

Lojale verset: Gedateerd of aktueel? NP van Wyk Louw in gesprek met Foucault¹

Loyal resistance: Dated or topical? NP van Wyk Louw in conversation with Foucault

BENDA HOFMEYR

Skool van die Kunste
Fakulteit Geesteswetenskappe
Universiteit van Pretoria
Suid-Afrika
E-pos: benda.hofmeyr@up.ac.za



Benda Hofmeyr

BENDA HOFMEYR is professor in filosofie verbonde aan die Skool van die Kunste, Universiteit van Pretoria, Suid-Afrika. Sy het byna 'n dekade lank in Nederland gewoon en gewerk, waar sy haar doktorsale studie en nadoktorsale navorsing voltooi het en aan die Jan van Eyck Akademie in Maastricht verbonde was. Sy hou steeds 'n aktiewe samewerkingsverhouding met die Radboud Universiteit Nijmegen in stand, waar sy gepromoveer het met 'n proefskrif oor die werk van Foucault en Levinas. Haar navorsingsbelangstellings val binne die wye bestek van kontemporêre Kontinentale filosofie (veral denkers wat gevolg het in die kielsof van Heidegger, met nadruk op poststrukturalisme en fenomenologie) met 'n blywende fassinatie vir die onlosmaaklike vervlegting van die etiese en die politieke. Haar navorsing maak ook erns met die verweefdheid van Europese en nie-Westerse filosofie, veral postkoloniale Afrika-filosofie, en die moontlikheid van dialoog tussen hierdie uiteenlopende en tog fundamenteel verwikkelde denktradisies. Vir meer inligting: benda.hofmeyr@up.ac.za of www.bendahofmeyr.com.

BENDA HOFMEYR is a professor of philosophy affiliated to the School of the Arts at the University of Pretoria, South Africa. She lived and worked in the Netherlands for almost a decade, where she completed her doctoral studies and postdoctoral research, and worked at the Jan van Eyck Academy in Maastricht. She still maintains strong collaborative ties with the Radboud University Nijmegen, where she obtained her doctor's degree in philosophy on the work of Foucault and Levinas. Her research interests fall within the broad ambit of contemporary Continental philosophy (especially thinkers following in the wake of Heidegger, with the emphasis on post-structuralism and phenomenology) and she has an enduring fascination for the inextricable interlacement of the ethical and the political. At present, her reflection is directed at the interlacement of European and non-Western, especially post-colonial African, philosophy and the possibility of a dialogue between these divergent yet fundamentally intertwined traditions of thought. For more information: benda.hofmeyr@up.ac.za and/or www.bendahofmeyr.com

¹ Met dank en erkenning aan Hein Willemsen en Bert Olivier vir hulle kritiese terugvoer en nuttige voorstelle ter verskerping van hierdie essay.

Datums:

Ontvang: 2019-07-10

Goedgekeur: 2020-01-28

Gepubliseer: Junie 2020

ABSTRACT

Loyal resistance: Dated or topical? NP van Wyk Louw in conversation with Foucault

In this essay, I argue that NP van Wyk Louw's 1939 concept of "loyal resistance", although a construct mobilised in the name of Afrikaner nationalism, retains critical significance for our time if read through the lens of Michel Foucault's notion of "transgression". Both "loyal resistance" and "transgression" announce a field of fruitful tension which promises the possibility of empowered action even in a time of utter impotence. Now is a time of power movements that engulf the globe and of corrupt local machinations of power. I contend that even at this historical juncture and in this "strange place", it is possible to live "highly" if one lives in the spirit of continuous resistance.

*Louw's own time was a time of conflicting tensions. In the 1920s and 1930s he fought for the consolidation and ennoblement of Afrikaans (during this time his volume of essays, *Lojale verset*, ["loyal resistance"] was written); the 1950s were a period of political self-complacency, and the 1960s a seemingly unassailable hegemony. *Lojale verset*, like *Liberales nasionalisme* ("liberal nationalism"), is an expression of Louw's central concern with the question of the continued existence of the Afrikaner people and is therefore inherently Afrikaner-centric. He was unequivocally an apartheid intellectual. In his time, Afrikaner identity was still in the making and Afrikaner nationalism not yet fully established. The 1930s were a time of unrest, white poverty and painful memories of defeat in the Anglo-Boer War. His thought is coloured by a political vacillation between, on the one hand, an unambivalent loyalty to his people and the unwavering belief in the separation of the races and, on the other hand, his resolve to tell the truth to the powers-that-be, his standing up for those wronged by the state and, on occasion, his defending segments of the broader black population. He was constantly caught in the double bind of "loyal" and "resistance".*

Against this backdrop, I attempt to place his notion of "loyal resistance" in critical dialogue with Foucault's understanding of the Bataillian concept of "transgression" – a concept that likewise derives its critical force from the field of tension between limit and violation or taboo and transgression.

*Both thinkers' primary and undisputed source of inspiration was Nietzsche. Despite their divergent historical situatedness, both were critical of critique, and both embraced the promise of the *Aufklärung*, as conceived by Kant, as a "critical ontology of ourselves". Both rejected self-complacency in favour of self-overcoming. I therefore contend that the two thinkers can justifiably be brought into dialogue without resorting to selective and misleading reading strategies.*

For Foucault, transgression is inherently about resistance to stifling limits imposed by power structures without exceeding those limits. To exceed limits would be to end existence, existence that is in itself finite. Transgression is therefore an admission that defiance would be impossible without a measure of loyalty to that which one resists. His entire intellectual, political and ethical project is devoted to finding ways in which the limits to which individuals are subjected can be resisted; to transform critique levelled in the form of an inevitable limitation into a practical critique that takes the form of a possible transgression.

Louw and Foucault find common ground in the undeniably Nietzschean belief in the empowering force of dangerous, destructive thought or critique; "thought of the limit" that saves humanity from perhaps the greatest danger to spiritual life – the snare of self-complacency and self-assured intolerance. According to Louw, "great critique" of this kind is a condemnation of one's own complicity in the sins of one's people, it is an atonement and a cleansing. Both Louw and Foucault held the conviction that although the individual is an intrinsic part of his or her own community and history, he or she has the ability to change his or her mode of belonging to that community and history.

A critical ontology is therefore an analysis of the limits of one's being, not in the sense of an essential, unchanging being, but contingent, multiple and fluid ways of being human subjects. It entails a limit attitude or a historico-critical attitude that is experimental, local and specific.

If we therefore reconsider "loyal resistance" from the perspective of "transgression", it appears that resistance is indubitably connected to loyalty, perhaps even impossible without it.

KEY WORDS: loyal resistance; transgression; NP van Wyk Louw; Foucault; Afrikaner people; Afrikaans; language; language community; resistance; South Africa; identity; cultural pursuit; national critique; Nietzsche; Afrikaner-centric; double bind; literature; fatherland; nationalism; morality; limit; normalisation; protest; "thought of the limit"

TREFWOORDE: lojale verset; transgressie; NP van Wyk Louw; Foucault; Afrikaanse volk; Afrikaans; taal; taalgemeenskap; weerstand; Suid-Afrika; identiteit; kultuurstrewe; volkskritiek; Nietzsche; Afrikanersentrisme; dubbelbinding; letterkunde; vaderland; nasionalisme; moraliteit; limiet; normalisering; protes; "denke van die limiet"

OPSOMMING

In hierdie essay voer ek aan dat NP van Wyk Louw se 1939-konsep van "lojale verset", 'n konsep gemobiliseer in die naam van Afrikanernasionalisme, desnieteenstaande sy kritiese slaankrag vir ons tyd behou as ons dit deur die lens van Michel Foucault se begrip van "transgressie" lees. Beide "lojale verset" en "transgressie" dui op 'n vrugbare spanningsveld wat die belofte inhou van die moontlikheid van bemagtigende daadkrag selfs in 'n tyd van volslae onmag. Dit is 'n tyd van globaal verswelgende magsbewegings en korrupte lokale magskonkelary. Ek betoog dat selfs in dié tyd en in hierdie "sonderlinge plek" dit moontlik is om "hoog te kan lewe" indien dit geskied in die gees van voortdurende weerstand.

Miskien ook sal ons sterwe
en iewers ruggelings stort,
dat hierdie helder aarde
in ons verdonker word.

Miskien sal niemand later
mooi dinge van ons weet,
en nêrens sin te kry wees
in al ons stryd en leed,

sal elkeen as hy magtloos
naby die sterwe lê,
net hierdie eensaam wete
uiteindelik nog hê:

dat ons nie kon gebuig word
soos húl geweld dit wou,
en dat ons hoog kon lewe
net aan ons bloed getrou.²

² Van Wyk Louw, N.P. *Miskien ook sal ons sterwe* (Opperman 1961:132).

LOJALE VERSET AS UITSLUITING: VAN WYK LOUW AS DENKER VAN SY TYD

Ek begin hierdie betoog met NP van Wyk Louw se gedig, “Miskien ook sal ons sterwe” omrede dit myns insiens die gees in beeld bring wat sy konsep van “lojale verset” onderlê. Die gedig is welbekend onder en bespreek deur literêre kenners – iets wat ek nié is nie. Ek skryf vanuit ’n filosofiese perspektief, maar ek vind dit tog van belang om JC Kannemeyer aan te haal met betrekking tot die gedig. Volgens hom is dit ’n gedig wat soos ander gedigte van Louw “uit die lewe van die volk en die stryd” put en “die haat teen die ‘oorheersers’ in bitter verse verklank en die volk tot vitalistiese stryd en selfsug” aanvuur. Hy skryf voorts dat dit ’n gedig is

wat die volk se “eensame wete” oor die getrouheid aan homself en teenstand teen die “hulle” wat die hoogste in hom wou vernietig, in ’n eenvoudige, feitlik beeldlose gedig uitspreek [...] Soms word die verse geskaad deur ’n onrustige struktuur en plek-plek skroei ’n skellerigheid deur, maar as geheel toon die siklus ’n groot vooruitgang op die nasionale poësie van byvoorbeeld Celliers en Malherbe en het dit in vergelyking met WEG Louw se retoriese en beperkte protespoësie in *Terugtog* ’n veel ruimer draagwydte en universaliteit. (Kannemeyer 1984:399)

Kannemeyer beklemtoon twee dinge: ten eerste, die “getrouheid” of *lojaliteit* asook die “teenstand” of *verset* wat Louw verwoord in die naam van sy volk, maar waartoe hy hulle ook oproep. Tweedens vestig hy ons aandag op die grootsheid van Louw wat hom onderskei van sy Dertiger-eweknieë. Ek wil aanvoer dat Louw veel meer was as ’n denker wie se gedagtegoed uitsluitlik gekluister is aan sy tyd en oorgedetermineer is deur ’n getrouheid aan bloed van ’n bepaalde kleur wat hom vir ons vandag in dié “strange place”³ onbruikbaar of ten minste hoogs problematies maak.

Teenoor laasgenoemde siening wil ek betoog dat Louw se begrip, “lojale verset” tot vandag toe nog sy konseptuele slaankrag en kritiese bekoring behou. Dit het immers ’n wesenlike aantrekkingskrag en hou die belofte in van ’n spanningsveld waarbinne ons nog iets kan vermag – selfs in dié tyd van volslae onmag in die aanskouing van ’n tydperk waarin die “magsbewegings” waarna Louw byna ’n eeu gelede verwys het skaamteloos seëvier: “miljoene-ryke, massa-partye, wêreldtrusts, internasionale geldmag” – ’n eeu waarin “simplisitiese denke” die botoon voer (Louw 1939:110). Voorts skryf Louw in sy kritiese refleksie op die volhoubaarheid van ’n *Afrikaanse* volk as aparte taalgroep:

’n Volk kan nie ’n groot hoop mense wees wat leef, verdien [spandeer], paar en doodgaan nie. So iets bloot-biologies – ’n bredie mensvleis... sou iets ontsettends en afstootliks wees, iets soos ’n pak slange wat in die slangtuin agter glas deurmekaar gekrul lê. Sou die wêreld armer wees as ’n klomp slange of so ’n paar miljoen [spanderende en “konsumerende”] mense een nag pynloos vernietig word, sommer verdwyn en die anderdagmôre nie meer daar is nie? Het so ’n groep ’n “reg”? Of is dit “sonde” om hom uit te wis? (1939:104, my invoegsels)

³ Kyk Vice (2010). Vice reflekteer oor wat dit beteken om vandag wit te wees in wat sy “this strange place” noem. Sy skryf as ’n wit Suid-Afrikaner, maar nie as ’n Afrikaner nie. Sy betoog dat die enigste moreel verantwoordbare manier om wit te wees in hierdie sonderlinge land vandag is in nederigheid en verál in stilte. Volgens haar is dit nou “ander” se beurt om te praat en gehoor te word.

Met enkele invoegsels kan sy volkskritiek eweneens gelees word as ’n kritiek op ons oppervlakkige, demokratiese verbruikersamelewing. Die diagnose is stellig akkuraat, soos afgelees kan word uit die vlakke van psigopatologie in sulke samelewings. Dis ’n samelewing waar betekenis, mite, selfverwesening en resonansie met ’n groter metafisiese raaisel toenemend aan die kwyn is. Wie weet deesdae wie/wat hulle is/kan wees, wat hul doel is/kan wees, en waarheen hulle op pad is/kan wees, en wie kan die dubbelsinnigheid en by tye sinneloosheid van die lewe op ’n volwasse en verantwoordbare manier verduur? Vandaar dat ons siele ly – psigopatologie verwys eintlik na die siel se lyding. Ek verskil van die vraag of ons ’n reg het en of ons uitgewis moet word. Die vraag is dalk eerder hoe vind ons onself weer (clichés het by tye waarde!), hoe word ons die mens wat die psige vereis ons moet wees, en hoe maak ons vrede met ons skadukant en onvolmaakthede?⁴ Dit is waarskynlik elke individu se verantwoordelikheid – die eerste verantwoordelikheid waarna Vice verwys, maar in teenstelling met Vice se aandrag op stilswyende nederigheid, wil ek betoog dat elkeen van ons in hierdie tyd en in hierdie “sonderlinge plek” in die gees van voortdurende weerstand “hoog kan lewe”.

Desnieteenstaande die ooglopende ooreenkomste is ons tyd nie Louw se tyd nie. Om die spanningsveld vervat in die nosie van “lojale verset” na regte te verstaan, moet ons die spanningsveld van sy tyd onder oë neem.

Soos Hein Willemsse verduidelik, het Louw hom in sy leeftyd

bevind in omstandighede waar gestry is om die vestiging en veredeling van Afrikaans in die jare twintig en dertig [die tydgleuf waarin die bundel essays in *Lojale verset* tot stand gekom het], ’n periode van politieke selfvoldaanheid in die jare vyftig en ’n hegemonie wat skynbaar onaantasbaar was in die jare sestig. (Willemsse 2016:16)

Lojale verset, soos *Liberale nasionalisme*, is ’n verwoording van Louw se sentrale besorgdheid oor die voortbestaan van die volk en dus in wese Afrikanersentries (Willemsse 2016:17). Willemsse verduidelik verder dat as “Afrikanernasionalis was Louw se deurlopende verbintenis tot die voortbestaan van sy volk wat aanvanklik in beperkter wit Afrikanersentriese terme verwoord is” voor sy latere meer verligte oortuiging dat die volk as Afrikaanssprekende taalgemeenskap ook die bruin mense insluit (vgl. Louw se voorwoord by DP Botha se *Die opkoms van ons derde stand*). Met die verskyning van *Die dieper reg* (1938) en *Lojale verset* (1939) staan Louw nog volledig in die ban van die nasionaal-sosialisme (Steyn 1998:1250, soos aangehaal in Willemsse 2016:18). Hy was onteenseglik ’n apartheidsintellektueel. In sy tyd was die Afrikaner-identiteit nog in wording en Afrikanermag nog nie heeltemal gevestig nie. Die dertigerjare was ’n tyd van onrus, en wit armoede en kwetsende herinneringe aan nederlaag. Afrikaner-nasionalisme was in sy kinderskoene maar aan die opgang, ’n magtige beweging wat hoogty sou vier met die Nasionaliste wat in 1948 aan bewind gekom het. Die nuwe taal, Afrikaans, was nog ’n “klein literatuur” wat op daardie stadium nog nouliks noemenswaardige literêre groot geeste opgelewer het. Dit is ’n deurlopende bron van besorgdheid in *Lojale verset*. In ’n 1938-essay getiteld, “Die idee van groot kuns. Woorde vir enkeles”, skryf Louw (1939:105) byvoorbeeld:

As ons nie in Afrikaans so ’n letterkunde kan skep dat ons vir elke mens, selfs die beste geeste wat by ons gebore sal word, sy diepste verlange kan bevredig nie, as ons hom nie iets kan gee wat hy in geen ander taal kan kry nie, dan moet ons in alle eerlikheid ons

⁴ Met erkenning aan Jacques du Toit vir hierdie insig tydens ’n informele uitwisseling tussen ons.

stryd om die behoud van ons taal staak as 'n gevaarlike partikularisme, want dan sal dit die Afrikaanse mens in sy geestelike ontwikkeling knel.

As onwrikbare voorstander van “groot kuns” – woorde gerig aan “enkeles” – verklap Louw sy Nietzsche-geïnspireerde geloof in geestelike aristokrasie. Sy denke is gekleur deur politieke weifeling wat enersyds sy mense met alles in hom ondersteun het en morele argumente vir die apartheid van die rasse gemaak het. Andersyds het hy kritiese vrae geopper teenoor dié in magsposisies, het hy in die bresse getree vir hulle wat deur die staat benadeel is, en selfs per geleentheid opgekom vir segmente van die breër swart bevolking. Hy was voortdurend vasgekeer in die dubbelbinding van lojaliteit en verset (vgl. Jansen 2010).

In sy NP van Wyk Louw-gedenklesing van 2018, verwys Andries Bezuidenhout ons na Dunbar Moodie se verstaan van Louw in sy *The Rise of Afrikanerdom* as die komplekse figuur wat hy in werklikheid was, iemand wie se idees verander en verdiep het. Bezuidenhout haal vir Moodie aan: “Van Wyk Louw was a devoted nationalist. He was deeply committed to an evolving interpretation of Afrikaner sacred history and to creative use of the Afrikaans language – indeed, to the survival of the Afrikaner People” (Bezuidenhout 2018:9).

LOJALE VERSET AS TRANSGRESSIE: VAN WYK LOUW IN GESPREK MET FOUCAULT

Teen die agtergrond van die spanningsveld van lojaliteit en verset, gekompliseer deur die spanningsveld van sy Afrikanersentrisme enersyds, en die grootsheid van sy oopkop Nietzsche-geïnspireerde filosofiese denke andersyds, wil ek sy konsep van “lojale verset” in kritiese gesprek plaas met Michel Foucault se verstaan van die Batailleaanse begrip van “transgressie” – 'n begrip wat eweneens sy stukrag put uit die spanningsveld tussen *limiet* en *oorskryding* oftewel *taboe* en *transgressie*.

Aan die een kant, wil só 'n hermeneutiese oefening nie heeltemal te vergesog voorkom nie, aangesien Nietzsche ongetwyfeld beide Louw en Foucault se primêre bron van filosofiese inspirasie was. Aan die ander kant, was Louw 'n Afrikanernasionalis – 'n voorstander van volk en vaderland – hoewel met 'n skerp self-kritiese benadering tot die Afrikanervolk, -taal en -individu. Ook Foucault was 'n kind van sy tyd – 'n heel ander tyd: sy erfenis was die revolusie wat teweeggebring is deur die studente-optogte van 1968, sy gedagtegoed het die binêre polarisering van Self en Ander regstreeks deur sy hele oeuvre heen bevraagteken. As 'n homoseksuele man het hy die heteronormatiewe samelewing van sy tyd uitgedaag deur middel van transgressiewe seksuele praktyke. Desondanks hulle uiteenlopende gesitueerdhede, was hulle beide krities oor kritiek, het hulle beide die beloftes van die *Aufklärung* soos deur Kant omskryf aangegryp – Verligting verstaan as 'n kritiese ontologie van die self. Hulle het selfingenomenheid verwerp in die naam van self-oorskryding. Myns insiens dus kan 'n mens tog op 'n verantwoordbare manier en sonder eenogige selektiewe leesstrategieë die twee denkers in gesprek laat tree oor die konsepte van lojale verset en transgressie.

Ek wil graag by voorbaat uitwys dat die hieropvolgende gesprek of vergelyking van hierdie twee denkers tog aan 'n limiet onderworpe is. Ofskoon albei die geskiedenis ernstig genoeg opneem om dit by hul onderskeie denkprojekte te betrek, gee ek toe dat by Foucault 'n ietwat ander artikulasie van die onverbreekbare vervlegtheid van partikulariteit en universaliteit as by Louw te vinde is.⁵ Foucault is sekerlik geen transendentale denker wat die universele moontlikheidsvoorwaardes van verskynsels soos subjektiwiteit op Kantiaanse wyse

⁵ Soos Bert Olivier my op attent gemaak het in sy kritiese terugvoer.

probeer aantoon nie, maar eerder iemand wat subjektiwiteit steeds met die grense van die geskiedenis verbind. Dit kan aangevoer word dat dit juis Foucault se onderskeidende kenmerk in vergelyking met ander poststrukuralistiese denkers is, naamlik dat hy “kwasitransendentaal” met betrekking tot die *geskiedenis* dink: in plaas daarvan dat die mens die geskiedenis as ’n wese betree wat *a priori* met universeel geldige eienskappe bedeel is, is die geskiedenis (of historiese proses) vir hom die onvermydelike, kontingent-partikuliere bemiddelingsfaktor vir die manifestasie, of aktualisering, van *menslike* eienskappe wat as sodanig herkenbaar is, in weerwil daarvan dat hulle moontlik nooit voorheen verwesenlik is nie.

Die punt is dat dit by Foucault as (paradoksale) transendentaal-historiese denker oor ’n vervlegting van partikulariteit en universaliteit gaan: al word nuwe, kontingente, menslike kenmerke van tyd tot tyd histories gemanifesteer, bly dit *menslike* kenmerke, nie alleen dié van ’n bepaalde groep mense of volk nie, terwyl dit kennelik blyk dat ’n mens by Louw ’n veel meer partikularistiese perspektief op slegs ’n bepaalde groep mense – die Afrikanervolk – aantref.

Teen die agtergrond van die voorafgaande kwalifikasie kan ons in die gees van 1968 die gesprek tussen Louw en Foucault inlei met die welbekende epigraaf van *Lojale verset*:

Opstand is net so noodsaaklik in ’n volk as getrouheid. Dit is nie eens gevaarlik dat ’n rebellie misluk nie; wat gevaarlik is, is dat ’n hele geslag sonder protes sal verbygaan.

Van ons eie tyd sou beide Louw en Foucault ten minste kon sê: ons leef in ’n tyd waarin daar nie tekort is aan protes nie. Aan die ander kant, sou ons moes bieg dat ons nog steeds eerder veelrassig as veelvolkig is – Louw se apartheidsdroom.⁶ En die mite van ’n eenvolkige reënboognasie is lankal ontdaan van sy veronderstelde samesnoerende beeldende krag; in feite ’n doodgebore beeld. Helaas sou Foucault ons wys op die normalisering van protes wat op sigself protes ontnem van enige kritiese funksie. Ons leef in ’n tyd van protes, waarin opstand die norm is, maar niks verander nie. Dit gaan nie soseer oor die mislukking van rebellie nie, maar oor die niksseggende aard daarvan. Net nóg ’n protes-aksie, net nóg ’n protes-optog. So voorspelbaar en so vervelig. Ver van verandering af. Hoe behou ’n mens die kritiese stukrag van die tipe opstand waarvan Louw gepraat het? “Lojale verset” is oteenseglik ’n konsep wat geformuleer is binne ’n bepaalde historiese konteks en miskien selfs oorgedetermineer is deur die eksklusiwiteit van Louw se Afrikanersentrisme. Hoe kan ons dus die vrugbaarheid van hierdie begrip tog nog ontgin en red van sy tyd deur die spanningsveld waarop dit dui uit te diep? Dit is hier waar Foucault as gespreksgenoot die podium betree.

Vir Foucault gaan transgressie wesenlik oor verset teen beperkende limiete van magstrukture sonder om sodanige limiete te *oorskry*. Transgressie erken dus dat weerstand bied nie moontlik is sonder ’n bepaalde lojaliteit teenoor dit waarteen jy jou verset nie. ’n Mens vind hierdie idee terug in Louw se kritiek van wat hy die “groot magsbewegings van ons eeu” noem, naamlik demokrasie, kommunisme en fascisme (Louw 1939:111):

⁶ Willemse (2016:10) verduidelik: Adam Small het gedroom van “’n verenigde, demokratiese en antirassistiese staat”, maar Louw kon hom nie vereenselwig met hierdie konsepsie van Suid-Afrika nie. “Trouens, in ’n toespraak voor die SA Akademie vir Wetenskap en Kuns in 1963 het hy met stelligheid politieke apartheidsortodoksie verklaar: ‘Ons is nié ’n veelrassige volk nie, maar ’n *veelvolkige*, multi-nasionale gemeenskap soos Europa: baie nasies binne een gemeenskap!’” (Louw, *Versamelde prosa*, 2510).

En ook alleen afkerig van hierdie magsbewegings moet die mens nie staan nie. Teen die donkerte kan jy nie net jou vensters sluit nie. Elke ideaal word ontsuiwer as hy in die werklikheid ingaan; maar dis al iets gewonne as hy nie net *ideaal* meer wil bly nie om só sy suiwerheid te bewaar. Hierdie groot magsbewegings van ons eeu het nie alleen ’n soort verskriklike skoonheid, soos die skoonheid van natuurkragte nie, maar ook brokke waarheid in hulle verborge wat saamdryf in die slik van wil en drif en domheid. Wie in hulle alleen verwarring en ondergang sien, die staan soos ’n blinde in sy tyd.

Transgressie as lojale verset moet dus onderskei word van die woordeboekdefinisie daarvan. Transgressie beteken letterlik om “oor te tree”: afwyking; fout; oortreding; skending; oorskryding; inbreuk; verbreking; sonde ... voorbeelde van transgressie met ’n onmiskenbare negatiewe konnotasie wat wesenlik *moreel* is. Transgressie is onafskeidbaar van die nosies van morele agentskap en toerekenbaarheid. Dit dui op die noodwendige oortreding van gevestigde kodes, wette, verbodinge, ooreenkomste, waarhede. 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 altyd bemiddel deur die nosie 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 stelle opposisies, waarvan die lede mekaar afstoot – reg/verkeerd; waarheid/valsheid; 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 (Clifford 1987).

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 gevind het in die toevallige groepering van asketiese praktyke met die Sokratiese gebod: “ken jouself”. Dit het ’n “ommekeer van perspektiewe” meegebring wat die waarde van ’n handeling verplaas het na die motief agter die handeling. Dit veronderstel natuurlik die opgang van die toerekeningsvatbare subjek, wie se handeling (of motiewe) moreel prysenswaardig of afkeurenswaardig is. Dit is die subjek wat dink voor sy/hy doen en wat motiewe en gevolge noukeurig opweeg. Hierdie nosie het die idees van gewete, vrye wil en verantwoordelikheid beide tegelyk vereis en moontlik gemaak. Verantwoordelikheid behels oordeel; oordeel behels op sy beurt ’n morele kode of sedewet om gedrag te rig en as maatstaf te dien vir oordeel. Wat stukrag en betekenis gee aan sodanige beperkinge, wat oor tyd ontvou, aan sekere bronne van mag gekoppel raak, en deel uitmaak van die metafisiese soeke na waarheid, is die moontlikheid van hulle transgressie. Dit wat moreel goed en deugdelik is, word binne hierdie diskursiewe spasie omskryf. Die keersy van hierdie beperkinge is immoraliteit, verdorwenheid en euwel. Laasgenoemde is egter bloot die skending van eersgenoemde, soos eersgenoemde bloot onthouding van laasgenoemde is. Nietzsche verklaar: “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 positive things – maybe even one with them in essence” (Nietzsche 1966:10).

Kennelik hoort transgressie dus nie buite die grense van deugdelike gedrag nie, maar is wesenlik deel van die morele sisteme waarin sulke grense omskryf word. Transgressie is nie soseer die herroeping van moraliteit nie, as die bevestiging daarvan. Om anders te glo, is om verlei te word deur die einste diskursiewe orde wat jy wil beraagteken.

As dit egter waar is, word die vraag: wat beteken dit om “verby goed en kwaad” te dink? Nietzsche het ’n filosofie van transgressie ingewy: “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” (*ibid.*:12). Dit is ’n filosofie van verset, agterdog en selfverloëning ofte wel ’n filosofie van “bad character” waarvan die “geheime werk” die “oormeestering van moraliteit” as sodanig is. Só ’n filosofie sal inderdaad gevaarlik wees.

Louw het die waarde van ’n gevaarlike filosofie ingesien en aangewend in sy eie diep filosofies-gefundeerde essays. Hy het dié gevaar teenoor ’n ander gevaar gestel, wat hy as “[d]ie grootste gevaar vir die geestelike lewe” beskou het, naamlik “die selfingenomenheid”. Volgens hom is die lewe sêlf “die rustelose, die mag wat ewig afbreek en vernuwe” (Louw 1939:107). Gevaarlike denke is vernietigende denke:

As ’n mens op grond wil bou waar reeds iets staan, moet jy afbreek tot onder die fundamente toe – en op elke gebied van die lewe staan daar altyd iets, nêrens is daar ’n geestelike lugleegheid nie. En die afbreek self kan ’n skone, dronk genot wees [...] Afbreek en afbrekende kritiek kan die heerlikheid self wees [...]

Dit is die inset van die kritikus se persoonlikheid in die hele waagspel van ’n volk se bestaan wat die sosiale kritiek waardevol of waardeloos maak. Dié wat dit nie met ons Afrikaners, die gewaagste volk wat daar is wil doen nie, het geen reg om te praat nie. Die groot kritiek ontstaan wanneer die kritikus hom nie buite nie, maar in die midde van die groep stel wat hy kritiseer, wanneer hy weet dat hy onverbreekbaar verbind is in liefde en noodlot en skuld aan die volk wat hy waag om te bestraf; wanneer jy nie praat van “hulle” nie, maar van “ons” ... Hierdie groot kritiek is ’n veroordeling van ’n mens self in die sondes van jou volk, dit is ’n boetedoening en ’n reiniging. (Louw 1939:107-108)

Wat ons hier in Louw se begrip van “volkskritiek” vind, het onmiskenbare Nietzscheaanse ondertone. ’n Filosofie van verset en/of kritiek moet meedoënloos wees en afbreek sonder skroom as dit tyd is vir afbreek en soms, soos hy uitwys, is dit nie vir ’n geslag gegee om te bou nie, maar alleen om af te breek (*ibid.*:107). Die afbreek moet van binne geskied sodat dit die eie ek word wat in die gedrang kom. Om verby goed en kwaad te dink, is om jousêlf voor die vuurpeleton te plaas. Dit is gevaarlik want alles is op die spel.

Daar is egter nog ’n risiko: die valorisasie van hierdie einste dinge wat tradisionele moraliteit afkeur, wat ’n herhaling van dieselfde metafisiese gebaar sal wees. Dit sou ’n kontra-beperking van dieselfde opposisies wees, wat bloot hul verhouding omgekeer het: ’n diepgaande omwenteling ten opsigte van tradisionele moraliteit. Maar waarop sal transgressie in só ’n filosofie uiteindelik neerkom?

Ons moet moontlik eers transgressie onafhanklik van moraliteit ondersoek, om dié vraag te kan beantwoord. Foucault sê sêlf dat transgressie “must be detached from its questionable association to ethics, if we want to understand it” (Foucault 1963 in Bouchard 1977:35). Dit is die eerste stap in ’n poging om “neutraal” oor transgressie te kan dink, om dit te isoleer van die diskursiewe orde waarin dit betekenis het. Dit is ’n tree wat ons bes moontlik later sal wil terugtrek as ons vind dat die meeste van die stukrag, die mag van transgressie, gesetel is in sy verhouding tot etiek (Clifford 1987).

Foucault sit sy filosofiese projek as volg uiteen:

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 as wide as possible to the undefined work of freedom. (Foucault 1983 in Rabinow 1984:46)

Sy intellektuele, politieke en etiese projek is dus om maniere te vind om weerstand te bied teen die limiete waaraan individue onderwerp word; om die kritiek wat aangevoer word in die vorm van 'n noodwendige beperking, te omskep in 'n praktiese kritiek wat die vorm van 'n moontlike transgressie aanneem (*ibid.*:45). Foucault poog om die verhouding tussen Dieselfde en die Ander te beskryf, asook die punt waar die twee in wisselwerking tree. In die eksistensialistiese, fenomenologiese, en ander subjekgeoriënteerde denkskole verwys Dieselfde dikwels na die individuele subjek of subjektiewe ervaring, terwyl dit in die strukturalistiese en poststrukturalistiese denke eerder verwys na geïnstitusionaliseerde diskoers. Moontlik kan Dieselfde 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, met ander woorde, wat ekstern en vreemd is (O'Farrell 1989).

Die verhouding tussen Dieselfde en die Ander is van uiterste belang aangesien identiteit of bewussyn – hetsy individueel of sosiaal – nie selfstandig, deur interne ontwikkeling tot die Werklike kan toetree nie, maar slegs deur die radikale ontdekking van wat *anders as sigself is* (Althusser 1965:144 in O'Farrell 1989). As Althusser egter hier na Hegel verwys, moet daar beklemtoon word dat vir Foucault die interaksie tussen Dieselfde en die Ander losstaan van “dialektiese versoening”. Hy kritiseer juis die dialektiese benadering tot geskiedenis want dit

does not liberate the different; on the contrary, it guarantees that it is always recuperated. The dialectical supremacy of the Same allows it to exist, but only according to the law of negation, as the moment of non-being. You think that you are seeing the subversion of the Other declaring itself, but in secret, contradiction is working for the salvation of the identical. (Foucault 1970 in Bouchard 1977:185)

Voorts voer Foucault aan dat “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” (Foucault 1966:528).

“Denke van die limiet” het eers teen die einde van die 1950's en gedurende die 1960's met die ineenstorting van die humanisme as sodanig begin figureer in filosofie met Foucault (na aanleiding van Heidegger) as sy mees uitgesproke voorstander. “Denke van die limiet” fokus op die grens wat Dieselfde en die Ander skei, eerder as op totaliteite, om sodoende insig te kry in die realiteit of die waarheid van Dieselfde en die Ander. Hierdie sisteem van denke waarin “transgressie” – dit wat die limiet vlugtig oorskry sonder om dit te transendeer – 'n belangrike rol speel, het beide kritiese en ontologiese waarde volgens Foucault. Hierdie sisteem se kritiese status is geleë daarin dat dit Dieselfde (eindigheid) wat binne die limiete van empiriese kennis geleë is, kan bestudeer. Transgressie voldoen aan die ontologiese vereistes, in sy vlietende beweging oor die grens wat Dieselfde en die Ander van mekaar skei. Transgressie dui aan waar die grense lê, aangesien dit slegs voorkom waar daar 'n limiet is om te oorskry. Net so weet ons slegs van die bestaan van 'n limiet, as dit oorskry word. Denke van die limiet stel ons in staat om weerstand te bied teen die eentonige druk van Dieselfde en om die limiete daadwerklik uit te soek en onder druk te plaas. Deur ons aan te moedig om die limiete van ons denkwyse bloot te lê, streef Foucault daarna om ons te bemagtig om vernet te pleeg teen beklemmende limiete en sodoende voortdurend nuwe maniere van dink en doen te onderneem (O'Farrell 1989).

Maar hoe kan 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 dood, begin en einde, voorkom in eentonige reëlmaat. Limiete bestaan op die rand van geskiedenis en is terselfdertyd déél van die historiese orde en buite die orde. Limiete kom ook voor in die geskiedenis in die vorm van “gebeure” wat wel beskou 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, hoe gering ook al. “Gebeure” verteenwoordig die konfrontasie tussen Dieselfde (die sisteem of identiteit) en die Ander (dit wat verskil) op die kleinste skaal. Die individu is 'n intrinsieke deel van sy/haar eie spesifieke gemeenskap en geskiedenis, maar beskik terselfdertyd oor die vermoë om sy/haar modus van behorendheid te wysig – soos geïllustreer in Louw se eie worsteling met sy gesitueerdheid en uiteindelijke verruiming van bepaalde filosofiese en politieke oortuigings wat onder andere gelei het tot 'n breuk tussen hom en Verwoerd.⁷ Hierdie wisselvallige situering van die 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 ahistoriese 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 uiterste oor te hel nie.

O'Farrell (1989) voer aan dat Foucault nie altyd self daarin geslaag het om die balans te handhaaf nie, dat hy by tye 'n onverskillige nihilisme opgeneem het, of anders sy eie metafisika van identiteit. Sy latere wending tot die self, 'n fokus op die Antieke praktyk van sorg vir die self wat voortdurende self-skepping en self-oorskryding behels het, bied 'n oortuigende teenvoeter teen sodanige kritiek. Dié weg van voortdurende transgressie word genoodsaak deur die feit dat elke nuwe identiteit, soos elke nuwe magstruktuur, altyd opnuut 'n bron van dominasie word. Louw self was deeglik bewus van die noodsaak tot voortdurende transgressie. So skryf hy byvoorbeeld in die laaste essay in *Lojale verset*, “'n Lewenshouding vir 'n moderne mens”: “En die patos van ons menslike strewe is dat ons keer op keer uitgaan om die geregtigheid te verwesenlik en dat ons stelsel tot onreg lei (Franse en Russiese Omwentelings); dat ons die vryheid soek totdat ons stelsel weer ander verkneg” (Louw 1939:112). Hier verwys hy soos Foucault na die dubbelbinding van die noodsaak tot ingrepe en die onvermydelike ongeregtigheid waartoe dit uiteindelik lei ongeag enige edele motiewe. Foucault se eie fassinasie met transgressie is nou verweef met 'n ooreenstemmende bewustheid van die dubbelbinding. Volgens hom is humanistiese politieke teorie 'n diskoers verwickel in die einste magsvorme wat dit probeer inperk. Gevolglik kan dit nie modusse van subjektivering bevorder wat nie terselfdertyd modusse 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 in hierdie valstrik van die humanistiese regime geleë. Sy vraag is dus: “How can the growth of capabilities be disconnected from the intensification of power relations?” (Foucault 1983 in Rabinow 1984:48).

Die doel van Foucault se geskiedskrywings is om aan 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 praktyke en kan as sodanig deur ander praktyke verander word. In *Theatrum Philosophicum* (1970) stel Foucault dit só: “By virtue of its splintering and repetition,

⁷ Vir meer inligting hieroor, kyk byvoorbeeld die FAK se Facebookblad: <https://www.facebook.com/FAK01/posts/23-novemberdr-verwoerd-kritiseer-van-wyk-louwvan-wyk-louw-en-verwoerd-was-destyd/767297576675380/> [14 Julie 2019].

the present is a throw of the dice” (Bouchard 1977:194). Deur die geskiedenis en ons historiese hede te bestudeer kan ons daaroor besin en poog om die wesenlike toevallige en onbepaalde aard daarvan te eien, met ander woorde, dat ons besef dat ons historiese hede nie die gevolg is van ’n onafwendbare teleologiese ontwikkeling nie. Foucault se geskiedskrywings is ’n poging om denke te bevry van “what it silently thinks and [be] allowed to think otherwise” (Foucault 1992:15). Hy wil ’n verskuiwing in denke meebring sodat dinge werklik kan verander. Uiteindelik kom hy tot die gevolgtrekking dat “we will never have any complete and definitive knowledge of what may constitute our historical limits ... we are always in a position of beginning again” (Foucault 1983 in Rabinow 1984:47). 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.

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. (Foucault 1983 in Rabinow 1984:50)

’n Kritiese ontologie is dus ’n analise van die perke van ons bestaan, nie in die sin van ’n essensiële, onveranderlike wese nie, maar kontingente, meervoudige en veranderbare maniere waarop ons menslike subjekte is. Dit impliseer ’n grens-gesteldheid oftewel ’n histories-kritiese benadering wat eksperimenteel, lokaal en spesifiek is. Dit oefen druk uit op spesifieke limiete om dié punte 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 aksie te definieer nie. Die moontlikheid om perke te bowe te kom, is altyd in sigself beperk (Bernstein 1991).

Na aanleiding van George Bataille en Maurice Blanchot bestaan die transgressie van limiete vir Foucault in daardie letterlik ondenkbare tusseningebied waarin limiete oorskry word sonder om uitgevee te word. Transgressie is dus nie ’n transdensie van limiete nie, maar werk op die limiete wat altyd *binne* die wederkerige spanningsverhouding plaasvind. Die self is altyd in ’n *agon*, ’n wedywering, maar die doel is nie om die oorwinning te behaal en bevry te raak nie. Die wedywering vind plaas in die onstabiele spanningsvolle spatie waarin daar altyd limiete moet wees wat beide bemagtigend en beperkend is. Limiete en transgressie impliseer mekaar. Dit is altyd ’n eenheid van wedersydse implikasie tussen die self en sy/haar 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. (Foucault 1970 in Bouchard ed. 1977:33-34)

Die transgressiewe handeling 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 force in its downward fall” (*ibid.*:34). 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. Dit is nie “oorwinning oor limiete” nie, maar 'n tipe “nie-positiewe bekragtiging”: “perhaps it is simply an affirmation of division, only retaining that in it which may designate the existence of difference” (*ibid.*:36). Volgens Foucault is hierdie filosofie van nie-positiewe bekragtiging wat Blanchot bedoel het met sy beginsel van “contestation”. Stryd, in hierdie sin, impliseer nie 'n veralgemeende loëning of weerspreking nie, maar 'n bevestiging wat niks bevestig nie, 'n radikale breuk in oorganklikheid of transitiwiteit. Dit is juis 'n aanduiding dat wat ons is – ons wese – afhang van die bestaan van ons begrensdhede. Ons toetsing van limiete gee ons slegs momentele klaarheid, bloot tydelike insigte wat hier en nou geldig is. Om limiete geheel en al te bowe te kom, sal wees om bestaan te beëindig, bestaan wat in sigself noodwendig eindig is (Simons 1995). 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 die begrip “God” 'n grenslose wese buite die sfeer van limiete bevestig het. Die dood van God “discloses ... the limitless reign of the limit” deur die moontlikheid van bestaan buite grense te ontken en deur die beperkte aard van alle syn niepositief te bevestig. Die moontlikheid van transgressie hang af van die herkenning van die begrensdheid 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 that transgresses it” (Foucault 1970 in Bouchard ed. 1977:32). As ons dus lojale verset heroorweeg in die lig van transgressie, wil dit voorkom asof verset onteenseglik verbind is aan lojaliteit, miskien selfs onmoontlik daarsonder. Dit wil voorkom asof dit Louw se eie oortuiging was. Enersyds voer hy aan dat die “groot kritiek ontstaan wanneer die kritikus hom nie buite nie, maar in die midde van die groep stel wat hy kritiseer [...] Dit is alleen omdat hy homself beskuldig wanneer hy die ewels van sy mense noem, dat hy durf praat” (Louw 1939:107-108). Kritiek of verset put dus sy eintlike stukrag, moontlik selfs sy moontlikheidsvoorwaarde uit 'n wesenlike verbondenheid, 'n lojaliteit aan die objek van kritiek. Andersyds waarsku hy teen die gevaar verbonde aan lojaliteit – die blindheid wat daarmee gepaard kan gaan:

Die gevaar vir die intellektueles vandag is nie dat hulle te ver van die volk af staan nie, maar dat hulle te veel binne in hom staan, deel van hom is, deurtrek van sy vooroordele, sy waardes, daarop ingestel is om sy guns te verwerwe. (Louw 1939:112)

En die beste wat 'n mens dus kan behou in hierdie geweldige tyd, is die klein kern van menslikheid: 'n geloof aan waarheid wat nie propaganda of vitale behoefte is nie; skoonheid wat nie massa- of individuele bevrediging is nie; *reg wat nie met onreg aan ander gekoop word nie* – naakte, inhoudlose ideale teenoor die volheid van wellus, vrede en versadiging, dis waar – maar miskien die kosbaarste wat ons nog kan red. En dan verder: *'n slaaplose agterdog teenoor alle stelsels of intellektuele konstruksies wat die spannings en die tragiek van die heeal wil wegredeneer of oplos.* (Louw 1939:113, my nadruk)

Moontlik kan ons dus *op die weg van voortdurende transgressie* – selfs in dié tyd en in hierdie “sonderlinge plek” – daarin slaag om “hoog te kan lewe”.

BIBLIOGRAFIE

- Bernstein, R.J. 1991. *The new constellation: The ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Oxford: Polity.
- Bezuidenhout, A. 2018. "Utopiese verbeelding en Afrikaans: 'n Gesprek met T. Dunbar Moodie en N.P. van Wyk Louw", N.P. van Wyk Louw-gedenklesing gelewer aan die Universiteit van Johannesburg op 6 September 2018, p.9. Beskikbaar aanlyn: <https://www.uj.ac.za/faculties/humanities/Department-of-Afrikaans/Pages/N-P-van-Wyk-Louw-Lesings.aspx>. [12 Februarie 2019]
- Clifford, M.R. 1987. Crossing (out) the boundary: Foucault and Derrida on transgressing transgression. *Philosophy Today*, 31(1/4):223-233.
- Foucault, M. 1963. "A preface to transgression". In Bouchard, D.F. (ed.). 1977. *Michel Foucault. Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews*, trans. D.F. Bouchard & S. Simon. Ithaca, New York: Cornell University Press, pp. 29-52.
- Foucault, M. 1966. La Pensée du Dehors. *Critique*, 229:523-546.
- Foucault, M. 1970. "Theatrum philosophicum", in Bouchard, D.F. (ed.). 1977. *Michel Foucault. Language, counter-memory, practice. Selected essays and interviews*, trans. D.F. Bouchard & S. Simon. Ithaca, New York: Cornell University Press, pp. 165-196.
- Foucault, M. 1983. "What is enlightenment?". In Rabinow, P. (ed.). 1984. *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, pp. 32-50.
- Foucault, M. 1992. *The history of sexuality. Volume II: The use of pleasure*, trans. Robert Hurley. London: Penguin. In French: *Histoire de la sexualité, II: l'usage des plaisirs*. 1984. Paris: Galimard.
- Jansen, J. 2010. "It's time for faithful defiance", in *Lifestyle* aanlyn beskikbaar: <https://www.timeslive.co.za/sunday-times/lifestyle/2010-09-19-its-time-for-faithful-defiance/> [5 Januarie 2019]
- Kannemeyer, J.C. 1984. *Die geskiedenis van die Afrikaanse literatuur. Band I*, p. 399. Beskikbaar aanlyn: https://www.dbnl.org/tekst/kann003gesk01_01/kann003gesk01_01_0027.php [2 Desember 2018].
- Louw, N.P. van Wyk. 1939. *Lojale verset. Kritiese gedagtes oor ons Afrikaanse kultuurstrewe in ons literêre beweging*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel Bpk.
- Nietzsche, F.W. 1966. (1886). *Beyond good and evil*, trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- O'Farrell, C. 1989. *Foucault. Historian or philosopher?* London: The Macmillan Press Ltd.
- Opperman, D.J. 1961. *Groot verseboek*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel Bpk.
- Simons, J. 1995. *Foucault and the political*. London: Routledge.
- Vice, S. 2010. How do I live in this strange place? *Journal of Social Philosophy*, 41(3):323-342.
- Willemsse, H. 2016. "Van Wyk Louw deur die oë van Adam Small" – die 2016 N.P. van Wyk Louw-gedenklesing, gelewer aan die Universiteit van Johannesburg op 8 September 2016, p. 16. Aanlyn beskikbaar: <https://www.uj.ac.za/faculties/humanities/Department-of-Afrikaans/Pages/N-P-van-Wyk-Louw-Lesings.aspx> [28 Mei 2019].