanaf "New Age" spiritualisme tot refleksologie, aromaterapie, Reiki en "tantriese seks" vir persoonlike "vervulling" (van die ledige rykes), asook "Mind-Body-Spirit Wellness" (Puttick 2005) te beoefen – nie straks 'n herlewering van die antieke praktyk van *epimeleia heautou* verteenwoordig nie. Myns insiens is dit nie die geval nie, hoofsaaklik vanweë die individualisties-hedonistiese aard van huidige praktyke, wat geensins die eties-politiese inslag van hul Hellenistiese teenhanger vertoon nie. Bowendien is daar weinig sprake van relatiewe outonomie in huidige praktyke van hierdie aard; intendeel – hulle dra by tot, en versterk die tegnieke en strategieë van panoptisisme en bio-mag vir sover hulle afhanklik is van die verbruikerspatrone wat deel uitmaak daarvan. In teenstelling met die verbruikersmentaliteit wat hedendaagse hedonisme kenmerk, is die individualisme van selfbemeestering in die antieke samelewing opvallend anders. In hierdie verband onderskei Foucault (1988:42) tussen drie interafhanklike waardes, naamlik [my vertaling] die "absolute waarde wat aan die individu in sy [sic] singulariteit toegeken is", die "positiewe evaluering van private lewe", en nog belangriker, "...die intensiteit van die relasies (verhouding) met die self, dit wil sê, van die vorme waarin 'n mens opgeroep word om jouself as 'n objek van kennis en 'n veld van handeling toe te eien, ten einde jouself te transformeer, korregeer, en te suiwer, en om saligheid te vind".

Foucault (1988:43) meen dat die ontwikkeling van 'n "kultivering van die self" 'n hoogtepunt bereik het gedurende die Hellenisties-Romeinse tydperk, onder leiding van die beginsel, dat 'n mens "vir jouself behoort te sorg" ("na jouself behoort om te sien"). Ofskoon die idee self inderdaad baie oud was in Griekse kultuur – dit dateer terug na die Spartane, en word veral met Sokrates se veronderstelde rol verbind, naamlik om mense daaraan te herinner dat hulle prioriteit moet verleen aan hul eie welsyn, en veral aan hul siel (Foucault 1988:44) – het die praktyk van die kultivering van die self in Hellenistiese filosofie in die gewaad van die "kuns van bestaan" herleef. Foucault beskou dit as 'n soort "goue era in die kultivering van die self". Desnietemin moet weereens beklemtoon word dat hierdie vooringenomenheid ten opsigte van die self ligjare verwyder was van die obsessie met "selfvervulling" en "selfverbetering" ("makeover of the self") wat 'n mens in die gesig staar wanneer jy deur een van die vele glanstydskrifte van vandag blaai. Dit is eerder die geval dat hierdie oorwegend hedonistiese, hedendaagse praktyke tot die dissiplinêre, bio-anatomiese en bio-politiese magsuitoefing van ons panoptiese samelewing bydra (Olivier 1997). In teenstelling hiermee was die beoefening van *epimeleia heautou* veeleisend en streng, vir sover dit op outonomie gemik was wat deur selfbemeestering ten spyte van enige moontlike gebeure gekenmerk word, ongeag die pyn en ontwrigting wat daarmee gepaardgaan.

Hieruit kan 'n mens aflei dat die eties-politiese beoefening van die “sorg vir die self” gedurende die Hellenistiese era, menslike eindigheid, feilbaarheid en relatiewe magteloosheid ten aansien van 'n magdom van selfoorskrydende kragte voorveronderstel het. Tegelykertyd gee dit egter blyke van 'n vertroue in die vermoë van individue om hul eie “mag” en vryheid in die vorm van selfbemeestering te ontwikkel, ten einde die onvoorspelbare wisselvallighede van die lewe en onderdrukking deur ander met psigiese en etiese outonomie of “onafhanklikheid” te kan verduur en die hoof te bied. Hiervoor is 'n verskeidenheid van “oefeninge” voorgeskryf, van sowel fisiese as psigies-geestelike en filosofies-diskursiewe aard, soos onder andere uit Seneca, Plutarchus en Epictetus se werk blyk (Foucault 1988: 46-47). Uit Foucault (1988:50-54) se verdere bespreking van die begrip *epimeleia* word dit duidelik waarom 'n sodanige psigologiese, etiese en (in die mate dat die gepaardgaande aktiwiteite aan ander gekommunikeer is) sosiale praktyk vreemd is aan die meerderheid van hedendaagse mense se lewenswyses. In al die implementerings daarvan – hetsy ten opsigte van jouself, 'n huishouding, 'n pasiënt, of 'n heerser se onderdane – het dit 'n tydrowende “arbeid” en selfdisipline geïmpliseer wat verskeie oefeninge, memoriserings en die uitvoering van praktiese opgawes vereis het, insluitend sodaniges wat op die sorg vir die liggaam en op bevordering van gemoedsrus en -vrede afgestem was, ongeag die pyn of lyding wat onbeheerbare omstandighede mag veroorsaak (Foucault 1988:51).

Die kontras tussen Hellenistiese denkers se aanvaarding van menslike eindigheid en feilbaarheid, saam met hul toewyding aan die ontwikkeling van (relatiewe) outonomie deur die praxis van “sorg vir die self”, enersyds (Foucault 1988:57), en die arrogante tegnokratiese etos van die 20ste en 21ste eeue, andersyds – so goed geartikuleer deur Heidegger in sy “Opstel oor tegnologie” (1977) – wat uitgaan van die vertrekpunt dat die natuur en die mensdom onophoudelik, gewelddadig en effektief as “hulpbronne” benut kan word, kan nie geïgnoreer word nie. Bowendien is hierdie tegnokratiese triomfalisme uiters ironies, as 'n mens onthou dat daar vandag van weinig “verligting” sprake is, en gedagtig aan wat mense in terme van outonomie sedert die antieke tydvak ingeboet het. Dit is desnietemin so dat die moeilike beoefening van *epimeleia heautou* nie geheel en al buite die bereik van individue in die huidige tydvak is nie, ofskoon dit waarskynlik vandag nog moeiliker sou wees om “verligte outonomie” in hierdie gewaad te aktualiseer as in die Romeinse wêreld, vanweë die allesdeurdringende aard van dissiplinêre meganismes en bio-mag in die sosiale sfeer, soos vroeër geargumenteer.⁸

6.

Alles in ag genome, sou dit voorkom of daar, afgesien van 'n uiters beperkte uitoefening van individuele (relatiewe) “verligte outonomie”, weinig te verwagte is hiervan op kollektiewe vlak. Maar 'n mens hoef nie met sulke pessimisme te volstaan nie – immers: Foucault self het deurgaans in sy werk die kontingent-historiese oorsprong van alle konvensionele praktyke beklemtoon, wat die weg ooplaat vir nuwe praktyke om die lig te sien. Die werk van onder andere Jacques Rancière en Michel de Certeau⁹ bevat waardevolle riglyne en suggesties wat “verligtingspraktyke” betref, veral as 'n mens in gedagte hou dat hulle dit binne bereik van gewone mense plaas, en sodoende aansluit by daardie denkvyn in Foucault (1980a: 126-132; kyk ook Olivier 2011) se werk wat te make

⁸ Kyk in hierdie verband Olivier (2009) vir 'n ietwat anderse benadering tot hierdie probleem, wat daar as die vraag na die moontlikheid van “emansipasie” in die era van “Imperium” (Hardt en Negri) hanteer word.

⁹ Daar is ongelukkig nie ruimte om in besonderhede op die werk van Michel de Certeau (1988) in te gaan vir sover daarin eweneens die belofte waarneembaar is van bio-mag-ontwrigtende demokratiese praktyke nie. Kyk in hierdie verband Olivier (2012d).

het met die onderskeid tussen twee soorte intellektuele, te wete die “universele” en die “spesifieke” intellektueel, onderskeidelik. Eersgenoemde, wat vandag nie meer regverdigbaar is nie, is die segspersoon wat vir die mensdom as sodanig optree, terwyl laasgenoemde, wat volgens Foucault binne die konteks van ’n reeks kontingente historiese omstandighede as ’n herkenbare figuur gevorm is, op grond van afgebakende vakkundigheid of kennis intellektuele bydraes maak wat die grense van ’n spesifieke veld kan oorskry en sodoende ’n uitwerking op ’n algemene, wye vlak kan toon. Daar kan geargumenteer word dat hierdie “spesifieke intellektueel” nie tot die intellektueel-bevoorregte geledere van akademici en wetenskaplikes beperk is nie, en dat enigeen daartoe in staat is om vanweë ’n sekere kundigheid binne bepaalde sosiale, politieke of kulturele situasies ’n diskursiewe transformasie teweeg te bring, of ’n deurbraak te maak wat die werk van “verligting” (soos hier geartikuleer) kan bevorder.¹⁰

Ten aansien van ’n sosiale werklikheid wat oral die kontoere van hiërargie vertoon – in die besigheidswêreld, in godsdienstige sowel as opvoedkundige instellings – plaas Ranciére (2010) die klem op *gelykheid*, wat volgens hom nie alleen in pedagogiese opsig as voorveronderstelling moet geld nie, maar daarby ook die hiërgargiese struktuur van die samelewing ondermyn vanweë die feit dat dit wesenlik tot die aard van die politiese behoort. Bowendien is politiek vir hom sinoniem met demokrasie, aangesien dit steeds, op onvoorspelbare wyse, die reslose verdeling van die *polis* in belangegroepe ontwig. Sodanige verdeling is die werk van wat hy metafories die “polisie” noem,¹¹ en die impak van “politiek” op hierdie immer-hiërgargiese samelewingstruktuur (hetsy aristokraties, hetsy plutokraties) is ’n manifestasie van die prinsipiële gelykheid van die *demos* of mense. Soos wat demokrasie gewoonweg verstaan word, word dit volgens Ranciére verbind met die “standaard”-opvatting van ’n paradoks: dat demokrasie ’n lewensvorm is wat deur demokratiese regering onderdruk moet word. Die paradoks van demokrasie is egter meer radikaal, en is vir hom in “politiek” self geleë: die mag om “demokraties” te regeer word begrond deur die afwesigheid van enige “grond” (*arkhé*) – iets wat teruggaan na Plato se “lys” van kwalifikasies om te regeer, soos dié van ouers oor hul kinders, van die ouer oor die jonger generasie, die geleerdes oor die onkundiges, ensovoorts. Volgens Plato is demokrasie se “grond” geleë in die “trek van lootjies”, wat nie een van die vereistes van ’n *arkhé* bevredig nie, naamlik ’n teoretiese beginsel wat ’n duidelike verspreiding van posisies en vermoëns in die polis uitspel, en ’n oorsprong in die tyd (van beide die tendens om te heers, asook die empiriese getuienis hiervan). In hierdie sin is demokrasie dus “ongegrond”. Waar verskillende regeringsvorme bestaan, soos dié gebaseer op geboorte, brute krag, rykdom en kennis, impliseer demokrasie, oftewel “politiek”, dus vir Ranciére ’n byvoegsel of “supplement” wat aan heersers en die wat regeer word gemeenskaplik is, te wete die “mag van die mense”. Laasgenoemde is net so min gekwalifiseer om te regeer as om regeer te word (Ranciére 2010, Hoofstuk 2; my vertaling):

Demokrasie beteken juis dat die “mag van die *demos*” die mag is van diegene wat deur geen *arkhé* die reg toegeken word om uit te oefen nie. Demokrasie is nie ’n definitiewe stel instellings nie, nóg die mag van ’n spesifieke groep. Dit is ’n supplementêre, of begrondende, mag wat elke stel instellings of die mag van enige enkele groep mense tegelyk legitimeer en de-legitimeer... wat in die pad van goeie beleid kom, is nie die surplus van eise (vereistes) wat aan sogenaamde

¹⁰ Sommige kommentators meen egter dat daar in Foucault se werk (kyk byvoorbeeld 1992:11; Gutting 2005:104) aanduidings bestaan dat outonomie volgens hom skynbaar slegs binne die bereik is van “bevoorregtes” soos diegene (onder andere filosofiedosente) wat in ’n posisie is om sekere heteronommiese praktyke te “problematiseer”.

¹¹ Nog ’n wyse waarop Ranciére se werk benader kan word, het te make met sy kritiek van die “konsensus-politiek” van sogenaamde liberale demokrasieë, of wat hy die “polisie” se idee van konsensus noem. Kyk in hierdie verband Tanke (2011:43).

massa-individualisme ontspring nie, maar demokrasie se eie grond. Die politieke berus op die supplementêre “mag van die mense”, wat dit tegelykertyd fundeer én sodanige fundamente onttrek.

Die paradoks van demokrasie lê dus vir hom in die feit dat sowel demokratiese *regering* (wat pragmatiese onderwerping van die *demos* aan die orde van die reg impliseer) as “demokratiese *lewe*” (in die sin van die ongebreidelde kulturele aktiwiteite van mense in die algemeen) – ’n onderskeid wat tot Plato teruggevoer kan word – die fundamentele *gelykheid* van alle mense voorveronderstel.

7.

Dit mag vreemd voorkom om in Ranciére se dekonstruksie van demokrasie en politiek die belofte van outonomie-bevorderende verligtingspraktyke te sien, maar dit is presies wat ek wil argumenteer. Implisiet gee hy dus ’n antwoord op die vraag na verligting in die huidige tyd soos deur Foucault geformuleer – indien die taak van verligting vandag daarin geleë is om nie meer te dink en te doen wat deur konvensie aan ’n mens voorgehou word as noodsaaklik en onbevraagtekenbaar nie, dan is Ranciére se antwoord dat ’n praktyk wat alle mense se “gelykheid” bevestig die aangewese verligtingsweg is. As ’n mens onthou dat die historiese (Europese) Verligting die “ontdekking” van die rede as gemeenskaplike menslike eienskap verteenwoordig het, maak dit sin om in “gelykheid”, demokrasie en politiek, soos Ranciére hulle gebruik, die begripmatige middele te sien wat teen die monolitiese vesting van ondemokratiese, hiërargiese bio-mag, waardeur die huidige wêreldorde (wat Hardt en Negri “Imperium” noem) gekenmerk word, gelanseer kan en moet word. In die afwesigheid van praktyke soos onder andere hierdie twee – die outonomie-kultiverende “sorg vir die self” in Foucault se werk, asook die demokrasie-bevorderende inwerkingstel van die beginsels wat Ranciére artikuleer – is die toenemende verduistering van die samelewing, globaal gesproke, myns insiens feitlik onafwendbaar. En filosowe behoort die voortou te neem wat sodanige praktyke betref.

BIBLIOGRAFIE

- Adorno, T.W. & Horkheimer, M. 1972. *Dialectic of enlightenment*. Vert. Cumming, J. New York: The Seabury Press.
- Agamben, G. 1998. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Vert. Heller-Roazen, D. Stanford: Stanford University Press.
- Althusser, L. 1971. Ideology and ideological state apparatuses: Notes towards an investigation. *Lenin and philosophy and other essays*. Monthly Review Press.
- Baumer, F.L. 1977. *Modern European thought*. New York: Macmillan.
- De Certeau, M. 1988. *The practice of everyday life*. Vert. Rendall, S. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze & Guattari. 1983. *Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia* (Vol. 1). Vert. Hurley, R., Seem, M., & Lane, H.R. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. 1980. *The history of sexuality. Volume 1: An introduction*. Vert. Hurley, R. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. 1980a. Truth and power. In: *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972 – 1977*. Ed. Gordon, C. New York: Pantheon Books, pp. 109-133.
- Foucault, M. 1984. What is enlightenment? In: *The Foucault reader*. Red. Rabinow, P. New York: Pantheon Books, pp. 32-50.
- Foucault, M. 1988. *The care of the self. The history of sexuality*, Vol. 3. Vert. Hurley, R. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. 1992. *The use of pleasure. The history of sexuality*, Vol. 2. Vert. Hurley, R. London: Penguin Books.
- Foucault, M. 1995. *Discipline and punish. The birth of the prison*. Vert. Sheridan, A. New York: Vintage Books.

- Gutting, G. 2005. *Foucault: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Hadot, P. 1995. *Philosophy as a way of life*. Vert. Chase, M. Oxford: Blackwell.
- Hardt, M. & Negri, A. 2009. *Commonwealth*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Heidegger, M. 1977. The question concerning technology. In: *The question concerning technology and other essays*. Vert.. Lovitt, W. New York: Harper Torchbooks, pp. 3-35.
- Kant, I. 1959. What is enlightenment? In: *Foundations of the metaphysics of morals*. Vert. Beck, L.W. New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc.
- Klein, N. 2007. *The shock doctrine. The rise of disaster capitalism*. London; Allen Lane.
- Kovel, J. 2002. *The enemy of nature. The end of capitalism or the end of the world?* London & New York: Zed Books.
- Lacan, J. 1977. The function and field of speech and language in psychoanalysis. In *Écrits: A selection*. Vert. Sheridan, A. New York: W.W. Norton, pp. 30-113.
- Oelmüller, W. 1969. *Die unbefriedigte Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Olivier, B. 1997. A Foucauldian analysis of modes of surveillance in modern society. In: *Knowledge and method...and the public good*. Reds. Mouton, J., & Muller, J. Pretoria: Human Sciences Research Council, pp. 155-177.
- Olivier, B. 2009. The critical and emancipatory role of the humanities in the age of Empire? Chapter in *Re-imagining the social in South Africa. Critique, theory, and post-apartheid society*. Edited by Heather Jacklin & Peter Vale. Durban: University of Kwazulu-Natal Press, pp. 77-109.
- Olivier, B. 2009a. Lacan and the question of the psychotherapist's ethical orientation. In: *Philosophy and Psychoanalytic theory. Collected essays*. London & Frankfurt: Peter Lang Academic Publishers, pp. 53-89.
- Oliver, B. 2011. Truth, power, intellectuals and universities. In *African Philosophy and the Future of Africa*, South African Philosophical Studies, III, McLean, G.F. (General Editor), Walmsley, G. (Vol. Editor). Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, Cultural Heritage and Contemporary Change, Series II, Africa, Vol. 14, pp. 23-46.
- Olivier, B. 2012. Foucault and individual autonomy. In: *Intersecting Philosophical Planes – Philosophical Essays*. London & Frankfurt: Peter Lang Academic Publishers, pp. 125-153.
- Olivier, B. 2012b. Protesting against critical psychologist Ian Parker's suspension. Posted on the *Mail & Guardian* Online "Thought Leader" site www.thoughtleader.co.za, 7 October.
- Olivier, B. 2012c. Update on attempt by MMU to suspend Ian Parker (1 & 2). Posted on the *Mail & Guardian* Online "Thought Leader" site www.thoughtleader.co.za, 31 December.
- Olivier, B. 2012d: Walking in the city of Seoul. Posted on the *Mail & Guardian* Online "Thought Leader" site www.thoughtleader.co.za, 22 December.
- Olivier, B. 2012e. Nature, capitalism, and the future of humankind. In: *Intersecting Philosophical Planes – Philosophical Essays*. London & Frankfurt: Peter Lang Academic Publishers, pp. 3-23.
- Puttick, E. 2005. The rise of Mind-Body-Spirit publishing: Reflecting or creating spiritual trends? *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, Vol. 1.
- Rancière, J. 2010. *Dissensus – On politics and aesthetics*. Vert. Corcoran, S. New York: Continuum.
- Tanke, J.J. 2011. *Jacques Rancière: An introduction*. New York: Continuum.