

# Tydskrif vir Geesteswetenskappe

Tijdschrift voor de Geesteswetenschappen  
Zeitschrift für die Geisteswissenschaften  
Journal of Humanities

## Spesiale tema:

Filosofie as Aktualiteitsanalise. Die diagnostiese  
en kritiese funksie van die filosofie.  
Ter ere van Marinus Schoeman

Gasredakteur: Benda Hofmeyr



Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns  
The South African Academy for Science and Arts

Jaargang 57 | Volume 57 | **MAART 2017**  
Nommer 1 | Number 1 | **MARCH 2017**





# Tydskrif vir Geesteswetenskappe

Tijdschrift voor de Geesteswetenschappen

Zeitschrift für die Geisteswissenschaften

Journal of Humanities

Geakkrediteer/Accredited ISSN 0041-4751

Geakkrediteer/Accredited EISSN 2224-7912

---

Die publikasie van hierdie tydskrif word moontlik gemaak deur 'n ruim subsidie van die  
L.W. Hiemstra Trust – Opgerig deur Riekie Hiemstra ter herinnering aan  
Ludwig Wybren (Louis) Hiemstra  
The publication of this journal is made possible by a substantial subsidy from the  
L.W. Hiemstra Trust – established by Riekie Hiemstra in memory of  
Ludwig Wybren (Louis) Hiemstra

---



1

Uitgewer/Publisher

**Die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns**

**The South African Academy for Science and Arts**

Engelenburghuis/house, Ziervogelstr 574

Privaat sak/Private bag X11

Arcadia 0007

Suid-Afrika/South Africa

Maart/March 2017



# Tydskrif vir Geesteswetenskappe

Tijdschrift voor de Geesteswetenschappen

Zeitschrift für die Geisteswissenschaften

Journal of Humanities

## Hoofredakteur/Editor in Chief:

RC (Ina) Wolfaardt-Gräbe – Algemene Literatuurwetenskap/Theory of Literature

## REDAKSIE / EDITORIAL BOARD

AE (Arend) Carl – Opvoedkunde; Kurrikulumstudie/Education; Curriculum Studies

WAM (Wannie) Carstens – Taalkunde/ Linguistics

CS (Fanie) de Beer – Filosofie, Inligtingkunde/Philosophy, Information Science

LM (Lourens) du Plessis – Regsfilosofie/Philosophy of Law

PJ (Pieter) Fourie – Kommunikasiewetenskap/Communication Science

DP (Danie) Goosen – Godsdienwetenskap/Religious Studies

IJ (Izak) Grové – Musiekwetenskap/Musicology

EF (Ernst) Kotzé – Toegepaste Linguistiek/Applied Linguistics

DS (Dave) Lubbe – Rekeningkunde/Accountancy

JD (Tom) McLachlan – Taalpraktisyn/Language practitioner

FJ (Ferdinand) Potgieter – Filosofie van die Opvoedkunde/ Philosophy of Education

F (Fransjohan) Pretorius – Geskiedenis; Erfenisstudies/History; Heritage Studies

DFM (Danie) Strauss – Filosofie/Philosophy

HP (Hennie) van Coller – Letterkunde/Literature

J (Jacques) van der Elst – Nederlandse Letterkunde/Dutch Literature

L (Louise) Viljoen – Afrikaanse Letterkunde; Algemene Literatuurwetenskap/Afrikaans Literature/Theory of Literature

AJ (Albert) Venter – Politieke Wetenskap/Political Science

MP (Marié) Wissing – Psigologie/Psychology

## REDAKSIERAAD/ADVISORY EDITORIAL BOARD

### Nasionaal/National

W (Willie) Burger – Afrikaanse Letterkunde/Afrikaans Literature

JS (Jaco) Dreyer – Praktiese Teologie/Practical Theology

LK (Lambert) Engelbrecht – Maatskaplike Werk/Social Work

ME (Eduard) Fourie – Sielkunde/Psychology

JC (Jean) Sonnekus – Privaatreg/Private Law

JW (Johan) Strydom – Sakebestuur/Business Management

GB (Gerhard) van Huyssteen – Taalwetenskap/Linguistics

LJ (Louis) van Niekerk – Onderwysersopleiding/Teacher Education

G (Grietjie) Verhoef – Geskiedenis/History

Y (Yusef) Waghid – Opvoedkundige Beleidstudies; Filosofie van Opvoedkunde; Demokratiese Burgerskapsonderwys/Educational Policy Studies; Philosophy of Education; Democratic Citizenship Education

### Internasionaal/International

James Athanasou – Psigometrie/Psychometrics (University of Technology, Sydney, Australia)

Reuven Bar-On – Emosionele Intelligensie/Emotional Intelligence (University of Texas, Medical Branch USA)

P (Petra) Engelbrecht – Opvoedkunde/Education (Canterbury, UK)

Jaap Goedegebuure – Letterkunde/Literature (Leiden Universiteit, Nederland)

E (Ena) Jansen – Letterkunde/Literature (Vrije Universiteit en Universiteit van Amsterdam, Nederland)

Sebastian Kortmann – Regswetenskap/Law (Radboud Universiteit, Nijmegen, Nederland)

Paul T Roberge – Taalkunde/Linguistics (University of North Carolina, Chapel Hill, USA)

WL (Willie) van der Merwe – Godsdienfilosofie en -wetenskap/Philosophy of Religion and Religious Studies (Vrije Universiteit, Amsterdam, Nederland)

Paul van Tongeren – Filosofie/Philosophy (Radboud Universiteit, Nijmegen, Nederland)

Georgi Verbeeck – Historiografie/History (Universiteit van Maastricht en Katholieke Universiteit Leuven, België)

Belle Wallace – Onderwys vir begaafde leerders/Education for gifted learners (Oxford, UK)

**Ex officio:** D (Dionē) Prinsloo – Hoof Uitvoerende Beampte/Chief Executive Officer

*Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, gepubliseer deur die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns, verskyn kwartaalliks in Maart, Junie, September en Desember.

*Journal of Humanities* by the South African Academy for Science and Arts is published quarterly in March, June, September and December.

**Intekengeld vir 2017 in Suid-Afrika (BTW en posgeld ingesluit):**

**Subscription fees for 2017 in South Africa (VAT and postage included):**

*Tydskrif vir Geesteswetenskappe*: R350,00 per jaargang/volume

*S.A. Tydskrif vir Natuurwetenskap en Tegnologie*: R300,00 per jaargang/volume

Nuusbrief /Newsletter: R110,00 per jaargang/volume.

Outeurs word versoek om die voorskrifte agter in die tydskrif noukeurig te volg.

Authors are requested to adhere to the guidelines as published in the back of the journal.

Menings deur outeurs is nie noodwendig ook die standpunt van die uitgewer nie.

Opinions expressed in the journal are not necessarily upheld by the publisher.

**Rig korrespondensie aan/Correspondence to:**

Die Publikasiebeampte/The Publications Officer

Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns

Privaat sak/Private bag X11, Arcadia 0007, Suid-Afrika/South Africa

publikasies@akademie.co.za; [www.akademie.co.za](http://www.akademie.co.za)

Tel: 0861 333 786 x 4; Faks/Fax: 012 329 0293

# TYDSKRIF VIR GEESTESWETENSKAPPE

## Tijdschrift voor de Geesteswetenschappen

## Zeitschrift für die Geisteswissenschaften

## Journal of Humanities

Jaargang 57 Nommer 1, Maart 2017 / Volume 57 Number 1, March 2017

### Inhoudsopgawe

#### NAVORSINGS- EN OORSIGARTIKELS / RESEARCH AND REVIEW ARTICLES (1): SPESIALE TEMA: FILOSOFIE AS AKTUALITEITSANALISE. DIE DIAGNOSTIESE EN KRITIESE FUNKSIE VAN DIE FILOSOFIE. TER ERE VAN MARINUS SCHOEMAN

---

##### BENDA HOFMEYR

Woord vooraf ..... 1

##### PIETER DUVENAGE

Filosofie as aktualiteitsinterpretasie. Marinus Schoeman as denker / *Philosophy as an interpretation of our times. Marinus Schoeman as thinker* ..... 7

##### MARINUS SCHOEMAN

Kritiese opmerkings oor ons tyd en sommige van sy gevaarlikste illusies / *Critical remarks on our time and some of its most harmful illusions* ..... 22

##### JOHANN ROSSOUW

Onvervulbare verlange tussen tradisie en moderniteit: Orhan Pamuk se *The Museum of Innocence* / *Unfulfillable Longing between Tradition and Modernity: Orhan Pamuk's The Museum of Innocence* ..... 34

##### PAUL VAN TONGEREN

Over het Nihilisme: Nietzsches actualiteit of de onze? / *On Nihilism: Nietzsche's "Here and now" or our own?* ..... 50

##### CATHERINE F. BOTHA

Drie wyses van *Umwertung*: Op weg na 'n vertolking van Nietzsche se herwaarderingsvoorstel / *Three senses of Umwertung: Developing an interpretation of Nietzsche's revaluation proposal* ..... 62

##### MATTHIAS PAUWELS

Welkom in de woestijn van het dekoloniale filistijnisme. Esthetische reflectie te midde van radicale culturele strijd in Zuid-Afrika / *Welcome to the desert of decolonial philistinism. Aesthetic reflection amidst radical cultural struggle in South Africa* ..... 76

##### MARIEKE BORREN

De universiteit als strijdtoneel. Over democratie, protest en geweld / *The university as a battlefield. On democracy, protest and violence* ..... 95

##### BENDA HOFMEYR

"Ma, kan Ma dan nie sien dat ek aan die brand is nie?" Enkele opmerkings oor wat ons vandag is / *"Mother, can't you see I'm burning?" A few remarks on what we are today* ..... 114

##### PHILIPPE VAN HAUTE

Waarom Kant de pedofilie nie kent. Een Foucaultiaanse hypothese / *Why Kant never mentioned paedophilia. A Foucaultian hypothesis* ..... 126

## NAVORSINGS- EN OORSIGARTIKELS / RESEARCH AND REVIEW ARTICLES (2)

---

**ALBERT WEIDEMAN**

Is die toegepaste taalkunde 'n onderdeel van die linguistiek? / *Is applied linguistics part of linguistics?* ..... 137

**SUSAN MEYER**

Natuurgesentreerde skryfwerk as ekosisteem: 'n Onderzoek na *Boomkastele: 'n Sprokie vir 'n stadsmens* (Schalk Schoombie). Deel 2 / *Nature writing as ecosystem: An analysis of Boomkastele: 'n Sprokie vir 'n stadsmens (Schalk Schoombie). Part 2* ..... 154

**BURGERT SENEKAL**

Die hedendaagse Afrikaanse poëtiesisteem: Op soek na die mees verteenwoordigende wiskundige model van die rolspelerverhoudings daarbinne / *The contemporary Afrikaans poetry system: In search of the most representative model of the role player relationship which it contains* ..... 168

**CILLIERS VAN DEN BERG**

Slavoj Žižek en film(teorie)? Deel 1: 'n Oorsig / *Slavoj Žižek and film (theory)? Part 1: An overview*..... 187

**MARYKE MIHAI**

Leerders se ervarings tydens blogging in 'n Afrikaans klas / *Learners' experiences while blogging in an Afrikaans class*..... 205

## VARIA

---

**EPP FRANCKEN**

Nederlandse tippetoppetepeltuitjes. De Afrikaanse literatuur in Nederland in 2016..... 222

## TAALRUBRIEK

---

**TOM McLACHLAN**

Oor die skryfwyse van Afrikaans II ..... 227

## UITNODIGING

---

**Huldigingsbundels:** Afrikaanse skrywers/digters/dramaturge ..... 230

# Woord vooraf

## INLEIDING: FILOSOFIE AS AKUALITEITSANALISE. DIE DIAGNOSTIESE EN KRITIESE FUNKSIE VAN DIE FILOSOFIE

Ter ere van **Marinus Schoeman**

Op 12 Augustus 2016 het ons afskeid geneem van ons gewaardeerde kollega, Professor Marinus Schoeman, by wyse van 'n simposium gehou ter geleentheid van sy aftrede nadat hy 47 jaar verbonde was aan die Department Filosofie, Universiteit van Pretoria. Meeste van die artikels wat in hierdie afdeling verskyn, is by die geleentheid gelewer en toegewy aan 'n tema wat self deur Marinus soos volg geformuleer is:

Groot filosofieë is diagnoses van hulle tyd. Dit geld vir die filosofie van Kant, van Hegel (“Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst”), Marx en Nietzsche. Dit geld eweseer vir twintigste-eeuse denkers soos Heidegger, Jaspers, Adorno, Arendt, Habermas, Lyotard, Foucault en Levinas. Veral sedert die einde van die agtiende eeu – d.w.s. na die Franse Rewolusie en met die opkoms van die historiese bewussyn – rig filosowe hulle toenemend op bevraging van die aktualiteit: die vraag na die kenmerke of grondtrekke van die tyd waarin hulle leef. Hier verskyn die rol van die filosoof as diagnostikus en kritikus van die eie tyd. Vrae word gevra oor die toestand waarin mense hulself bevind. Waaruit bestaan ons aktualiteit? Wie is ons vandag, op hierdie spesifieke moment van die geskiedenis? Hoe moet ons die huidige toestand beoordeel? Niemand kan vandag ontken dat ontleding van eietydse kontekste 'n wesenlike en belangrike deel uitmaak van die filosofiese diskoers. Duidelik het dit tot uiting gekom in die periode na Hegel, waar die eintlike inhoud van die filosofie primêr bestaan het uit die kritiese ontleding van politieke en maatskaplike toestande, van die heersende kultuur, en van dominante lewens- en wêreldbeskouings. In die voetspore van Hegel en Marx, van Kierkegaard en Nietzsche het aktualiteitsanalises ook in die afgelope eeu een van die belangrikste kenmerke van die filosofie geword.

## BYDRAES

Die versameling van essays wat op 'n wye verskeidenheid van maniere en vanuit uiteenlopende perspektiewe hierdie uitdaging van die bevraging en analise van die aktualiteit opneem, word ingelei deur **Pieter Duvenage** se essay wat ten eerste eer betoon aan Marinus deur sy filosofiese denkweg onder die loop te neem. Duvenage beskryf Marinus as 'n kritiese denker by uitstek wat nooit weggeskram het om die grootste roeping van die denke in sy akademiese loopbaan en in sy gepubliseerde werke na te volg nie. Hierdie bundeling van artikels word dan ook aan Marinus opgedra as erbewys aan hom as leermeester en denker.

In sy eie bydrae doen **Marinus** hierdie beskrywing gestand deur 'n snydende kritiek te rig teen wat hy beskryf as die heersende antikultuur wat sins insiens posgevat het in veral hoogs ontwikkelde samelewings. Hy begin sy aktualiteitsanalise deur die heroplewing van rewolusionêre bevrydingsbewegings wat só kenmerkend van ons tyd is te analiseer aan die hand van wat hy beskou as die twee vernaamste drogredenasies wat hulle onderlê: die aanname dat ons as mense vry gebore word en die veronderstelling van die nulsom. Sins insiens hou hierdie drogredenasies 'n ernstige bedreiging vir die demokrasie asook vir die voortbestaan van 'n beskaafde burgerlike samelewing in. Die enigste teenvoeter teen sodanige bedreiging is volgens hom die herinstelling van die sentraliteit van die vraag na 'n gepaste persoonlike en publieke

moraal – dieselfde vraag wat eens die hoeksteen gevorm het van die ou opvatting van *Bildung*, d.w.s. die ou Duitse tradisie van self-kultivering wat dateer uit die 16de eeu en hoogty gevier het tydens die Verligting waarin filosofie en opvoeding gesamentlik ingespan is in ’n proses van persoonlike en kulturele rypwording.

Die hunkering wat deurskemer in Marinus se bydrae – die hunkering na die bykans vergane glorie van ’n beskaafde burgerlike samelewing wat deur eietydse wendinge te niet gedoen is – word opgeneem deur **Johann Rossouw** in sy ontleding van Orhan Pamuk se roman, *The Museum of Innocence* aan die hand van die spanning tussen tradisie en moderniteit. Die belangrikste temas aan die hand waarvan Rossouw die roman analiseer, is dié van nabootsingsbegeerte, verlies en herinneringsvoorwerpe waarin die nostalgie vir die verlede versinnebeeld word. Rossouw toon aan dat nostalgie nie soseer die verwerping van die moderniteit ten gunste van die tradisie is nie, maar die verstrikking van die subjek *tussen* tradisie en moderniteit, gedompel in ’n toestand van ongeneeslike hunkering na stabiliteit wat nooit kom nie. Hierdie stabiliteit kom nooit nie, omdat die aanname dat die spanning tussen tradisie en moderniteit onoplosbaar is daartoe lei dat die subjek permanent heen en weer getrek word tussen die aansprake van die tradisie en die moderniteit sonder om die spanning en onverenigbaarheid ooit te kan oplos. Die tragiek van die hoofkarakter Kemal, aan die ander kant, is sy onvermoë om anders met die Westerse moderniteit om te gaan, wat hom daartoe noop om die hede en die toekoms voortdurend met ’n verlore verlede te vervang.

Sodanige ontkenning van die hede ten gunste van vervloë tye, of die knaende hunkering na ’n onrealiseerbare of ewig ontwykende stabiliteit kan ook verstaan word aan die hand van Nietzsche se lees van die nihilisme. As ons eie aktualiteit in die teken van die absurditeit staan, kan ons sekerlik baat vind by Nietzsche se kyk op hoe die Westerse filosofie die oënskynlik *wesenlike* absurditeit van die bestaan deur die eeue heen bejeën het. Die bydraes van beide Van Tongeren en Botha fokus op twee relevante temas in Nietzsche se denke – die nihilisme en die herwaarding van alle waardes onderskeidelik.

In sy bydrae bied **Paul van Tongeren** ’n verhelderende uiteensetting van Nietzsche se drielidige verstaan van die nihilisme: (1) die niepessimistiese bevestiging van die absurditeit van die bestaan deur die Griekse tragedieskrywers; (2) die daaropvolgende Platonies-Christelike verdediging teen sodanige nihilisme deur die bevestiging van “die Goeie anderkant die Syn” wat ontsnapping bied aan die absurditeit van die hier en nou in die hiernamaals; en ten laaste, (3) die uiteindelijke ineenstoring van die verdedigingsmeganisme van die tweede fase van die nihilisme, d.i. die gekonstrueerde onderskeid tussen die Syn en die Goeie (of, anders gestel, tussen die Skyn en die Syn) met die dood van god. Volgens Van Tongeren wil dit voorkom asof Nietzsche se interpretasie van die nihilisme, wat hy self beskryf het as die geskiedenis van die 20ste en 21ste eeue, inderdaad ook van toepassing gemaak kan word op ons eie tyd. Hy voer verder aan dat hierdie tipies Europese verskynsel ook herkenbaar is buite Europa en dat dit selfs hier en nou in die huidige Suid-Afrika tot ons spreek as ’n akuele diagnose van ons tyd.

**Catherine Botha** se bydrae sit die Nietzscheaanse aktualiteitsanalise voort met ’n fokus op Nietzsche se veelbesproke herwaarding van alle waardes. Toepaslik in die konteks van ons tema, stel hy dat ons nie sonder waardes kan lewe nie, maar dat die huidige waardes nie sal deug nie. In Botha se betoog kom dit duidelik aan die lig dat die betekenis van sodanige herwaarding alles behalwe voor die hand liggend is. Sy identifiseer ten minste drie verskillende betekenisduidings van *Umwertung* as begrip in Nietzsche se werk: as ’n *ommekeer* van waardeoordele op die manier waarop die Christendom die meester-moraliteit omgekeer het deur die bevestiging van hulle eie slaaf-moraliteit; as die *omverwerping* van alle (syns insiens, lewensontkennende) waardeoordele ten einde ’n ruimte vir vryheid te skep; en as ’n *her-beskouing*

van waarderings (van byvoorbeeld die slaaf-moraliteit) nadat dit geweeg is en te lig bevind is. Die verskillende sinswyses van “herwaarderings” stem volgens haar ooreen met Nietzsche se beskouing van nihilisme as beide aktief en passief. In die geval van beide nihilisme en herwaarderings is dit dus iets wat Nietzsche by tye kritiseer as kenmerkend van ’n bepaalde tydsgreep, en by ander geleenthede voorstaan as iets wat aktief nagejaag moet word. Aktiewe nihilisme is dus die oproep tot die aftakeling van vorige waardes wat as betekenisloos erken word, alhoewel die aktiewe nihilis nihilisties bly in sy/haar relatiewe magteloosheid met betrekking tot die taak om nuwe waardes te skep – ’n taak wat Nietzsche by uitstek as sy eie beskou het. Die passiewe nihilis, aan die ander kant, gee hom/haarself oor aan ’n bestaan wat as waardeloos erken word, maar as gevolg van die uitputting en depressie wat die besef van waardeloosheid in die hand werk, kan hy/sy dit ook nie oorstyg nie.

Die volgende drie essays (van Pauwels, Borren en Hofmeyr) tesame met Marinus s’n self is toegespits op die status van die soort protesaksies wat so dikwels in die hedendaagse Suid-Afrika plaasvind. Waaraan kan die heftigheid en veelvuldigheid van die aksies toegeskryf word en waarom juis nou? Kan dit beskou word as simptome van iets en wat is die uitwerking daarvan op die burgerlike samelewing? Het aksies van hierdie aard enige legitiemiteit of regmatige plek binne die demokrasie en wat is die verhouding tussen legitieme protes en die gebruik van geweld?

In sy bydrae bied **Matthias Pauwels** stof tot nadenke in ’n op eerste oogopslag omstrede legitimering van die radikale dekoloniale kulturele aktivisme van universiteitstudente die afgelope tyd in ons land. Hy daag ons uit om die vandalisme, die vernietiging en verwydering van kulturele en artistieke artefakte uit die koloniale en apartheidsverlede vanuit ’n meer nugtere en dialektiese hoek te bekijk. Pauwels wend hom tot Frederic Jameson se interpretasie van die estetiese denke van Theodor Adorno om sodanige filistynse kulturele aktivisme te interpreteer as ’n reaksie teen wat Jacques Rancière beskryf as “estetiese verdelings”, d.w.s. opgelegde hiërargieë wat die estetiese vermoëns (om beide kuns te produseer en te waardeer) van verskillende groepe in die samelewing bepaal. Met ander woorde, gesien vanuit hierdie perspektief kan kulturele aktivisme gelees word as ’n vorm van legitieme onvrede met die medepligtigheid van kuns en kultuur aan die vestiging en instandhouding van sodanige verdelings. Kuns en kultuur, insluitende die mees outentieke en progressiewe vorme daarvan, is en kan nooit onpartydig, onskuldig, of ontdaan van ’n bepaalde medepligtigheid in die onderhoud of ondermyning van die heersende magsverhoudings wees nie.

In haar bydrae neem **Marieke Borren** ook die brandende vraagstuk van die studenteproteste op vanuit die hoek van die betekenis van die demokrasie, die wet en burgerskap. Sy wend haar tot Hannah Arendt, Claude Lefort en Bonnie Honig om te bepaal of ons oor ’n maatstaf beskik om die legitiemiteit van instellings, die wet, protes en geweld te beoordeel. Saam met hierdie denkers is sy van mening dat stryd en konflik ’n wesenlike deel uitmaak van die demokrasie. Vir die optimale funksionering en instandhouding van die demokrasie is meningsstryd en onrus dus van “kritieke belang”. Gemeenskaplike demokratiese objekte of “publieke dinge” (*res publicae*), soos byvoorbeeld kuns- of kulturele artefakte of universiteitskampusse, dien dan noodwendig as onderwerpe van en podia vir demokratiese strydoëring. Volgens hierdie logika word die aandrang op die (nog niebestaande) reg op gratis hoër onderwys beskou as deel van ’n legitieme stryd ten einde die belofte van insluiting en demokratiese burgerskap te realiseer. Geweld, aan die ander kant, of dit nou staatsgeweld of gewelddadige protesaksies is, belemmer agonistiese strydoëring en dus die funksionering van die demokrasie self. Geweldpleging getuig dus juis van die magteloosheid van die geweldplegende party en ondermyn die realisering van politieke vryheid nog verder.

In my eie bydrae poeg ek om sin te maak van die huidige nasionale krisis in tersiêre onderrig met die hulp van ’n soort denkeksperiment waarin ons land haar op die spreekwoordelike praatbank bevind in gesprek met die outeur-terapeut. Met die hulp van Lacan word die analisant se Freudiaanse droom waarin ’n ouer gekonfronteer word met die verskriklike verwyte van sy/haar postume kind, geanaliseer. Die heersende brandmotief in die droom en die verwyte van ’n generasie wat in die steek gelaat is deur die voorafgaande generasie word dan gekoppel aan die heersende toestand in Suid-Afrika wat deur koerantopskrifte beskryf word as ’n land wat brand van woede. Die onvermydelike vraag is waarom die huidige woede van die jeug juis nou so vurig is. In ’n poging om hierdie vraag te beantwoord wend ek my tot Achille Mbembe se oortuiging dat in die postkoloniale soeke na ’n outentieke Afrika subjek-identiteit ’n fundamentele vraag agterweë gebly het. Dit is die vraag na hoe om die sosiale bande wat skipbreuk gely het weens die eindelose oorloë en broedermoord wat medeverantwoordelik was vir die Transatlantiese slawehandel, te herstel. Aan die hand van die Lacaniaanse logika kan aangevoer word dat die sogenaamde “vrygebore” generasie in die teken staan van slagofferskap, van ’n oorspronklike trauma wat alle daaropvolgende traumas hulle trefkrag gee en wat irrasionele emosiegedrewe reaksies en ononderhandelbare eise tot gevolg het. In die laaste deel van my betoog wend ek my tot die moontlikheid al dan nie van ’n deurbreking van die regressiewe spiraal van onbeslisbare konflik waarin ons vasgevang is tussen “ons” en “hulle”, tussen (koloniale of apartheids-) geweldpleger en slagoffer.

Die laaste bydrae van **Philippe van Haute** maak gebruik van die konseptuele apparatuur van Michel Foucault en Ian Hacking in sy poging om te verstaan hoekom Immanuel Kant, wat oor byna alle onderwerpe onder die son geskryf het, insluitende psigiese verstourings en die veelvuldige verskyningsvorme van seksualiteit, nooit pedofilie ter sprake gebring het nie. Foucault se nosie van *dispositive* word dan ingespan – spesifiek die “disposities van die seksualiteit”. ’n Disposities verwys na ’n strategiese meganisme wat uiteenlopende elemente aanmekaar koppel op ’n bepaalde historiese moment om sodoende iets te produseer. Die “disposities van die seksualiteit”, wat pedofilie as konsep geproduseer het, het slegs in die loop van die 19de eeu ontstaan. Aldus Van Haute en in navolging van Hacking beteken dit dat Kant nog nie oor die konseptuele kader beskik het in die 18de eeu om oor pedofilie te dink nie.

In hulle onderskeie bydraes sny Van Haute en Van Tongeren fundamentele aspekte van enige poging om die eie tyd te verstaan, aan. Elke aktualiteitsanalise sou in wese moet begin met die fundamentele vraag na wat ons aktualiteit nou eintlik is wat Van Haute na vore skuif. Kan ons dit vanselfsprekend aanvaar dat verskynsels van vandag nog altyd as sodanig bestaan het? Die Foucaultiaanse insig dat kennis en dus die konseptuele apparatuur tot ons beskikking die produk is van die heersende magsverhoudinge, bring ons tot die insig dat fenomene wat vandag as problematies, abnormaal of vanselfsprekend beskou word, nie noodwendig altyd as sodanig verstaan is of selfs eens bestaan het nie – en andersom. Wat die hede is, is dus selde ’n logiese voortbouing op of ontwikkeling van voorafgaande waarheidsbegrippe. Paul van Tongeren vra homself ook af wat die moontlikheidsvoorwaardes vir ’n aktualiteitsanalise is. As die aktualiteit verwys na die hede, die “hier en nou”, dan moet ’n kritiese aktualiteitsanalise ’n bepaalde afstand neem met betrekking tot die hede om sodoende te ontkom aan die vooroordele van die eie tyd en konteks. Vandaar dat hy hom in sy poging tot ’n diagnose van die tyd wend tot Nietzsche wat vir hom die moontlikheid bied om die hede te bekyk deur ’n 19de eeuse bril. Die leser word dan gekonfronteer met die vraag of Nietzsche – die filosoof van mag by uitstek – se verstaan van die toekoms, sy konseptuele apparatuur, nog enigsins vandag tot ons spreek veral as dit kom by die verstaan van ons tyd.

## OP 'N PERSOONLIKE NOOT

Ek wil graag ten slotte namens studente en kollegas vir Marinus (in die gees waarin Derrida dit bedoel het) *adieu* toewens.

Adieu beteken natuurlik *vaar-wel* of *tot-siens* maar ook letterlik *na-God-toe* of beter vertaald: *ek vertrou jou aan God* toe. Die Engelse uitdrukking *Godspeed!* druk dit mooi uit: *May God cause you to succeed*. Mag jou weg vorentoe voorspoedig wees!

Dit impliseer natuurlik 'n af-skeid, want jy gaan vorentoe en ons bly agter. Vir die wat hier agter-bly, is afskeid neem altyd beangstigend. Dit laat 'n leemte en dit dra verantwoordelikheid oor. Dit is 'n beweging VORENTOE, en WEG en tog bly iets AGTER in die sin dat dit ook 'n OORDRAG van 'n verantwoordelikheid is, 'n verantwoordelikheid wat in die teken van 'n bepaalde nalatenskap staan.

Hoe sou ek Marinus se nalatenskap beskryf?

Marinus was meer as 47 jaar aan ons departement verbonde. In die laaste twee dekades daarvan het ek Marinus leer ken eers as student, toe as studieleier van my meestersgraad, as mentor, later as kollega en vriend. In feite was 'n groot aantal van bestaande en voormalige kollegas in die departement – Emma Rutkamp-Bloem, Ernst Wolff, Stephan Greyling, Catherine Botha en Louise Mabilie – voormalige studente in sy klas. In die afgelope veertig jaar het hy nie alleen daarin geslaag om bepaalde gebroke bande tussen Nederland, België en Suid-Afrika te herstel nie, maar ook om langdurige, standhoudende vriendskappe en samewerkingsverbande te vestig wat 'n volgende generasie van Suid-Afrikaanse filosowe bemagtig het.

Sy bykans vyf dekades aan ons departement is 'n besondere prestasie op twee spesifieke maniere dus:

Eerstens, sy plooibaarheid of sy vermoë om aan te pas by veranderde omstandighede desondanks die feit dat hy bepaalde wendinge in 'n uiters kritiese lig beskou het. Om aan te voer dat die institusionele kultuur radikaal verander het in die tyd sedert Apartheid is byna eufemisties. Die demokratisering van hoër onderwys het nie alleen die demografie van ons studente verander nie, maar ook massafikasie meegebring, terwyl die universiteit self 'n gedaanteverwisseling ondergaan het in die vorm van “vermarking” of “korporatisering”. Die grootste uitdaging vir die filosoof is waarskynlik die hegemonie van die tegnokratie wat aan die bewind gekom het met die vestiging van die bestuurskultuur. Die laaste is iets wat min van ons filosowe, Marinus allermens, ons enigins mee kan versoen.

Tweedens, weens sy “aansteeklikheid”: soos genoem, het Marinus daarin geslaag om 'n beduidende aantal van sy studente te inspireer om 'n loopbaan van die Filosofie te maak, wat selfs onder gunstige omstandighede maar 'n moeisame en dikwels eensame weg is. Meer as dit, het hy die generositeit of grootgeestigheid aan die dag gelê om ons as eweknieë en volwaardige kollegas te erken, en om ons die ruimte te gun om daadwerklik met hom te verskil sonder dat die bande van onderlinge respek ooit gekompromitteer is. As studente was ons uiters geïntimideerd deur Marinus en tog kon hy ons heeltemal betower met sy grondige kennis van die geskiedenis van die Moderne filosofie, en met die manier waarop hy ons bekendgestel het aan die bevrydende denke van Nietzsche en die denkers wat in sy kielsog gevolg het. Marinus het ons letterlik “aangesteek” en daardeur geïnspireer om die uitdaging van die Filosofie op te neem – iets wat vir elke student 'n vreesaanjaende vooruitsig is.

Nou sit ek en my portuurgroep met die uitdaging – en ons tyd, soos sy tyd – maak daarvan 'n byna onbegonne taak.

Marinus, nou dat ek in jou spreekwoordelike skoene staan, staan ek oorstelp deur wat jy vermag het.

My intellektuele vader, my vriend en mentor, ek gaan jou in die departement mis – jou kollegialiteit, jou vriendskap, die vertrouwe wat jy altyd in my gestel het, en jou intellektuele onverbiddelikheid.

Maar jou nalatenskap leef in jou studente voort. Om afskeid te neem beteken dus nie om die koord te knip nie.

Adieu – totsiens, maar nie vaarwel nie!

**BENDA HOFMEYR**

Gasredakteur

17 Januarie 2017

*Navorsings- en oorsigartikels / Research and review articles (1):  
 Spesiale Tema: Filosofie as Aktualiteitsanalise. Die diagnostiese  
 en kritiese funksie van die filosofie.  
 Ter ere van Marinus Schoeman*

---

## Filosofie as aktualiteitsinterpretasie. Marinus Schoeman as denker

*Philosophy as an interpretation of our times. Marinus Schoeman as thinker*

**PIETER DUVENAGE**

Departement Filosofie  
 Universiteit van die Vrystaat  
 Bloemfontein  
 E-pos: duvenagepnj@ufs.ac.za



Pieter Duvenage

**PIETER DUVENAGE** het in Suid-Afrika en in Duitsland filosofie studeer. Nadat hy sy doktorsgraad in 1994 behaal het, word hy in 1995 senior lektor en vanaf 1997 medeprofessor, professor (2001), besoekende professor aan verskeie Suid-Afrikaanse universiteite. Hy is sedert 2011 professor en hoof van die Departement Filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat in Bloemfontein. Hy is die skrywer en mederedakteur van verskeie boeke en bykans 40 geakkrediteerde artikels in vaktydskrifte en boeke. Sy nuutste boekpublikasie is *Afrikaanse Filosofie* (Stellenbosch, Sun Press, 2016). Hy is sedert 2003 'n geakkrediteerde navorser by die Nasionale Navorsingstigting (NRF), lid van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns (sedert 2004) en 'n voormalige president van die Wysgerige Vereniging van Suider-Afrika (PSSA) (2005-2008). Sedert 2015 is hy ook ereprofessor in politieke filosofie aan de Universiteit van Cardiff (VK) en redakteur van die *Joernaal vir Eietydse Geskiedenis* (UV).

**PIETER DUVENAGE** studied philosophy in South Africa and Germany. After receiving his doctorate in 1994, he has been senior lecturer (from 1995) and from 1997 associate professor, professor and visiting professor at various South African universities. He was appointed in 2011 as professor and head of the Department of Philosophy at the University of the Free State in Bloemfontein. He is the author and co-author of about 40 accredited articles in journals and books. His latest book publication is *Afrikaanse Filosofie* (Stellenbosch, Sun Press, 2016). He is a NRF (National Research Foundation) rated researcher since 2003, a member of the Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns (since 2004), and a former president of the Philosophical Society of Southern Africa (PSSA) (2005-2008). Since 2015 he is also an honorary professor in political philosophy at Cardiff University (UK) and editor of the *Journal for Contemporary History* (UFS).

**ABSTRACT*****Philosophy as an interpretation of our times. Marinus Schoeman as thinker***

*Marinus Schoeman has completed a career spanning 42 years as a philosopher at the University of Pretoria. This contribution focuses on Schoeman's remarkable career as a kind of Socrates figure in a country where thinking is not always first on the agenda of philosophers.*

*The contribution starts (part 1) with some personal remarks by the author who considers Schoeman as one of his mentors in philosophy. In this process the following aspects are covered: Schoeman as a passionate teacher; dedicated, but strict supervisor; his broader initiatives in Afrikaans and the South African public sphere; his links with Dutch speaking philosophers; and specific character traits – which includes the virtue of generosity.*

*The remainder of the contribution consists of four parts. In part 2 Schoeman's career as a philosopher is placed in the context of a hundred years of Afrikaans philosophy in South Africa. When Schoeman arrived at the Department of Philosophy at the University of Pretoria in 1969, the department was already 60 years old. The significant figures in the department's history in those 60 years were: W.A Macfadyen, T.J. Hugo, C.H. Rautenbach, C.K. Oberholzer, and P.S. Dreyer. The latter two were Schoeman's mentors and they introduced him to the Continental philosophical tradition in which phenomenology, philosophical anthropology, and the history of philosophy were important building blocks. It is also indicated in this part how Schoeman was influenced by at least seven systematic areas within Afrikaans philosophy: the issue of modernity and modern life; the tension between science and religion; the tension between the particular and the universal (including the political implications thereof); the relationship between thinking and language; historical trauma; philosophical criticism; and the issue of the self.*

*In part 3 Schoeman's first major study on the Critical Theory of Herbert Marcuse is given close attention. In this study Schoeman basically reconstructs Marcuse's position against the backdrop of Hegel's, Marx's, and Freud's contributions to our understanding of contemporary society. In Marcuse's version of Critical Theory, Marx's theory of class repression and Freud's instinctual theory is given a new twist, with less emphasis on the biological-determinist sketch of humankind's oppression. In his fascinating work, *Eros and Civilization* (1955), Marcuse is even hinting in the direction of a society with less repression despite the danger of the achievement principle in contemporary capitalism. Schoeman, though, has problems with Marcuse's sketch of such a repression-less society, especially with regard to new forms of repression needed to create greater freedom. Eventually, at the end of this early study, he sides, quite enigmatically, with the thinking of Heidegger and his mentor, Dreyer as alternative to Marcuse.*

*In part 4 a critical evaluation of Schoeman's early reading of Marcuse is provided. The author commends Schoeman for his reading and critique of Marcuse, but still asks, why Schoeman never furthered his interest in Marcuse as a member of the first generation of Critical Theory. The author is of the opinion that if Schoeman had expanded his criticism of Marcuse in the direction of the second generation of Critical Theory (Habermas and Honneth), he could have deepened and expanded his critique of Marcuse. Schoeman's further career is then sketched as a turning away from Critical Theory in the direction of a kind of post-Heideggerian reading of our contemporary times. In this regard, Schoeman became interested in the 1980s in the philosophical hermeneutics of Gadamer, and the neo-Aristotelianism of the Ritter School. In the 1990s a reading of Robert Bellah and Foucault was added, which eventually culminated in Schoeman's later study on the virtue ethics of Nietzsche and Hannah Arendt.*

*In the final part (5) Schoeman's career as a thinker is appreciated for the following reasons: his respect for those mentors and sources that have informed his thinking; his deep sense of*

*the importance of history and its implications for the way we argue in the present; a critique of any kind of abstract, utopian and de-humanising politics; and his concept of friendship as basis for a philosophical life.*

**KEYWORDS:** Marinus Schoeman, Afrikaans philosophy, Critical Theory, Marcuse, phenomenology, hermeneutics, Gadamer, virtue ethics, Nietzsche, Arendt, modernity, time diagnosis

**TREFWOORDE:** Marinus Schoeman, Afrikaanse filosofie, Kritiese Teorie, Marcuse, fenomenologie, hermeneutiek, Gadamer, deugde-etiek, Nietzsche, Arendt, moderniteit, tydsgiagnose

### **OPSOMMING:**

In hierdie bydrae word Marinus Schoeman se denkweg van 42 jaar as filosoof aan die Universiteit van Pretoria geïnterpreteer. Schoeman is 'n tipe Sokrates-figuur en verfrissende voorbeeld in 'n land waar filosowe al te gou in magtspisies belangstel, in plaas daarvan om die grootse roeping van die denke na te volg.

Nadat enkele persoonlike opmerkings oor Schoeman gemaak word (deel 1), bestaan hierdie bydrae uit vier dele. In die tweede deel word Schoeman se loopbaan teen die agtergrond van die verskynsel van Afrikaanse filosofie geplaas. Daar word verwys na Schoeman se mentors aan die Universiteit van Pretoria en hoe hulle hom in ten minste sewe sistematiese navorsingsvelde, kenmerkend van Afrikaanse filosofie, ingelei het. Hierna verskuif die fokus na Schoeman self en 'n nabye lees van sy eerste filosofiese werk oor die denke (Kritiese Teorie) van Herbert Marcuse (deel 3). Dit word opgevolg met 'n kritiese waardering van sy vroeëre lees van die Kritiese Teorie en 'n uiters bondige interpretasie van sy latere filosofiese loopbaan wat uiteindelik in die deugde-etiek van Nietzsche en Arendt kulmineer (deel 4). Laastens word daar met enkele opmerkings oor die roeping van die filosoof in Suid-Afrika volstaan en hoe ons daarvoor in gesprek met Marinus Schoeman se denkweg kan bly.

## **1. AANLOOP**

Marinus Schoeman was die afgelope 42 jaar 'n onmisbare lid van die Departement Filosofie aan die Universiteit van Pretoria. Dit is markant dat hy nooit in 'n posisie, titel en eer geïnteresseerd was nie. Selfs al het sy doktorsgraad en medeprofessoraat later in sy loopbaan gevolg, is die respek vir hom as mens en denker onbetwisbaar, want hy is deur en deur filosoof – 'n tipe Sokrates-figuur en verfrissende voorbeeld in 'n land waar filosowe al te gou in magtspisies belangstel, in plaas daarvan om die grootse roeping van die denke na te volg.<sup>1</sup>

Vergun my 'n aantal persoonlike opmerkings voordat ek die filosofiese betekenis van Schoeman se loopbaan interpreteer. Ek het 31 jaar gelede die eerste keer met Marinus Schoeman kennisgemaak (1985) toe ek vanaf Stellenbosch na Pretoria as honneursstudent gekom het. Ek het hom in sy kantoor op die twintigste vloer van die GW ontmoet waar die Departement Filosofie nou nog gehuisves word – net die uitleg was anders. Marinus se kantoor (klein maar

<sup>1</sup> Marinus Schoeman is in 1951 in Nylstroom gebore en studeer vanaf 1969 aan die Universiteit van Pretoria – aanvanklik in die Regte en daarna in die filosofie. Hy is in 1974 as lektor in die Departement Wysbegeerte (later Filosofie) aangestel en in 1990 tot senior lektor en in 2006 as medeprofessor bevorder. In 2016 het hy uitgetree.

keurig) het oos in die rigting van die proefplaas se koppies uitgekyk en was omtrent presies tussen die ruim kantore van die twee groot geeste van daardie tyd geleë – die filosoof en sy departementshoof Piet Dreyer en die historikus F.A. van Jaarsveld.<sup>2</sup> Na my honneurs het ek my meestersgraad onder Marinus se studieleiding gedoen. Die besluit het met die volgende redes verband gehou. In die eerste plek het hy 'n meevoerende styl as dosent gehad. In die tweede plek het hy die kontemporêre kontinentale filosofie, en meer spesifiek die filosofiese hermeneutiek, wat ek die eerste keer by Hennie Rossouw op Stellenbosch raakgeloop het, behoorlik onder die knie gehad. Meer nog, hy kon op grond van sy eie meesterstudie die hermeneutiek in verband bring met die Kritiese Teorie – 'n ander belangstellingsveld van my. Verder het Marinus ook baie positief gereageer oor 'n essay wat ek vir hom oor “Hermeneutiek en Dekonstruksie” geskryf het. Laastens het sy reputasie as studieleier hom vooruitgeloop met knap jong studente soos Lincoln Michell, Eugene Drotskie, Johan van der Walt en Francois van der Merwe wat in die 1980s onder hom studeer het.<sup>3</sup>

Ek het weggeval met my meestersgraad met die ambisieuse titel *Hermeneutiek en praxis: Post-moderne perspektiewe in die kontemporêre wêreld*. Hierdie studie was nie altyd maklik nie, want Marinus is 'n moeilike taakmeester wanneer dit by taalgebruik en argumentering kom – en ek was natuurlik 'n groentjie. Ek is egter dankbaar omdat die studie my in die fassinerende wêreld van Hans-Georg Gadamer en die hermeneutiek ingelei het. Alhoewel die werk van Hannah Arendt, Jean-Francois Lyotard en Jürgen Habermas deel was van die studie, was die kennismaking met Gadamer en sy *Wahrheit und Methode* my inlywing in die filosofie – veral sy ontologiese interpretasie van kuns, geskiedenis en taal. Tot vandag toe dank ek Marinus Schoeman vir die rol wat hy gespeel het om my in die fenomenologiese hermeneutiek en Kritiese Teorie in te lei. Hierdie twee filosofiese benaderingswyses sowel as my werk in die Suid-Afrikaanse intellektuele geskiedenis, staan tot vandag in die hart van my filosofiese belangstelling en navorsing.

Na my meesterstudie het ek in 1994 my doktorsgraad by Bert Olivier gaan doen, maar steeds kontak met Marinus gehou. So het die verhouding van studieleier en student gemaklik in vriendskap oorgeskakel. Dit was wonderlike tye toe 'n klomp van ons gereeld in Pretoria gekuier het rondom die filosofie. Hieruit het die inisiatief rondom die tydskrif *Fragmente* gevolg – 'n projek wat 'n paar van ons vanaf 1998 vir 'n aantal jare volgehou het.<sup>4</sup> Hoeveel keer het ek en soveel ander nie by Marinus en Marié – en hulle kinders Adèle, Ben en Kosie – aan huis in Roperstraat gekom nie? Hierdie huis van filosofie waar ons een Sondag in September 1998 saam met Jacques Derrida al geselsende, huilende en laggende om die eetkamertafel verkeer het. Deur die jare, eers as leermeester en later as vriend en kollega bly die volgende karaktertrekke van Marinus Schoeman my by. 'n Sekere onkonvensionaliteit sonder om 'n wêreldvreemde

<sup>2</sup> Oor P.S. Dreyer (1921-1999), hoof van die Departement Wysbegeerte, UP, (1969-1986), sien die onderhoud met hom in Duvenage (2016:43-58). Vir 'n skets oor Van Jaarsveld (1920-1995), hoof van die Departement Geskiedenis, UP, (1973-1985) kyk Mouton (1995).

<sup>3</sup> Behalwe genoemde Michell (1982), Drotskie (1985), Van der Walt (1985) en Van der Merwe (1986) het die volgende studente hulle meestersgrade onder Schoeman voltooi: P. Duvenage (1988), C. Boshoff (1992), S. Van Rooyen (1995), B Hofmeyr (2000), C. Botha (2001), H. Ku (2004), L. Mabilie (2004), W. Schoeman (2006), D. Griffiths (2006), Y. Spangenberg (2006), R. Ingram (2009), L. Vivier (2010), S. Smit (2014), H. Boshoff (2015) en R. Van Rensburg (2016). Drie studente het ook hulle doktorsgrade onder hom voltooi: L. Mabilie (2007), H. Ku (2008) en M. Pauwels (2015).

<sup>4</sup> Die filosofie tydskrif, *Fragmente*, is van 1998-2005 in Pretoria deur die volgende redaksie uitgegee: Marinus Schoeman, Danie Goosen, Pieter Duvenage, Johann Rossouw, Amanda du Preez, Christoff Mans en Fransi Phillips.

boheem te wees. 'n Oop vernemende persoonlikheid met 'n diep belangstelling in alles om hom heen. 'n Sterk sin vir vryheid en geregtigheid en 'n sekere Stoïsynse gelatenheid. Marinus Schoeman is 'n genereuse mens – 'n tema wat hyself (Schoeman 2004a:3) beskryf as "... grootmoedigheid, wellewendheid en ruimgeestigheid". Dit dan wat die meer persoonlike aanbetref.

Vir die res van hierdie bydrae gaan ek poog om iets van Marinus Schoeman se loopbaan en denkweg te interpreteer, wel wetende dat ek hier net breë kwashale kan trek en dat baie dinge ongesê sal bly. Ek hoop egter dat my poging, hoe onvolkome ook al, tog iets van die diepte en die breedte van Marinus Schoeman se invloed en nalatenskap op so baie van ons sal kan weergee. Omdat die 42 jaar van Marinus Schoeman by sy universiteit in 'n sekere sin die einde van 'n era is, verwyl ek in die eerste gedeelte by die wêreld wat sy denke en filosoof-wees bewustelik en onbewustelik beïnvloed het.<sup>5</sup> Dit gaan hier oor honderd jaar van Afrikaanse filosofiese denke en hoe dit spesifiek aan die Universiteit van Pretoria neerslag gevind het. Hierna verskuif die fokus na Schoeman self en 'n nabye lees van sy eerste filosofiese werk oor die denke van Herbert Marcuse (afdeling 2). Dit word opgevolg met 'n kritiese waardering van sy vroeëre lees van die Kritiese Teorie en 'n uiters bondige interpretasie van sy latere filosofiese loopbaan (afdeling 3). Laastens volstaan ek met enkele opmerkings oor die roeping van die filosoof in Suid-Afrika en hoe ons daarvoor in gesprek met Marinus Schoeman se denkweg kan bly.

## 2. AFRIKAANSE FILOSOFIE EN SCHOEMAN

Wanneer Marinus Schoeman in 1969 vanaf Nylstroom na die Universiteit van Pretoria as 'n eerstejaarstudent kom, is die Departement Wysbegeerte meer as sestig jaar oud. Hoewel enkele dosente vanaf 1908 filosofie gedoseer het, is die departement eintlik deur die Skot en Britse Idealis, W.A. Macfadyen gevestig. Macfadyen was van 1912 tot met sy afsterwe in 1924 professor in filosofie en politieke wetenskap.<sup>6</sup> Hy is deur T.J. (Tommie) Hugo as hoof van die departement in 1925 opgevolg. Hugo se leerskool was nie die Britse idealisme nie, maar sy Nederlandse leermeester (Gerardus Heymans) se psigiese monisme ('n tipe neo-Kantiaanse analities-empiriese filosofie). Hy het ook baie nou by die Afrikaners se kultuurpolitiek ingeskakel as lid van die FAK se hoofbestuur (vanaf 1929) en het in 1951 uitgetree.<sup>7</sup> Dit is egter Hugo se twee studente, C.H. Rautenbach, C.K. Oberholzer en hulle student P.S. (Piet) Dreyer wat die

<sup>5</sup> Die 42 jaar verwys na Schoeman se aanstelling as lektor in wysbegeerte (permanent) in 1974. Breër gesproke, beginnende as student in 1969, was hy vir 47 jaar en 6 maande aan die departement verbonde.

<sup>6</sup> Macfadyen (1865-1924) is in Manchester gebore en het aan Oxford (Brasenose College) 'n BA *Greats* (klassieke en filosofie) (1889) en 'n MA behaal. Hy het (weens gesondheid in die vroeë-1890's) na die Kaapkolonie gekom en uiteindelik Engels en Logika by die Staatsgimnasium in Pretoria doseer. In die tyd het hy die eerste LLD aan die Universiteit van die Kaap van die Goeie Hoop verwerf (1899). Na die Anglo-Boereoorlog, was hy professor in die Regte in Grahamstad (1905-1909) en Wiskunde-dosent in Bloemfontein, voordat hy na Pretoria is. Vir 'n lewensbeskrywing, sien Bennett (1977).

<sup>7</sup> Hugo (1886-1963) het opvoedkunde aan die Victoria Kollege (Stellenbosch) en Grey Kollege (Bloemfontein) gestudeer en sy BA in 1913 ontvang. Hy het vanaf 1914 aan die Universiteit Groningen (Nederland) in die sielkunde en filosofie gestudeer en sy doktorsgraad onder Gerardus Heymans (1857-1930), oor die karaktertipes van kinders, voltooi (Hugo 1922). In Suid-Afrika het hy 'n ruk aan die Universiteit van Kaapstad sielkunde doseer en in 1921 as senior lektor in sielkunde en filosofie na Pretoria gekom. Vir sy meer nasionalisties-georiënteerde werk, kyk Hugo (1941). Hugo het in 1951 afgetree. Vir 'n lewensbeskrywing, kyk M. Hugo (1977).

Departement Wysbegeerte die klem en atmosfeer gegee het waarbinne 'n jong Marinus Schoeman aan die einde van die 1960s kon tuis kom en studeer.

Nadat Rautenbach in 1948 rektor geword het, is hy deur Oberholzer as hoof van die Departement Wysbegeerte opgevolg. Hoewel Oberholzer, soos Rautenbach, 'n student van Hugo se Heymans-beïnvloede neo-Kantianisme was, het daar gedurende die laat 1930's en vroeë-1940's 'n kentering in sy lewe en denke plaasgevind. In hierdie tyd, as dosent by die Normaalkollege in Pretoria, het sy denke in die rigting van die fenomenologie, eksistensiefilosofie en wysgerige antropologie geswaai. Dit was dan ook die fokuspunt van sy denke as professor in die filosofie en filosofie van die opvoedkunde aan die Universiteit van Pretoria (1948–1969). In die opsig is hy een van die belangrikste grondleggers van fenomenologie (en haar uitlopers) in Suid-Afrika.<sup>8</sup> Dreyer, wat sy meestersgraad oor oorsaaklikheid en vryheid by Kant en Heymans en sy doktorsgraad oor Feuerbach gedoen het, is in 1953 as lektor aangestel en het Oberholzer in 1969 as professor en hoof van die departement opgevolg. Dreyer, wat in Nederland onder Helmuth Plessner gestudeer het, het soos Oberholzer ook in die fenomenologie en wysgerige antropologie belanggestel, maar daarby ook wetenskapsfilosofie, die geskiedenis van filosofie en kontemporêre filosofiese strominge gevoeg.<sup>9</sup> Dreyer is dan die leermeester onder wie Schoeman sy meestersgraad oor die Kritiese Teorie van Herbert Marcuse in 1974 gedoen het – die onderwerp van die volgende afdeling.

Die spesifieke historiese situasie van die Universiteit van Pretoria staan egter nie los van die tipe filosofie wat die afgelope 100 jaar by plekke soos Stellenbosch, Potchefstroom en Bloemfontein vaardig is nie. In 'n pas verskene boek onderskei ek (Duvenage 2016) ten minste ses sistematiese temas in die Afrikaanse filosofie wat vandag van betekenis vir ons samelewingsgesprek en openbare lewe kan wees. Ek is van mening dat die jong Marinus Schoeman se filosofiese loopbaan ook deur hierdie sistematiese temas beïnvloed is. In die eerste plek is daar die kwessie van die moderne wêreld of moderniteit, wat sterk verband hou met die snelle verstedeliking wat baie Afrikaanse mense sedert die begin van die twintigste eeu ondergaan het. Hierdie punt hang saam met die invloed van die mynbou-industriële kompleks op ons geskiedenis. Vervolgens is daar die kwessie van geloof en moderne wetenskap – 'n soort kernprobleem in die Afrikaanse denke sedert die 1862-Sinode van die NG Kerk en een wat steeds met ons is. In die derde plek is daar (hopelik) die kreatiewe spanning tussen die partikuliere en die universele. Dit is nie net 'n epistemologiese kwessie nie, maar ook 'n politieke-etiese een waar laasgenoemde met diversiteit, pluralisme en 'n meer federale perspektief te doen het. Vierdens is daar die kwessie van die verhouding tussen taal en denke. Sedert Herder in die agtiende eeu aangevoer het dat taal 'n invloed op denke het, is dit op die filosofiese agenda. Die manier waarop jy in Afrikaans dink, is byvoorbeeld anders as in Engels (of enige ander taal) en dit moet gerespekteer word. Dit impliseer nie taal-relativisme nie, maar dit is eerder 'n pleidooi vir meertaligheid en die wonderlike uitdaging om tussen tale te vertaal. Suid-Afrika is in hierdie opsig nie 'n Engelse land nie, maar 'n vertalende land.<sup>10</sup> In die vyfde plek is daar historiese trauma (met die Anglo-Boereoorlog en Apartheid as sentrale verwysingspunte) wat

<sup>8</sup> C.K. Oberholzer (1904–1983) was professor in die wysbegeerte en filosofie van die opvoedkunde aan die Universiteit van Pretoria (1948–1969). Na sy aftrede het hy nog vir meer as 'n dekade klasgegee aan UP en UNISA. Vir sy belangrikste werk, kyk Oberholzer (1968). Vir 'n interpretasie van sy denke, kyk Duvenage (2016: 24–39).

<sup>9</sup> Oor Dreyer (1921–1999), sien voetnota 2. Vir drie van sy belangrikste werke, sien Dreyer (1974, 1975 en 1979).

<sup>10</sup> Dit is interessant dat die meeste van Schoeman se publikasies in Afrikaans is – in 'n tyd waar daar baie druk was om in Engels te publiseer.

geen egte denke in Suid-Afrika kan systap nie. In die laaste plek is daar die kwessie van kritiek. Die debat oor betrokke en onbetrokke kritiek in ons letterkunde sedert die 1960's het ook sy ekwivalent in Afrikaanse filosofie.

By hierdie ses sistematiese gebiede, wat myns insiens almal 'n invloed op Marinus Schoeman se denke uitoefen, kan ook 'n sewende gevoeg word – die kwessie van die self. In Oberholzer se terme sou dit as die wysgerig antropologiese beskryf word. Dreyer het ook baie aandag hieraan gegee en ek sou wou aanvoer dat hierdie tema 'n sentrale een by Schoeman is – veral met verwysing na sy belangstelling in die grondtrekke van 'n etiek van lewenskuns soos hy dit in sy latere werk oor die denke van Nietzsche en Arendt uiteensit (Schoeman 2004a:1). Dit is nou nodig om vanaf hierdie sewe sistematiese kwessies na Marinus Schoeman se denkweg te beweeg.

### 3. SCHOEMAN SE VROEËRE LEES VAN MARCUSE EN DIE KRITIESE TEORIE

Marinus Schoeman se eerste filosofiese studie wat 'n verwerking van sy MA is, fokus op die denke van Herbert Marcuse (1899–1979) se Kritiese Teorie.<sup>11</sup> Reg aan die begin van sy studie (Schoeman 1979a:6) word dit gestel dat Marcuse se Kritiese Teorie op twee “a priori veronderstellings” voortbou: In die eerste plek gaan dit oor waarheid as 'n historiese opgawe. In hierdie opsig is die “... werklikheid nie sonder meer waar nie; dit moet waar gemaak word. Hierdie waarmakingsproses bestaan in 'n ‘immanent geschichtliche’ transendering van die werklikheid”. In die tweede plek bied “... [w]aarheid 'n perspektief op 'n kwalitatief nuwe werklikheid. Die transendering van die bestaande werklikheid het alleen sin wanneer dit neerkom op die kwalitatiewe verandering daarvan.” Dit is die formele kriteria waaraan 'n Kritiese Teorie moet beantwoord.

In die ontvouing van sy argument doen Schoeman (1979a:7) dan die volgende. In hoofstuk 2 kyk hy na die filosofiese tradisie tot by Hegel. Daarna (hoofstuk 3) kom 'n bespreking en kritiek van Karl Marx se denke aan die beurt. Hoewel Marx, aan die hand van bogenoemde kriteria – die historiese opgawe van waarheid en die noodsaak vir 'n kwalitatief nuwe werklikheid – die grondlegger van die Kritiese Teorie was, het sy teorie gefaail. Die redes hiervoor is dat die samelewingstruktuur sedert Marx verander het. Verder het die kontradiksies soos Marx dit gesien het stabiel en een-dimensioneel geword (Schoeman 1979a:19-20). Hierby voeg Marcuse nog twee argumente. In die eerste plek is daar die konvergensie-tese naamlik dat die tegniese een-dimensionaliteit by beide kapitalistiese en sosialistiese state gevind word (Schoeman 1979a:20-21), en tweedens die totalitêre onderdrukking en beheersing van die mens se denke in die wydste sin van die woord (manipulasie-tese). Hier gaan dit nie net oor manipulasie in 'n politieke-ekonomiese sin nie, maar ook oor die kulturele sfeer waar die individuele behoeftes van die mens ter sprake kom (Schoeman 1979a:21-23). Die taak van Kritiese Teorie is dan vir Marcuse hoe die revolusionêre imperatief verstaan moet word en uitdrukking moet vind in 'n kontrarevolusionêre situasie waarin die samelewing sigself inderdaad bevind (Schoeman 1979a:26). Dit bring ons dan by die herdefiniëring van die taak en die doel van die Kritiese Teorie.<sup>12</sup>

Hierdie herdefiniëring kom in hoofstukke 4-6 na vore, waar Schoeman wys op die inhoud van Marcuse se alternatief vir Kritiese Teorie. In hierdie alternatief, waarin vryheid voorop staan, word Marx se eflating met die psigoanalise van Freud aangevul (Schoeman 1979a:37,

<sup>11</sup> Oor Marcuse, sien Abromeit e.a. (2004) en Farr (2013). Vir 'n kort biografie, sien Katz (1982).

<sup>12</sup> Vir sy eerste gepubliseerde artikel oor die begrip revolusie, sien Schoeman (1973)

41, 43). Dit is veral die latere-Freud se meer metapsigologiese besinnings (met hulle filosofiese en kultuurkritiese implikasies) wat hier ter sprake is. Dit gaan hier om die stryd tussen die lusprinsipe (*Eros*) en die doodsinstink (*Thanatos*) (Schoeman 1979a:42, 44). In die mens se onverbiddelike stryd met skaarste word die *Eros* al hoe meer onder die dwang van die realiteitsprinsipe ingedwing en onderdruk (repressie). Dit geskied veral met die ego (rede) se dissiplinerings van die *id* (driftestruktuur). Hierdeur word seksuele taboes, arbeidverdelings en gesagsinstellings geskep wat die nuttige van die verwerplike onderskei. In die proses word die driftestruktuur in so 'n mate verander (veral wat die doodsinstink aanbetref) dat destruktiewiteit onder moderne omstandighede na vore kom. Freud se pessimistiese gevolgtrekking is dat die geskiedenis van die mens noodwendig die geskiedenis van onderdrukking is. In die laaste gedeelte van hoofstuk 4 wys Schoeman hoe Marcuse op hierdie pessimistiese gevolgtrekking van Freud inspeel. Kortom: Marcuse sien die onderdrukkingskarakter van die kultuur nie op 'n biologies deterministiese wyse soos Freud nie, maar as 'n bepaalde fase van kultuurontwikkeling – onderdrukking as sosiohistoriese verskynsel (Schoeman 1979a:45, 47-48).

In sy fassinerende werk, *Eros and Civilization* is Marcuse (1955) van mening dat die kanse op die skepping van 'n onderdrukkingsvrye samelewing in die hoogs industriële samelewings van daardie tyd heel goed is. Met ander woorde so 'n nie-repressiewe kultuur is juis op basis van tegniese verworpenhede moontlik. Aan die ander kant erken Marcuse dat daar in die hedendaagse samelewing onnodige onderdrukking (surplus-repressie) uitgeoefen word gesien in die lig van bevrydende potensiaal waaroor dit beskik. Ten spyte van veranderde omstandighede word die lusprinsipe steeds onderdruk. Die heersende vorm van die realiteitsprinsipe – Marcuse noem dit die prestasieprinsipe – is nie op die bevrediging van vitale behoeftes gerig nie, maar op wins en produktiwiteit. Die wêreldbeskouing wat hiermee saamhang, is die subjek-objek-splitsing waar die objek gesien word as iets vreemds teenoor die subjek. Dit hang ook saam met die onderdrukking van die uiterlike en die innerlike natuur (Schoeman 1979a:48, 50-53). Hierop moet dan 'n antwoord gevind word. Die mens kies óf hierdie onvryheid óf hy of sy kies vir 'n totaal nuwe ingesteldheid teenoor die werklikheid. – 'n kwalitatief anderse wêreldontwerp, 'n nuwe ideologie. Die sleutel tot bevryding lê dus uiteindelik in die opkoms van 'n nuwe rasionaliteit, ontvanklikheid en wêreldbeskouing (Schoeman 1979a:55-56). In hierdie opsig is die kultivering van fantasie (61-65), die estetiese (65-70) en erotiese belewenis (70-78) van groot betekenis. Uiteindelik wys Marcuse se denke dan na 'n *eindtoestand van bevrediging* (Schoeman 1979a:78-80).

Op hierdie punt van sy studie (die einde van hoofstuk 5) kom Schoeman by sy kritiek op Marcuse uit. In die eerste plek wys hy op 'n sirkelredenasie by Marcuse. Die logos van die bevrediging is tegelyk voorwaarde en doel van die revolusie. Die (universele) eindtoestand na die finale voltrekking van die revolusie is in werklikheid niks anders as 'n spieëlbeeld van die huidige revolusionêre subjekte nie. Verder word die toestand van bevrediging so volkome gestel dat dit as 'n spanningslose rustoestand of ekwilibrium voorgestel word – waarin alle transendensie opgehef en lineêre tyd met sikliese tyd vervang word (Schoeman 1979a:80-81,83). Hier kan met reg gevra word wat van die onloënbare feit van die dood en vryheid in so 'n situasie word? Verder gebruik Marcuse ook 'n *argumentum ad hominem* wanneer hy enige persoon wat sy teorie kritiseer van verraad teen die revolusie verwyf (Schoeman 1979a:82, 84-85). Die wesensverandering van die mens in die eindtoestand word ook so voorgestel dat dit 'n vraag is of ons nog hier met die mens te doen het. Schoeman kritiseer verder (hoofstuk 6) die praktiese uitvoerbaarheid (praktyk) van die “revolusie”. Die vraag is hoe die wydverspreide gevoelens van onbehae effektief as eenheidsfront georganiseer kan word – veral in 'n opposisie wat uit alle denkbare buitestaanders en randfigure van die samelewing bestaan (Schoeman 1979a:85-

87). Hier bied Marcuse geen helder strategie vir die aktivering van hierdie randfigure nie, behalwe om na die “groot weiering” as bewussynsverandering en die oproep na ’n nuwe revolusionêre elite en “opvoedkundige diktatorskap” te verwys. Mense moet Rousseauiaans gedwing word om vry te wees (Schoeman 1979a:88, 90-91). Laastens is daar Marcuse se ambivalente houding teenoor geweld. Dit dra alles daartoe by dat Marcuse geen waarborg kan gee dat die einde goed sal wees nie (Schoeman 1979a:92-93).

Die vraag is dan wat Schoeman se alternatief is. In die kort slothoofstuk 7 verskaf hy ’n bepaalde waardering vir Marcuse se bydrae. “Daarmee kom hy in lyn met ’n eerbiedwaardige tradisie in die filosofie – ’n tradisie wat veral in die laaste paar dekades sterk op die voorgrond getree en in die lewe en werk van die geniale Martin Heidegger op onoortreflike wyse tot uiting gekom het.” Hierdie waardering word egter gekwalifiseer omdat Heidegger die denker is wat ons verder as Marcuse help.<sup>13</sup> Hierdie verwysing na Heidegger word dan ten slotte met ’n aanhaling van Schoeman se leermeester, Piet Dreyer, in verband gebring: “Die sin van die geskiedenis en die sin van die lewe is nie ’n teoretiese aangeleentheid nie; dit is ook nie iets wat deur iemand anders aan ’n mens voorgeskryf kan word nie; dit is jou eie diepste oortuiging, in so ’n mate dat die patroon van jou lewe daardeur bepaal word” (Schoeman 1979a:94-95).

#### 4. SCHOEMAN SE WEGKEER VAN DIE KRITIESE TEORIE EN LATERE LOOPBAAN

Die vraag is egter nou waar laat die interessante en enigsins enigmatiese afsluiting van Marinus Schoeman se eerste filosofiese werk oor Marcuse ons. Schoeman se interpretasie van Marcuse is merkwaardig. Sy interpretasie van veertig jaar gelede het steeds meriete. Sy hoogs sistematiese bespreking van die wêreld waaruit Marcuse kom en Marcuse se alternatiewe Kritiese Teorie tot Marx, is fyn en sensitief verwoord. Die grootste winspunt van die studie is dat Schoeman een van die eerste filosowe in Suid-Afrika was wat die Kritiese Teorie en die psigoanalise baanbrekend aan die filosofiese gemeenskap bekend gestel het.<sup>14</sup> Daar is ’n heerlike rebelsheid en radikaliteit in hierdie opsig in sy werk. Ook die kritiek wat hy aan die einde van sy studie op Marcuse uitspreek het meriete en het die toets van die tyd deurstaan. Voordat ek na Schoeman se alternatief tot Marcuse, die verwysing na Heidegger en die aanhaling van Dreyer, in sy latere loopbaan stilstaan, wil ek in die volgende paragrafe nadink waarom Schoeman na sy vroegste werk hom van die Kritiese Teorie weggekeer het. In hierdie opsig word daar op ’n moontlike kritiese gesprek met die eerste generasie van Kritiese Teorie (wat Marcuse insluit) gewys – een wat Schoeman nie verder in sy loopbaan oorweeg het nie.

Indien mens Marcuse op ’n intellektueel-historiese wyse binne die tradisie van Kritiese Teorie plaas (iets wat Schoeman nie gedoen het nie) dan kom die naam van Max Horkheimer en sy tydsdiagnose van die moderne wêreld na vore. In hierdie opsig het Horkheimer aan die begin van sy loopbaan (1925–1931) ’n fassinerende materieel-historiese rekonstruksie van die opkoms van die moderne burger en moderne burgerlike samelewing verskaf. In ’n volgende stap het hy hierdie historiese rekonstruksie met ’n sistematiese bespreking van die kontemporêre burgerlike samelewing van sy tyd in gesprek gebring. Die sistematiese aspekte hier was ’n interpretasie van Marx en Schopenhauer; kritiek van kapitalisme in sy aforistiese werk,

<sup>13</sup> Vir sy vroeëre Heidegger artikel en latere vertaling van Heidegger, sien Schoeman (1979b en 1989).

<sup>14</sup> In dieselfde tyd het Johan Snyman op Potchefstroom ook oor Marcuse gewerk. Sien Snyman (1973 en 1977). Vir ’n onderhoud met Snyman, sien Duvenage (2016: 194-220).

*Dämmerung*; sy eerste werk (saam met Eric Fromm) oor psigoanalise en sy intreerede van 1931. In laasgenoemde het hy 'n interdisiplinêre navorsingsprogram in die vooruitsig gestel waar filosofie, sosioloë, ekonome, sielkundiges en kultuurkritici kragte kon saamsnoer om 'n kreatiewe verhouding tussen filosofiese refleksie aan die een kant en die mees gesofistikeerde beskikbare empiriese metodes, aan die ander kant, bymekaar te bring. Dit is in hierdie navorsingsprogram waar Herbert Marcuse in 1934 'n aanstelling gekry het nadat hy vir 'n ruk 'n postdoktorale student by Heidegger was.

Hierdie navorsingsprogram het egter nooit van die grond af gekom nie en teen die 1940s het die leidende figure van Kritiese Teorie, naamlik Horkheimer en Adorno, in hulle werk *Dialektiek van die Verligting* (1944), die grootskaalse sistematisering van die 20ste-eeuse samelewing op pessimistiese wyse met die begrip van instrumentele rasionaliteit beskryf.<sup>15</sup> Hierdie pessimistiese skets van die geskiedenis en die rede, loop dan op die rotse waar die mens natuurlike objekte sowel as ander mense in toenemende mate beheer en onderdruk (Honneth 1989:11). In die donkerste dele van die *Dialektiek van Verligting* word alle vorme van die rede (byvoorbeeld simbolies bemiddelde denke en handeling) tot instrumentele rede en identiteitsdenke gereduseer. In die proses kom die outonome subjek (sowel as die emansipatoriese rede) in 'n verdrukkende stelsel om (Adorno en Horkheimer 1979). Dit is op hierdie punt wat die volledig bestuurde samelewing die teoretiese *leitmotif* van Horkheimer, Adorno en Marcuse se na-oorlogse geskrifte word. In sy vroeëre werk oor Marcuse het Schoeman gewys hoe Marcuse hierdie pessimistiese *leitmotif* geantwoord het met sy alternatief van 'n revolusionêre eindtoestand van bevrediging. Horkheimer en Adorno se alternatief het weer op die volgende neergekom: Die rede (en kritiek) kan slegs oorleef as 'n ander manier van denke (1) – wat vir Adorno op moderne kuns as model vir emansipasie en kritiek neerkom (2). Horkheimer (2004:95, 99) sien verder potensiaal vir kritiese emansipasie in die outonome individu wat nie tot die “sosiale groep” konformeer nie (3). Aan die einde van sy lewe het hy ook 'n filosofie van lyding probeer koppel aan (4) 'n negatiewe teologie van die *gans andere* (Horkheimer 1974:34-50).

Op hierdie punt is Schoeman se interpretasie van Marcuse se denke in lyn met Horkheimer en Adorno se pessimistiese skets van die na-oorlogse samelewing – hulle alternatiewe verskil net effens. Schoeman se kritiek op Marcuse se alternatief en (versweë) eksterne kritiek via Heidegger en die aanhaling van Dreyer is in die vorige afdeling reeds uitgelig. Daardeur het hy egter die geleentheid laat verbygaan om verdere immanente kritiek op die eerste generasie te lewer – iets wat die tweede en derde generasie van Kritiese Teorie inderdaad doen.<sup>16</sup> Eerstens, indien mens die eerste generasie van Kritiese Teorie intellektueel-histories lees, word dit duidelik dat nie al die lede van die generasie die pessimistiese samelewingsdiagnose onderskryf het nie. Honneth (1989:20) wys hier op 'n sogenaamde pessimistiese binnekring (Horkheimer, Adorno en Marcuse) en 'n meer optimistiese buitekring (Kirchheimer, Neumann, Fromm en Benjamin). Tweedens, soos Benhabib (1986:149-150) uitwys, is die probleem met die eerste generasie dat hulle die geskiedenis so veralgemeen dat enige vorm van sosiaal-wetenskaplike studie met die proses van verdingliking vervleg raak. Die vrugbare moontlikhede van die interdisiplinêre sosiale teorie van die 1930s word sodoende agtergelaat. Laastens is daar die omvangryke kritiek van Jürgen Habermas – die invloedrykste verteenwoordiger van die tweede generasie van

<sup>15</sup> Vir 'n goeie werk oor Horkheimer (1895–1973) tot in die 1940's, sien Abromeit (2011). Oor Adorno (1903-1969), sien die biografie van Müller-Dooch (2003).

<sup>16</sup> Met immanente kritiek word kritiek vanuit die tradisie van Kritiese Teorie self bedoel. Eksterne kritiek verwys weer na kritiek van buite die tradisie van Kritiese Teorie – wat byvoorbeeld Heideggeriaans geïnspireerd kan wees.

Kritiese Teorie. Met sy histories-sistematiese rekonstruksie van die begrip van die openbare sfeer (en sy latere begrippe van kommunikatiewe rasionaliteit en diskoersetiek), word 'n ander tydsdiagnose van die moderne samelewing as die eerste generasie gemaak.<sup>17</sup>

Soos gestel het Schoeman nie hierdie moontlike immanente kritiek van Kritiese Teorie na sy studie oor Marcuse opgevolg nie. Hoewel hy nog oor die eerste generasie van Kritiese Teorie en Habermas gedoseer het, het dit nie verder deel van sy nadenke en navorsing vanaf die 1980s uitgemaak nie. Hy het eerder die (versweë) eksterne kritiek van Heidegger en Dreyer op Marcuse, aan die einde van sy eerste filosofiese werk, uitgebou. 'n Mens kan sy navorsing vanaf hierdie tyd, in retrospektief, as 'n post-Heideggeriaanse tydsdiagnose van die moderne wêreld beskryf. In die 1980s het Schoeman hierdie post-Heideggeriaanse aanpak met die werk van Hans-Georg Gadamer en die opkoms van die postmodernisme in verband gebring. Dié een voorgraadse kursus wat Schoeman vir die langste periode doseer het, was die filosofiese hermeneutiek waarin Gadamer 'n belangrike rol speel.<sup>18</sup> Dit is egter ook belangrik om daarop te wys dat Schoeman se belangstelling in Gadamer hom ook na die sogenaamde neo-Aristoteliese Ritter-skool in Duitsland gelei het.<sup>19</sup> Hier is dit veral die anti-dogmatiese, anti-utopiese en skeptiese denke van Odo Marquard wat sy belangstelling gaande gemaak het.<sup>20</sup> In die 1990s het die figure van Robert Bellah en Michel Foucault bygekom, maar uiteindelik het post-Heideggeriaanse leesstrategie van die kontemporêre samelewing in Schoeman se doktorsgraad uitgekristalliseer.<sup>21</sup>

In hierdie studie, wat as boek gepubliseer is (Schoeman 2004a), word die implikasies van Nietzsche en Hannah Arendt se deugde-etiek in terme van die menslike lewe (lewenskuns) en politiek uitgespel.<sup>22</sup> Hier word die tema van die repressiewe samelewing (Marcuse), die onderwerp van sy eerste filosofiese werk, in 'n ander raamwerk aangespreek. Met behulp van Nietzsche en Arendt word voorspraak gemaak vir die singuliere, die voortrefflike en die ander sodat dit nie in 'n dwingelandy van voorskriftelike moralisme en die groot gelykmaak van non-identiteit ondergeploeg word nie.<sup>23</sup> Gelykheid moet met vryheid en voortrefflikheid uitgebalanseer word. Hier kom ook die temas van agon, lewenskuns, oordeel, proporsionaliteit en maat na vore.<sup>24</sup> 'n Mens sou kon sê dat wat Schoeman in sy vroeëre werk met behulp van die aanhaling

<sup>17</sup> Vir twee van Habermas (geb. 1929) se belangrikste werke, sien Habermas (1984-1987 en 1989).

<sup>18</sup> Vir twee bydraes oor die filosofiese hermeneutiek en Gadamer (1900-2002) se denke, sien Schoeman (1983 en 1987). Vir Schoeman se redigering van 'n publikasie van Gadamer, na aanleiding van laasgenoemde se besoek aan Suid-Afrika in 1980, sien Gadamer (1982).

<sup>19</sup> Joachim Ritter (1903-1974) was professor in filosofie aan die Universiteit van Münster. Twee van sy bekendste studente is Odo Marquard (1928-2015) en Robert Spaemann (geb. 1927). Vir sy bekende werk oor die Franse revolusie, sien Ritter (1984).

<sup>20</sup> Vir Schoeman se vertaling van 'n essay van Marquard, sien Marquard (1998). Vir twee van sy belangrikste werke, sien Marquard (1981 en 2007).

<sup>21</sup> Vir sy verspreide artikels en boekhoofstukke in die 1990s en vroeë-2000s, sien Schoeman (1990, 1993, 1998, 1999a, 1999b, 2001a en 2001b).

<sup>22</sup> Schoeman se doktorsgraad is in 2004 aan die Radboud Universiteit (Nijmegen) onder studieleiding van Paul van Tongeren (geb. 1950 en professor in filosofie 1990-2015) voltooi. Vir sy belangrikste werke, sien Van Tongeren (2000, 2003 en 2012). Vir 'n resensie van Van Tongeren (2002), sien Schoeman (2003a). Behalwe Van Tongeren het Schoeman sedert die laat-1990s baie goeie bande met Nederlandse en Belgiese filosowe soos Samuel IJsseling (Leuven), Rudi Visker (Leuven), Marcel Becker (Nijmegen) en Philippe van Haute (Nijmegen) opgebou.

<sup>23</sup> Vir verdere artikels en boekhoofstukke oor Nietzsche, sien Schoeman (2003b, 2004b, 2006a, 2007a, 2008). Vir verdere publikasies oor Arendt, sien Schoeman (2003c, 2004c, 2006b, 2007b, 2015a, 2015b, 2015c). Vir ander artikels in die tyd oor die liberale welsynstaat, hedendaagse universiteit en die etiek van Reiner Schürmann, sien Schoeman (2010, 2012, 2013).

<sup>24</sup> Vir my resensie van Schoeman se werk, sien Duvenage (2004). Sien ook Schank (2005).

van Dreyer as “diepste oortuiging” beskryf het, hier lewenskuns word. Verder is dit ook opmerklik dat waar Schoeman se eerste werk oor Marcuse die Afrikanerpolitiek van die 1970’s in die visier het, verwys sy latere werk weer na die post-1994 Suid-Afrika en die internasionale toneel. By eersgenoemde is sy hoop dat Suid-Afrika die regte maat sal vind om al die komplekse elemente van die samelewing in ’n behoorlike verhouding van erkenning tot mekaar te bring.<sup>25</sup> Wat laasgenoemde aanbetref word die politieke narratief van die radikale omverwerping van die kapitalistiese orde, na die val van die Berlynse muur, uitgedaag – ’n uitdaging wat na die finansiële krisis van 2008 deur ’n nuwe vorm van radikaliteit geopioneer word.<sup>26</sup>

## 5. DIE ROEPING VAN DIE FILOSOOF. IN GESPREK MET MARINUS SCHOEMAN SE DENKWEG

Die poging in hierdie bydrae om Marinus Schoeman se denkweg te rekonstrueer moet as ’n voorlopige kartering van ’n ryk denklewe gesien word wat gelukkig nie sy einde bereik het nie. In die opsig, en in aansluiting by die tema van die taak van die filosoof in die Afrikaanse wêreld en Suid-Afrika, word daar ’n aantal slotopmerkings gemaak. Een van die uitstaande aspekte van Schoeman se beoefening van die filosofie is om die horison waaruit jy kom te respekteer en dan na die universele uit te reik. Dit is die tema van die partikuliere en die universele wat in ’n fyn balans gehou moet word – ook in ’n mens se persoonlike lewe. In hierdie opsig het hy nog nooit die agtergrond en die invloede wat hom as mens en denker gemaak het, ontken nie. Vir my is dit altyd mooi om Marinus Schoeman met waardering oor sy ouers en leermeesters, Oberholzer en Dreyer te hoor praat. Natuurlik was laasgenoemde twee mense van hulle tyd, maar die insigte van die fenomenologiese en wysgerig-antropologiese tradisie wat hy by hulle gekry het, het hy op ’n kreatiewe wyse voortgesit.

Hiermee saam, en in die tweede plek, beteken die filosofie vir Schoeman dat jy ’n grondige kennis van die geskiedenis van filosofie moet hê. Geen argument val uit die lug of tree in ’n vakuum op nie. Jy moet jou eie tyd kan beoordeel in terme van dit wat voor jou daar was en dit wat na jou sal kom. Dit bring ook die belangrike hermeneutiese kwessie van toepassing na vore. Die mens het die verantwoordelikheid in die hede om dit wat hy of sy geleer het te kan toepas in die komplekse werklikheid van sy of haar tyd sodat ’n beter wêreld hopelik daaruit kan vloei. Hier word Marinus se opvatting van filosofie as aktualiteitsanalise belangrik. Veral sedert die einde van die agtiende eeu, na die Franse Revolusie en die opkoms van die historiese bewussyn, rig filosowe hulle toenemend op die bevraging van die aktualiteit: die vraag na die kenmerke of die grondtrekke van die tyd waarin hulle leef. Hier is die rol van die filosoof as diagnostikus en kritikus van die eie tyd. ’n Lang lyn vanaf Kant via Hegel en Nietzsche na Heidegger, Marcuse en Arendt kan hier getrek word. Niemand kan vandag ontken dat ontleding van die eietydse kontekste ’n wesenlike en belangrike deel uitmaak van die filosofiese diskoers nie. Die inhoud van die filosofie bestaan hier primêr uit die kritiese ontleding van politieke en maatskaplike toestande, van die heersende kultuur, en van dominante lewens- en wêreldbeskouings.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> My dank aan Louise Mabilie wat in die formulering van hierdie paragraaf gehelp het.

<sup>26</sup> In sy referaat by sy uittrede-simposium, gee Schoeman (2016) aandag aan die verskynsel van ’n nuwe vorm van radikaliserings.

<sup>27</sup> Hierdie paragraaf steun op sekere formuleringe in die uitnodiging na Schoeman se uittrede-simposium, 12 Augustus 2016, UP.

Die vraag is hoe hierdie aktualiteitsanalise gemaak word. Soos reeds aangedui, word Marinus Schoeman se aktualiteitsanalise sterk beïnvloed deur sy denkkloopbaan wat vanaf sy eerste studie oor Marcuse, via sy belangstelling in Gadamer se filosofiese hermeneutiek en die Ritter-skool, uiteindelik in 'n tipe post-Heideggeriaanse interpretasie van Nietzsche en Arendt se deugde-etiek uitmond. In dié opsig kan sy opvatting van die filosofie en die rol van die filosoof, voorlopig, en oop tot verdere gesprek, soos volg gestel word. Die mens is 'n eindige wese en ook bewus daarvan. Dit maak enige onmenslike etiese vergesigte of politieke utopieë verdag. Hierdie bewussyn kan die beste deur 'n histories-geïnformeerde filosofie of hermeneutiese benadering gedra word sodat elke filosofiese geslag krities daarvan kennis kan neem. So 'n bewussyn veronderstel ook 'n wetenskap-kritiese denkhouding – en geen antiwetenskaplike een nie. Dit behels 'n kritiek van daardie tipe subjek-objek verhouding wat tot verdingliking en instrumentele rasionaliteit lei. Uiteindelik is Schoeman se opvatting van die filosofie en die rol van die filosoof een waar aktualiteitsinterpretasie ook sosiale kritiek is. Dit staan 'n etiese en politieke houding voor wat getuig van veelheid en die waardigheid van die mens en die belang van vryheid. In hierdie opsig kom die begrippe van dialoog en vertaling (tussen individue en kulture) na vore. In die proses moet faktiese ervaring van singulariteit (individue en gemeenskap) erken word sonder om sigself van die groter menslikheid af te sluit. Dit is presies hierdie sin van ambivalensie in die aangesig van die ander (om desnieteenstaande die afstand tussen die self en ander steeds op 'n dialogiese wyse te bly luister) wat 'n unieke posisie vir Afrikaanse filosofie skep – en 'n voorbeeld vir Suid-Afrika kan wees as die ontvanklikheid daarvoor bestaan.

Uiteindelik bied Marinus Schoeman se denkweg vir ons baie stof tot nadenke. Soos in die vorige afdeling gestel, is ek van mening dat die Kritiese Teorie van die tweede en derde generasies in 'n kreatiewe gesprek met Schoeman se post-Heideggeriaanse interpretasie van die kontemporêre samelewing gebring kan word. Dit is egter nie die plek om verder op hierdie tema in te gaan nie. Ek sluit eerder af met Schoeman (2004a:6) se aangrypende verwoording van die belang van vriendskap vir die filosofie en die rol van die filosoof in sy werk oor generositeit en lewenskuns: “Om jou aan te spoor tot jou eie deugdelikheid (of jou “hoë self” soos Nietzsche dit soms stel) het 'n mens die “geselskap” van (of kameraderie, gemeenskap, solidariteit met) andere nodig – egter nie die geselskap van somaar enigeen nie, maar van hulle wat self die status van “eksemplariese individue” verwerf het, wat (elk op sy unieke manier) verteenwoordigend is van die “beste” (die deugdelikste, voortreflikste) in die mensdom. Dit beteken nie dat jy hierdie eksemplariese individue bloot maar moet naboots of moet navolg in blindelinge verering nie. Die navolging wat hier bedoel word, dui geensins op enige vorm van selfverloëning of dissipelskap nie. Veel eerder is dit die “navolging” wat ons aantref in die agting en respek wat mens koester teenoor 'n vriend, of ook by geleentheid, 'n waardige teenstander.”

## BIBLIOGRAFIE

- Abromeit, J. 2011. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: CUP.
- Abromeit, J. Cobb, W.M. (eds). 2004. *Herbert Marcuse: A critical reader*. London: Routledge.
- Adorno, T.W., Horkheimer, M. 1979 (Duits, 1944). *Dialectic of the Enlightenment*. Vertaal deur J. Cumming. Londen: Verso.
- Benhabib, S. 1986. *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Bennett, C.M.A. 1977. “Macfadyen, W.A.” In W.J. de Kock (red.): *Suid-Afrikaanse Biografiese Woordeboek*. Deel III. Kaapstad: Tafelberg.
- Dreyer, P.S. 1974. *Inleiding tot die filosofie van die geskiedenis*. Kaapstad: HAUM.

- Dreyer, P.S. 1975. *Die wysbegeerte van die Grieke*. Pretoria: HAUM.
- Dreyer, P.S. 1979. *Hoofstrominge van die sedeleer*. Pretoria: HAUM.
- Duvenage, P. 2004. Marinus Schoeman se post-Nietzscheaanse etiek. *Fragmente* 12/13:96-105.
- Duvenage, P. 2016. *Afrikaanse filosofie. Perspektiewe en dialoë*. Stellenbosch: SUNPress.
- Farr, A. 2013. "Herbert Marcuse." In N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online). <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/marcuse/>>. Inligting verkry op 12 September 2016.
- Gadamer, H-G. 1982. *Lectures on philosophical hermeneutics*. Geredigeer deur M.J. Schoeman. Pretoria: UP Publikasieereks, Nr. 185.
- Habermas, J. 1984 (Duits 1981). *The theory of communicative action. Vol. I: Reason and the rationalization of society*. Vertaal deur T. McCarthy. Boston: Beacon.
- Habermas, J. 1987 (Duits 1981). *The theory of communicative action. Vol. II: Lifeworld and system*. Vertaal deur T. McCarthy. Boston: Beacon.
- Habermas, J. 1989 (Duits 1962). *The Structural transformation of the public sphere*. Vertaal deur T. Burger en F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press.
- Honneth, A. 1989. Vom Zentrum zur Periferie einer Denktradition. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41: 1-32.
- Horkheimer, M. 1974. *Critique of instrumental reason*. Vertaal deur M. O'Connell e.a. New York: Seabury Press.
- Horkheimer, M. 2004 (1947). *Eclipse of reason*. London: Continuum Press.
- Hugo, M. 1977. "Hugo, T.J." In W.J. de Kock (red.): *Suid-Afrikaanse biografiese woordeboek*. Deel III. Kaapstad: Tafelberg.
- Hugo, T.J. 1922. *Karakterstudie en opvoeding*. Pretoria: Van Schaik.
- Hugo, T.J. 1941. *Die Afrikaanse universiteit en sy taak in die volkslewe*. Bloemfontein: Nasionale Pers.
- Katz, B. 1982. *Herbert Marcuse and the art of liberation: An intellectual biography*. London: Verso.
- Marcuse, H. 1955. *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.
- Marquard, O. 1981. *Abschied vom Prinzipiellen*. Reclam: Stuttgart.
- Marquard, O. 1998. Die Rede as grensbegrip. Vertaal deur M.J. Schoeman. *Fragmente* 1 (1):39-53.
- Marquard, O. 2007. *Skepsis in der Moderne*. Reclam: Stuttgart.
- Mouton, F.A. 1995. F.A. van Jaarsveld (1920–1995) – a flawed genius. *Kleio* 27 (1):5-11.
- Müller-Doohm, S. 2003. *Adorno. Eine Biographie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Oberholzer, C.K. 1968. *Prolegomena van 'n prinsipiële pedagogiek*. Kaapstad: HAUM.
- Ritter, J. 1984. *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right*. Vertaal deur R. Winfield. Cambridge, Mass.: MIT Press 1984.
- Schank, G. 2005. Lebenskunst und Tugendethik. Rezension zu Marinus Schoeman: Generositeit en Lewenskuns. Grondtrekke van 'n post-Nietzscheaanse etiek. *Tijdschrift voor Filosofie* 67:596-601.
- Schoeman, M.J. 1973. Rewolusie krities-wysgerig beskou. *Perspektief* 12(2&3):53-61.
- Schoeman, M.J. 1979a. *Waarheid en werklikheid in die Kritiese Teorie van Herbert Marcuse*. Pretoria: Van Schaik.
- Schoeman, M.J. 1979b. Heidegger. Denker in die skaduwee van die nihilisme. *Hervormde Teologiese Studies* 34/3:119-130.
- Schoeman, M.J. 1983. "Hermeneutiek en die geesteswetenskappe." In P.S. Dreyer (red.). *Objek en Metode in die Geesteswetenskappe*. Pretoria: UP.
- Schoeman, M.J. 1987. "Filosofiese hermeneutiek in gesprek met die vakwetenskappe. Gadamer en Ricoeur." In J.J. Snyman en P.G.W. du Plessis (reds.). *Wetenskapbeelde in die geesteswetenskappe*. Pretoria: RGN.
- Schoeman, M.J. 1989. Bou, woon, dink, deur Martin Heidegger. Vertaling met inleiding en kommentaar. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 29 (3):165-179.
- Schoeman, M.J. 1990. Holisme. Die herowering van 'n ou wysheid in 'n moderne konteks. *Hervormde Teologiese Studies* 46 (3):267-292.
- Schoeman, M.J. 1993. "Mens en omgewing. 'n Sosiaal-filosofiese perspektief." In M. Moolman (red.). *Museums en Omgewingsopvoeding*. Pretoria: Nasionale Kultuurhistoriese Museum.
- Schoeman, M.J. 1998. Kritiek en die krisis van representasie. *Fragmente* 1 (1):95-103.
- Schoeman, M.J. 1999a. Afrikaners en die skuldvraag. *Fragmente* 2(3):138-145.

- Schoeman, M.J. 1999b. Verby die geweld van die metafisika. Die Christelike erfenis en sekularisasie. *Hervormde Teologiese Studies* 55 (4):845-864.
- Schoeman, M.J. 2001a. Die einde van die moraal? Die lotgevalle van die moraal in die (post)moderne samelewing. *Hervormde Teologiese Studies* 57(3&4):1-23.
- Schoeman, M.J. 2001b. Moderniteit, historiese bewussyn en kultuurbewaring. In P.H. Coetzee en A.P.J. Roux (reds.). *Culture in retrospect: Essays in honour of E.D. Prinsloo*. Pretoria: Unisa.
- Schoeman, M.J. 2003a. Die tydelikheid van ons bestaan en hoe om daarmee saam te leef. Resensie van Van Tongeren 2002. *Fragmente* 6 (10-11):116-119.
- Schoeman, M.J. 2003b. Nietzsche: Perspektivisme, agonistiese pluralisme, en die wil tot mag. *South African Journal of Philosophy* 22 (4):347-360.
- Schoeman, M.J. 2003c. Globalisering en die verlies van die openbare ruimte. Die aktualiteit van Hannah Arendt. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 43(2):47-55.
- Schoeman, M.J. 2004a. *Generositeit en lewenskuns. Grondtrekke van 'n post-Nietzscheaanse etiek*. Pretoria: Fragmente Uitgewers.
- Schoeman, M.J. 2004b. Nietzsche se beskouings oor die deugde van matigheid en generositeit. *Phronimon* 5 (1):13-29.
- Schoeman, M.J. 2004c. Virtuositeit en grootsheid. Aspekte van Hannah Arendt se “buite-morele” etiek van deugdelikheid. *Hervormde Teologiese Studies* 60 (4):1267-1286.
- Schoeman, M.J. 2006a. Verby objektivisme en subjektivisme: Nietzsche se opvatting van etiese selftransendensie. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 46(1):65-76.
- Schoeman, M.J. 2006b. Performatiwiteit en selfonthulling as sleutelbegrippe in Hannah Arendt se etiek van deugdelikheid. *South African Journal of Philosophy* 25 (3):241-257.
- Schoeman, M.J. 2007a. Generosity as a central virtue in Nietzsche's ethics. *South African Journal of Philosophy* 26 (1):17-30.
- Schoeman, M.J. 2007b. Openbare gesprek en wêreldlikheid. Aspekte van die politieke filosofie van Hannah Arendt (1906–1975). Opstel vir Johan Degenaar. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 47(3):422-430.
- Schoeman, M.J. 2008. “Overcoming resentment. Remarks on the supra-moral ethic of Nietzsche and Hannah Arendt.” In H.W. Siemens en V. Roodt (reds.). *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlyn: Walter de Gruyter.
- Schoeman, M.J. 2010. Die liberale welsynstaat – demokrasie of meritokrasie? *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 50(1):1-14.
- Schoeman, M.J. 2012. Geesteswetenskap in 'n geeslose omgewing? 'n Besinning oor die hedendaagse universiteit en die verwaarloosende van sy opvoedingsstaak. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 52(1):121-129.
- Schoeman, M.J. 2013. Moraliteitskritiek en tragiese bewussyn in die werk van Reiner Schürmann. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 53(3):305-313.
- Schoeman, M.J. 2015a. “Openbare gespreksvoering en burgerlike vriendskap in die werk van Hannah Arendt.” In M. Becker e.a. (reds.): *Rondom vriendskap. Filosofiese beskouings. Huldigingsbundel voor Paul van Tongeren*. Zoetermeer: Uitgeverij Klement
- Schoeman, M.J. 2015b. Handeling, deug en vergiffenis in die politieke denke van Hannah Arendt. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 55(1):34-49.
- Schoeman, M.J. 2015c. Vryheid en selfonthulling in Hannah Arendt se performatiewe opvatting van handeling. *Tijdschrift voor Filosofie* 77 (1):55-80.
- Schoeman, M.J. 2016. Kritiese opmerkings oor ons tyd en sommige van sy gevaarlikste illusies. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 57(1):22-33.
- Snyman, J.J. 1973. Enkele aspekte van die filosofie van die revolusie. *Perspektief* 12(2&3):49-52.
- Snyman, J.J. 1977. *Die mag en onmag van kuns: Herbert Marcuse oor kuns*. Potchefstroom: PU vir CHO.
- Van Tongeren, P. 2000. *Reinterpreting modern culture. An introduction to Nietzsche's philosophy*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Van Tongeren, P. 2002. *Over het verstrijken van de tijd, een kleine ethiek van de tijdservaring*. Nijmegen: Valkhof.
- Van Tongeren, P. 2003. *Deugdelijk leven: Een inleiding in de deugdethiek*. Amsterdam: SUN.
- Van Tongeren, P. 2012. *Leven is een kunst: Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst*. Zoetermeer: Klement/Pelckmans.

# Kritiese opmerkings oor ons tyd en sommige van sy gevaarlikste illusies<sup>1</sup>

*Critical remarks on our time and some of its most harmful illusions*

MARINUS SCHOEMAN

Departement Filosofie, Universiteit van Pretoria

E-pos: marinus.schoeman@up.ac.za



Marinus Schoeman

**MARINUS SCHOEMAN** (MA Pretoria, DPhil Nijmegen) is 'n emeritus professor in Filosofie aan die Universiteit van Pretoria. In sy navorsing spits hy hom veral toe op die geskiedenis van die moderne wysbegeerte, sosiale filosofie, etiek en strominge in die kontemporêre (hoofsaaklik kontinentale) filosofie. Op bykans al hierdie terreine het tientalle publikasies van hom verskyn in boeke en vaktydskrifte. Hy is lid van verskeie vakverenigings en ook van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns. Tans dien hy nog op die redaksionele raad van die gesaghebbende Leuvense *Tijdschrift voor Filosofie*. Prof Schoeman beywer hom vir die uitbouing en versterking van bande met Nederlandse en Vlaamse universiteite en is 'n stigterslid van die Nederlands-Afrikaanstalige Wysgerige Genootskap.

**MARINUS SCHOEMAN** (MA Pretoria, DPhil Nijmegen) is emeritus professor in Philosophy at the University of Pretoria. In his research he specialises in the history of modern philosophy, social philosophy, ethics and contemporary (especially continental) philosophy. He is the author of more than fifty publications in scholarly journals and books. Prof Schoeman is a member of several learned societies, including the *Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns*. Currently he still serves on the editorial board of the esteemed *Tijdschrift voor Filosofie*. Prof Schoeman endeavours to expand and strengthen ties with Dutch and Flemish universities and is a founder member of the *Nederlands-Afrikaanstalige Wysgerige Genootskap*.

## ABSTRACT

*Critical remarks on our time and some of its most harmful illusions*

*In the first part, this article explores an important phenomenon of our time, i.e. the resurgence of revolutionary liberation movements. Basically, all revolutionary movements since the 18th century rest on at least two assumptions which, on closer inspection, are exposed as fallacies. The first one is the assumption that we humans are born free, and the second is the assumption of the zero sum. Both these assumptions are discussed critically, with the aim of showing how*

<sup>1</sup> Afskeidslesing gelewer by die Universiteit van Pretoria op 12 Augustus 2016.

*they help to give rise to all sorts of illusions that pose a serious threat to democracy and to standards of civilised behaviour in society. Attention is focused primarily on the phenomenon of radical Islamic terrorism and the ideology of “third worldism” that underpins much of the movements for postcolonial liberation.*

*The second part of this article deals with the late-modern phenomenon of what could be called a “culture (or rather counter-culture) of rejection and indifference” which is currently prevailing, primarily in the most technically and industrially advanced societies. I argue that this counter-culture of uncivilised (even barbaric) and provocative behaviour emanates from an attitude of profound ingratitude, disrespect and a total lack of scruple.*

*I conclude the article with some suggestions as to how this counter-culture could be effectively opposed and contained. What is needed is a thorough reflection on the preconditions for a genuinely civilised society. Together we must ask anew the age old question about the “good life” – for us as individuals, as a particular community and also for society at large. In wrestling with this question we can draw sustenance and inspiration from the classical sources of our tradition. In this regard, the humanities and particularly philosophy has an extremely important role to play.*

**KEY CONCEPTS:** revolutionary liberation movements, radical Islamic terror, misconception of freedom, zero sum fallacy, third worldism, social justice, egalitarianism, resentment, counter-culture, civil society, respect, preconditions for a civilised society.

**TREFWOORDE:** rewolusionêre bevrydingsbewegings, radikaal-Islamitiese terreur, wanopvatting van vryheid, drogredenasië van die nulsom, Derdewêreldisme, maatskaplike geregtigheid, egalitarisme, ressentiment, antikultuur, burgerlike samelewing, respek, voorwaardes vir ’n beskaafde samelewing.

## OPSOMMING

*Eerstens* ondersoek hierdie artikel ’n belangrike verskynsel van ons tyd, naamlik die heroplewing van rewolusionêre bevrydingsbewegings. Basies berus al die rewolusionêre bevrydingsbewegings op minstens twee veronderstellings wat myns insiens albei drogredenasië is. Die eerste is die veronderstelling dat ons as mense vry gebore word, en die tweede is die veronderstelling van die nulsom. Beide veronderstellings word krities bespreek. Daar word aangetoon hoe hulle aanleiding gee tot illusies wat ’n ernstige bedreiging inhou vir die demokrasie en vir beskaafde standaarde in die burgerlike samelewing. Die aandag word veral gerig op die verskynsel van radikaal-Islamitiese terreur en die ideologie van “Derdewêreldisme” oftewel postkoloniale bevryding.

Die *tweede* deel van die artikel handel oor die laat-moderne verskynsel van wat mens kan bestempel as ’n “kultuur van verwerping en onverskilligheid” (beter nog: ’n antikultuur) wat sigself veral in die hoogs ontwikkelde samelewings laat geld. Hierdie antikultuur van onbeskofte en provokerende gedrag kom voort uit ’n radikale houding van ondankbaarheid, disrespek en ’n totale gebrek aan skroom. Die artikel sluit af met aanduidings van hoe hierdie antikultuur bestry kan word, en wat die voorwaardes vir ’n beskaafde samelewing sou behels.

-----  
*“It is ordained in the eternal constitution of things, that men of intemperate minds cannot be free. Their passions forge their fetters.”*

– Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*

Filosofie as aktualiteitsanalise – dit beteken dat die filosoof 'n poging aanwend om die tydsgees aan te voel, onder woorde te bring en van vraagtekens te voorsien. “Tydsgees” is 'n vae begrip. Dit is moeilik om dit vas te vang, want as evidensies, d.w.s. as geleefde praktyke, oortuigings, denkgewoontes en denktaboes geld dit meestal as vanselfsprekend, as versweë veronderstellings wat slegs selde tot openbaring kom. Dit het al 'n gemeenplaas geword om te sê dat ons hedendaagse, moderne samelewings gekenmerk word deur die verskynsel van globalisering en sterk beïnvloed word deur die neoliberale lewensopvatting. Dié lewensopvatting berus op die vanselfsprekende aannames van 'n tegnokratiese en progressiewe elite, wat op elke verstoring van sy wêreldbeeld reageer deur die verstorende faktore voor te hou as agterhaalde oorblyfsels uit 'n oorwonne verlede. Dit lewer 'n soort sprekerswins op, want dit maak van argumentvoering en debat 'n botsing tussen verteenwoordigers van die toekoms en oorblyfsels van 'n agterhaalde verlede. Wie wil na alles bestempel word as 'n reaksionêr, as 'n struikelblok vir vooruitgang? Ek wil in hierdie bydrae egter nie op die neoliberale gedagtegoed fokus nie. Ek wil eerder die aandag vestig op 'n ander belangrike verskynsel van ons tyd, naamlik die heroplewing van rewolusionêre bevrydingsbewegings. Daarbenewens wil ek, in die tweede plek, stilstaan by die laat-moderne verskynsel van wat mens kan bestempel as 'n “kultuur van verwerping en onverskilligheid” (beter nog: 'n antikultuur) wat sigself veral in die hoogs ontwikkelde samelewings laat geld.

## 1. DROGRENASIES EN ILLUSIES AS KENMERK VAN REWOLUSIONÊRE BEVRYDINGSBEWEGINGS

Volgens die Franse filosoof Alain Finkielkraut (2004) word ons tyd gekenmerk deur die terugkeer van die radikale politiek, en wel na 'n kort onderbreking – die periode van ontideologisering wat in 1989 ingelui is met die val van die Berlynse muur en wat Francis Fukuyama (1992) nog met soveel optimistiese verwagtings kon begroet. Dié periode was van korte duur. Ideologisering en radikalisering het opnuut weer ingetree, soos veral duidelik blyk uit die opkoms van radikaal-Islamitiese terreurbewegings.

Basies berus al die rewolusionêre bevrydingsbewegings op minstens twee veronderstellings wat myns insiens albei drogredenasies is. Die eerste is die veronderstelling dat ons as mense vry gebore word, en die tweede is die veronderstelling van die nulsom. Beide veronderstellings wil ek vervolgens krities bespreek want, soos ek sal probeer aantoon, hulle gee aanleiding tot gevaarlike illusies.

### Die veronderstelling dat ons vry gebore word

In *Du Contrat Social* van Jean-Jacques Rousseau tref ons die beroemde uitspraak aan dat die mens vry gebore word, maar oraloor in kettings gekluister sit. Ewe bekend is ook sy uitsprake in sy *Emile*: “Ek haat onderworpenheid as die bron van alle ellende” en “Alles is goed wat voortkom uit die hand van die Skepper. Alles raak verdorwe in die hande van die mens.” Met Rousseau se intrede in die Westerse denkgeskiedenis word die probleem van die kwaad vir die eerste keer volledig 'n sosiaal-historiese probleem. Daarmee verdwyn die idee van die kwaad as 'n *misterie* wat saamhang met 'n kwasi-onveranderlike menslike natuur, asook die idee van die *tragiek* van die menslike bestaan. Vir die eerste keer in die geskiedenis word die kwaad gereduseer tot 'n probleem wat om 'n politieke oplossing vra. En die probleem is by uitstek die probleem van onderdrukking as die bron van alle menslike onvolmaaktheid, leed en rampspoed. As die bron van alle kwaad egter in die geskiedenis en die maatskappy, en dus

nie in die menslike natuur nie gesoek moet word, dan kan dit ook met politieke middele bestry en uiteindelik verslaan word.

Hoe mens ook al oor Rousseau oordeel, een ding is duidelik: Rousseau introduceer die taal en die denkwyse waarin 'n nuwe opvatting oor menslike vryheid aan die orde gestel word, naamlik dat vryheid dit is wat oorbly wanneer ons 'n einde maak aan alle instellings, alle restriksies, alle wette en alle hiërgargieë. En sy volgelinge het geglo dat hierdie vryheid, as dit eenmaal verwerf is, gerealiseer sou word in die geluk en broederskap van die mensheid, en nie in die “oorlog van almal teen almal” wat volgens Hobbes die ware “natuurtoestand” van die mens uitmaak nie. 'n Kort tydjie later vestig Robespierre wat hy noem die “despotisme van die vryheid”, en waarby elkeen wat daarmee 'n probleem gehad het se kop afgekap is. Die uiteindelige getal slagoffers het ongeveer twee miljoen getel.

Die merkwaardige (verbluffende) van die Franse Rewolusie was inderdaad die gemaklike manier waarop die rewolusionêre leiers die terreur en verwoesting wat hulle aangerig het, kon vergoeilik. Die doel heilig die middele, so is gesê. Hulle optimistiese geloof in die einddoel is nie in die minste aangetas deur die sigbare weerlegging daarvan nie. Hulle vermoë om die onmoontlike te glo, in weerwil van alle bewyse tot die teendeel, kom voort uit die misvatting dat vryheid die natuurlike situasie van die mens is, en dat dit alleen deur die eliminasië van instellings, strukture en hiërgargieë verwerklik sal kan word. Hierteenoor moet gestel word dat die mens *nie* vry gebore word nie. Instellings, wette, restriksies en morele dissipline *maak deel uit* van die vryheid en staan nie vyandig daarteenoor nie, en bevryding van sulke sake bring vryheid juis vinnig tot 'n einde. Dit is deur die eeue al op vele maniere gesê, maar waarskynlik deur niemand oortuigender nie as deur Hegel.

Die slotsom waartoe Hegel kom in sy beroemde ontleding van die meester-slaafverhouding (*Phänomenologie des Geistes*, hoofstuk 4, deel 1) is soos volg: Van werklike vryheid kan alleen sprake wees wanneer die “ek” getransendeer word en die konflik opgelos word in 'n toestand van wedersydse erkenning. Beide partye doen dan afstand van die stryd om lewe en dood waarin hulle vasgevang was, en respekteer die realiteit van die wil van die ander. Voortaan *gebied* hulle geen gunste nie, maar *vra* hulle daarom, en kan hulle slegs gunste ontvang op voorwaarde dat hulle bereid is om self ook iets te gee. In hierdie nuwe “gee-en-neem”-situasie respekteer beide partye die wil en die outonomie van die ander, oefen hulle geen dwang meer uit nie, en erken hulle die ander se reg op respek. Dit is die situasie wat Immanuel Kant saamgevat het in sy teorie van die kategoriese imperatief: die situasie waarin sprake is van “respek vir persone”, waarin mense mekaar as 'n doel op sigself en nooit slegs as middel beskou nie. In dié situasie is mense werklik vry, aangesien hulle die erkenning en respek ontvang waardeur hulle in staat gestel word om in dialoog te tree met ander redelike wesens, en deur die dialoog vorm hulle vir hulleself 'n voorstelling van 'n geldige rede om te handel, van legitieme doelwitte om na te streef.

Die prys vir hierdie vryheid is die prys van wederkerigheid. Ek moet die regte en eise van ander erken om self ook op regte en eise te kan aanspraak maak. As vrye wese is ek verantwoording verskuldig aan andere vir wat ek doen. Verantwoordelikheid en wederkerigheid deurdring alle fasette van die menslike samelewing en vorm die fondament waarop vrede en geluk gegrondves is. Maar as ons dit eenmaal erken, moet ons ook erken dat wette, gebruike, instellings en konvensionele restriksies tot die aard van vryheid self behoort. Hulle is sowel die byproduk as die medium van ons wederkerige transaksies. Hulle evolueer in reaksie op die spanninge en konflikte in die samelewing. In dié sin is hulle nie willekeurig en kan hulle nie eiemagtig en eindeloos aangepas word by ons grille en giere nie. Kortom: oor vryheid beskik ons as individue slegs vir sover ons deel uitmaak van 'n groter geheel – die gemeenskap

en samelewing waarin ons woon met al die restriksies wat daarin geld. Ons word dus nie vry gebore nie. Vryheid is iets wat ons verwerf namate ons opgevoed en gesosialiseer word deur ons maatskaplike verbande en instellings. Vryheid is geen gawe van die natuur nie, maar die uitkoms van 'n leerproses, iets wat ons deur dissipline en opoffering verwerf.

### **Die veronderstelling (drogredenasië) van die nulsom**

Wanneer toegewyde rewolusionêre aktiviste gekonfronteer word met mislukking en teleurstelling, moet daarvoor gekompenseer word. In 'n poging om die geloofwaardigheid van hulle rewolusionêre program te red, begin hulle dan om 'n sondebok vir die mislukking en teleurstelling aan te wys. 'n Bepaalde individu, of klas, of groep word die skuld gegee vir alles wat verkeerd geloop het. Sodanige individu, klas of groep word des te skuldiger geag namate hulle tekens van voorspoed en sukses toon. En as hulle dan boonop ook nog onboetvaardig is, word hulle met totale argwaan bejeën. As iets vir my misluk het, dan kom dit deurdat 'n ander geslaag het – dit is die briljante strategiese gedagte waarop ek die redding van my hoop kan baseer, en wat aan my die nodige regverdiging bied om die ander te straf en myself sodoende op hom te wreek. Hoe kan die ander immers sonder my gedy?

Hierdie gedagte kan ook uitgedruk word in die spreekwoord: die een se dood is die ander se brood. Vir elke wins word betaal deur die verloorders. Die samelewing is dus 'n nulsomspel, waarby bates en kostes mekaar in ewewig hou, en waarby die wins van die weners die verlies van die verloorders veroorsaak.

Hierdie drogredenasië van die nulsom lê aan die wortel van die sosialistiese denke sedert die geskrifte van Saint-Simon. Maar dit het sy klassieke formulering gekry in Marx se teorie van die meerwaarde. Dit moes aantoon dat die wins van die kapitalis gekonfiskeer word van sy arbeidskragte. Aangesien die waarde voortkom uit die arbeid, word 'n deel van die waarde wat die arbeider voortbring deur die kapitalis toegeëien in die vorm van wins (of “meerwaarde”). Die arbeider self word vergoed met 'n loon wat volstaan om “sy arbeidskrag te reproduseer”, maar die “meerwaarde” word deur die kapitalis gehou. Kortom: alle wins wat die kapitalis maak is 'n verlies wat deur die arbeider gely word; dit is konfiskering van “ure onbetaalde arbeid”.

Hierdie teorie het vandag nie meer veel aanhangers nie. Wat ons ook al van die vryemark ekonomie dink – dit het ons in ieder geval daarvan oortuig dat nie alle transaksies nulsomspeler is nie. Nietemin bly die nulsom-opvatting steeds kragtig in die sosialistiese geledere, en 'n beproefde en vertroude toevlug by al die uitdagings wat die werklikheid bied. Vir 'n sekere soort mentaliteit word 'n nederlaag jou nooit toegedien deur die realiteit nie, maar altyd deur ander mense, wat dikwels gesamentlik optree as lede van 'n groep, 'n stam, 'n klas of 'n sameswering. Onreg word vir die sosialis oortuigend bewys deur die bestaande ongelikheid, sodat alleen al die bestaan van 'n welvarende klas (of groep of ras) genoegsame regverdiging bied vir die idee om alles wat hierdie klas of groep besit te herverdeel onder die “verloorders”.

Die nulsom-gedagte lê dikwels ook aan die wortel van die manier waarop gekyk word na die verhouding tussen ontwikkelingslande en die ontwikkelde wêreld. Die sogenaamde “derde wêreld” oftewel postkoloniale “wêreld” se maatskaplike en ekonomiese rampe word toegeskryf aan die relatiewe sukses en welvaart van die Westerse lande. Die “Derdewêreldisme” het as sistematiese filosofie grootliks voortgekom uit verontskuldigings vir die kriminele en korrupte gedrag van postkoloniale regimes. Volgens die Derdewêreldiste hoef die voormalige kolonies van die Europese magte, om suksesvol te word, alleen maar bevry te word van die postkoloniale afhanklikheidsbetrekkinge en voorsien te word van 'n groot kapitaalsinspuiting,

ter kompensasie van alles wat hulle onder koloniale heerskappy moes ly. In sommige gevalle soos Indië, Maleisië en ander Suidoos-Asiatiese lande was hulle suksesvol. Maar dikwels was dit ook nie die geval nie, ondanks massiewe investeringe van hoopvolle beleidmakers, en die Derdewêreldisme moes daarvoor sorg dat die skuld hiervoor gepak word op die Westerse moondhede (sien bv. die Brandt-verslag van 1980). Intussen het dit toenemend duidelik geblyk dat nasionale bevrydingsbewegings, waar hulle sukses gehad het, nie die begin nie, maar meestal die einde van ekonomiese groei meegebring het, en dat baie van die voordele wat die koloniale bestuur meegebring het daardeur tot niet gemaak is (sien Elie Kedourie 2009, Dambisa Moyo 2009). Van belang is egter dat sulke opvattinge implisiet die drogrendasies van die nulsom verwerp, en erken dat die wins van die een party nie noodsaaklik die verlies van die ander beteken nie. Desnieteenstaande word daar vandag steeds hardnekkig vasgehou aan die drogrendasie van die nulsom. So word die doktrine bestendig dat die mense in hierdie armoedige lande nie soseer behoefte het aan wette, instellings en goeie onderwys nie, maar louter aan geld, wat 'n regverdige kompensasie sou wees vir alles wat hulle aangedoen is deur die kolonialiste.

Die Derdewêreldisme is een van verskeie voorbeelde van gevalle waar die drogrede van die nulsom gebruik word om die armoede van sommige te wyt aan die rykdom van andere, en om sodoende nie alleen politieke illusies veilig te stel nie, maar ook van 'n bruikbare "vyand" te voorsien. Miskien is dit selfs die mees interessante trek van hierdie drogrendasie van die nulsom dat dit die vermoë het om steun te gee aan oordraagbare haatdraendheid en wraaksug. Normaalweg as jy my benadeel, koester ek 'n grief teen jou; ek dring aan op geregtigheid, wraak of minstens 'n vorm van boetedoening en 'n poging tot skadeloosstelling. So 'n soort grief staan tussen jou en my, en as die juiste stappe geneem word, kan dit beteken dat ons digter by mekaar kom. By die denkwys van die nulsom lê sake egter anders. Hier word begin, nie soseer by die benadeling nie, maar by die teleurstelling. Hier word op soek gegaan na die een of ander kontrasterende sukses waarop mens jou wraaksug kan rig, en pas daarna probeer jy aan jouself bewys dat die sukses van die ander jou mislukking veroorsaak het. Diegene wat hulle hoop gevestig het op die een of ander toekomstige salige heilstaat sal egter uiteindelik bly sit met oordraagbare griewe – griewe wat sigself opnuut weer aan iedere waargenome vorm van welvaart en tevredenheid gaan heg om so nogmaals die suksesvolle verantwoordelik te hou vir hulle mislukking, wat dan ook slegs so te verklaar is. So stel oordraagbare griewe mense in staat om op 'n gemaklike wyse die meestal pynlike weg van selfrefleksie en selfkennis te vermy, wat juis die noodsaaklike anset tot betekenisvolle onderrig, leer en ontwikkeling is.

Haatdraendheid en wraaksug (ressentiment) kom in ons tyd veral tot uiting in die verskynsel van anti-Amerikanisme (eintlik 'n breër anti-Westerse houding), onder meer by die radikale Moslems. Hulle anti-Amerikanisme het alles te make met die stabiliteit wat die Amerikaners geniet maar wat uit die Moslemwêreld verdwyn het, en weinig met wat beskou kan word as die Amerikaners se gebrek aan spiritualiteit en godsdienstige regsinnigheid. Die meeste Moslems in Amerika en ander Westerse lande leef in harmonie en vrede saam met hulle landgenote wat nie hulle geloof met hulle deel nie. Maar dit is juis 'n bron van ergernis en ressentiment aan die kant van die radikaliste. Dié ressentiment word dan oorgedra of geprojekteer op die gasheerland en sy inwoners, wat sonder aansien des persoons die teiken word van die gruwelikste geweld en terreuraanvalle.

Moslems verlang, net soos enigeen van ons, na vryheid. Daarom trek hulle in hulle miljoene weg van die plekke waar die Islam soewerein is na die plekke waar dit nie die geval is nie, en liefs na Amerika en Wes-Europa wat vir hulle 'n laaste toevlugsoord is. En dit is die bron van hulle ressentiment. Die radikale Islam is afgesny van die moderne wêreld: Hy sien openbaring

en wet as ewig onveranderlike sake, en die aanblik van mense wat volgens ander kodes en met ander aspirasies 'n suksesvolle lewe lei, is vir hulle nie alleen 'n ergernis nie, maar vorm vir hulle ook 'n onweerstaanbare verleiding. Die Islamiste stel dan ook radikale eise waaraan onmoontlik voldoen kan word, en wat nie soseer daarop uit is om tot dialoog uit te nooi nie as wel om die identiteit van die eisers te bevestig.

Behoedsame mense sal hulleself afvra wat sou die beste posisie wees om in te neem in 'n wêreld van oordraagbare ressentimente. Met Nietzsche moet ons saamstem dat dit dwaas en naïef sou wees om nie rekening te hou nie met die alomteenwoordigheid van ressentiment en die neiging daarvan om sy hoop te skraag en sy venyn te voed deur narsissistiese toepassings van die drogredes van die nulsom.

Die drogrede van die nulsom en die drogrede dat ons vry gebore is, was van ewe groot belang gewees as dit gaan om die regverdiging van rewolusionêre politiek. Tydens die Russiese Oktober-rewolusie is dit met sukses toegepas teen die Kerensky-regering en teen die welvarende deel van die bevolking wat vermoor of verban en van hulle eiendomme beroof is. Dit was, volgens die drogrede van die nulsom, die manier om die toestand van die oorgeblewenes te verbeter. Stalin se aggressie teen die koelakke getuig van dieselfde ingesteldheid, net soos dié van Hitler teen die Jode wat kwansuis hulle welvarendheid ten koste van die Duitse arbeidersklas sou verwerf het. Dieselfde logika het gegeld tydens die uitbarsting van antibourgeois sentiment in die naoorlogse Frankryk, wat onder meer tot uiting gekom het in geskifte van figure soos Jean-Paul Sartre en Simone de Beauvoir, en in die studente-opstande van 1968.

Selfs sonder die konteks van die rewolusie speel die nulsom-denke 'n belangrike rol by die onderskraking van valse hoop. 'n Goeie voorbeeld hiervan is die wydverbreide geloof dat gelykheid en regverdigheid dieselfde beteken. Min mense glo dat dit op sigself genome op onreg dui wanneer Jan meer geld verdien as Piet. Maar as Jan behoort tot 'n *klas* met geld, en Piet tot 'n klas sonder geld, skiet die nulsom-denkwyse onmiddellik te hulp om mense daarvan te oortuig dat Jan se klas ryk geword het ten koste van dié van Piet. Dit is die dryfveer agter die Marxistiese teorie van die meerwaarde. Van belang is nie of Jan sy rykdom verwerf het deur harde werk terwyl Piet verkies het om leeg te lê nie, ook nie of Jan beskik oor talent en deurstellingsvermoë terwyl dit by Piet ontbreek nie. Vir egalitariste tel alleen die klassekweessie en die "maatskaplike ongelikheid" wat daaruit voortvloei. Begrippe soos reg en verdienste val heeltemal buite die prentjie; gelykheid is die enigste doel. So ontstaan in die moderne politiek 'n geheel nuwe idee van regverdigheid wat min te make het met reg, verdienste, beloning of vergoeding, en wat effektief losgemaak is van die handeling en verantwoordelikhede van individue.

Hierdie nuwe regverdigheidsbegrip (wat eintlik heeltemal geen regverdigheidsbegrip is nie) maak sigself voelbaar veral op onderwysgebied en die eindelose hervormings of transformasies wat daarin plaasvind. Veral die bestaan van gimnasia (soos ook talle voormalige model-C-skole hier by ons) word as 'n aanstoot ervaar, want deur die hoë akademiese eise wat dit aan leerlinge stel, word sommige van hulle in staat gestel om uit te blink terwyl ander misluk. So word ongelikheid geproduseer en voortdurend gereproduseer, en dit kan nie geduld word nie. Vir die sukses van sommiges word betaal met die mislukking van andere. Regverdigheid vereis dat die kanse gelykgeskakel word, en dit impliseer dat differensiasie in die onderwys sover as moontlik uitgesluit word. Só kom die nuwe opvatting van "maatskaplike geregtigheid" ("social justice") die egalitariste handig te pas, en stel dit hulle in staat om hulle ressentiment jeens die suksesvolles voor te hou as 'n pleidooi vir regverdigheid ten behoeve van die res.

'n Dosis realisme kan ons egter help onthou dat mense verskillend is, en dat 'n kind in die een opsig kan misluk en in 'n ander opsig kan slaag. Slegs 'n gevarieerde onderwysstelsel, met

deeglike, streng eksamens, sal kinders in staat stel om die vaardigheid, deskundigheid of roeping te ontdek wat by hulle vermoëns pas. Die nulsom-denke wat meen dat die sukses van die een kind die mislukking van 'n ander beteken, is totaal belaglik. Die kind wat misluk in Latyn kan slaag in metaalwerk; die kind wat nie universiteit toe kan gaan nie word miskien 'n goeie loodgieter.

Groter realisme, nugterheid en gesonde verstand sal alleen intree as ons die drogredenasies oor menslike vryheid en die nulsom, asook die illusies wat daarmee gepaardgaan, laat vaar. Ons moet weer leer om in te sien dat die ervaring en wysheid wat deur geslagte heen verwerf is 'n bate kan wees en nie goedsmoeds verwerp moet word ten behoeve van abstrakte ideale en oorambisieuse planne nie. Wat nodig is, is 'n rehabilitering van die begrippe “tradisie”, “voooroordeel” en “gesag” (“outoriteit”) soos onderneem deur die Duitse filosoof Hans-Georg Gadamer (1901–2002) en talle ander denkers (vgl. Joachim Ritter, Hermann Lübbe, Odo Marquard, Roger Scruton, e.a.). Reeds in die tyd van die Franse Rewolusie het Edmund Burke (in sy *Reflections on the French Revolution*, 1790) gewys op die waarde van die tradisie as versameling van vooroordele wat van oudsher uit die ervaring van vroeëre generasies ontwikkel het. Die vooroordeel sku abstrakte oplossings en dien as skans teen die illusie dat ons alles van nuuts af kan maak volgens die een of ander plan wat in 'n teoretiese sin rasioneel is. Vooroordele is nie irrasioneel nie; intendeel, dit open 'n weg na kollektiewe redelikheid. Rasionele planne daarenteen is nie sonder meer evident nie, en meestal is hulle onbuigsaam: hulle pas nie aan by veranderings in die behoeftes en verlangens van individue nie, en lei dikwels tot rampspoed en ellende. Burke het ingesien dat wat ons as mense menslik maak, is nie dat ons selfgenoegsaam is nie, nie dat ons onself aan elke tradisie kan onttrek nie, maar dat ons êrens tot iets behoort, dat ons nakomelinge is, deel uitmaak van 'n bepaalde gemeenskap. Wie menslik wil bly, moet blyke gee van nederigheid, en mag nooit uit die oog verloor dat jy in jouself nie slegs jouself aantref nie. Jy kom uit 'n bron wat jou voorafgaan en jou oorstyg. Kortom: jy word gebore met 'n skuld wat jy moet vereffen. Om dié skatpligtigheid te ontken, weer van voor af 'n nuwe samelewing met outonome individue te wil oprig, individue dus wat op sigself teruggeworpe is – dit kan alleen 'n katastrofe tot gevolg hê.

'n Lewenskragtige burgerlike samelewing en goed funksionerende demokratiese instellings kan egter help om gesonde verstand te laat triomfeer. 'n Samelewing wat homself oopstel vir twyfel en aarseling, wat 'n stem gee aan die profete in sy midde – dit is die begin van wysheid, en 'n bepalende kenmerk van beskawing. Van daaruit ontwikkel 'n nuwe orde waarin gevonde reg die plek inneem van dekrete, onderhandeling dié van oorheersing, en vrye uitwisseling van goedere dié van gesentraliseerde distribusie volgens 'n beraamde plan. So 'n orde bly egter kwesbaar vir die plotselinge terugkeer van die “ek”-mentaliteit en die nulsom-raserny van die wraakgieriges. Daarvan was ons in die jongste tyd dikwels genoeg getuie. Dit lyk my raadsaam om voortdurend vir onself rekenskap te gee van die voorwaardes vir 'n vreedsame samelewing waar ons in vryheid naas mekaar kan leef sonder om uitgelewer te wees aan allerlei illusies en die valse hoop wat al so dikwels katastrofiese gevolge vir die mensdom gehad het.

## 2. DIE VOORWAARDES VIR 'N BESKAAFDE SAMELEWING EN DIE ANTI-KULTUUR VAN VERWERPING EN ONVERSKILLIGHEID

'n Beskaafde samelewing vooronderstel *nie* dat mense dit maklik met mekaar eens word of één gesamentlike doel nastreef nie. Dit erken die diversiteit van individue en groepe, maar ook hulle vermoë om in vrede met mekaar te leef deur ooreenkomste, kompromieë, skikkings en konsensus. Dit is wat bedoel word met die begrip “burgerskap” en die regte en verpligtinge

wat daarmee saamhang. As ons 'n eenvoudige definisie moet gee van 'n beskaafde samelewing, dan behoort ons burgerskap as uitgangspunt te neem. Dit is waarna verreweg die meeste mense hunker: 'n orde wat veiligheid en vryheid bied in ruil vir instemming – geen orde van onderwerping nie, maar 'n orde van vestiging. Wetgewing bepaal nie soseer wat ons moet doen nie, maar wel wat ons nié moet doen nie; dit laat ons vry om ons eie doeleindes na te streef, maar binne die restriksies waarin die konsensus van ons en ons medeburgers tot uitdrukking kom. Wette ontleen nie hulle gesag aan God nie, maar aan die mens, en hulle regsbevoegdheid word bepaal deur die gedeelde territorium, en nié deur geloof, of familie of stam nie. Dit was die wetsopvatting wat ontstaan het in die Griekse *polis* en deur die Romeinse juriste tot 'n universele sisteem uitgebou is. Die wet bestaan om konflikte tussen vrye wesens op te los, en nie om hulle na verlossing te lei nie.

Territoriale loyaliteit is dit wat burgers van veral Westerse demokrasieë in staat gestel het om naas mekaar te leef, met respek vir mekaar se regte as burger by alle verskille in geloof en kulturele herkoms, en sonder dat hulle onderlinge solidariteit steun op familie- en verwantskapsbande. Dit is die fondament van 'n samelewing van vreemdes wat in vrede naas mekaar bestaan en hulle geskille besleg langs die weg van onderhandeling en ooreenkomste. Die onvolmaakte mensdom sal nooit 'n beter alomvattende struktuur vind nie. Dié struktuur self kan sekerlik verbeter word, soos wat dit ook kan versleg, maar radikale alternatiewe beteken altyd dat die fondasie van die “ons” vernietig word en plek maak vir 'n diktatoriale “ek”.

Volgens die antieke Grieke was die mens van nature 'n politieke dier. Die Grieke het nie die idee van 'n sosiale kontrak nodig gehad om 'n samelewing te bedink nie. Hulle het die grondslag van die samelewing gevind in die inperking van 'n mens se selfwaardering. *Aidoos* het hulle dit genoem. Die woord *aidos* dui op die ontsag, vrees, beskeidenheid, skroom wat in ons opkom as ons die blik van 'n ander verinnerlik. 'n Kind wat nog a-logies is, kan danksy die *aidos* opgevoed word in die tradisie en aldus toetree tot die *logos*. Volgens Aristoteles is 'n kind wat skroom het nie louter 'n slaaf van sy luste en angste nie. Hy situeer homself in die sfeer van die menslike samelewing, hy bekommer hom oor die beeld wat ander van hom het en daarom luister hy na wat vir hom gesê word. In die Joods-Christelike tradisie ken ons die spreuk: “Sonder vrees geen wysheid”. Godvresendheid is beskou as die beginsel van alle wysheid en deugsamheid.

Die moderne era is die tydperk van outonomie, die moed om self te dink, maar dit het nie noodwendig 'n einde gemaak aan ontsag vir die spreuke van die wyses nie. Die moderniste was miskien nie meer godvresend nie, maar tog is die burgerlike samelewing steeds gedra deur die besef dat sonder vrees of ontsag geen kultuur kan gedy nie. Burgers het hulleself eerbiedig en nederig gewaag aan die werke wat tot hulle erfgoed behoort het, werke wat klassieke status verkry het. Wat is 'n klassieke werk, byvoorbeeld 'n boek? Dit is 'n boek wat voordat jy dit lees al 'n aura het. Ons is nie bang dat 'n klassieke werk ons sal teleurstel nie, wel dat ons die werk sal teleurstel deur nie daarvoor opgewasse te wees nie. 'n Klassieke werk bewonder ons al voor ons dit begryp, en begryp ons dit eenmaal, dan kom dit deurdat die bewondering tydens die lees daarvan standgehou het en sterk genoeg was om struikelblokke te oorkom. Die *a priori*-verwachting van sin of betekenis is in hierdie geval geen blinde vooroordeel nie, maar 'n voorwaarde tot begrip. So word kultuur oorgedra, so ontdek jy Plato, of Augustinus of Shakespeare.

Hierdie eerbied vir wat klassiek of verhewe is, waarvoor die moderne tyd vir lank nog 'n plek kon inruim, lyk egter of dit besig is om te verdwyn. Toenemend word ons tyd gekenmerk deur wat Roger Scruton (2007) bestempel as 'n “kultuur van verwerping” of, soos Pascal Bruckner (2007) dit stel, 'n “tirannie van skuldgevoelens en berou”. Volgens Alain Finkielkraut

(2000) is ondankbaarheid en onerkentlikheid kenmerkend van ons tyd. Wat was en vanuit die verlede aan ons oorgelewer is, word beskimp en beswadder. Agter elke voortreflikheid word 'n vorm van magsmisbruik vermoed, en niks verskaf meer genoegdoening as om die idole van weleer te ontheilig nie. Hulle word na benede gehaal ten gunste van wat nog moet kom, en so word daar 'n einde gemaak aan wat bestempel word as die “slegte voorgeskiedenis” van die mensdom.

Die laat-moderne, progressiewe, geëmansipeerde mens is daarop uit om niks en niemand meer uit te sluit nie, en vlei homself met die gedagte dat hy diskriminerende praktyke uitban as hy die kultuurgoedere wat uitblink in voortreflikheid onderdruk. Hy is trots daarop dat hy die juk van oorgelewerde geestesgoedere nie langer verdra nie, so trots dat hy alles wat indruk maak, verlore laat gaan deur alle smake, oortuigings en verlangens as gelykwaardig te bestempel. Geen enkele hiërargie vind genade in sy oë nie. Omdat hiërargie onderdrukking beteken, word alle oorgeërfde vormlikhede en onderskeidings onophoudelik aangeval. Sò stel die hedendaagse apostels van verskeidenheid hulleself, ironies genoeg, in diens van die homogeniteitsideaal. Hulle beroep hulle op die reg op verskeidenheid, maar uitsluitlik met die doel om af te reken met enige sweem van ongelykvormigheid, en sodoende word hulle die voorvegters van indifferentisme en relativisme. Hulle verdedig nie regtig pluraliteit teen uniformiteit nie, maar eerder gelykskakeling. Hulle is nie werklik verkenners van wat vreemd en andersoortig is nie, maar skawers. Hulle politiek van erkenning en gasvryheid gee hulle die moontlikheid om alles wat bo die maaiveld uitsteek te elimineer.

Die kudde-mens waarvan Nietzsche gepraat het, het in ons tyd 'n vernuwing ondergaan. Om in opstand te kom is die trots van die nuwe kudde-mens. Die tydsgees skep groot en luidrugtige behae daarin om stroomop te wees. Hoe “trendier” mens is, dit wil sê hoe meer jy die heersende opinie volg, des te meer aansien geniet jy. Mens dryf die spot met oudwêreldse beleefdheid en kuisheid in die tydperk van die vrye moraal; mens verklaar oorlog teen die nostalgie, terwyl die hede ons omsingel en alle uitgange versper. Gretige instemming met die norm van die dag word beleef as 'n heldhaftige uitdaging aan die adres van die bestaande orde.

Die kultuur van onstuimige provokasie en onbeskoftheid is in wese 'n antikultuur. In 'n televisie-onderhoud som die Britse skrywer A S Byatt dit soos volg op: “Why should you be civilised if I am not?” Die term kultuur het oorspronklik gedui op die bewerking van die natuur, en is deur Cicero toegepas op die wêreld van die gees (*cultura animi*). Kultivering van die gees: dit impliseer onderwysing, perfeksionering, beskawing, verfyning. Dit gee aan die onbewerkte wese 'n vorm, bevry hom van sigself en leer hom om sy alles oorwoekerende spontaniteit in toom te hou. Jy moet dus wel iedere band met die eeue-oue beweegredes van die bekommernis om die siel verloor het om sonder enige spoor van verleentheid die onbeskofte gedrag wat vandag so wyd voorkom tot kultuur te verhef.

Hier moet weer eens verwys word na Kant se oproep om respek vir die menswaardigheid van 'n persoon. Wat sou dit beteken? Kant verwoord dit treffend soos volg: “Handel so dat jy jouself sowel as die ander in die mensheid herken.” Die mensheid waaroor Kant dit het, manifesteer sigself nie in die neigings en aandrifte van die subjektiwiteit nie, maar in die majesteit van die plig. Die waardigheid van menslike wesens bestaan in hulle vermoë om hulleself bo hulle egoïstiese hartstogte te verhef en hulleself te onderwerp aan die heerskappy van die morele wet. Daar bestaan met ander woorde 'n diepe kloof tussen selfrespek en selfgenoegsaamheid, 'n afstand tussen die rasonale ek en die empiriese ek. Die hedendaagse opvatting van respek wil egter hierdie afstand laat verdwyn. Respek beteken hier die erkenning van iedereen deur iedereen, d.w.s. die gelykwaardigheid van alle oortuigings, alle menings, alle emosies en alle lewenskeuses. Mens vereer met die term “kultuur” wat Kant met die term

“natuur” teenoor die outonomie van die redelike mens gestel het, en so word juis die menslike van ons menswees misken. Siedaar die emotivisme wat vandag hoogty vier (MacIntyre, Bellah). “Being good is feeling good.” Menswaardigheid word vervlak tot die reg op “safe spaces” waar ek gevrywaar is van enigiets wat ek moontlik as ’n aanstoot, as “offensive” kan ervaar.

Wat staan ons te doen in hierdie omstandighede? Meer as ooit voorheen is daar behoefte aan rustige, grondige nadenke waardeur ons die groot historiese lyne en die fundamente van ons beskawing weer duidelik voor oë kry. Dit geld waarskynlik vir iedereen, maar veral vir wat die Leidse juris-filosof Andreas Kinneging beskou as die “geestelike” of “kultuurdraende” professies: joernalistiek, politiek en amptenary, onderwys en wetenskap, advokatuur en regterlike mag, en (vir sover nog relevant) kerklike ampsdraers. Dit is die professies wat op die lange duur die grootste invloed het op die wel en wee van die samelewing, en daarom dra hulle ’n spesiale verantwoordelikheid. As hulle nie goed funksioneer nie, kom die samelewing in die gevaarsone. Mense in hierdie professies moet opgevoed word om die wesenlike vrae te stel aangaande ons menslike kondisie, aard en geskiedenis, en om die mees deurdagte antwoorde wat deur die eeue heen gegee is op hierdie vrae aandagtig te bestudeer. Alleen diegene wat deur die meule van ’n deeglike, klassieke opvoeding gegaan het, kan met reg daarop aanspraak maak dat hulle ontwikkelde, gevormde, *gebildete* individue is. “Wer nicht von dreitausend Jahren weiss sich Rechenschaft zu geben bleib’ im Dunkel unerfahren, mag vom Tag zu Tage leben.” (Goethe)

Die bestudering van die bronne van ons beskawing vereis egter genoeg tyd en rus. Die bronne moet herkou word. Hulle moet tyd gegun word om in te sink. Die samelewing het dus alle belang daarby om die nodige geestelike ruimte te skep waar mense (studente én professionele lui) minstens vir bepaalde tye vry kan wees van praktiese sorge. Dié insig is een van die fondamentstene van die Westerse beskawing, wat teruggaan tot die Antieke era, en was tot taamlik onlangs nog onomstrede. Dit het tot uiting gekom in die genoemde geestelike professies, asook in verskeie instellings soos die Sondag-rus, die langverlof, die gimnasiale en universitêre kurrikulum, die beperkte arbeidstyd en werkklas van byvoorbeeld politici, advokate en regters, die wetenskaplike biblioteke wat in stand gehou is, die akademiese vryheid van navorsers aan wie geen eise gestel is nie, ensovoort – en dit alles vanuit die gedagte dat daar vir hulle wat deel uitmaak van die geestelike professie geleentheid moet wees om na te dink oor die wesenlike sake.

Al hierdie instellings, al hierdie enklawes van rus en besinning, is die afgelope jare nek omgedraai. Die geestelike professies is almal – volgens die teoloog-filosof Josef Pieper wat so fraai oor hierdie tema geskryf het – ingespan in die “totale arbeidswêreld”. Hulle is verproletariseer, gelykgeskakel, en maak net soos iedereen deel uit van die markeconomie. En dit blyk duidelik uit die kwaliteit van die joernalistiek, die politiek, die regspraak, die wetenskap (veral die geesteswetenskappe), en die ander professies.

Wat vandag steeds sentraal behoort te staan in die denke, is die klassieke vraag na die goeie lewe – as individu, maar ook as maatskappy; die vraag dus na ’n gepaste persoonlike én publieke moraal, dit wil sê presies dit wat eens in die ou opvatting van *Bildung* sentraal gestaan het. Die vraag is uiteindelik nie *hoe* iets gedoen moet word nie, maar *wat* gedoen of bereik moet word. Nie die metode, die middele, die tegniek nie, maar die waarom en die waartoe.

Ter afsluiting wil ek die wens uitspreek dat dié vraag steeds ook ’n sentrale plek sal inneem aan die Universiteit van Pretoria, en veral in die Filosofie-departement waaraan ek bevoorreg was om verbonde te wees vir sewe-en-veertig jaar en ses maande – eers as student, en sedert 1 Januarie 1974 as dosent.

## BIBLIOGRAFIE

- Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. 1973. *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin.
- Bauman, Z. 1997. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press.
- Bellah, R. et al. 1985. *Habits of the Heart*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Bruckner, P. 2007. *Tirannie van het berouw. Essay over het Europese masochisme* (vert. W. Van der Star). Amsterdam: SUN.
- Burke, E. 1999 (1790). *Reflections on the Revolution in France*. Oxford: Oxford University Press.
- De Dijn, H. 1993. *Hoe overleven wij de vrijheid?* Kapellen: Uitgeverij Pelckmans.
- Finkielkraut, A. 2000. *Ondankbaarheid. Een gesprek over onze tijd* (vert. F. de Haan). Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Contact.
- Finkielkraut, A. 2003. *Het onvoltooide heden* (vert. E. Borger). Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Contact.
- Finkielkraut, A. et al. 2004. *Dubbelzinnige democratie. De opmars van radicale politiek*. Nijmegen: Damon Budel.
- Finkielkraut, A. 2014. *Ongelukkige identiteit. De ontsparing van de multiculturaliteit* (vert. K. Vandenberghe). Antwerpen: De Bezige Bij.
- Fukuyama, F. 1992. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin.
- Gadamer, H.G. 1975 (1960). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J C B Mohr.
- Groot, G. 2013. *Dankbaar en aandachtig. In gesprek met Samuel IJsseling*. Zoetermeer: Klement.
- Hegel, G.W.F. 1986 (1807). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Kant, Im. 1997. *Fundering vir die metafisika van die sedelikheid* (vertaling deur P. S. Dreyer van *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785). Pretoria: HTS Supplementum 8.
- Kedourie, E. 2009. *The Crossman Confessions and other essays in politics, history and religion*, London: Mansell.
- Kinneing, A. 2005. *Geografie van goed en kwaad*. Utrecht: Spectrum.
- Lasch, C. 1991. *The True and Only Heaven: Progress and its Critics*. New York: W W Norton.
- Lasch, C. 1991a. Liberalism and Civic Virtue. *Telos* 88: 57-68.
- Lasch, C. 1995. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: W W Norton.
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue*. London: Duckworth.
- Marquard, O. 1973. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Marquard, O. 1981. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam.
- Moyo, D. 2009. *Dead Aid. Why Aid Is Not Working and How There Is a Better Way for Africa*. London: Allen Lane.
- Nietzsche, F. 1980 (1883-85). *Also sprach Zarathustra. (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 4, Hrsg. G. Colli & M. Montinari)*. Berlin/München: De Gruyter/DTV.
- Pieper, J. 1948. *Muße und Kult*. München: Kösel Verlag.
- Ritter, J. 1969. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Slootweg, T. et al. 2004. *Bij tijd en wijle. Essays over rust als ethos*. Soesterberg: Uitgeverij Aspekt.
- Scruton, R. 2007. *Culture Counts. Faith and Feeling in a World besieged*. New York: Encounter Books.
- The Brandt Report: A Summary. <http://www.sharing.org/information-centre/reports/brandt-report-summary>.
- Van Tongeren, P. 2003. *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdethiek*. Amsterdam: SUN.
- Van Tongeren, P. 2012. *Leven is een kunst. Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst*. Soetermeer: Klement/Pelckmans.
- Verbrugge, Ad. 2004. *Tijd van onbehae. Filosofische essays over een cultuur op drift*. Amsterdam: SUN.
- Zweerman, T. 2001. *Wondbaar en vrymoedig*. Nijmegen: Valkhof Pers.

# Onvervulbare verlange tussen tradisie en moderniteit: Orhan Pamuk se *The Museum of Innocence*<sup>1</sup>

*Unfulfillable Longing between Tradition and Modernity: Orhan Pamuk's The Museum of Innocence*

JOHANN ROSSOUW

Departement Filosofie

Universiteit van die Vrystaat

E-pos: rossouwjh@ufs.ac.za



Johann Rossouw

**JOHANN ROSSOUW** is medeprofessor in filosofie, Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat. Rossouw se vernaamste filosofiese belangstellingsveld is die verhouding tussen tradisie en moderniteit. Hy doktoereer in 2013 aan Monash-universiteit, Melbourne met 'n proefskrif oor die politieke teologie van Bernard Stiegler. Rossouw is ook die skrywer van twee romans, waaronder *Verwoerdburg* (Umuza, 2014), en vertaler van verskeie publikasies uit Frans in Afrikaans, waaronder Pascal Quignard se novelle, *Elke oggend van die wêreld* (Protea, 2000). Tans werk hy aan 'n boek oor Karel Schoeman met die werkstitel, *'n Stem, 'n stemming: Karel Schoeman tussen tradisie en moderniteit*. Meer van sy gereelde skryfwerk oor aktuele onderwerpe, boeke, musiek en rolprente verskyn op [johannrossouw.co.za](http://johannrossouw.co.za).

**JOHANN ROSSOUW** is associate professor in philosophy, Department of Philosophy, University of the Free State. Rossouw's main field of philosophical interest is the relationship between tradition and modernity. He obtained his PhD in 2013 from Monash University, Melbourne with a thesis on the political theology of Bernard Stiegler. Rossouw is also the author of two Afrikaans novels, including *Verwoerdburg* (Umuza, 2014), and translator of several publications from French into Afrikaans, including Pascal Quignard's novella, *Elke oggend van die wêreld* (All The Mornings of the World, Protea, 2000). Currently he is working on a book on Karel Schoeman with the working title, *'n Stem, 'n stemming: Karel Schoeman tussen tradisie en moderniteit* (A Voice, A Mood: Karel Schoeman Between Tradition and Modernity). More of his regular writing on current affairs, books, music and films is available at [johannrossouw.co.za](http://johannrossouw.co.za).

<sup>1</sup> Marinus Schoeman was die eerste filosofiedosent wat my bekendgestel het aan dit wat mettertyd my eie vernaamste filosofiese belangstellingsveld sou word, naamlik die vraag na die verhouding tussen tradisie en moderniteit. Hier sonder ek graag 'n skitterende, ongepubliseerde referaat van hom van die vroeë jare negentig van die vorige eeu uit, waarin hy die moderniteit met verwysing na Georg Simmel en Zygmunt Baumann ontleed het. Daardie referaat het 'n besondere indruk op my gemaak en ek gedenk daardie referaat en Schoeman se werk met hierdie artikel.

## ABSTRACT

### ***Unfulfillable Longing between Tradition and Modernity: Orhan Pamuk's The Museum of Innocence***

*This article analyzes The Museum of Innocence, a novel by the Turkish winner of the Nobel Prize for Literature in 2006, Orhan Pamuk. The starting thesis of this article is that the wilful, centralist and thus typically modernist way in which Turkey's greatest modern statesman, Mustafa Kemal Atatürk (1881–1938) modernized Turkey at breakneck speed led to a lasting in-between condition of Turkey between tradition and modernity. It is argued that Turkey has yet to find a satisfactory mediation between tradition and modernity, and that Orhan Pamuk is the peerless literary archivist of this in-between condition between tradition and modernity.*

*The effective destruction of the traditional moorings of Turkish society under Atatürk came after the already destructive effects on Turkish tradition of the long, slow decline of the Ottoman empire, which was finally brought to an end by Western powers in the First World War between 1914 and 1918. The characters in the novel have been the primary (urban) beneficiaries of Atatürk's modernization efforts, both economically and otherwise. However, it turns out that these benefits are ambiguous. While the principal character, Kemal, and his peers experience the trappings of unprecedented wealth, they also find themselves unmoored from Turkish tradition. They try to compensate for this state of disorientation by mimicking what they take to be the model of Western modernity. As Pamuk brilliantly shows, these mimetic efforts of Kemal and the other characters in the novel lead to very mixed and ultimately tragic results, as the tragic outcome of the love triangle between Kemal, his fiancée Sibel and his lover, Füsun proves.*

*The unfolding of the tragic events at the heart of The Museum of Innocence is analyzed in finer detail with reference to two themes – mimetic desire between tradition and modernity, and loss and objects of remembrance.*

*The theme of mimetic desire between tradition and modernity is discussed by building on the work of Hans Achterhuis and René Girard. Achterhuis's work *Het rijk van de schaarste* (1988, *The Empire of Scarcity*) and his argument against Hobbes's state of nature that social desires are never natural but always culturally mediated is used to show to what extent Kemal and the other characters also find themselves in the vacuum left by a disrupted tradition in the grip of the irresistible attraction of Western modernity and its economy of desire.*

*Girard's *Deceit, Desire and the Novel* (English translation 1978) is used to show how the characters in this novel find themselves trapped in two dynamics of desire. First, they are dependent on their peers for recognition, similar to that of the characters in Marcel Proust's *In Search of Lost Time*. Second, this recognition in turn depends on the extent to which the characters are judged by their non-Western peers in the thrall of the West to succeed in mimicking Western modernity. Particular attention is paid to Western films as a mimetic medium for the characters, given that Füsun dreams of becoming a famous film actress, inspired as she is by the American actress who became a European princess, Grace Kelly.*

*The second theme in the novel, that of loss and objects of remembrance, is analyzed with reference to the differences between Proust's and Pamuk's treatment of the object of remembrance. It is argued that where Proust in his famous discussion of the madeleine biscuit treats the object of remembrance as involuntarily bringing forth private memories, Pamuk through the character of Kemal develops a concept of the object of remembrance bringing about memories not only involuntarily, but also voluntarily; not only private but also communal memories.*

*Against this background the various phases of Kemal's development of the Museum of Innocence are discussed, beginning from the initial unconscious, Proustian phase in Kemal's*

*mother's Merhamet apartment, up to his eventual conscious establishment of the Museum of Innocence in Füsün's parental home, which becomes his private museum home.*

*Finally it is argued that since Kemal is ultimately unable to opt for a tradition-based mediation of modernity as achieved by the main character in Pamuk's subsequent novel, A Strangeness in My Mind, Kemal ends up a living dead man taking leave of the present and the future for a reified past, leaving him with the option of stoically bearing his pain withdrawn from the world following the example of Montaigne.*

**KEY WORDS:** tradition, modernity, desire, mimetic desire, loss, objects of remembrance, Pamuk, Girard, Proust

**TREFWOORDE:** tradisie, moderniteit, begeerte, nabootsingsbegeerte, verlies, herinneringsvoorwerpe, Pamuk, Girard, Proust

## OPSOMMING

In hierdie artikel word die Turkse wenner van die Nobelprys vir Letterkunde in 2006, Orhan Pamuk, se roman in Engels vertaal as *The Museum of Innocence* ontleed betreffende die spanning tussen tradisie en moderniteit. Daar word uitgegaan van die tese dat hierdie spanning te wyte is aan die oorhaastige, wilsmatige, sentralistiese, tipies moderne wyse waarop Turkye se groot moderne staatsman, Mustafa Kemal Atatürk, die land tussen 1923 en 1938 gemoderniseer het.

Die roman word ontleed aan die hand van twee temas. Die eerste tema is dié van nabootsingsbegeerte waarmee voortgebou word op die werk van Hans Achterhuis en veral René Girard. Hier word aangevoer dat die hoofkarakters in die roman vasgevang is in 'n tussentoestand tussen tradisie en moderniteit, wat hulle probeer ontsnap deur 'n nabootsing van die Westerse moderniteit, met tragiese gevolge.

Die tweede tema is dié van verlies en herinneringsvoorwerpe soos dit beslag kry in die hoofkarakter, Kemal, se Museum van Onskuld. Daar word aangetoon dat Pamuk op mimetiese wyse aansluiting vind by die werk van Marcel Proust, maar ook Proust se tema van herinneringsvoorwerpe verder ontgin. Die verskillende fases waarin die Museum van Onskuld beslag kry, word ontleed om uiteindelik tot die gevolgtrekking te kom dat Kemal se onvermoë om anders met die Westerse moderniteit om te gaan, hom dompel in 'n permanente vervanging van die hede en die toekoms met 'n verlore verlede.

## 1. INLEIDING

Orhan Pamuk, gebore in Istanboel in 1952, het tot op hede tien romans gepubliseer en in 2006 die Nobelprys vir Letterkunde verower. In die aankondiging van die prys loof die Sweedse Akademie Pamuk vir die wyse waarop hy "in the quest for the melancholic soul of his native city ... discovered new symbols for the clashing and interlacing of cultures".<sup>2</sup>

Ofskoon die Nobelprys aan Pamuk toegeken is terwyl hy nog aan *The Museum of Innocence* (2009) geskryf het, is bogenoemde uitspraak van die Sweedse Akademie ewegoed op die roman van toepassing. Al die bekende temas van Pamuk se werk, soos die spanning tussen tradisie en moderniteit, die spanning tussen die Ooste en die Weste, die stad Istanboel,

<sup>2</sup> [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/2006/press.pdf](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2006/press.pdf), geraadpleeg op 18 September 2016.

nabootsingsbegeerte, en verlies en herinnering is in die roman aanwesig, en word op geweldig aangrypende wyse met filosofiese en literêre briljantheid ontgin tot op 'n ongekende vlak.<sup>3</sup> Die roman word verder onderskei deur die feit dat dit 'n museum as teenhanger het, wat in 2012 in Istanboel geopen is.<sup>4</sup> Soos die roman, is die museum gevul met tallose voorwerpe van herinnering van die Istanboel van Pamuk se jeug en vroeë volwassenheid. Reeds hieruit kan afgelei word dat die roman nie slegs die verhaal van 'n moderne liefdestragedie is nie, maar ook 'n lang liefdesbetuiging aan 'n verdwene, onherroeplik veranderde stad tussen tradisie en moderniteit, tussen Oos en Wes.

Die meeste van Pamuk se romans, insluitend *The Museum of Innocence*, speel af in die uitsonderlike tussentoestand tussen tradisie en moderniteit waarin Turkye vasgeval het weens die nalatenskap van Turkye se groot modernistiese staatsman, Mustafa Kemal Atatürk (1881–1938). Die tese waarvan in hierdie artikel uitgegaan word, is dat Turkye, wat in Atatürk se tyd nog 'n diep tradisionele samelewing was, tot op hede nog nie daarin kon slaag om die tradisionele wêreld met die moderne wêreld te bemiddel nie.<sup>5</sup> Dit is waarom Turkye verkeer in 'n tussentoestand tussen tradisie en moderniteit, waarvan Pamuk die groot letterkundige argivaris is. Pamuk self sien die verhouding tussen tradisie en moderniteit as een van onoplosbare spanning, soos blyk uit die volgende uitspraak wat hy in 2013 teenoor die geskiedkundige, Simon Schama, in 'n onderhoud maak: “There’s always a clash, always the modern betrays history and culture, and always tradition betrays modernity. There’s no solution.”<sup>6</sup>

Die gesprek oor tradisie en moderniteit is wydlopend en 'n groot aantal werk is minstens sedert Edmund Burke se *Reflections on the Revolution in France* (1790) oor die tema gepubliseer. Wanneer in hierdie artikel verwys word na tradisie en moderniteit, word breedweg bedoel die voormoderne en die moderne samelewingsordes. Elkeen van hierdie ordes huldig min of meer teenoorgestelde sienings van sake soos die individu, begeerte, tyd, ruimte, die werklikheid, ensovoorts. Om een voorbeeld wat vir die roman hier onder bespreking tersaaklik is uit te lig: Waar die tradisie begeerte sien as iets wat begrens word deur die einddoel waarop dit gerig is, sien die moderniteit begeerte as onbegrens en vry om sy eie einddoele te kies.<sup>7</sup>

Wat betref die verhouding tussen tradisie en moderniteit, kan minstens vier posisies in die gesprek geïdentifiseer word. Volgens die eerste posisie, wat Goosen in sy reeds vermelde artikel bespreek, word die moderniteit verstaan as 'n radikale breuk met en plaasvervanger van die tradisie. Verskillende baanbrekende moderne denkers huldig hierdie posisie in soverre

<sup>3</sup> Sover met 'n bibliografiese soektog vasgestel kon word, bestaan daar nie ander boeke of artikels wat *The Museum of Innocence* spesifiek ontleed met verwysing na die werk van Hans Achterhuis en René Girard nie. Geen spesifieke bespreking van *The Museum of Innocence* met verwysing na nabootsingsbegeerte en die tussentoestand tussen tradisie en moderniteit kon ook gevind word nie. Lesers wat belangstel in ander perspektiewe op Pamuk se werk, word verwys na die boeke onder redaksie van of geskryf deur Afridi en Buyze, McGaha, Göknaar, Ombasic en Seigel waarvan volledige bibliografiese besonderhede in die bibliografie hieronder verskaf word.

<sup>4</sup> <http://en.masumiyetmuzesi.org/page/the-museum-of-innocence>, geraadpleeg op 21 September 2016.

<sup>5</sup> Vir 'n uitstekende letterkundige opgaaf van juis hoe tradisioneel Turkye selfs nog pas ná Atatürk se dood was en hoe gespanne die verhouding tussen tradisie en moderniteit toe al in Turkye was, kyk na die meesterwerk van een van die skrywers wat 'n besondere invloed op Pamuk uitgeoefen het, *A Mind at Peace*, deur Ahmed Hamdi Tanpinar (Archipelago Books, 2011).

<sup>6</sup> *Financial Times*, 16 Augustus 2013.

<sup>7</sup> Vir verskillende besprekings van die tradisie en die moderniteit se sienings van begeerte, sien Goosen (2012), Cavanaugh (2008) en MacIntyre (1988).

hulle elkeen op hul terrein aanvoer dat hulle 'n radikaal nuwe benadering voorstaan. Sodanige denkers sluit in Machiavelli en Hobbes (politiek), Descartes en Kant (epistemologie), Marx (maatskappykritiek) en Nietzsche (ontologie).

Volgens 'n tweede posisie, naamlik die antimoderne posisie, moet die moderniteit as sodanig verwerp word ten gunste van 'n herontdekking en herstel van een of ander variasie van die tradisie. Heidegger is waarskynlik die bekendste voorstander van hierdie posisie, waarby denkers soos Joseph De Maistre en Juan Donosio Cortés se name ook gevoeg kan word.

Volgens 'n derde posisie moet die moderne en die tradisionele op een of ander wyse met mekaar bemiddel word. Hiervolgens word die moderne vir uiteenlopende redes verstaan as 'n gegewe, dog 'n gegewe wat verbeter kan word met verwysing na die tradisie. Burke, waarna reeds hierbo verwys is, is sekerlik die bekendste vroeë voorstander van hierdie gedagte. Ander ouer en meer onlangse denkers wat ook hier genoem kan word, sluit in Alexis De Tocqueville, Charles Taylor en John Milbank.

'n Vierde posisie is een waarvolgens die moderne en die tradisionele in 'n verhouding van onoplosbare spanning naas mekaar bestaan. Met verwysing na die reeds aangehaalde uitspraak van Pamuk teenoor Schama hierbo, word in hierdie artikel aangevoer dat *The Museum of Innocence* hierdie posisie belig met velerlei belangrike implikasies vir die gesprek oor tradisie en moderniteit. Twee aspekte wat in hierdie artikel ondersoek word, is dié van herinnering en begeerte. Wat herinnering betref, word aangevoer dat in die toestand van onoplosbare spanning tussen tradisie en moderniteit herinnering 'n privaat aangeleentheid gestempel deur reddelose nostalgie word. Die nostalgie hier ter sprake is nie een wat soos die tweede posisie hierbo die moderniteit ten gunste van die tradisie wil agterlaat nie, maar een waarvolgens die subjek tussen tradisie en moderniteit gedompel is in 'n toestand van ongeneeslike hunkering na stabiliteit wat nooit kom nie. Hierdie stabiliteit kom nooit nie, omdat die aanname dat die spanning tussen tradisie en moderniteit onoplosbaar is daartoe lei dat die subjek permanent heen en weer getrek word tussen die aansprake van die tradisie en die moderniteit sonder om dit ooit te kan oplos.

Wat begeerte betref – en dit is die aspek waarop dieper in hierdie bespreking ingegaan sal word – word aangevoer dat vanweë die gelyktydige aansprake van die tradisie en die moderniteit op die subjek, die subjek onophoudelik ossilleer tussen die tradisionele begrensde begeerte en die moderne ontgrensde begeerte. René Girard het hierdie probleem met die begrip van nabootsingsbegeerte met verwysing na veral Westerse samelewings in die oorgang van tradisie na moderniteit ondersoek, maar in hierdie artikel word Girard se nabootsingsbegeerte ondersoek in die konteks van 'n nie-Westerse sameleving waar die verhouding tussen tradisie en moderniteit as een van onoplosbare spanning hanteer word.

Hierdie twee teses sal hoofsaaklik met verwysing na die hoofkarakter van die roman, Kemal, bespreek word. Ofskoon Kemal 'n lid van die tweede geslag van 'n ryk, sekulêre, Westersgesinde Turkse familie is, word hy gedurig deur byvoorbeeld van sy familie se werknemers herinner aan die tradisionele wêreld waartoe hyself nie meer toegang het nie. Hierdie herinnering geskied ook in 'n meer onverbiddelike vorm in soverre hy en sy ouers se portuur ondanks hulle Westerse aspirasies tog nog deur allerlei oënskynlik onontkombare tradisionele idees georiënteer word, byvoorbeeld dat 'n man die beskermer van sy vrou is, of dat 'n man nie benede sy stand moet trou nie.

Die karakters van *The Museum of Innocence* is min of meer die derde geslag ná Atatürk. Die hoofkarakter, Kemal, is gebore in 1945 en in sy sosiale kring beweeg die jong Orhan Pamuk ook in die middel 1970's. Die liefde van Kemal se lewe, Füsün, is op haar beurt gebore

in 1957 en pas agtien jaar oud aan die begin van die roman. Kemal en sy jong hoë burgerlike portuur is die primêre ekonomiese begunstigdes van Atatürk se ekonomiese modernisering. Soos blyk uit talle en talle verwysings in die roman is hulle inderwaarheid 'n onsekere maatskaplike klas vasgevang tussen die tradisie en die moderniteit: Hulle beleef die tradisie met byvoorbeeld sy gereëldes huwelike en voorhuwelike maagdelikheid as 'n belemernis, maar terwyl hulle hard probeer om sowel romantiese liefde as seksuele promiskuiteit na te jaag, kan hulle ook nie heeltemal aan die gesag van die tradisie ontsnap nie. Aan die anderkant verafgod hulle die eietydse Westerse simbole van moderniteit, maar is hulle altyd bewus daarvan dat hulle eintlik maar nabootsers is, en daarom diep onseker in hulle maatskaplike identiteit.

Soos reeds aangedui, word twee temas in die roman, naamlik die probleem van nabootsingsbegeerte, en die probleem van verlies en herinnering vervolgens behandel.

### 1.1 Nabootsingsbegeerte

Wat nabootsingsbegeerte betref, is die werk van die eietydse denkers, Hans Achterhuis en René Girard ontontbeerlik. In sy magistrale ontleding van die Westerse moderniteit, *Het rijk van de schaarste* (1988), voer Achterhuis aan dat die oorgang vanaf 'n tradisionele na 'n moderne wêreld verstaan kan word as een waarin beweeg word vanaf 'n beskouing van die werklikheid as basies oorvloedig tot basies gekenmerk deur gebrek en skaarste. In sy bespreking van Thomas Hobbes se sogenaamde natuurtoestand wys Achterhuis daarop dat Hobbes se beskrywing van die goedere waarna mense in die natuurtoestand streef inderwaarheid nie natuurlik is nie, maar kultureel. Mense begeer nie maar almal in alle kulture dieselfde dinge nie – soos wat die liberale tradisie graag beweer nie – maar hulle begeer dit wat deur hulle kulturele konteks as nastrewenswaardig voorgelê word. Ons begeertes word dus kultureel bemiddel, en ons begeer om dit te hê wat diegene wat ons bewonder oor beskik. Ons begeertes is dus wesenlik nabootsend.

René Girard het hierdie tema meesterlik deurgrond in 'n aantal invloedryke boeke wat oor die afgelope vyftig jaar verskyn het. Hier word aangesluit by een van sy vroeë boeke waarin hy die oorgang van tradisie na moderniteit bespreek aan die hand van drie romans,<sup>8</sup> naamlik Miguel de Cervantes se *Don Quixote* (gepubliseer in twee dele in 1605 en 1615), Stendhal se *Die rooi en die swart* (1830) en Marcel Proust se *Op soek na die verlore tyd* (gepubliseer in sewe dele tussen 1913 en 1927).

Girard se sentrale gedagte oor mimetiese begeerte in die moderniteit is dat hierdie romans wys hoe die sosiale afstand tussen die een waarop ek my nabootsende begeerte skoei en myself in die moderniteit al hoe kleiner word namate wegbeweeg word van die tradisionele na die moderne wêreld. Volgens Girard is een van die gevolge hiervan heel ironies dat begeerte al hoe hewiger en onvervulbaarder word, terwyl die mededinging tussen my en my model al hoe intenser word, sodat 'n wydverspreide ontevredenheid een van die uitstaande kenmerke van die moderniteit word.

By Pamuk se nie-Westerse hoë burgerlike karakters is daar nie slegs een nie, maar twee nabootsende dinamika's aan die werk. Die een dinamika is die een wat Girard in Proust ontleed, waar lede van dieselfde vermoënde portuurgroep voortdurend onderling met mekaar wedywer en ontevrede is, 'n funksie daarvan dat die sosiale afstand tussen my en my model basies

<sup>8</sup> In 1976 in Engels vertaal as *Deceit, Desire and the Novel*.

verval het. Die ander dinamika is een wat moderne, nie-Westerse samelewings onder die invloed van die Weste kenmerk, naamlik dat die afstand tussen my en my model weens aardrykskundige afstand en kultuurverskille onoorbrugbaar is. Die karakters van Pamuk se roman is in vergelyking met hulle moderne Westerse tydgenote en portuur vasgevang in 'n soort verdubbelde begeerte om sowel hul portuur te troef en dié se erkenning te geniet, as om die erkenning van hul Westerse model te verwerf. Nog meer spesifiek gestel: Pamuk se karakters soek mekaar se erkenning met verwysing na die mate van sukses wat hulle behaal al dan nie in die nabootsing van hulle Westerse model. Omdat die Westerse model in so 'n situasie per definisie afwesig is en my nie kan erken nie, is ek chronies aangewese op my portuur vir erkenning, wie se erkenning altyd maar voorlopig en ewe twyfelagtig as my erkenning van hom is, vir die eenvoudige rede dat hy ewemin Westers as ek self is. Hierdie dinamika speel geen geringe rol in die enorme, reddelose en onverwulbare begeerte wat sowel Kemal as Füsün teister, 'n begeerte wat in hierdie spanning tussen Turkse tradisie en Westerse moderniteit 'n onhoudbare simboliese lading verkry waaronder die twee karakters uiteindelik meegee.

Vroeg in die roman blyk dit dat Kemal binnekort by dié simbool van Westerse moderniteit onder sy hoë burgerlike portuur, die Hilton-hotel, verloof gaan raak aan 'n lid van sy portuur, die elegante en intelligente Sibel, wat vroeër in Parys ekonomie studeer het. Hoewel dit nie uitgespel word nie, bestaan die vermoede dat ondanks Kemal en Sibel se moderniteit hulle verhouding in 'n mate op tradisionele wyse tussen hulle families gereël is – of ten minste op tradisionele wyse goedgekeur word – en hulle die hoop koester dat hulle soos in sulke tradisionele huwelike mettertyd wel vir mekaar sal lief raak. Dit is 'n kwessie wat 'n sentrale tema vorm in die roman wat Pamuk ná *The Museum of Innocence* gepubliseer het, naamlik *A Strangeness In My Mind* (2015). Kemal se probleme begin wanneer hy en Sibel in die vertoonvenster van die deftige Şanzelize-boetiek, waarvan die naam 'n toespeling op die Paryse Champs Elysées is, 'n handsak van die modieuse Franse ontwerper, Jenny Colon, sien, waarmee Pamuk reeds vroeg in die roman die problematiek van begeerte bemiddel deur die verre Westerse model aan die orde te stel.

As Kemal die volgende dag terugkeer om die handsak vir Sibel te koop, ontmoet hy die liefde van sy lewe, die agtienjarige Füsün, wie se naam in Turks “bekoring” beteken en wat 'n verlangse soort aangetroude niggie van hom is. 'n Klassiek moderne Westerse romantiese liefde, waarvolgens die huwelik gebaseer is op die wedersydse keuse van mekaar deur twee selfstandige individue ongeag wat hulle families en hul portuur daarvan dink, ontstaan oornag tussen Kemal en Füsün. As ryk jong man in 'n tradisioneel patriargale samelewing onder die verleiding van Westerse denkbeelde van die outonome individu koester Kemal aanvanklik 'n drogbeeld van hoe Sibel, sy sosiaal gerespekteerde vrou en Füsün, sy minnares en eintlike liefde sal wees, en hoe hy hierdie twee vroue met uiteenlopende stelle verwagtings albei gelukkig sal hou. Mettertyd blyk dit dat Kemal egter nie rekening gehou het met nóg die allesverterende aard van moderne romantiese begeerte nie, nóg die absolute eise waarmee die moderne, selfstandige en vooruitstrewende Füsün hom ondanks haar laer stand en haar jeugdige onervarenheid konfronteer nie. Hy blyk verswelg te word deur, enersyds, die eise van tradisionele aanvaarbaarheid in die oë van sy hoë burgerlike portuur en hulle erkenning en, andersyds, sy onblusbare begeerte en verlange na Füsün, wat hom wesenlik vir die res van sy lewe siek maak en uiteindelik tot sy dood lei – dit is nie om dowe neutte nie dat hierdie hartgebroke man uiteindelik in die ouderdom van 62 sterf op die dag wat Füsün vyftig sou wees. En dit nadat hy hom al meer as dertig jaar besig hou met die versameling van voorwerpe van herinnering aan Füsün, wat uiteindelik aanleiding gee tot die museum wat hy ter ere van hulle liefde oprig en wat hy die Museum van Onskuld noem.

## 1.2 Verlies en herinneringsvoorwerpe

Die kwessie van herinneringsvoorwerpe is die tweede tema waaraan in hierdie bespreking aandag gegee sal word met verwysing na verlies en herinnering. Hierbo is reeds verwys na die groot moderne skrywer van verlies en herinnering in die alledaagse, naamlik Marcel Proust. Proust se sewedelige roman, *Op soek na die verlore tyd*, open met een van die bekendste motiewe in die letterkunde, naamlik die onverwagse herinneringe aan sy jeug wat by die verteller ontketen word wanneer hy 'n madeleinekoekie proe.<sup>9</sup>

In *The Museum of Innocence* word hierdie hoop dat voorwerpe van herinnering 'n verlore identiteit in stand kan hou, verplaas na die private en wel in die vorm van Kemal se obsessiewe versameling van voorwerpe van herinnering aan Füsün en hulle liefde. Dit begin op die dag wat hulle die eerste maal seksuele omgang het en hy een van haar oorbelle as herinnering aan die oomblik steel. Ofskoon Pamuk die tema van die herinnering van voorwerpe by Proust leen, is die verskil dat waar die voorwerp van herinnering by Proust die herinneringe onwillekeurig ontketen, die voorwerpe van herinnering in Pamuk se romans die herinneringe willekeurig en doelbewus moet ontketen. Dit is waarom Kemal as't ware instinktief reg van die begin af by wyse van voorwerpe van herinnering wat hy eers by Füsün en later by haar gesin steel, hoop om 'n soort voorwerpdagboek van hulle liefde te hou, en inderwaarheid ná die aanvanklike breuk tussen hulle, en later ná haar dood haar en hulle liefde lewend hou deur hom terug te trek tussen hierdie herinneringsvoorwerpe en homself selfs daarmee te koester, aanvanklik in die Merhamet-woonstel van sy ma wat as onbeplande en onbewuste museum funksioneer, en later in die oorlede Füsün se ouerhuis wat Kemal in die Museum van Onskuld omskep, en wat die leser vandag in die werklike Istanboel kan besoek.

Vervolgens kan nou in groter besonderhede by die twee temas stilgestaan word met verwysings uit die roman self, beginnende by nabootsende begeerte.

## 2. NABOOTSENDE BEGEERTE TUSSEN OOS EN WES EN DIE ONMOONTLIKHEID VAN ROMANTIESE LIEFDE IN DIE TOESTAND TUSSEN TRADISIE EN MODERNITEIT

Soos reeds hierbo vermeld, is 'n handsak deur die Paryse ontwerper, Jenny Colon, aan die oorsprong van die tragedie wat sig tussen Kemal, Sibel en Füsün afspeel. Kemal sou dit natuurlik nie koop as dit nie in die eerste plek 'n simbool was van die poging van sy hoë burgerlike sosiale kring om die Weste na te boots met onder meer Westerse verbruiksvoorwerpe nie. Die ironie van die handsak is dat wanneer Kemal dit aan Sibel gee, sy hom daarop wys dat dit waarskynlik 'n Turkse vervalsing van die Westerse ware Jakob is. Reeds hierin skuil al iets van die waarheid dat hoe hard selfs 'n gesofistikeerde Turk probeer om 'n Westerling te wees, die poging nie kan slaag nie. Gevolglik keer Kemal bedremmeld terug na die Şanzelize-boetiek om die handsak terug te gee en sy geld terug te vra. Aangesien die moeilike boetiekieienares op daardie oomblik uit is, vind die onderhandelinge tussen Kemal en Füsün plaas, en dit is in die loop hiervan dat hy sy aantrekking tot Füsün nie kan weerstaan nie. Anders gestel, as dit nie was dat Sibel se begeertes deur die strewe na die Westerse ware Jakob bemiddel is nie, sou Kemal nie teruggekeer het na die Şanzelize-boetiek nie, en sou die tragiese reeks gebeure tussen Kemal, Füsün en Sibel nie plaasgevind het nie.

---

<sup>9</sup> Sien Proust (2002).

Die tragedie waaroor die roman handel, is egter nie beperk tot liefdesverhoudings wat fataal op die rotse tussen tradisie en moderniteit en tussen Oos en Wes loop nie. Nee, dit wentel ten diepste om die onmoontlikheid vir die roman se nie-Westerse moderniteitsgerigte karakters om hulle verlies aan tradisie met geslaagde verwestering te besweer.

Niks bemiddel die Westersgesinde Turke in die roman se begeertes sterker as Westerse rolprente nie. Keer op keer is daar eksplisiete verwysings na sulke rolprente, en na hoe karakters in die roman hulleself skoei op karakters in sulke rolprente. Die kwessie van die nabootsing van die Weste en die hele ekonomie van begeerte wat daarmee saamhang, word in die roman op die spits gedryf deur die feit dat Füsün daarvan droom om 'n aktrise te word en eksplisiet identifiseer met die nieadellike Amerikaanse aktrise, Grace Kelly, wat danksy rolprente bo haar stand uitstyg en 'n Europese prinses word deur haar huwelik met Prins Rainier van Monaco. Füsün se idealisering van die lewe van 'n rolprentaktrise is aan die kern van die tragedie van haar lewe.

Füsün is 'n ingewikkelde karakter waarvan die interne teenstrydighede briljant deur Pamuk beskryf word. Aangesien sy byvoorbeeld haarself soms veelseggende blikke teenoor Kemal toelaat, asook gesprekke met hom in haar moeder se werkskamer waar sy self mettertyd portrette van voëls begin skilder, is daar rede om te glo dat sy Kemal weer in haar lewe toegelaat het omdat ook sy nie oor haar liefde vir hom kon kom nie. Aan die ander kant is dit eweneens so dat minstens nog 'n rede om hom weer naby haar toe te laat, is dat sy hoop hy die geld sal voorskiet wat nodig is om die rolprent te vervaardig waarvan Feridun die draaiboek geskryf het, en waarin sy die hoofrol moet speel.

Ofskoon Kemal wel so ver gaan as om 'n produksiemaatskappy genaamd Lemon Films Inc met Feridun as werknemer op die been te bring sorg hy dat die rolprent met Füsün nooit gemaak word nie. Waarom nie? Die antwoord is deels dat hy, ironies genoeg vir 'n moderne Turkse man wat die Weste as model neem, nie daarin kan slaag om sy tradisionele Turkse rol as manlike beskermer van die vrou te laat vaar nie, aangesien hy bang is dat Füsün deur rolprentsukses onherroeplik deur die korrupte Turkse rolprentbedryf gekorrumpeer sal word. Dit is egter nie die volle antwoord nie. Nee, die waarheid is ook dat Kemal uit vrees dat hy Füsün sal verloor wanneer sy sukses smaak en nie meer van hom afhanklik is nie, haar droom bly frustreer en haar so in feite gevange hou in 'n kou nes haar gesin se kanarie, Lemon, na wie sy rolprentproduksiemaatskappy vernoem is.

In 'n stadium wil dit voorkom asof Kemal se strategie slaag. Gedryf deur sy eie verwesterde begeertes knoop Feridun 'n buite-egtelike verhouding met 'n ander aktrise, Papatya, aan. Füsün skei van Feridun en stel streng voorwaardes aan Kemal vir die huwelik waarop hulle nou voorberei, wat insluit dat hulle eers museums in Parys gaan besoek voor hulle trou. Dit is asof Füsün hiermee deur haar moderne wilsmatigheid 'n liturgiese parodie op die tradisionele Turkse verlowing- en huweliksliturgie voorhou in die hoop dat haar liturgiese parodie die wilde romantiese begeertes wat hulle met die eerste probeerslag verteer het, in toom sal hou. Dit is 'n tipiese voorbeeld van hoe Füsün as nie-Westerse moderniserende Turk nie aan die verlore tradisie kan ontkom nie: Waar die tradisie sy eie liturgie vir die huwelik voorskryf waardeur die subjek gevorm word, probeer Füsün as moderne subjek haar eie liturgie skep, wat natuurlik geen egte liturgie is nie, en nie kan slaag nie, omdat dit beperk bly tot haar individuele nominale keuses en nie die sanksionering van die gemeenskap geniet nie.

Ongelukkig blyk dit dat sowel Kemal as Füsün reeds te vervreem van hulle tradisionele liturgiese wêreld en te sterk onder die aantrekkingskrag van die moderne ideaal van romantiese liefde is om nog skuiling in die remmende kragte van die tradisie te vind. Dit blyk onder meer uit die stygende identifikasie wat Füsün met Grace Kelly het. So sê Füsün vir Kemal: “Do

you know what, Kemal? Grace Kelly was bad at mathematics, too. And she got into acting by working as a model first. But the only thing I really envy her is that she could drive a car” (423-4). Hierby verbind Füsün Grace Kelly eksplisiet met die ideaal van die moderne, wilsmatige individu in beheer van haar lot wanneer Kemal haar vra waarom sy op Kelly jaloers was ondanks dié se tragiese einde in ’n motorongeluk: “I don’t know. Driving made her look so powerful, and free. Maybe that’s why” (*loc.cit.*).

Füsün se identifikasie met Grace Kelly lei daartoe dat Kemal aanbied om haar te leer motor bestuur. Hul bestuurslesse word effektief sy tweede hofmakery van Füsün, waarin die lesse instaan vir hulle sessies van seksuele omgang toe hulle die eerste maal verlief geraak het.

Wanneer Kemal en Füsün onderweg na die museums van Parys die aand verloof raak in die Grand Semiramis-hotel, word ’n reeks kragte ontketen wat hulle oplaas psigies vergruis in die botsing tussen tradisie en moderniteit. Dronk besluit hulle om daar en dan verloof te raak. Eers dring Füsün daarop aan dat sy nie die nag by Kemal sal deurbring nie, maar dan gebeur dit tog – iets waarvoor sy hom die volgende oggend verwyd, maar wat haar ma in ’n latere gesprek aan Kemal erken Füsün se keuse was en nie die gevolg daarvan dat haar ma haar per ongeluk uit hul hotelkamer gesluit het soos Füsün teenoor Kemal beweer het nie. In ’n oënskynlike vlag van selfverwyd storm die woedende Füsün die volgende oggend weg van Kemal. Wanneer hy daarin slaag om haar langs die pad te vind terwyl hy na haar soek met sy pa se 1956 Chevrolet, geskied ’n laaste onthullende gesprek tussen hulle waarin dit blyk presies hoe psigies beskadig Füsün deur hulle liefde vasgevang in die toestand tussen tradisie en moderniteit is:

“Füsün, my darling, look at how beautiful the world is—open your eyes to this glory,” I said. “Why poison life with anger and arguments?”

“You don’t understand at all.”

“What don’t I understand?”

“Because of you, I haven’t had the chance to live my own life, Kemal,” she said. “I wanted to become an actress.”

“I’m sorry.”

“What do you mean, you’re sorry?” she said, furious.

Sometimes I wasn’t able to keep the car abreast of her, and we couldn’t hear each other.

“I’m sorry,” I said again, shouting this time, thinking she hadn’t heard me.

“You and Feridun, you deliberately kept me from having my chance in films. Is this what you’re sorry for?”

“Did you really want to become like Papatya and all those drunken women at the Pelür?”

“We’re all drunks now, anyway,” she said. “And I would never have been like them, I assure you. But you two were so jealous, so afraid I might find fame and leave you, that you had to keep me at home.”

“You were always a bit timid about going down that path alone, Füsün, without a powerful man at your side....”

“What?” she said, now palpably enraged.

“Come on now, darling, jump into the car. We can argue about it as much as you like over drinks tonight,” I said. “I love you with all my heart. We have a wonderful life ahead of us. Please just get in.”

“On one condition,” she said, in the same childish voice she had used so many years before, the time she asked me to return her childhood tricycle to the house.

“Yes?” I asked.

“I’m driving” (486).

In hierdie laaste gesprek word dit dus duidelik dat Kemal nie modern genoeg vir Füsün was nie, dat sy tradisionele manlike beskermingsdrang in feite haar vryheid en haar selfstandigheid vernietig het, en dit is vermoedelik waarom sy die laaste sê het ná sy hom vir oulaas op die motor se enjinkap hartstogtelik terugsoen, hom in die versnellende motor verwyd dat hy nie opgelet het dat sy haar lank verlore oorbel van hulle heel eerste omgang gedra het nie, en waarskynlik in 'n laaste desperate poging om as moderne individu beheer oor haar lot te neem, te vinnig ry en noodlottige beheer oor die motor verloor.<sup>10</sup>

Kemal oorleef die ongeluk en in die oorblywende 23 jaar van sy lewe word die proses van die totstandkoming van die Museum van Onskuld voltrek. Dit is die voltrekking van hierdie proses wat die tema van verlies en herinneringsvoorwerpe op aangrypende wyse aan die orde stel.

## 2.1 Die Museum van Onskuld

Hierbo is reeds aangevoer dat ofskoon Pamuk die tema van herinneringsvoorwerpe by Proust leen, hy 'n stap verder as Proust met die tema gaan – waar die voorwerp van herinnering by Proust die sneller van onwillekeurige herinneringe is, is dit in hierdie roman die middel tot willekeurige herinneringe en die doelbewuste poging om dit wat verbygaan durend te hou, en om dit wat verby is in die hede te herstel, laasgenoemde veral versinnebeeld deur die hartverskeurende wyse waarop Kemal ná Füsün se dood die gebou van haar ouerhuis koop en dit omskep in die privaat museum van hulle liefde waarin hy self gaan woon. Vir Kemal is die verlede dus nie iets kollektiefs waarin hy as lid van 'n tradisionele gemeenskap veranker is nie, en waarvan die herinnering deur liturgiese gebruike lewend gehou word nie, maar 'n privaat saak wat van individuele keuses afhang en wat slegs by wyse van individuele gedenkdade lewend gehou kan word. Terwyl Kemal aan die herstel is van die ongeluk en van Füsün se dood, blyk dit dat hy sy troos soek by Proust en by die moderne, sewentiende-eeuse Stoïsyn, Montaigne, wat hom tipies modern doelbewus van die wêreld onttrek het om alleen te wees met sy bepeinsinge. In hierdie tyd neem die gedagte om 'n Museum van Onskuld vir sy en Füsün se tragiese liefde op te rig vorm by Kemal aan.

Museums is natuurlik part en deel van die moderniteit, gewoonlik as pogings van nasiestate om 'n gemitologiseerde grootse verlede weer te gee, maar Kemal onderskei sy motivering deur hom op iets anders te beroep as hy dit het oor die konvensionele en sogenaamd onmoderne motivering van beskimmelde (“bashful”) versamelaars:

But the Bashful collect purely for the sake of collecting. Like the Proud, they begin ... in pursuit of an answer, a consolation, even a palliative for a pain, a resolution of difficulty, or simply out of a dark compulsion... [I]n the lands of the Bashful, collections point not to a bit of useful information but rather to a wound the bashful collector bears (504).

Die ontwikkeling van die Museum van Onskuld geskied in verskillende fases reg vanaf die begin van die roman tot heel aan die einde. Dit begin aanvanklik onbewustelik en op 'n

<sup>10</sup> Hoewel Füsün se dood waarskynlik eerder 'n ongeluk as selfmoord is, herinner hierdie toneel aan John Zizioulas se vergelyking tussen die Christelike begrip van die unieke persoon en sy afgeleide, die moderne, sekulêre begrip van die individu, wat Füsün versinnebeeld. Met verwysing na die volgende aanhaling van Kirilov uit Dostojewski se *Duiwels* redeneer Zizioulas dat die hoogste vorm van vryheid vir die moderne individu in die vorm van selfmoord is: “Every man who desires to attain total freedom must be bold enough to put an end to his life...” (42).

tipies Proustiaanse wyse wanneer die leser verneem dat Kemal nog voor hy op Füsün verlief geraak het, sy moeder se woonstel nog voor sy vertrek vir studies na die VSA gebruik het “to study and to listen to music” (18). Dan, wanneer Füsün die dag nadat hy op haar verlief geraak het nie na die woonstel kom soos hy gehoop het nie, begin hy vertroosting vind in al die ou goed wat sy moeder daar gestoor het:

Sitting in those airless rooms, surrounded by my mother’s old vases and dresses and dusty discarded furniture, going one by one through my father’s amateurish snapshots, I recalled moments from my childhood and youth that I hadn’t even realized I’d forgotten, and it seemed as if these artifacts had the power to calm my nerves (21).

Kemal betree ’n volgende fase wanneer hy ná seksuele omgang met Füsün op 26 Mei 1975 haar een oorbel, wat geval het, nie aan haar teruggee nie, maar weens ’n “strange compulsion” (3) in sy baadjiesak glip. Dié dag beskryf hy as die een waarop hy die gelukkigste oomblik van sy lewe beleef het. Later sal hy ook hulle eerste omgang op 30 April 1975, toe sy haar maagdelikheid verloor het, gedenk deur die rok wat sy daardie dag gedra het en die sakdoekie wat sy by haar gehad het uit te stal tesame met sy moeder se kristalinkpot en pen waarmee Füsün na die tyd gespeel het.

Waar Kemal se gewoonte om telkens ná hy Füsün by die Merhamet-woonstel ontmoet het iets van Füsün as herinnering aan daardie betrokke gelukkige samesyn vas te lê, nog in ’n mate verstaan kan word as tekenend van sy besonder melancholiese aard, betree hy ’n volgende fase in die wording van die Museum van Onskuld wanneer hy nie daarin slaag om die moed bymekaar te skraap om sy verlowing met Sibel te verbreek nie, en Füsün haar aan hom onttrek. In hierdie fase ontwikkel hy ’n donker obsessie met die voorwerpe van herinnering aan hulle samesyn, en koester hy homself in ’n wanhopige poging tot selfterapie in die woonstel met hierdie voorwerpe. Dié fase word ingelei wanneer Füsün die volgende profetiese woorde op Kemal en Sibel se verlowingsparty aan hom sê, waarmee sy hom waarskynlik voorberei het op haar onttrekking van hom sonder om dit aan hom uit te spel: “When we lose people we love, we should never disturb their souls, whether living or dead. Instead, we should find consolation in an object that reminds you of them, something ... I don’t know ... even an earring” (143).

Hoe ernstig hierdie terapeutiese obsessie word, blyk in hoofstuk 35 met die titel “The First Seeds of My Collection”:

Three days on I went back to lie in that bed, holding in my hands another object that Füsün had touched, a brush splattered with oil paints of many colors, and I was sweeping it across my skin, and taking it into my mouth, like an infant examining a new toy. Again, I found relief for a time. In one part of my mind I knew that I had become habituated, addicted to objects that brought me relief, but that my addiction was in no way helping me forget Füsün (178).

Ironies genoeg begin voorwerpe van herinnering aan Füsün hierdie fetisjistiese rol bewustelik vir Kemal speel wanneer die besoek wat hy op Sibel se aandrang aan Istanboel se eerste psigoanalise bring, op niks uitloop nie. In hierdie stadium is dit duidelik dat Kemal as subjek vasgevang in die spanning tussen tradisie en moderniteit gevolglik ook in toenemend ongeneeslike eensaamheid en eenlingskap gekerker word, ’n toestand waarin voorwerpe van herinnering moet instaan vir die verlies aan gemeenskap, insluitend die verlies aan gemeenskap met sy bemindes.

Die volgende fase van Kemal se projek ontvou wanneer Füsün hom op 'n dag uit die bloute vir ete nooi en hy die verskriklike ontdekking maak dat sy intussen getroud is. Dit lei die agt jaar in waartydens hy soos 'n ekstra familielid in die huis word, en in 'n stilswyende oorlog van die wil met Füsün verval. In hierdie agt jaar vergoed Kemal vir die reusepyn van Füsün se nabye onbereikbaarheid deur tydens elke besoek aan haar ouerhuis iets te steel, soms selfs sonder om dit eens te probeer verbloem. So beskryf hy sy motivering in hierdie fase:

... I sat across from her, thinking how soon I would miss her, foreseeing the pain of the days to come, I would discreetly pilfer various objects from the table as reminders of the happiness I'd felt there and then—and to fortify myself later when I was alone (256).

Later, in wat sal blyk nog 'n profetiese besinning oor sy lot en die uiteindelijke Museum van Onskuld te wees, verklaar Kemal:

I knew from the beginning that I was going to the Keskin house hoping to harvest enough happiness to last me the rest of my life, and it was to preserve these happy moments for the future that I picked up so many objects large and small that Füsün had touched, and took them away with me (288).

Ofskoon 'n museum, soos reeds hierbo blyk uit Kemal se aangehaalde verduideliking, 'n privaat museum kan wees ter herdenking aan 'n private psigiese wond, bly dit ten slotte kommunaal in die sin dat lede van die publiek dit kan besoek. Die kommunale aard van die museum word deur Kemal gemotiveer op 'n wyse wat ook 'n stap verder as Proust se private, onwillekeurige herinneringsvoorwerp gaan. In een van Kemal se besinnings, spesifiek oor die voorwerpe waarmee hy aan huis van Füsün se gesin nuwejaarsaande tombala gespeel het, het hy dit oor hoe herinneringsvoorwerpe gemeenskaplike herinneringe kan aanwakker en mense so byeenbring as 'n soort herinneringsgemeenskap:

The power of things inheres in the memories they gather up inside them, and also in the vicissitudes of our imagination, and our memory – of this there is no doubt... It is my devout, and uncalculating, belief that such sentiments belong not just to me, and that, seeing these objects, visitors to my museum many years later will know them, too (324).

Anders gestel: Gesien uit die oogpunt van die voormoderne wêreld vir wie gemeenskap en die verlange daarna 'n gegewe is, word hierdie verlange as't ware omgekeerd herhaal by Kemal deurdat hy sy intens private verhaal en verlies tot iets kommunaals met sy museum wil omskakel.

In die agt jaar wat Kemal tydens hierdie fase herinneringsvoorwerpe van Füsün en hul huishouding vasgelê het, was dit as plaasvervanger vir die toekoms saam met haar waarop Kemal gehoop het. Die volgende fase, en dit wat 'n mens eintlik met 'n museum verbind, te wete nie die toekoms nie maar die verlede, betree hy in die tyd wat hy ná die motorongeluk en Füsün se dood fisiek en psigies probeer herstel: "It was at this point – hovering between fact and remembrance, between the pain of loss and its meaning – when the idea of a museum first occurred to me" (490).

Ofskoon Kemal beleef het wat beskryf kan word as die onvermydelike mislukking van wilsmatige moderniteit, oorweeg hy nogtans nie om 'n keuse vir 'n ander soort moderniteit via die tradisie te maak nie – dit is 'n opsie wat Pamuk in sy volgende roman, *A Strangeness*

*in My Mind*, ondersoek, wanneer die arm, semitradisionele hoofkarakter oplaas vrede maak met sy lot en met die eggenote wat vir hom gereël is onder die valse voorwendsel dat hy sou trou met haar suster op wie hy op tipies modern romantiese individualistiese wyse verlief geraak het. Nee, die keuse wat Kemal maak, in aansluiting by wat reeds hierbo gesê is oor museums as part en deel van moderniteit, is dié van die ontnugterde modernis wat te midde van die verlies van tradisie skuiling in die verlore verlede gaan soek. Hierdie opsie volg, soos reeds gesuggereer, uit die verlies aan tradisionele liturgiese patrone – in die tradisionele wêreld bly die verlede lewend in soverre dit liturgies herhaal en gedenk word, maar waar daardie liturgiese patrone in die moderne wêreld ontwig word, word die verlede iets wat vir altyd verlore is, dog aan herinner kan word met voorwerpe en versamelings voorwerpe in plekke van herinnering soos museums. Dit wil dus voorkom wat liturgie vir die tradisie doen, die museum vir die moderniteit doen. Die feit dat Kemal oplaas van sy museum ook sy huis maak, kan gelees word as ’n soort pervertering van tradisionele liturgiese patrone – in plaas daarvan dat ek deur my tydige deelname aan die liturgie die verlede herleef, word my lewe nou een ononderbroke liturgiese daad waarin die tyd opgeskort word ten gunste van ’n gestolde verlede.

Voorts sien hy dié opsie in die vorm van die Museum van Onskuld as, soos wat museums behoort te wees, ook opvoedkundig:

Sometimes ... I would imagine it possible for me to frame my collection with a story, and I would dream happily of a museum where I could display my life – the life that first my mother, and then Osman, and finally everyone else thought I had wasted – where I could tell my story through the things that Füsün had left behind, as a lesson to us all (495).

Ofskoon Kemal se tragiese lewe onteenseglik onder meer toe te skryf is aan sy begeerte om die Weste na te boots, blyk dit dat hy nogtans nie aan hierdie nabootsingsbegeerte kan ontkom nie wanneer hy hierna begin om private museums die wêreld oor te besoek, en spesifiek gemotiveer word deur die museums van Gustave Moreau in Parys en Mario Praz in Milaan om sy eie Museum van Onskuld op te rig. In sy beskrywing van hoe hy in sodanige privaat museums dwarsoor die wêreld telkens iets bekends van sy eie versameling teruggevind het, vind hy in die besoeke as’t ware ’n geldigverklaring van sy museumprojek: Omdat dit die wêreld oor deur ontnugterde, melancholiese moderniste gedoen is, is ook sy museumprojek in sy stad en sy land, vasgevang tussen tradisie en moderniteit, ’n geldige projek. Hierop kom hy tot die gevolgtrekking dat sy versameling oor dekades opgebou nie net in feite reeds sy museum is nie, maar dat sy museum, sy gedenking van die verlore verlede, inderdaad sy huis is: “As it happens, I had by then concluded that the true collector’s only home is his own museum” (502). Kortom, ondanks die appél wat die tradisie op Kemal uitoefen, blyk hy einde ten laaste ’n tipiese modernis wat sy werklikheid wilsmatig inrig. Nadat sy poging daartoe misluk het in die stuk gemeenskap wat hy met Füsün gedeel het, rig hy sy wil nou solipsisties op die inrig van ’n hermeties verseëld, gestolde werklikheid as nimmereindigende verlede, sy eie privaat museumhuis.

Let wel dat hy tot hierdie slotsom kom wanneer hy in ’n Amerikaanse museum kyk na die wrak van die 1966 Buick waarin die Amerikaanse glansaktrise, Jayne Mansfield, verongeluk het, en dat hy hierna op nabootsende wyse die wrak van sy pa se 1956 Chevrolet waarin Füsün verongeluk het, gaan herwin vir sy museum. As hy die wrak koop, motiveer hy dit in sy binnegesprek met sy en sy pa se eertydse motorbestuurder, Çetin Efendi, soos volg: “... I would have explained that the Museum of Innocence was to be a place where one could live with the dead” (503). Waar die voormoderne tradisie ook die dooies vier as ’n teken van die lewe,

gebeur die omgekeerde egter op tragiese wyse met Kemal in sy museum: hy word 'n lewende dooie wat uiteindelik aan sy gebroke hart sterf.

In 'n gesprek wat Kemal voer met Orhan Pamuk, vir wie hy vra om sy verhaal as roman en as teenhanger vir die Museum van Onskuld op te teken, brei Kemal uit op die kommunaliteit en opvoedkundigheid van herinneringsvoorwerpe om die breër oogmerk van sy museum vir die publiek duideliker te maak:

With my museum I want to teach not just the Turkish people but all the people of the world to take pride in the lives they live. I've traveled all over, and I've seen it with my own eyes: While the West takes pride in itself, most of the rest of the world lives in shame. But if the objects that bring us shame are displayed in a museum, they are immediately transformed into possessions in which to take pride (518).

Kemal se hoop is dus dat deur die Westerse meganisme van die museum in te span vir herinneringsvoorwerpe van die publiek, hy die (Turkse) publiek kan speen van hulle mimetiese minderwaardigheid jeens die Weste. Hierop brei hy uit wanneer hy sê:

What Turks should be viewing in their own museums are not bad imitations of Western art but their own lives. Instead of displaying the Occidentalists' fantasies of our rich, our museums should show us our own lives (524).

Met hierdie laaste stelling kom Kemal die naaste daaraan om insig in sy eie tragiese mimetiese lot te toon en hom te speen van Westerse nabootsingsbegeerte wat einde ten laaste sy lewe noodlottig gedisorienteer het. En tog, tog kan hy nie aan hierdie mimetiese logika ontsnap nie: Hy bly die res van sy lewe vasgevang in 'n beweging tussen sy museum as huis en ander huismuseums, elke enkele huismuseum voortgebring uit die ongeneeslike verlies van ontnugterde moderniste vir wie die verlede die plaasvervanger vir die ondraaglike hede en die onverbeelbare toekoms bly. En daarom is die Stoïsynse dra van sy ondraaglike las al wat vir Kemal oorbly, soos blyk uit die slottoneel waarin hy teenoor die skrywer, Pamuk, stelling inneem met die 34-jaar oue kiekie van Füsün tydens die skoonheidskompetisie nog voor sy en Kemal mekaar bemin het, en haar gelaat toe al in haar deelname aan die moderne Westerse ritueel "no joy, only sadness" (531) vertoon:

He took Füsün's photograph from his pocket and in the pale light of the streetlamp in front of the Merhamet Apartments he looked lovingly at her. I drew up beside him. "She's beautiful, isn't she?" he said to me ... He kissed Füsün's photograph lovingly, and placed it with care into the breast pocket of his jacket. Then he smiled at me, victorious. "Let everyone know, I lived a very happy life" (532).

## BIBLIOGRAFIE

- Achterhuis, H. 1988. *Het rijk van de schaarste: Van Hobbes tot Foucault*. Amsterdam: Ambo.  
 Afridi, M. & Buyze, D. 2012. *Global Perspectives on Orhan Pamuk: Existentialism and Politics*. London: Palgrave Macmillan.  
 Burke, E. 2004 (1790). *Reflections on the Revolution in France*. London: Penguin.  
 Cavanaugh, W. T. 2008. *Being Consumed: Economics and Christian Desire*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

- Girard, R. 1976. *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Uit die Frans vertaal deur Yvonne Freccero. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Göknar, E. 2013. *Orhan Pamuk, Secularism and Blasphemy: The Politics of the Turkish Novel*. London: Routledge.
- Goosen, D.P. 2012. Radical Immanence: An Anomaly in the History of Ideas in *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art and Politics*, Stoker, W. & Van der Merwe, W.L. (reds.). Amsterdam: Rodopi.
- MacIntyre, A. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- McGaha, M. 2008. *Autobiographies of Orhan Pamuk: The Writer in His Novels*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- Ombasic, M. 2016. *Paysages urbains et mélancolie chez Orhan Pamuk: Essai littéraire*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Pamuk, O. 1998. *The New Life*. Uit die Turks vertaal deur Guneli Gun. Londen: Faber & Faber.
- Pamuk, O. 2006. *The Black Book*. Uit die Turks vertaal deur Maureen Freely. Londen: Faber & Faber.
- Pamuk, O. 2009. *The Museum of Innocence*. Uit die Turks vertaal deur Maureen Freely. Londen: Faber & Faber.
- Pamuk, O. 2015. *A Strangeness in My Mind*. Uit die Turks vertaal deur Ekin Oklap. Londen: Faber & Faber.
- Proust, M. 2002. *In Search of Lost Time: The Way by Swann's, volume 1*. Uit die Frans vertaal deur Lydia Davis. London: Penguin.
- Schama, S. 2013. Orhan Pamuk Talks to Simon Schama. *Financial Times*, 16 Augustus 2013, <https://www.ft.com/content/5cc05ca2-0540-11e3-9ffd-00144feab7de>, geraadpleeg op 24 September 2014.
- Seigel, J. 2015. *Between Cultures: Europe and Its Others in Five Exemplary Lives*. Philadelphia, PENN: University of Pennsylvania Press.
- Sweedse Akademie. 2006. The Nobel Prize in Literature, Orhan Pamuk 2006, [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/2006/press.pdf](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2006/press.pdf), geraadpleeg op 18 September 2016.
- Tanpınar, A. H. 2011. *A Mind at Peace*. Uit die Turks vertaal deur Erdag Göknar. New York: Archipelago Books.
- The Museum of Innocence, Istanboel, <http://en.masumiyetmuzesi.org/page/the-museum-of-innocence>, geraadpleeg op 21 September 2016.
- Zizioulas, J. 1985. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York: St Vladimir's Seminary Press.

# Over het Nihilisme: Nietzsches actualiteit of de onze?

*On Nihilism: Nietzsche's "Here and now" or our own?*

Paul van Tongeren  
Nijmegen/Leuven  
Departement Filosofie  
Universiteit van Pretoria  
E-pos: p.vantongeren@ftr.ru.nl



Paul van Tongeren

**PAUL VAN TONGEREN** is emeritus hoogleraar wijsgerige ethiek van de Radboud Universiteit Nijmegen (Nederland), buitengewoon gast-hoogleraar ethiek aan de KU Leuven (België) en geassocieerd navorser van het Departement Filosofie, Universiteit van Pretoria. Recente publicaties zijn onder andere: *Dankbaar. Denken over danken na de dood van God* (Zoetermeer: Klement, 2015) en *Nietzsche* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016). Zie voorts: [www.paulvantongeren.nl](http://www.paulvantongeren.nl)

**PAUL VAN TONGEREN** is emeritus professor of Philosophical Ethics at Radboud University Nijmegen (The Netherlands), extraordinary guest-professor of Ethics at the Catholic University of Leuven, Belgium, and research associate at the Department of Philosophy, University of Pretoria. Recent publications include *Dankbaar. Denken over danken na de dood van God* (Zoetermeer: Klement, 2015) and *Nietzsche* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016). For more information, see [www.paulvantongeren.nl](http://www.paulvantongeren.nl)

## ABSTRACT

*On Nihilism: Nietzsche's "Here and now" or our own?*

*If philosophy claims to be an analysis of the here and now, it should also reflect on the preconditions of a description and diagnosis of the present. One of the challenges presented by such an analysis is the risk of repeating the prejudices of the present in the description thereof. In this article, I attempt to address this challenge by presenting Nietzsche's description and interpretation of nihilism in such a way that the topicality of that description comes to light.*

*Nietzsche distinguishes at least three different stages or forms of nihilism. The first one is also called pessimism, or more precisely: the pessimism of the tragic Greeks. It is an awareness of the absurdity of life and reality without becoming completely befuddled by it. The history of European culture from Socrates up to Nietzsche's 19<sup>th</sup> century is the period in which a second form of nihilism emerges. Unable to affirm the absurdity of reality, people started to devalue it and to interpret it in the light of a truer reality. This ultimate reality was conceived as meaningful and intelligible, and it showed the reality of our sensual experience*

*to be unreal, only apparent and contingent. This schema is nihilistic because it denies the reality of our sensual world. It was introduced first and foremost by Plato's philosophy and then "democratized" in Christianity. But it dominated all of European culture (science, morality, religion and art) for 2500 years. The third stage or form of nihilism is associated with "the death of God", i.e. the erosion and eventual demise of the core concept upholding the protective structure that was built by the second phase of nihilism. The death of God is what Nietzsche foresees as coming to pass in the two centuries to come. His theory of nihilism is a description of this future. It proves not to be too difficult to present Nietzsche's description of this future in such a way that we recognize our present.*

*There are at least three reasons why Nietzsche calls nihilism a European phenomenon. Firstly, Europe represents a great plurality of cultures and peoples. This situation could lead to greatness if it manages to maintain the tension and conflict among all the different tendencies. It is more probable, however, that the conflict and tension will be wiped out and that the collected plurality will lapse into a weak and ugly mixture or into indifference. Secondly, nihilism is already present in the two main roots of European culture: Greece and Christianity. In Greek mythology we learn that the world only emerged out of chaos by violent acts, and Christian theology interpreted the Jewish creation myth as a creation out of nothing. Chaos and nothingness are more fundamental than order and meaning. The third reason for calling nihilism a European phenomenon has to do with the strength and success of the second phase of nihilism: it has become so established that its very foundations may be questioned, without risking discrediting it as such. That is also the reason why the death of God is hardly understood, and the least of all by those "who don't believe anymore". All three reasons seem not to be limited to European culture, or the scope of European culture seems to be much broader than the borders of the European continent.*

*If Nietzsche's predictions are indeed applicable to our present conditions, and if therefore we can gain some insight into ourselves by looking in the mirror of this 19<sup>th</sup> century European philosopher, it suggests that temporal and spatial distance is needed for self-critique. Here we are reminded of Nietzsche's saying that "whoever wants to know how high the towers in a town are, [should] leave[.] the town."*

**KEYWORDS:** Nietzsche, nihilism, analysis of the here and now, Europe

**SLEUTELWOORDEN:** Nietzsche, nihilisme, actualiteitsanalyse, Europa

### **SAMENVATTING**

Als filosofie "actualiteitsanalyse" wil zijn, moet zij niet alleen een kritische blik werpen op de eigen actualiteit, maar ook, en daartoe, op de mogelijkhedenvoorwaarden van een beschrijving en diagnose van die eigen tijd. Actualiteit is de werkelijkheid van "hier en nu". Maar wellicht kan dat "hier en nu" alleen dan doorzien worden op een manier die niet de vooroordelen van de eigen tijd en omgeving herhaalt, wanneer men afstand neemt van dat hier en nu. In dit artikel wordt die afstand ingenomen door Nietzsches beschrijving en duiding van het nihilisme weer te geven op een manier die de actualiteit daarvan suggereert. Wat hij in zijn 19<sup>de</sup> eeuw aankondigt als de geschiedenis van de komende twee eeuwen, lijkt inderdaad herkend te kunnen worden in onze tijd. Bovendien wordt de suggestie gedaan dat wat volgens Nietzsche een typisch Europees fenomeen is – hij spreekt van "het Europese nihilisme" – ook buiten Europa herkend kan worden. Waarschijnlijk moeten we afstand nemen, in ruimtelijke en in tijdelijke zin, om scherp naar onszelf te kunnen kijken. Zoals Nietzsche het ergens formuleert: "wie weten wil hoe hoog de torens van een stad zijn, *verlaat* die stad".

## 1. INLEIDING

De verzameling opstellen in dit nummer van het *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* staat onder de gezamenlijke titel: “Filosofie als actualiteitsanalyse”. Die titel laat twee mogelijke uitwerkingen toe. Ten eerste kan men proberen te laten zien dat filosofie een analyse van de actualiteit is, of minstens als zodanig kan bestaan en dat zij daarom van belang is. Als zelfkennis van belang is voor een mens, geldt dat ook voor een tijd, een samenleving. Maar hoewel filosofen over niets zo graag en zo dikwijls spreken als over de filosofie zelf, is een dergelijk spreken ook altijd verdacht. Want wie zichzelf probeert te rechtvaardigen door over zichzelf te gaan spreken, getuigt daarmee op de eerste plaats van de eigen nutteloosheid, en misschien ook wel van het (meer of minder verdrongen) besef daarvan.

Daarom kies ik voor een tweede invulling van het thema en probeer ik met behulp van de filosofie daadwerkelijk een analyse van onze actualiteit te geven, of althans een bescheiden bijdrage tot zo’n analyse te leveren. Maar daarmee daagt onmiddellijk een nieuw probleem op. In de grote, hermeneutische traditie van de westerse filosofie betekent “filosofisch nadenken” altijd ook: na-denken wat grote denkers gedacht hebben; niet om domweg te herhalen wat zij hebben gezegd, maar om “aan de hand van” en “in gesprek met” grote voorgangers en door de confrontatie met andere tijden en omstandigheden onszelf beter te leren kennen. Vandaar dat ook in het “Ten Geleide” bij dit nummer weer een aantal namen van zulke voor-denkers worden genoemd. Maar daarmee toont zich het probleem waarop ik doel: want hoe zouden denkers uit andere tijden en culturen iets kunnen zeggen over de actualiteit van onze 21<sup>ste</sup> eeuw?

Toch kies ik die weg en presenteer ik in deze tekst het denken van de 19<sup>de</sup> eeuwse Duitse denker Friedrich Nietzsche, en met name zijn analyse van het Europese nihilisme, als bijdrage voor een analyse van onze, ook de Zuid-Afrikaanse actualiteit. Daarmee is een dubbele opgave geschetst: we zullen de brug moeten slaan van de 19<sup>de</sup> eeuw naar de 21<sup>ste</sup> eeuw en van Europa naar Zuid-Afrika. Het eerste zal ik zelf doen, daarbij geholpen door Nietzsche zelf, die aan het eind van de 19<sup>de</sup> eeuw schrijft dat zijn geschiedenis van het nihilisme, een geschiedenis van de toekomst is, van de eerstkomende twee eeuwen. Wij zouden er dus midden in moeten zitten. Door mijn interpretatie van zijn beschrijving zal ik suggereren dat zijn analyse inderdaad actueler is dan ooit. Het tweede laat ik over aan de lezer in Zuid-Afrika. Nietzsche noemt het nihilisme een Europees fenomeen, en ik zal uitleggen welke redenen hij daarvoor heeft. Wanneer zijn beschrijving ervan niettemin herkenbaar is in de context van Afrika, kan dat aanleiding zijn tot een herdenking van de eigen identiteit van beide werelddelen.

## 2. NIETZSCHE OVER HET NIHILISME

Over Nietzsches denken bestaan veel misverstanden, ook over wat hij heeft gezegd over het nihilisme. Om zijn analyse en diagnose van het Europese nihilisme, zoals hij dat zag ontstaan in zijn tijd, adequaat te begrijpen, moeten we onderscheid maken tussen drie betekenissen van de term, die ook drie fasen in de ontwikkeling van het verschijnsel aanduiden.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Voor een uitgebreidere uitwerking van Nietzsches thesen over het nihilisme verwijs ik naar mijn boek over het thema uit 2012.

## 2.1 Het eerste nihilisme: het tragisch besef van de Grieken

In zijn eerste betekenis valt de term “nihilisme” samen met wat Nietzsche ook, en zelfs vaker, aanduidt als het pessimisme van “het tragische tijdperk van de Grieken” (Nietzsche 1980). Eigenlijk beschrijft Nietzsche hiermee geen werkelijk bestaande periode, maar construeert hij een beeld van een tijdperk dat aan de Europese cultuur voorafgaat, en van waaruit hij die cultuur kan begrijpen. In het kort kan deze voorafgaandelijke periode worden gekarakteriseerd aan de hand van het grote kunstwerk van de Griekse tragedie. De tragedies, vooral die van Aeschylus en Sophokles, weerspiegelen een wereldbeeld, waarin de werkelijkheid als chaos, de geschiedenis als doelloos en het leven als zinloos verschijnen – maar zonder dat dat de Griekse toeschouwers uit die tijd tot wanhoop of zelfs zelfmoord bracht. De term “nihilisme” staat hier voor dit besef van absurditeit dat blijkbaar gepaard kon gaan met een afirmatie van dat zinloze leven.

Een werkelijkheid waarin een prijzenswaardige piëteit voor overleden familieleden leidt tot een keten van dood en verderf (zoals bij Antigone), of waarin de moed waarmee iemand het orakel probeert te trotseren er juist toe leidt dat de door dat orakel voorspelde rampen geschieden (zoals in Oidipous Tyrannos), is een absurde werkelijkheid, waarvan de tragedie duidelijk maakt dat die even onleefbaar als onvermijdelijk is. Met de woorden van Nietzsche: de tragedie toont “[d]ass man unter einer Last zu Grunde geht, die man weder tragen, noch abwerfen kann” (Nietzsche 1980a I.11:60).<sup>2</sup> De tragedie presenteert dit wereldbeeld echter niet door een verhaal te vertellen over menselijke fouten waardoor iets misloopt, ze heeft dan ook niet als “moraal”, als “lering” dat je iets moet doen of moet nalaten om te voorkomen dat het bij jou ook misgaat. Integendeel: ze pretendeert te laten zien hoe het *is*. En wat ze laat zien, is dat leven, dat menselijke werkelijkheid lijden is, dat het niet klopt, dat het geen harmonieus geheel is, ook niet “ten diepste”, of uiteindelijk, of principieel. Ze kiest, om het anachronistisch te zeggen, voor Nietzsches parodie van het begin van het Johannes-evangelie: in den beginne, in principe, was niet de logos, maar de chaos: “Im Anfang war der Unsinn” (Nietzsche: 1980b II VM 22:388).

En toch werden de Grieken van dit tragische tijdperk niet tot wanhoop gedreven. Dat kwam doordat het kunstwerk van de tragedie hen in staat stelde, die absurditeit van de werkelijkheid onder ogen te zien en haar niettemin te affirmeren. Of beter: die ervaring, die ook wij nog enigszins kunnen herkennen als we genieten van een film of theatervoorstelling of een boek, hoe tragisch ook de geschiedenis is die daarin verhaald wordt, was volgens Nietzsche kenmerkend voor de levenshouding in dit tragische tijdperk van de Grieken.

Maar reeds bij Euripides, de derde grote tragedieschrijver, ziet Nietzsche het verval van deze, door hem geïdealiseerde, periode binnenkomen. Hij verbindt dat met de rationaliserende en moraliserende tendenties die hij in de tragedies van deze auteur waarneemt, en die hij toeschrijft aan de invloed van Sokrates (Nietzsche 1980c, 12-14:81-96). Met hem wordt een nieuwe periode in de geschiedenis van het Europese nihilisme ingeluid en daarmee verschijnt een nieuwe betekenis waarin Nietzsche de term gebruikt.

<sup>2</sup> Waar mogelijk en zinvol geef ik behalve de paginaverwijzing in de door mij gebruikte editie van Nietzsches geschriften (de Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München/Berlin: DTV/de Gruyter, 1980) ook een siglum dat aangeeft in welk deel, hoofdstuk en of paragraafnummer de betreffende tekst te vinden is, zodat lezers die ook in andere edities kunnen nazoeken. Alle vertalingen van Nietzsche-teksten zijn van mijzelf.

## 2.2 Het tweede nihilisme: de platoons-christelike verdediging teen nihilisme-1

Sokrates, die we vooral kennen uit die dialoge van Plato, staat aan het begin van de periode van die Europese kultuur die volgens Nietzsche sal duren tot in sy eie 19<sup>de</sup> eeu. De langere periode van 2500 jaar kan word gekarakteriseer deur die poging om dat wat die tragiese Grieke nog onder oë kon sien, nie te hoef sien of nie ernstig te hoef neme – en veral: deur die sukses van die poging. Sokrates' optrede en Plato's filosofie staan model vir die poging, die noodsaaklik word deur die verval van die tragiese besef, maar die daarvoor in feite ook verantwoordelik was.

Want Sokrates' dialiek, die kunst waarmee hy gesprekke voer en heersende opvattinge ondermyn, word bepaal deur die fundamentele onderskeid tussen skyn en werklikheid. Wie sterk of gelukkig of deskundig lyk, of meent te we, of pretendeer te we, hoef dat nog nie e te we. Wat die geval lyk te we, kan slegs skyn blyk by nader ondersoek. Dat onderskeid maak nie alleen dat Sokrates erin slaag al sy gesprekspartners te slim af te we, maar lei in die filosofie van Plato ook tot die konstruksie van een ware wêreld onder of agter of voorby die werklikheid die we waarnem (Sokrates sou sege: die we *menen* waar te neme).

Die onderskeid is enerzijds verantwoordelik vir die verval van die tragiese besef en die “estetiese regterdiging” (Nietzsche 1980c, 24: 149vv) van die werklikheid die daarby paste. Die “schone skyn” kan immers nie langer volstaan. Maar die onderskeid bied ook een ander soort regterdiging, een die in plaas van die “metafisiese troos” van die tragedie, die metafisika als troos aanreik (vgl. Nietzsche 1980c, 17: 109vv). Want deur die onderskeid kan word gedroom van een ware werklikheid onder of voorby die skyn: een werklikheid waar orde en regmaat heers onder die skynbare chaos, een werklikheid waarin selfs die kwaad een uiteindelijke zin heef, een werklikheid die zich ontwikkel na een doel waarin sy tot voltooiing kom, en een waarin die mens nie die speelbal van die grillige lot is, maar die haar ware gesig toon in die wyse waarop sy weerspiegel word in en gekend word deur die menslike intellekt.

Die basis van die konstruksie word geleë in die (elitaire) filosofie van Plato, maar die enorme sukses ervan is volgens Nietzsche in belangrike mate toe te skryf aan die demokratisering ervan deur die christendom. Terwyl by Plato alleen die filosoof erin slaag die grot met sy skimmenspel en skynkennis te verlaat, word die moelikhed deur die christendom aangeboden aan alle mense van goede wil. Christendom is dan ook vir Nietzsche: “Platonismus für's ‘Volk’” (Nietzsche 1980d, Vor: 12). Die bied aan ieder die gloof die belofte van waarheid, goedheid en schoonheid, weliswaar nie hier en nu, maar in die ware lewe dat aan ene syde lig, by God die de garantie is, grond en samenvatting van die hele konstruksie.

Platonisme en christendom is op die manier die grondtrekke van wat vervolgens eeue lank uitgewerk is in alle domeine van die Europese kultuur. Nietzsche onderskeid deurlopend vier kulturele domeine: kennen, handel, gloof en skep. Die domein van die kennen betref nie alleen die platoons metafisika, maar ook die moderne wetenskap. Eigenlik weke die beide volgens dieselfde patroon: onder die skyn van toeval, chaos en onvoorspelbaarheid lig een orde die gehoorzaamt aan wette die gekend kon word; die ideaal van ware kennis relativer so die bedrieglike indrukke van die zintuig. Die domein van die handel betref veral die moraal. Die maak duidelik dat die kwaad sekondêr is ten aanzien van die goede; dat die kwaad verwerpbaar is en owerwon kan word, dat vooruitgang moeljik is. En reg en politiek probeer daaraan zoveel moeljik vaste gestalte te geve.

Het domein van het geloven blijft niet beperkt tot de religies. Ook het geloof in de waardigheid van de mens plaatst een vast baken in de zee van zinloos lijdend lijden. En de scheppende kunst oriënteert zich aan een ideaal van schoonheid, dat misschien nooit helemaal verwerkelijk wordt, maar ons toch nu en dan het gevoel geeft van een absoluutheid die alle contingentie overstijgt.

Kennis, moraal, geloof en kunst oriënteren zich aan iets dat de feitelijke, zintuiglijk ervaarbare werkelijkheid relativeert. Daarin ligt het nihilistisch karakter van deze verdedigingsmuur tegen het eerste nihilisme. Waar het eerste nihilisme erkent dat er geen zin is, negeert het tweede nihilisme de zintuiglijke werkelijkheid uit naam van een onwerkelijke idealiteit. De hoeksteen van dit nihilistische bouwwerk, of de sluitsteen in dit gewelf dat ons moet beschermen heet “God”.

### 2.3 Het derde nihilisme: de dood van God

Wat Nietzsche in zijn tijd ziet beginnen, en waarvan hij verwacht dat het de komende twee eeuwen zal bepalen, dat is de geleidelijke erosie van die verdedigingsconstructie van het tweede nihilisme. Die erosie wordt in gang gezet door “de dood van God”, een gebeurtenis die, volgens de teksten die Nietzsche daaraan wijdt, vooral door diegenen niet begrepen wordt, die niet meer aan God geloven.<sup>3</sup> Hoe is dat mogelijk en waarin bestaat eigenlijk die dood van God?

Het antwoord op die laatste vraag kan wellicht worden samengevat met de term “zelfmoord”. Nietzsche gebruikt die term niet, maar hij schrijft: “Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung” (Nietzsche 1980g III.27:410).<sup>4</sup> Hetzelfde mechanisme dat de bouw van de constructie van nihilisme-2 op gang bracht is volgens Nietzsche ook verantwoordelijk voor de uiteindelijke instorting ervan in nihilisme-3. Sokrates’ onderscheiding tussen schijn en zijn, ontmaskerde allerlei pretenties. Hij liet zien dat wat pretendeerde iets te zijn, in feite enkel schijn was, illusie, leugen. Maar dat gebeurde door een manier van denken die zich oriënteerde aan een ideaal van echtheid, absoluutheid, waarheid. Onvermijdelijk zal die ontmaskerende vraag zich echter ook tegen dat ideaal zelf richten. Is dat ideaal van waarheid niet zelf een illusie en contingent? Uiteindelijk zal “God onze langste leugen” (Nietzsche 1980f 344:577) blijken te zijn, en zal ook die aan zijn einde komen.

Voor een antwoord op de andere vraag, betreffende het effect van die dood van God en het onbegrip daarvan bij degenen die toch al niet aan God geloven, moeten we de enorme omvang van het verdedigingswerk van nihilisme-2 in herinnering roepen. Dat gedurende vele eeuwen uitgebouwde bouwwerk is zo groot en sterk dat het in eerste instantie gewoon blijft staan, ook al is de hoeksteen of sluitsteen eruit verwijderd. Althans: zolang het niet te hard stormt of de aarde niet te heftig beeft. Als Nietzsche schrijft dat zijn geschiedschrijving van het nihilisme, dat wil zeggen van wat ik nu als nihilisme-3 heb aangeduid, een geschiedenis van de toekomst is (Nietzsche 1980h 11 [411]:13.189v), dan is dat om deze reden. Pas geleidelijk aan zullen, volgens hem, de gevolgen van deze dramatische gebeurtenis zichtbaar worden.

<sup>3</sup> De belangrijkste teksten over de dood van God zijn, achtereenvolgens: ‘Die Gefangenen’ (Nietzsche 1980b II WS 84:590v), paragraaf 2 uit de Vorrede bij *Also sprach Zarathustra* (Nietzsche 1980e:12-14) en de meest beroemde tekst, ‘Der tolle Mensch’ uit *Die fröhliche Wissenschaft* (Nietzsche 1980f 125: 480-482).

<sup>4</sup> De volgende interpretatie steunt mede op Goudsblom 2003.

Maar het principe van de “catastrofe” (Nietzsche 1980h 11 [150]:13.71) die hij voorziet is al gegeven, ook al wordt dat niet of nauwelijks opgemerkt, met name niet door degenen “die niet aan God geloven” (Nietzsche 1980f 125:480). Hun denken en doen vertoont daardoor echter wel een merkwaardige spanning, hoe weinig die ook tot bewustzijn komt. Want enerzijds geloven zij niet meer in God of in datgene waar die God voor staat: in waarheid, goedheid, schoonheid, maar anderzijds blijven zij “vroom” (Nietzsche 1980f 344:574), gaan zij gewoon door met zoeken naar ware kennis, met oordelen over wat goed is en wat slecht, en met bewondering voor wat de kunst of de natuur laat zien. Ze zoeken met andere woorden naar een waarheid waarin ze niet geloven, eisen respect voor overtuigingen die ze zelf niet meer hebben en verzamelen met religieuze eerbied in hun musea de kunst die ze zelf niet meer kunnen maken omdat ze weten hoe relatief elk ideaal van schoonheid is.

Op dit punt moet mijn weergave van Nietzsches teksten over het nihilisme overgaan in een interpretatie die de actualiteit ervan probeert te laten zien. Nietzsche beschrijft nu immers wat voor hem nog toekomst is (“de geschiedenis van de volgende twee eeuwen”: Nietzsche 1980h 11[411]:13189v), en wat zich volgens hem dus in onze tijd zal manifesteren.

We kunnen verschillende soorten of fasen onderscheiden in de manier waarop dit derde nihilisme zich ontwikkelt. De eerste is die waarin het aangeduide antagonisme nog onopgemerkt blijft, of in een hedonistische verstrooiing toegedeekt wordt. Wat maakt het uit dat we met onszelf in strijd zijn, zolang het ons maar goed gaat! Zolang politieke structuren overeind blijven en ons beschermen tegen de chaos, kunnen we gemakkelijk cynisch zijn en alle politiek afdoen als bedrog. Nietzsche duidt dit soms aan als “passief nihilisme”: een teken van zwakte en vermoeidheid, die gedempt worden door “dat alles wat verkwikt, heelt, geruststelt, verdooft op de voorgrond treedt, in verschillende *vermommingen*, religieus dan wel moreel of politiek of esthetisch enz.” (Nietzsche 1980h 9 [35]:12.351).

Maar geleidelijk zal de spanning tussen onze ervaring van de werkelijkheid en de afwezigheid van een fundament daarvoor tot gevoelens van onbehagen<sup>5</sup> of angst leiden. Dat kan zich bijvoorbeeld uiten in een restauratief conservatisme dat teruggrijpt op traditionele waarden en waarheden en zo probeert om de zekerheid te herstellen die verloren is gegaan.

Een andere vorm is misschien nog duidelijker te herkennen, namelijk die waarin surrogaten voor de oude God worden opgericht. In de plaats van het geloof in een reddende God komt de verwachting dat wetenschap en technologie ons zullen bevrijden van alle onvolmaaktheid. In plaats van de cultus van de religie ontstaat de cultus van het lichaam: gezondheid van lijf en leden en een zo lang mogelijk leven worden met dezelfde (of zelfs grotere) intensiteit nagestreefd als in de religie het beloofde heil en het eeuwige leven. Inzake de moraal wordt het respect voor andere overtuigingen verdedigd met hetzelfde dogmatisme waarmee eerder die overtuigingen zelf werden aangehangen. Alleen aan het besef dat alles relatief is, mag niet getwijfeld worden. Vooroordelen worden bestreden met hetzelfde fanatisme als waarmee ze eerder werden gekoesterd. Fanatiek atheïsme, ecofascisme, racistische vormen van anti-racisme, of “postkolonialisme” als overkoepelende ideologie zijn mogelijke voorbeelden van deze gedaante waarmee de nihilistische verontrusting zichzelf probeert gerust te stellen.

<sup>5</sup> In mijn boek *Dankbaar* (Van Tongeren 2016) heb ik een voorbeeld uitgewerkt van dat onbehagen: onze ervaring (van de ingenieuze structuur van de hersenen, of van de geboorte van een kind, van het geluk van een vriendschap, enzovoort) geeft ons een gevoel van dankbaarheid, dat we vervolgens moeten wantrouwen omdat we immers niet weten hoe we dankbaar zouden kunnen zijn als er niet iemand is van wie we die hersenen, dat leven of die vriendschap gekregen zouden hebben. Van het onbehagen dat daarvan het gevolg is toont de alledaagse communicatie vele voorbeelden.

In deze laatst genoemde vormen raakt het passieve nihilisme van de verontrusting vermengd met het actieve nihilisme van de vernietiging. Maar als die vernietiging van het oude geloof haar eigen geloof ontdekt, komt het antagonisme dat met de dood van God gegeven is weer scherp naar voren. In de beroemde tekst over “Het Europese nihilisme” die vooral bekend werd onder de naam van de plaats waar hij werd genoteerd: Lenzer Heide, schijft Nietzsche:

Dit antagonisme, dat we voor wat we doorzien *geen* waardering hebben en voor wat we onszelf willen voorliegen niet langer waardering *mogen* hebben: – leidt tot een ontbindingsproces. (Nietzsche 1980h 5 [71]:12.212)

Nietzsche ziet zichzelf ook in dit antagonisme gevangen: ook zijn kritiek van het nihilisme wordt weer geleid door de idealen die hij onder kritiek stelt. Vandaar dat hij nooit spreekt van een “overwinning van het nihilisme”, maar eerder suggereert dat we misschien niet verder kunnen komen dan ons van onszelf “als probleem” (Nietzsche 1980g III.27:410), als “vraagteken” (Nietzsche 1980f 346:579) bewust te worden.

### 3. HET NIHILISME ALS EUROPEES VERSCHIJNSEL

Nietzsche duidt het nihilisme dikwijls aan als een Europees verschijnsel, zonder overigens dat Europese karakter expliciet uit te leggen:

Onze hele Europese cultuur koerst al sinds lange tijd met een martelende spanning die per decennium groeit af op zoiets als een catastrofe: onrustig, met geweld, in razende vaart: als een stroom die *naar zijn eindpunt* wil, die zich niet meer bezint, die bang is zich te bezinnen (Nietzsche 1980h 11 [411] 13.189v).

Dat Nietzsche spreekt van “Europees nihilisme” zou kunnen betekenen dat er ook andere, niet-Europese vormen bestaan. Maar waarschijnlijker is dat de uitdrukking “Europees nihilisme” vooral aangeeft, dat het nihilisme, althans dat nihilisme waar het Nietzsche om te doen is, een typisch Europees verschijnsel is. Het hoort bij Europa en de Europese cultuur. De verbinding tussen beide heeft met een aantal typische kenmerken van Europa te maken en geeft tevens een indicatie van waar het in het nihilisme om gaat. Ik noem drie punten.

#### 3.1 Pluraliteit en vermenging

“Europa” staat voor een grote verscheidenheid aan historische periodes, nationale culturen, volken, standen en “rassen”.<sup>6</sup> Het Europa van de negentiende eeuw is op een belangrijk punt in haar ontwikkeling aangekomen, in zoverre veel van die verschillen nu lijken te worden verzameld in één moderne Europese cultuur. Niet alleen wordt Europa (ook dat begon reeds in Nietzsches tijd) politiek meer één geheel, maar vooral leiden geschiedwetenschap, democratie en andere “moderne ideeën” (Nietzsche 1980d 10:23) ertoe dat steeds meer van die verschillen verzameld worden in een mengsel dat volgens Nietzsche bedenkelijke aspecten

---

<sup>6</sup> De term ‘ras’ wordt hier gebruikt in de zeer ruime betekenis die daaraan in de 19<sup>de</sup> eeuw werd toegekend. Vgl. voor een uitvoerige studie daarover: Schank 2000.

heeft. De (niet toevallig in die negentiende eeuw tot bloei gekomen of ontstane) wetenschappen van de geschiedenis en de culturele antropologie verzamelen verschillende culturen en historische periodes in een meer of minder museaal overzicht. De massacultuur verdriest het onderscheid tussen hoog en laag, de democratie geeft aan iedereen gelijke rechten en werkt egalitarisme in de hand; de emancipatie van vrouwen doet het “meest afgrondelijke antagonisme” (Nietzsche 1980d 238:175), namelijk dat tussen de geslachten, vervagen.

Al die ontwikkelingen leiden volgens onze auteur tot het ontstaan van een Europese mengselmens, die zich naar twee kanten toe kan ontwikkelen: het is mogelijk dat de spanningen die de Europese cultuur en geschiedenis als geheel kenmerken zich nu ook binnen de individuele Europeaan ontwikkelen, zodat die daardoor – als een maximaal gespannen boog (Nietzsche 1980d Vorr.:12) – verre doelen kan bereiken. Hij heeft immers tegengestelde polen in zich: zowel het bloed van martelaren (Nietzsche 1980h 2[207]:12.168), als ook het besef dat elk geloof een leugen is! In combinatie kan dat de tragische spanning opleveren die in grote geesten tot creatieve expressie kan komen (vgl. Nietzsche 1980f 337:564v en 1980d 200:120v). Maar waarschijnlijker, en door Nietzsche gevreesd, is een ontwikkeling in de andere richting: de verschillen zullen vervagen totdat een “mengelmoes-mens” (Nietzsche 1980a VII.3:100) en de “maatschappelijke mengelmoes” (Nietzsche 1980h 14[182]:13.367) ontstaat die tot niets in staat is. De last van de spanning tussen de verschillen die men in zich bergt wordt ontvlucht in onverschilligheid of een of ander soort van roes. Doorgaans zal de moderne Europeaan een sceptische houding hebben, waarmee hij alle verschillen relativeert (Nietzsche 1980d 208:137vv). Hij zal lijden aan deze typisch Europese ziekte, lelijker, zieker en zwakker worden en zichzelf daardoor steeds meer verachten (Nietzsche 1980d 222:156v). En: “wat betekent tegenwoordig nihilisme, als het niet *dat* is? ... Wij zijn *de* mens zat...” (Nietzsche 1980g I 12:278).

### 3.2 De wortels van de Europese cultuur

Op een heel bijzondere manier zien we de verscheidenheid van de Europese cultuur terug in haar twee voornaamste wortels. Die liggen immers enerzijds in Griekenland en anderzijds in jodendom en christendom. Die twee culturele hoofdstromen, door Nietzsche veelal afgekort tot “Griekendom en christendom”, zouden volgens hem een productieve spanningsverhouding kunnen en moeten vormen (vgl. bijv. Nietzsche 1980g I 16v:285vv), maar gaan in feite een merkwaardige verbinding aan in de ontwikkeling van het nihilisme. Die verbinding is mogelijk en het effect daarvan waarschijnlijk omdat voor beide culturele wortels geldt dat zij het nihilisme wezenlijk in zich dragen.

Voor de Griekse cultuur hebben we dat al eerder vastgesteld (zie boven § 2.1), maar het kan wellicht ook blijken uit de oorsprongsmythen zoals we die in beide wortels van de Europese cultuur vinden. De Griekse mythologie leert dat Gaia, de aarde, uit Chaos wordt geboren. De chaos is dus oorspronkelijker dan de orde. En in verschillende mythen is het slechts door een gewelddadige scheiding, dat een einde gemaakt wordt aan de voorafgaande chaos (vgl. Vernant 2000).

Dat is nog veel duidelijker in de christelijke these die zegt dat de hele werkelijkheid door God “uit het niets” geschapen is. De implicatie van deze christelijke interpretatie van het joodse scheppingsverhaal voor het denken over datgene wat uit het niets geschapen zou zijn is zeer belangrijk. Alle werkelijkheid (alles is immers door God geschapen) wordt hierdoor getekend met een fundamentele nietigheid. Niet slechts *wat* ze is, maar zelfs *dat* ze is, is geheel en al afhankelijk van die scheppingsact. Zonder God zou er niets zijn, zou de werkelijkheid

“niets” zijn; en het ligt voor de hand te veronderstellen dat ze zonder God ook niets *zal* zijn. Als God ophoudt te scheppen of te zorgen (een zorg die de christelijke traditie aanduidt als een voortgaande schepping: *creatio continua*), of als Hij sterft, verdwijnt ook de werkelijkheid, wordt zij tot niets teruggebracht, vernietigd. De werkelijkheid bestaat dus slechts tussen haar *creatio ex nihilo* aan het begin en haar *annihilatio* aan het eind. Alle werkelijkheid is daarmee afhankelijk van iets dat zelf eigenlijk niet tot die werkelijkheid behoort, maar van een andere orde is.

De these van een schepping uit het niets introduceert dus een fundamentele kwalificatie van de werkelijkheid en een fundamenteel onderscheid tussen deze werkelijkheid hier en iets anders; of tussen twee soorten van werkelijkheid: deze, onze werkelijkheid hangt in tussen een oorspronkelijk niets en een uiteindelijk niets en is daardoor onvermijdelijk contingent en vergankelijk. Daarmee is ze onderscheiden van een andere werkelijkheid die noodzakelijk en eeuwig is. En het ligt voor de hand om aan te nemen dat de veranderlijke werkelijkheid slechts begrepen kan worden, en beoordeeld moet worden in het licht van die eeuwige werkelijkheid. Dat is precies de structuur van wat ik in paragraaf 2.2 beschreef als het tweede nihilisme.

### 3.3 Comfort

Er is nog een andere manier waarop het nihilisme een typisch Europees verschijnsel genoemd moet worden. Daarover vinden we meer in de reeds genoemde tekst uit Lenzer Heide (Nietzsche 1980h 5[71]:12.211 vv), waarin wordt aangegeven waardoor het mogelijk werd dat het nihilisme zich aankondigt, waarom dat “nu”, in onze tijd, en “hier”, in Europa gebeurt, en ook waarom het doorgaans onopgemerkt blijft, zoals we hierboven al zagen (§ 2.3).

Zowel de mogelijkhedenvoorwaarde voor het ontstaan van het nihilisme, als de oorzaak voor het verborgen blijven daarvan, liggen volgens Nietzsche in de Europese welstand en veiligheid; zaken die, overigens niet zonder ernstige crises, sinds Nietzsche's negentiende eeuw alleen maar zijn toegenomen. Het nihilisme wordt niet veroorzaakt doordat het slecht met ons gaat, maar juist doordat het ons zeer goed gaat. Wij hebben tegenwoordig in Europa een bescherming tegen het eerste nihilisme “niet meer zo hard nodig” (Nietzsche 1980h 5[71]:12.212).

We hebben ons met zoveel veiligheid en comfort omgeven dat we niet meer bevreesd hoeven zijn voor de leegte waarin we leven. We voelen die niet meer aan den lijve: we hebben veel onzekerheden uitgebannen en ons verzekerd tegen al wat ons zou kunnen overkomen. We hebben het toeval aan banden gelegd met onze techniek die maakt dat we nog slechts weinig natuurrampen hoeven te vrezen. We hebben de absurditeit getemd door ons leven in te richten op een comfortabele manier en hoeven ons niet meer bezorgd te maken over de zinloosheid ervan maar vermaken ons er zelfs mee.

Door al die manieren waarop het leven veilig en comfortabel is geworden hebben we de “enorme *potentiëring* van de waarde van de mens” (Nietzsche 1980h 5[71]:12.212) niet meer nodig. We hoeven niet meer voortdurend te roepen dat de mens een oneindige waardigheid heeft. We kunnen het beroep daarop zelfs ironiseren en relativiseren. We hoeven niet meer te vrezen voor de macht van het kwaad, omdat we het kwaad zozeer hebben ingedamd, dat we ermee kunnen koketteren. Onze macht over onszelf en onze wereld is zo groot geworden dat we onze toevlucht niet meer hoeven nemen tot morele, filosofische of religieuze constructies. Een God als garantie voor zin en orde is “een hypothese” geworden die voor ons “veel te extreem” in de oren klinkt (Nietzsche 1980h 5[71]:12.212).

De beschermingswal van nihilisme-2 kan worden afgebroken omdat we menen niets meer

te vrezen te hebben: we hebben het toch goed! “God, moraal, berusting” waren geneesmiddelen in afgrijselijk diepe stadia van ellende’ (Nietzsche 1980h 5[71]13:12.216). “God” was een bescherming tegen de zinloosheid van het lijden: de christelijke moraal maakte dat lijden zinvol. Als straf voor de zonde, als beproeving in dit bestaan, of als offer van de uitverkorene, maar in ieder geval had het een zinvolle plaats in een goede orde. Onze “relatieve welstand” (Nietzsche 1980h 5[71]13:12.216) heeft het meeste lijden nu weggenomen.

Maar dat we het goed hebben, betekent slechts dat we niet meer hoeven lijden aan onveiligheid en ongemak, dat wil zeggen: aan dat lijden dat ons hard confronteert met de zinloosheid ervan. Maar daarmee is die zinloosheid zelf nog niet weggenomen, dat wil zeggen: de zinloosheid die de eigenlijke grond van het lijden is. Dat leven zinloos is (dat er geen orde, geen waarheid, geen doel bestaat) wordt weliswaar het sterkst ervaren in pijn en ongemak, maar is eigenlijk niet minder bedreigend te midden van comfort en plezier. Alleen duurt het even voordat we dat doorkrijgen.

Dat zal pas gebeuren wanneer het derde nihilisme (het nihilisme van de dood van God) zich verder ontwikkelt. Dat zal volgens Nietzsche het eerst zichtbaar worden bij diegenen die nog steeds lijden, degenen die het slecht getroffen hebben. En het zal vervolgens breder naar voren komen als ook het comfort van de beter bedeelde bedreigd wordt, door oorlogen, revoluties of economische crises. Dat schrijft Nietzsche in en over het Europa van 1887.

#### 4. VRAGEN ALS CONCLUSIE

Ik sluit af met in vraagvorm te herhalen, wat ik in mijn beschrijving en interpretatie van Nietzsches teksten al heb gesuggereerd. Actualiteit is dat wat “hier en nu” plaatsvindt. Is het nihilisme zoals Nietzsche dat beschrijft (slechts) de actualiteit van zijn 19de-eeuwse, Europese samenleving, of is het ook, of misschien zelfs wel juist, onze actualiteit die hier aangekondigd wordt?

In mijn beschrijving van de verschillende vormen of fasen van nihilisme die Nietzsche onderscheidt, heb ik gesuggereerd dat wij onze eigen tijd daarin zeer wel kunnen herkennen. Wie in het licht van Nietzsches constructie naar onze eigen tijd kijkt, ziet enerzijds het tweede nihilisme nog steeds heersen, en anderzijds de symptomen van het derde nihilisme overal opduiken.

Of Nietzsches beschrijvingen niet alleen op het Europa van zijn tijd, maar ook op andere delen van de wereld, bijvoorbeeld Zuid-Afrika betrokken kunnen worden, moet beoordeeld worden door lezers uit die contreien. Het zou mij niet verbazen dat ook hun antwoord er een van herkenning is. De vraag wat dat betekent, blijft vooralsnog open. Is het nihilisme breder dan alleen Europees? Of strekt Europa verder dan de grenzen van het continent van die naam? Actualiteitsanalyse wordt onvermijdelijk ook een vraag naar de eigen identiteit.

Herkenning zal in dit geval wellicht ook verontrusting inhouden. Want als Nietzsches diagnose klopt is verontrusting op zijn plaats. Óf ze klopt, is daarmee niet gezegd. Maar het is niet gemakkelijk om eraan te ontkomen. Bijna elke houding die men tegenover die diagnose kan innemen (of dat een houding is van onverschilligheid, of van afwijzing, van verdediging van de oude waarden, of juist van herkenning en versterking van de aangewezen tendenties) heeft zelf haar plaats binnen de gedaanten van het nihilisme zoals Nietzsche dat beschrijft.

Tot slot: Als Nietzsches 19<sup>de</sup> eeuwse diagnose van het Europese nihilisme ook van toepassing is op de conditie waarin niet alleen Europa maar ook Zuid-Afrika zich nu, in de 21<sup>ste</sup> eeuw bevindt, is daarmee ook iets gezegd over het begrip van “actualiteit” en vooral van “actualiteitsanalyse” zelf. Minstens is de suggestie geformuleerd dat we afstand moeten nemen,

in ruimtelijke en in tijdelijke zin, om scherp naar onszelf te kunnen kijken. Zoals Nietzsche het ergens formuleert: “wie weten wil hoe hoog de torens van een stad zijn, *verlaat* die stad” (Nietzsche 1980f 380:632v).

## BIBLIOGRAFIE

- Goudsblom, J. 2003. *Nihilisme en Cultuur*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Nietzsche, F. 1980. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 1:799-872.
- Nietzsche, F. 1980a. *Götzendämmerung*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 6:55-161.
- Nietzsche, F. 1980b. *Menschliches, Allzumenschliches*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 2.
- Nietzsche, F. 1980c. *Die Geburt der Tragödie*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 1:9-156.
- Nietzsche, F. 1980d. *Jenseits von Gut und Böse*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 5:9-243.
- Nietzsche, F. 1980e. *Also sprach Zarathustra*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 4.
- Nietzsche, F. 1980f. *Die fröhliche Wissenschaft*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 3:343-651.
- Nietzsche, F. 1980g. *Zur Genealogie der Moral*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 5.
- Nietzsche, F. 1980h. *Nachgelassene Fragmente*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 7-13.
- Schank, G. 2000. ‘Rasse’ und ‘Züchtung’ bei Nietzsche. Berlin:W. de Gruyter.
- Van Tongeren, P. 2012. *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*. Nijmegen: Vantilt.
- Van Tongeren, P. 2015. *Dankbaar. Denken over danken na de dood van God*. Zoetermeer: Klement.
- Vernant, J-P. 2000. *De wereld, de goden, de mensen*. Utrecht: het Spectrum.

# Drie wyses van *Umwerthung*: Op weg na 'n vertolking van Nietzsche se herwaardering-voorstel<sup>1</sup>

*Three senses of Umwerthung: Developing an interpretation of Nietzsche's revaluation proposal*

CATHERINE F. BOTHA

Departement Filosofie

Universiteit van Johannesburg

E-pos: cbotha@uj.ac.za



Catherine Botha

CATHERINE F. BOTHA (ARAD) is 'n medeprofessor by die Universiteit van Johannesburg se Filosofie departement. Haar navorsings-spesialiteit is die filosofie van dans, asook die estetika oor die algemeen. Sy skryf ook in die velde van fenomenologie, hermeneutika, en die geskiedenis van Europese filosofie (veral die filosofie van Heidegger en Nietzsche).

CATHERINE F. BOTHA (ARAD) is an associate professor at the University of Johannesburg's Philosophy Department. Her area of research specialization is the philosophy of dance, as well as aesthetics more broadly conceived. She also writes in the areas of phenomenology, hermeneutics, and the history of European philosophy (especially the work of Heidegger and Nietzsche).

## ABSTRACT

*Three senses of Umwerthung: Developing an interpretation of Nietzsche's revaluation proposal*

*A promising suggestion regarding how to understand the question of the significance of philosophy in terms of its ability to provide a critical diagnosis and transformation of our understanding of our contemporary present could be claimed to be found in Friedrich Nietzsche's proposal of a revaluation of all values (Umwerthung aller Werthe). Yet, despite recently receiving increasing attention in the secondary literature, the meaning and importance of this seductive expression in his thinking remains disputed. In this paper, my focus is upon developing an interpretation of his Umwerthung – proposal by means of a critical consideration of Thomas Brobjer's influential suggestions regarding interpreting the proposal. Brobjer distinguishes four possible interpretations, naming them the utopian, critical, reversal, and*

<sup>1</sup> Hierdie artikel is gebaseer op gedeeltes van my doktrale proefskrif *Heidegger, Nietzsche and the Question of Value*. Ek bedank Candess Kostopoulos vir haar hulp met die vertaling van hierdie artikel vanuit die oorspronklike Engels.

dichotomy interpretations. Even though he admits that none of these interpretations capture the complete meaning of the different passages in which the revaluation appears, he nonetheless favours the fourth because it is, in his view, the only one that gives a clear indication as to what new values will look like once the revaluation is complete.

In my reading, Brobjer's favoured dichotomy interpretation is subject to a number of criticisms. Specifically, as I show, Nietzsche explicitly rejects the metaphysical belief in "opposite values" on a number of occasions, which makes it seem unlikely that he would advocate Brobjer's dichotomy or reversal interpretations as being the work of his human beings of the future. Even though the dichotomy interpretation has the advantage of providing specific content to the new values as Brobjer admittedly claims, it does not, in my reading, form an interpretation that acknowledges the nuances of Nietzsche's characterization of the revaluation throughout his oeuvre. Rather, it seems to acknowledge only one element of Nietzsche's portrayal of the revaluation.

I use the problems I identify in Brobjer's schema to form the beginnings of my own interpretation that I present in the paper – that Nietzsche's *Umwertung* proposal can be read as being expressed in three interlinked senses. The third sense in which I claim that the *Umwertung* is intended – the creation of new values – generates significant interpretative difficulties, and so in this context, I examine the contributions of E.E. Sleinis (1994), Nadeem J.D. Hussain (2009) and Manuel Dries (2010).

Sleinis' (1994) *Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies* revolves around the claim that the strategies required for a revaluation of all values are present in Nietzsche's thinking, and, importantly, that these strategies do not themselves depend upon or presuppose values. As I show, in his discussion of Nietzsche's strategies regarding cognitive valuation, Sleinis explains that in Nietzsche's view, the absolute theory of truth is incoherent and so collapses not because of an appeal to values, but rather because of its own unintelligibility. For Sleinis, this shows that it is indeed possible to take up a position "outside" of valuation in order to allow certain values to be radically re-valued. Contrary to Sleinis, I characterise Nietzsche's position as a proto-contextualist due to his assertion that valuation is not something we do after we have perceived things or sensations, but rather is an integral part of perception itself, and so our valuations always take place within a context of other valuations. As such, it is my contention that Sleinis' strategy to show that it is possible to take up a position "outside" of valuation in order to allow certain values to be radically re-valued is misguided.

The second theorist whose contribution I consider in the context of the proposal of the creation of new values as the third facet of Nietzsche's revaluation proposal is that of Nadeem J.Z. Hussain. Hussain provides a fictionalist interpretation of Nietzsche's understanding of values and valuation, and emphasizes the close connection drawn in Nietzsche's works between art, the avoidance of practical nihilism, and the creation of new values. Even though art holds a significant place in Nietzsche's thought and so it seems reasonable to suggest that it plays an important role in the creation of values, I argue in the paper that suggesting that aesthetic choice determines which values the human beings of the future would create is problematic for at least two reasons.

The final contribution that I consider in the paper in the context of attempting to understand what Nietzsche could mean by the creation of values is that of Manuel Dries. Dries argues that Nietzsche's revaluation project refers to a different conception of what a value is and how it functions. As Dries explains, traditional values function within a "...standard logical framework and claim legitimacy and 'bindingness' based on exogenous authority with absolute extension" (Dries 2010: 30). Since Nietzsche rejects such traditional approaches as nihilistic,

because they attempt to exclude contradiction and opposition among competing values, Dries proposes that Nietzsche would propound a nonstandard, dialetheic model of valuation that entails that a value would have to be both true and false, as well as neither true nor false. I conclude that Dries' proposal of how to understand the creation of new values as a creation of new ways understanding what a value is and how it functions is the most promising suggestion of those discussed. My paper is admittedly limited in its engagement with only a selection of the literature that has been generated on the *Umwertung*-proposal, but it remains my contention that such an engagement can allow for a step closer in working out the relevance of the proposal, most especially in the light of the question of philosophy's significance as a means to provide a critical analysis of the present.

**KEYWORDS:** Nietzsche; revaluation of all values; values.

**TREFWOORDE:** Nietzsche; herwaardering van alle waardes (*Umwertung aller Werthe*); waardes

## OPSOMMING

In hierdie artikel ontwikkel ek 'n vertolking van Nietzsche se veelbesproke voorstel aangaande 'n herwaardering van alle waardes (*Umwertung aller Werthe*). Ek stel 'n manier voor waarop Nietzsche se herwaardering-voorstel vertolk kan word na afloop van 'n kritiese bespreking van Thomas Brobjer (1996) se invloedryke werk. Daarna ondersoek ek die bydrae van Edgar E. Sleinis (1994), Nadeem J. D. Hussain (2009) en Manuel Dries (2010) binne die konteks van 'n verdere ontwikkeling van my eie interpretasie.

## 1. INLEIDING

In Friedrich Nietzsche se voorstel van 'n herwaardering van alle waardes (*Umwertung aller Werthe*) vind ons 'n veelbelowende aanduiding van hoe om die betekenis van die filosofie – spesifiek sy vermoë om die huidige tydsgreep krities te diagnoseer en te transformeer – te verstaan. Desnieteenstaande die toenemende aandag wat in sekondêre bronne daaraan geskenk word, bly die betekenis en belang van hierdie voorstel 'n twispunt. In hierdie artikel fokus ek daarop om 'n vertolking van sy *Umwertung*-voorstel te ontwikkel deur middel van 'n kritiese ondersoek van geselekteerde tekste uit die analitiese tradisie wat fokus op moontlike interpretasies van die voorstel. My artikel is dus beperk in terme van die omvang van die literatuur wat bespreek word, en is gevolglik aangebied slegs as 'n eerste stap om 'n vrugbare vertolking uit te werk. Die belang van hierdie eerste stap lê egter in die uitwys van die probleme wat in Thomas Brobjer (1996) se invloedryke interpretasie lê, omdat ek daardeur 'n vrugbare alternatiewe vertolking kan begin uit te werk.

Ek begin deur Brobjer (1996) se voorstelle rakende die vertolking van die voorstel krities in oorweging te neem. Ek gebruik dan die probleme wat ek in Brobjer se skema uitwys om my eie vertolking te ontwikkel – dat Nietzsche se *Umwertung*-voorstel gelees kan word as uitgedruk in drie verbandhoudende sienswyses. Die derde sienswyse waarop *Umwertung* na my mening bedoel word – die skepping van nuwe waardes – lei tot beduidende vertolkingsprobleme. In hierdie konteks ondersoek ek dus die bydrae van E.E. Sleinis (1994), Nadeem Hussain (2009) en Manuel Dries (2010). Ek sluit af deur aan te gee in watter opsig ek Dries se verstaan van die skepping van nuwe waardes as die skepping van 'n nuwe verstaan van wat 'n waarde is en hoe dit funksioneer, as die belowendste van hierdie vertolkingsvoorstelle beskou.

## 2. DRIE WYSES VAN *UMWERTHUNG*

Alhoewel dit algeneem erken word dat die term *Umwertung* vir die eerste keer gebruik is in 'n nota, in 1884, waarin Nietzsche 'n moontlike titel vir sy volgende werk bespreek,<sup>2</sup> het Brobjer (2010) na my mening oortuigend uitgewys dat die tema van herwaardering herlei kan word na die werk wat Nietzsche in die tydperk tussen 1880 en 1881 geproduseer het.<sup>3</sup> Ten einde hierdie stelling te bewys, hou Brobjer tien notas voor waarin Nietzsche duidelik uitbrei op die tema van herwaardering. Een voorbeeld is 'n nota wat dateer uit die begin van 1880 waarin Nietzsche stel dat “[m]an müßte durch eine radikale Skepsis des Werthes erst einmal alle Werthurtheile umwerfen, um freie Bahn zu haben.” (NL 3 [54] KSA 9.62). Brobjer lig 'n ander nota, ook uit vroeg 1880, uit waarin Nietzsche weer verwys na die tema van herwaardering deur te argumenteer dat, “das Christenthum machte Alles wieder interessant, indem es alle Werthurtheile umdrehte” (NL 3 [116] KSA 9.81). Die belangrikste verwysing is egter, myns insiens, wanneer Nietzsche in 1880 aankondig dat, “eine große Aufgabe vor ihr am Horizont aufgestiegen ist, nämlich die Revision aller Werthschätzungen; dazu bedarf es aber, noch bevor die sämtlichen Dinge auf die Wage gelegt werden, der Wage selber—ich meine jene höchste Billigkeit der höchsten Intelligenz, welche im Fanatismus ihren Tod feind und in der jetzigen ‘allseitigen Bildung’ ihren Affen und Vortänzer hat.” (NL 3 [158] KSA 9.98).

Reeds in 1880 begin dit dus duidelik word dat 'n verandering in waardering deel is van die “opdrag” wat Nietzsche as sy eie identifiseer.<sup>4</sup> Volgens Nietzsche, soos David Detmer (1989: 277) dit saaklik stel, “[w]e cannot live without values, but we cannot live with the values of the present.” Dit is ook redelik om tot die gevolgtrekking te kom, dink ek, dat daar reeds op

<sup>2</sup> “*Philosophie der ewigen Wiederkunft*. Ein Versuch der Umwertung aller Werthe” (NL 26 [259] KSA 11.218). Verwysings na Nietzsche se werk is ooreenkomstig met die *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (KSA) (1999). Ten einde verwysing te vergemaklik word die afgekorte titel van die aangehaalde werk in Duits voorsien, gevolg deur die nommer van die boek-afdeling en/of hoofstukopskrif waar nodig. Hierop volg die nommer van die afdeling, die afkorting KSA, die volume- en bladsynommer. Ek gebruik die afkorting NL, gevolg deur die nota-nummer, vir die ongepubliseerde notas. Hierop volg die afkorting KSA, die volume- en bladsynommer. Die afkortings wat gebruik word is: A *Der Antichrist*; EH *Ecce Homo* (verwysings na hierdie werk sluit ook 'n afgekorte afdelingtitel in); FW *Die fröhliche Wissenschaft*; GD *Götzen-Dämmerung* (verwysings na hierdie werk sluit ook 'n afgekorte afdelingtitel in); GM *Zur Genealogie der Moral*; JGB *Jenseits von Gut und Böse*; MAM *Menschliches, Allzumenschliches*; MR *Morgenröthe*; Z (I, II, III, IV) *Also sprach Zarathustra* (verwysings na hierdie werk sluit ook 'n afgekorte afdelingtitel in).

<sup>3</sup> Die rede waarom dit belangrik is om hierop ag te slaan is, soos Brobjer (2010: 12) uitwys, dat bykans alle bestaande sekondêre bronne die oorsprong van die herwaardering-voorstel in 1886 óf in 1884 plaas, met die gevolg dat die voorstel baie keer nou in verband gebring word met die leer van die ewige wederkeer (Heidegger (1961: 418) doen dit uitdruklik). Deur te wys daarop dat die herwaardering-tema reeds in Nietzsche se notas van 1880-81, sowel as in 'n stelling uit GS 269, gevind kan word beteken in wese dat die ooreenvooudigde verband tussen herwaardering en die wederkeer in twyfel getrek word. Alhoewel die ruimte daarvoor hier te beperk is om dit ten volle te bespreek is ek van mening dat die twee temas slegs verbind kan word in die betekenis waarin die wederker “verduur” sou kon word deur middel van die herwaardering van alle waardes (NL 26 [284] KSA 11.225); ek dink nie die wederkeer moet beskou word as 'n “simple thought experiment in human psychology” nie (Hatab 2008: 148), maar eerder as 'n poging om te vra na wat dit sou beteken om tyd anders te bedink en hoe dit vir die mens moontlik sou kon word om so 'n gedagte te dink.

<sup>4</sup> “Veränderung der Werthschätzung – ist meine Aufgabe.” (NL 11 [76] KSA 9.470).

grond van die vroeë verwysings daarna, wat ek in die voorafgelope gedeelte bespreek het, ten minste drie verskillende wyses is waarop *Umwertung* as woord of motief gebruik word: eerstens as 'n *ommekeer* van waarde-oordele op die manier waarop die Christendom vorige waardes omgekeer het, soos byvoorbeeld die “ongelooflike daad van wraak” ingeskerp deur die priesters; tweedens as 'n *omverwerping* van alle waarde-oordele ten einde 'n ruimte vir vryheid daar te stel, byvoorbeeld die “sluipmoord” van tradisionele waardes deur Zarathustra se leeu; en, laastens, as 'n *herbeskouing* van waarderings nadat dit “op die weegskaal neergelê is.” Al hierdie sienswyses van die herwaardering reflekteer die nuanses van 'n algemene verstaan van die herwaardering as “...a new assessment of the value of all moral values” (Leiter 2000: 277). Na my mening kan die verskillende sienswyses van die herwaardering onderskeidelik in ooreenstemming gebring word met Nietzsche se verstaan van die meester-en-slaaf-moraliteite, sy beskouing van nihilisme as aktief en passief, en van die taak wat hy vir toekomstige mense bespreek.

Om hierdie punt te demonstreer is dit nuttig om my eie verstaan van *Umwertung* in noue samehang te lees met die vier verskillende interpretasies van Nietzsche se bedoeling met die uitdrukking *Umwertung* soos dit deur Brobjer (1996) aangebied word. Brobjer (1996) onderskei tussen vier moontlike interpretasies, wat hy die utopiese, die kritiese, die ommekeer, en die digotomie interpretasies noem. Hoewel hy erken dat geeneen van hierdie interpretasies die betekenis van die verskillende passasies waarin die herwaardering verskyn op 'n *omvattende* wyse vasvang nie, verkies hy die vierde interpretasie omdat dit die enigste is wat 'n duidelike aanduiding gee van hoe die nuwe waardes sou lyk na afloop van die herwaardering (Brobjer 1996: 343).

Die eerste interpretasie wat Brobjer aanbied – die utopiese – “...understands the revaluation as a transvaluation of old values into something *new*” (Brobjer 1996: 342). Dit is, volgens Brobjer, die algemeenste interpretasie. Brobjer stel voorts dat hierdie interpretasie die herwaardering wat vorm betref in vergelyking gebring kan word met Nietzsche se verrekening van die wyse waarop antieke waardes deur die Christendom “getranswaardeer” is en sodanige Christelike waardes op hul beurt weer “getranswaardeer” moet word tot iets *nuuts*. Hierdie nuwe waardes word beskou as fundamenteel anders as beide Christelike en antieke waardes. Volgens Brobjer (1996) beskryf hierdie vertolking nie die presiese aard van die “nuwe” waardes wat daargestel sal word nie en skat hy dit gevolglik as problematies.

Die tweede interpretasie wat Brobjer (1996) uitwys – die kritiese – word ondersteun deur 'n passasie in *Die fröhliche Wissenschaft* waar Nietzsche beweer dat die gewigte van alle dinge opnuut bepaal moet word (FW 269 KSA 3.519). Brobjer lei uit hierdie stuk af dat sodanige vertolking klem lê op “...the questioning, the examining, the making conscious and the diagnosis of values” (Brobjer 1996: 342). Hierdie vertolking verswyg ook egter, soos hy uitwys, die aard van die herwaardeerde waardes aangesien dit slegs die kritiese aspek van Nietzsche se *Umwertung* in ag neem. Vir Brobjer is hierdie vertolking dus ook gebrekkig.

Die derde interpretasie – die ommekeer – vertolking – beskou die herwaardering as 'n ommekeer van waardes waardeur “hoër” waardes deur “laer” waardes en omgekeerd vervang word. Brobjer merk tereg op dat hierdie vertolking die “...new values [...] in terms of a reversal of *the present values*” definieer (Brobjer 1996: 353). Indien ons aanvaar dat Nietzsche se vertolking van die slawerewolusie 'n ommekeer is van meester-waardes, is dit dalk moontlik om te argumenteer dat Nietzsche se herwaardering van waardes bloot 'n omkering van slaaf-waardes en die heraanneming van die meestermoraliteit behels. Daar is 'n aantal probleme wat só 'n siening betref, soos byvoorbeeld dat Nietzsche soms die “roofdiere” van die adellike klas karakteriseer as:

... frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheusslichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermuthe und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei... (GM I [11] KSA 5.275).

Só 'n karakterisering strook nie met die idee dat hy 'n ongekompliseerde en eenvoudige terugkeer na hulle waardes sou voorstaan nie. Volgens my wil dit voorkom asof Nietzsche voorsiening maak vir 'n moontlike her-ommekeer van waardes deur die “filosowe van die toekoms”, maar vir hom sal slegs dié “wat vooruit gestuur is” – die mens van die toekoms – die mensdom sal kan dwing om “nuwe weë” in te slaan.<sup>5</sup> Soos hy sê:

...wohin müssen wir mit unseren Hoffnungen greifen? – Nach neuen Philosophen, es bleibt keine Wahl; nach Geistern, stark und ursprünglich genug, um die Anstöße zu entgegengesetzten Werthschätzungen zu geben und “ewige Werthe” umzuwerthen, umzukehren; nach Vorausgesandten, nach Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt.” (JGB 203 KSA 5.126)

Dit lyk dus asof die herwaardering 'n ander betekenis het as die blote ommekeer van waardes. Laastens merk Brobjer op dat die ommekeer van waardes wat deur hierdie vertolking voorgestel word, sou behels dat daar 'n teenoorgestelde waarde moet wees vir elke waarde wat vervang word; tog wys hy uit dat dit selde ooglopend is “...what the opposite of most values are without some other measure or criterion” (Brobjer 1996: 343). Boonop verwerp Nietzsche die idee van teenoorgesteldes wat verval in 'n binêre opposisie en eenvoudige en-of.<sup>6</sup> Dit is dus onwaarskynlik dat Nietzsche sou voorsien dat die denke van sy menslike wesens van die toekoms vasgekeer sou bly in 'n tradisionele soort teenstelling.

As gevolg van sy kritiek op die vorige drie interpretasies verdedig Brobjer 'n vierde vertolking van die herwaardering van waardes wat hy die teenstellende of digotomiese vertolking noem. Hierdie vertolking verstaan die herwaardering “...as essentially a *re-valuation*, i.e., back to earlier ancient, noble and healthy values” (Brobjer 1996: 343). Brobjer argumenteer dat hierdie interpretasie kenmerkend is omdat dit anders as die ommekeer 'n vertolking voorstel dat die nuwe waardes spesifieke inhoude sal hê. Om hierdie vertolking te verdedig, wys Brobjer verskeie voorbeelde uit waar Nietzsche skynbaar 'n teenstelling van waardes aanneem. As ondersteuning sonder hy ook frases uit soos “reversing ideals,” “the opposite values,” “inverse values” en “antithetical evaluations.” (Brobjer 1996: 344). Kan hierdie dalk 'n meer oortuigende manier wees om die herwaardering-voorstel te verstaan?

<sup>5</sup> Die onderskeid wat ek hier maak, kan vergelyk word met Golomb (2006) se argument dat daar 'n onderskeid tussen Nietzsche se “free spirit par excellence” en “we free spirits” is. Golomb (2006:24) argumenteer dat die “...transition from ‘we spirits’ to ‘free spirit par excellence’ entails a qualitative jump not just of ‘free spirithood’ but also of one’s relation to and dependence on the social ethos and fabric. To put it in a nutshell, whereas the free spirits are not altogether free of society, the par excellence spirit stands aloof, above and beyond society!”

<sup>6</sup> Weens 'n gebrek aan spasie kan ek nie veel hieroor uitbrei nie, maar Nietzsche se verwerping van die redusering van oënskynlike teenstellings tot eenvoudige en-of-verhoudings, is aanwesig op 'n velerlei plekke in sy werk, byvoorbeeld in JGB 2 KSA 5.17, asook NL 9 [91] KSA 12.384. Dit dui daarop dat Nietzsche nie teenstellings prontuit verwerp nie, maar eerder die interpretasie van oënskynlike teenstellings as vereenvoudigde en-of-verhoudings verwerp.

Myns insiens verskil Brobjer se voorkeurvertolking – die digotomie – nie op enige merkwaardige wyse van die ommekeer-vertolking nie en kan dit daarom aan dieselfde punte van kritiek onderwerp word. Soos ek reeds genoem het, verwerp Nietzsche in die besonder, en by meer as een geleentheid, die metafisiese geloof in “omgekeerde waardes” baie uitdruklik; dit beteken dat dit onwaarskynlik is dat hy óf die ommekeer- óf die digotomie-vertolking sou voorstaan as die werk van sy menslike wesens van die toekoms. Alhoewel die digotomie-vertolking die voordeel inhou dat dit die spesifieke inhoud van die nuwe waardes voorstel, is dit steeds nie ’n vertolking wat die nuanses in Nietzsche se beskrywing van die herwaardering in sy hele oeuvre erken nie. Eerder blyk dit slegs een element van Nietzsche se beskrywing van die herwaardering te erken.

Soos reeds genoem is, is my eie bewering dat daar drie onderskeibare sienswyses is waarop die *Umwertung* as begrip of motief deur Nietzsche gebruik word, en dat *elkeen* hiervan erken moet word ten einde ’n meer volledige verstaan van Nietzsche se gebruik van die term te ontwikkel. Die drie wyses wat ek voorstel, sluit tot ’n mate al vier Brobjer se vertolkings in: die *Umwertung* word, eerstens, soms voorgedou as ’n *ommekeer* van waarde-oordele op dieselfde trant as die Platonies-Christelike ommekeer van vorige waardes, en sodoende akkommodeer dit die kern van beide Brobjer se digotomie- en ommekeer-vertolkings; tweedens word dit soms as ’n omverwerping van alle waarde-oordele gekarakteriseer ten einde ’n ruimte vir vryheid te skep deur middel van radikale nihilisme – hierdie is dan ook ’n karakterisering wat Brobjer se kritiese vertolking in ag neem; laastens word dit soms beskou as ’n *her-beskouing* van waarderings nadat dit “op die weegskaal geplaas is”.<sup>7</sup>

Die eerste hiervan – die herwaardering in die sin van die meestermoraliteit wat omgekeer word deur die slaafmoraliteit – is een van die mees algemeen besproke aspekte van Nietzsche se filosofie. Kortliks vorm die slaafmoraliteit vir Nietzsche ’n ommekeer van die vormende waardes van die meestermoraliteit, sowel as ’n omkering van die adellike wyse van waardering. Sodoende word die slaafmoraliteit nie deur ’n spontane bevestiging van die handeling van die meester geskep nie, maar eerder deur die reaktiewe ontkenning van die priesters – ’n daad van “doelbewuste wraak” (GMI [6] KSA 5.265). Gevolglik is die eerste wyse waarop Nietzsche die motief van *herwaardering* gebruik is in die sin van ’n herwaardering wat deur eksterne stimuli gemotiveer is – hier is handeling fundamenteel ’n teenhandeling.

Die tweede wyse waarop ek argumenteer Nietzsche die motief van herwaardering gebruik, blyk duidelik uit die onderskeid wat hy tref tussen aktiewe en passiewe nihilisme.<sup>8</sup> Aktiewe

<sup>7</sup> Hierdie tipe lesing strook met Conway (2002) se stelling dat nuwe waardes op twee wyses geskep kan word: óf deur ’n “originary act of creation” óf deur ’n “reversal of existing values.”

<sup>8</sup> Ek kan nie die besonderhede hier bespreek nie. Kortliks is nihilisme die naam wat Nietzsche gee aan ’n proses waardeur die hoogste waardes sigself vernietig as gevolg van die einste premie waarop dit gebou is. ’n Toestand van depressie en uitputting kan volg op die besef dat ons hoogste waardes geen sekuriteit en stabiliteit meer bied nie, ’n toestand wat Nietzsche passiewe nihilisme noem (NL 9 [33] KSA 12.350). Passiewe nihilisme is, aldus Nietzsche, die houding van ’n persoon wat nie meer deur haar huidige doelwitte en waardes gemotiveer word nie (NL 9 [35] KSA 12.351). Die passiewe nihilis gee haarself oor aan ’n bestaan wat sy as waardeloos erken, maar as gevolg van die uitputting en depressie wat die besef van waardeloosheid in die hand werk, kan sy dit ook nie oorstyg nie. Nietzsche onderskei hierdie toestand van aktiewe nihilisme (NL 9 [35] KSA 12.350). Vanuit Nietzsche se perspektief is aktiewe nihilisme die houding van ’n persoon wie se waardes en doelwitte nie meer betekenis inhou nie omrede sy te sterk geword het daarvoor. Die aktiewe nihilis is dus steeds ’n nihilis omrede sy ten spyte van haar relatief magtige posisie, steeds nie genoeg krag het om nuwe waardes en doelwitte te skep nie.

nihilisme behels hoofsaaklik die aftakeling van vorige waardes – ’n taak wat Nietzsche as sy eie aanneem. Soos hy in *Der Antichrist* sê:

Unterschätzen wir dies nicht: wir selbst, wir freien Geister, sind bereits eine ‘Umwerthung aller Werthe’, eine leibhafte Kriegs- und Siegs-Erklärung an alle Begriffe von ‘wahr’ und ‘unwahr.’ (A 13 KSA 6.172)

Verder hou Nietzsche die *Umwerthung*, in sy bespreking van *Jenseits von Gut und Böse* in *Homo Ecce* byvoorbeeld, voor as die herwaarding van alle waardes tot dusver, en verwys hy in die besonder daarna as die “geen-sê, geen-doen” gedeelte van sy taak – ’n oproep van ’n dag van beslissing.<sup>9</sup> Dit is hierdie taak – die taak van Zarathustra se metaforiese leeu – wat ’n herwaarding in die sin van ’n “sluipmoord” op en “vernietiging” van die waardes van die Christendom tot gevolg het. Soos Conway verduidelik, voer Nietzsche in sy eie werk ’n herwaarding uit in die sin dat dit:

...will bathe Christian morality in the cold, unflinching glare of genealogy, exposing the Pauline priests as pathogenic agents and teachers of decline. His revaluation will thus bequeath to his successors, the creators of new values, a truthful assessment of the legacy of Christianity. Although he personally cannot purge modernity of its prevailing Christian influences, he is confident that his revaluation of all values will prompt the legislators of the future to consign Christian morality to the history books (Conway 2002: 120).

Hierdie tipe herwaarding is dus ’n omverwerping van alle waarde-oordele ten einde ’n ruimte vir vryheid te skep op die wyse van die radikale nihilisme, wat ook elemente insluit van beide ja- en nee-segging.<sup>10</sup> Indien hierdie ruimte nie geskep word nie, as die vernietigingsdeel van die herwaarding met ander woorde nie voltooi is nie, kan ’n herwaarding in die derde sienswyse wat ek tans bespreek, nie plaasvind nie. Waarom nie? In *Der Antichrist*, beweer Nietzsche dat daar op die Christelike ommekeer van die adellike waardes ’n poging tot ’n tweede herwaarding gevolg het. Hierdie herwaarding was ’n tyd lank suksesvol, maar het uiteindelik misluk. Nietzsche verduidelik:

“[W]as der Renaissance war? Die Umwerthung der christlichen Werthe, der Versuch, mit allen Mitteln, mit allen Instinkten, mit allem Genie unternommen, die Gegen-Werthe, die vornehmen Werthe zum Sieg zu bringen... Es gab bisher nur diesen grossen Krieg, es gab bisher keine entscheidendere Fragestellung als der Renaissance, meine Frage ist ihre Frage -: [...] die vornehmen Werthe auf den Thron bringen, will sagen in die Instinkte, in die untersten Bedürfnisse und Begierden der daselbst Sitzenden hineinbringen [...] damit war das Christenthum abgeschafft! – Was geschah? [...] Luther stellte die Kirche wieder her: er griff sie an... Die Renaissance – ein Ereigniss ohne Sinn, ein grosses Umsonst! –“(A 61 KSA 6.250).

<sup>9</sup> “die neinsagende, neinthuende Hälfte derselben [...] die Umwertung der bisherigen Werthe selbst, der grosse Krieg” (EH “Jenseits von Gut und Böse” 1 KSA 6.350).

<sup>10</sup> Die bondige bestek van hierdie hydrae laat nie ’n bespreking van hierdie moeilike kwessie in Nietzsche se werk toe nie: die vraag oor hoe die konstruktiewe en destruktiewe impulse in Nietzsche se eie begrip van die Umwerthung versoen kan word. Anders gestel is die probleem: “[h]ow shall the one who selects and rejects, breeds and destroys, possibly be the same as the one who unconditionally affirms everything that is, was, and will be, without condemning everything?” (Müller-Lauter 1999: 99). Sien Siemens (2009) vir ’n uitgebreide bespreking.

Nietzsche sien dus die *vraag* van die Renaissance as sy eie, dit wil sê die vraag van die herwaardering, maar hy beweer uiteindelik dat die Renaissance op laas betekenisloos was omdat die soort herwaardering wat dit teweeggebring het, misluk het. Die Renaissance as "... 'n glinsterende herontwaking van die klassieke ideale, van die edele wyse van die evaluering van alles" het nie as 'n poging tot die *Umwertung* geslaag nie as gevolg van die proletariese ressentiment-beweging wat mense die Reformasie genoem het (GMI [16] KSA 5.287). Volgens my maak Nietzsche hier die bewering dat die mislukking die gevolg daarvan was dat die sin van herwaardering in hierdie geval binne 'n raamwerk van blote teenstellende waardes gefunksioneer het. Dit is hierdie sin van teëstellende en omgekeerde waardes wat volgens my Nietzsche daartoe lei om 'n derde en finale sienswyse van *Umwertung* voor te stel – 'n *Umwertung* as 'n her-beskouing van waardering en van waardes nadat dit op "die weegskaal geplaas is" en dus nie 'n logika van "ressentiment" volg nie.

Nietzsche beweer dat aktiewe nihilisme tot 'n ander toestand kan lei – een wat bereik word sodra vorige "afgetakelde" en "parasitiese" waardes vernietig is (EH "Die Geburt der Tragödie" 4 KSA 6.313.). Die voortkomende volledige nihilisme laat toe dat daar ruimte geskep kan word vir *nuwe* waardes. Waarom? Omdat die hoogste waardes van tradisionele moraliteit nie meer as absoluut en onbevraagtekend beskou word nie. Op hierdie manier tree die herwaardering van morele waardes op as 'n katalisator vir die herwaardering van alle waardes in lyn met die laaste sienswyse wat ek in Nietzsche se denke uitgewys het. Die kind in Zarathustra se gelykenis is, as 'n nuwe begin, in staat daartoe om die heilige "ja" in antwoord op die eise van sodanige sin van herwaardering te gee.<sup>11</sup> Hoe behoort Nietzsche se voorstel verstaan te word?

#### 4. UMWERTHUNG AS DIE SKEPPING VAN NUWE WAARDES OF AS 'N NUWE WYSE VAN EVALUASIE

Indien ek korrek argumenteer dat Nietzsche se *Umwertung* gelees kan word as dat dit uitloop op die taak wat hy voorbehou vir die mense van die toekoms – die skepping van nuwe waardes – en dit ooreenkom met Brobjer se utopiese interpretasie, wat reeds vroeër uiteengesit is, bly dit steeds moeilik om te verstaan wat presies so 'n taak sou behels. Daar is ten minste drie teoretici wat gepoog het om te verstaan wat die aanpak van so 'n taak kan beteken – E.E. Sleinis (1994), Nadeem J.Z. Hussain (2009), en Manuel Dries (2010). In hierdie laaste afdeling van die artikel, oorweeg ek kortliks elkeen van hierdie bydraes met die doel om te agterhaal of Nietzsche se voorstel aangaande die skepping van nuwe waardes op enige samehangende manier verstaan kan word. Ek argumenteer dat slegs Dries se voorstel enige geloofwaardigheid kan verleen aan die voorstel rakende die toekomstige skepping van nuwe waardes deur middel van sy bewering dat sodanige skepping gesien kan word as die skepping van 'n nuwe manier van waardering of evaluasie.

E.E. Sleinis se 1994 *Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies* handel oor die bewering dat die strategieë wat nodig is vir die herwaardering van alle waardes in Nietzsche se denke teenwoordig is en, ook van belang, dat hierdie strategieë nie self afhanklik is van waardes of enige waardes voorveronderstel nie. Sleinis (1994: 21) verduidelik sy benadering as volg:

<sup>11</sup> "Unschuld ist das Kind und vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen." (Z I "Von den drei Verwandlungen" KSA 4.31).

If the only tools to perform [a revaluation of values] are an antecedently espoused theory of value and an antecedently espoused set of values, then the sorting, testing, ordering, weighing and sifting of the phenomena of valuation is guaranteed to leave behind ‘evidence’ that will support the antecedently espoused theory of value and the antecedently espoused set of values. But of course the support is entirely sham. Theories or claims can neither be supported nor tested by the ‘evidence’ they themselves create. Such a support could only be circular and hence worthless. If a theory of value and a set of values are to receive support from the phenomena of valuation, or be tested by them, then there must be some method of sorting, testing, ordering, weighing and sifting the phenomena of valuation that do not have recourse to an antecedently espoused theory of value or antecedently espoused values. ...[My] aim is to show that Nietzsche utilizes an extensive array of strategies for investigating the phenomena of valuation that do not rely on the antecedent embrace of a theory of value or substantive values.

Ek oorweeg slegs een voorbeeld van ’n strategie wat Nietzsche volgens Sleinis in hierdie opsig gebruik, omdat dieselfde probleem in alle gevalle waarna laasgenoemde verwys, opduik. In sy bespreking van Nietzsche se strategieë aangaande kognitiewe waardering, verduidelik Sleinis dat die absolute waarheidsteorie volgens Nietzsche onsamehangend is, en dus nie ineenstort as gevolg van ’n aanspraak op waardes nie, maar eerder as gevolg van die onbegrypbaarheid daarvan self. Vir Sleinis wys dit daarop dat dit inderdaad moontlik is om ’n posisie “buite” die waardering in te neem ten einde sekere waardes toe te laat om radikaal her-waardeer te word. Soos hy uitwys: “No *higher* values are required to dislodge it as the peak value, for closer inspection reveals there is literally nothing to dislodge; there are only contradictions and confusions to expose” (Sleinis 1994: 29, my kursivering). Hierdie bewering aangaande die onbegrypbaarheid van tradisionele waardes rym met Nietzsche se vernietigingsprojek aangesien hy sy taak, op my lees daarvan, beskou as een wat die selfvernietiging van tradisionele waardes bespoedig. Tog is die onderskeid tussen begrypbaarheid/onbegrypbaarheid sekerlik op sigself ’n waardering? Dit is in hierdie geval veel-seggend dat Sleinis die woord “hoër” gebruik in bostaande omskrywing. Dit kom vir my voor asof die strategieë wat Sleinis hier beskou as “buite” die bestek van waardering steeds binne die bereik van waardering bly in die sin dat dit, op die ou end, steeds aangewese is op “ouer” waardes. Indien die daarstelling van ’n herwaardering van alle waardes ’n nuwe *vorm* van waardering voorstel, kom dit vir my voor asof die strategieë wat Sleinis meen Nietzsche volg, nie van toepassing is nie.

Verder kan Nietzsche gesien word as ’n proto-kontekstualis omrede hy nie waardering beskou as iets wat ons doen *nadat* ons dinge of sensasies ervaar het nie, maar eerder as ’n integrale deel van ervaring self, en dat waardering dus altyd plaasvind binne ’n konteks van ander waarderings.<sup>12</sup> Ek voer dus aan dat Sleinis se strategie om te wys dat dit moonlik is om

<sup>12</sup> Sien byvoorbeeld MAM I [32] KSA 2.51-52, wat na my mening beteken dat ons nie tot die slotsom kan kom dat waardering vir Nietzsche iets is wat na die tyd aan ons idees en handelinge toegevoeg word nie, maar dat dit eerder iets is wat alreeds deel is van ons wesenlik “onlogiese” en “onregverdig” menslike toestand. Nietzsche is inderdaad versigtig om in die aforisme onder bespreking uit te wys dat elkeen van ons wesenlik geneig is tot waardering. Verdere ondersteuning vir sodanige interpretasie kan ook in sy ongepubliseerde notas gevind word waar hy dit byvoorbeeld duidelik maak dat ons sinuïglike ervaring deurtrek is van waarderings (NL 2 [95] KSA 12.107-108). Vir Nietzsche is selfs ons ervaringe van pyn en plesier die gevolg van waardering (NL 26 [94] KSA 11.175)

'n posisie "buite" die waardering in te neem ten einde toe te laat dat sekere waardes radikaal her-waardeer kan word, misleidend is.<sup>13</sup> Sleinis se bydrae bring egter die hoofprobleem wat ek met Nietzsche se waardeskeppingsvoorstel het na vore. Indien waardes, soos Nietzsche beweer, deur mense geskep word as 'n geskenk, en indien ons hom beskryf as 'n proto-kontekstionalis, bly Nietzsche se bedoeling met die skep van *nuwe* waardes steeds 'n raaisel, veral as die taak op die een of ander manier verskil van die *Umwertung* wat deur sy eie agonale betwisting van tradisionele waardes in die hand gewerk word.

In 'n poging om sy argument verder te ontwikkel, bied Sleinis 'n klassifisering van die strategieë wat hy bespreek en verdeel dit in vier groepe: eerstens, die strategieë wat die vernietiging vanuit die waardesisteme onder aanslag beloof; tweedens, dié wat uitdagings van buite bied; derdens, strategieë wat 'n heroriëntasie van ondersoek behels; en, laastens, die uitdruklike voorbrandmaak vir nuwe waardes om oues te vervang (Sleinis 1994:185-6). Sleinis beweer dat slegs die eerste groep waarlik die vooruitsig van 'n herwaardering bied sonder die "gebruik" van substantiewe hulp-waarde aannames (Sleinis 1994:185), en gevolglik oorweeg ek dus slegs hierdie groep. Met betrekking tot hierdie groep, voer Sleinis aan dat "weerspreking" 'n "value-free means of revaluing values" is en dat "its scope is unlimited" (Sleinis 1994: 189). Ek is egter nie seker of Sleinis se stelling dat weesprekings nie vir 'n "rede" – die onafhanklike waarde van reëlmatigheid – verwerp word nie, korrek is nie. Hy verskaf 'n voorbeeld van 'n bankbestuurder wat tergelyketyd aan 'n kliënt 'n miljoen dollar lening aanbied en dit ook nie aanbied nie. Sleinis beweer dat dit absurd sou wees vir die kliënt om die lening van die hand te wys omdat hy of sy waarde heg aan reëlmatigheid aangesien daar "niks is om te verwerp nie". Ek dink Sleinis is korrek dat daar geen "regte" aanbod gemaak is nie, maar kan nie op grond hiervan tot die gevolgtrekking kom dat die waarde van reëlmatigheid geen rol speel nie. Die blote feit dat ons tot die gevolgtrekking kan kom dat daar niks is om te verwerp nie is gebaseer op die waarde van reëlmatigheid. Die gevolg hiervan is dat Sleinis se poging om aan te dui dat Nietzsche ons aanmoedig om 'n posisie buite die waardering in te neem ten einde toe te laat dat sekere waardes radikaal herwaardeer kan word, nie geslaagd is nie.

Die tweede teoretikus wie se bydrae ek in die konteks van die voorstel van die skepping van nuwe waardes as die derde faset van Nietzsche se herwaarderingprojek oorweeg, is Nadeem J.Z. Hussain (2009). Hussain verskaf 'n fiksionalistiese vertolking van Nietzsche se verstaan van waardes en waardering. Hy voer aan dat "Nietzsche's free spirits, with the help of art, are to engage in a simulacrum of valuing by regarding things as valuable in themselves while knowing that they are not" (Hussain 2009:175). Hussain argumenteer, in die besonder, dat enige vertolking van Nietzsche se werk 'n verklaring moet kan bied vir die feit dat "...there is a close connection drawn in Nietzsche's works between art, the avoidance of practical nihilism, and the creation of new values." (Hussain 2009: 164). Kuns bekleed inderdaad 'n besondere plek in Nietzsche se denke en dit is dus redelik om voor te stel dat dit 'n belangrike rol sou speel in die skepping van waardes. Die verband tussen kuns en Nietzsche se perspektiwisme is besonders opmerklik. Representatiewe kuns (soos, byvoorbeeld, Rembrandt van Rijn se skildery "Return of the Prodigal Son") stel die wêreld voor vanuit 'n spesifieke perspektief en gee nie voor om 'n "objektiewe" verteenwoordiging daarvan te wees nie. Maar daar is meer aan hierdie punt as net dit. Soos Nietzsche verduidelik, "die leuen is geheilig" in kuns en die "wil om misleiding het 'n goeie gewete" en is dus op 'n meer fundamentele manier gekant teen die asketiese ideaal as wat die wetenskap is (KSA 5.402). Waarom? Kuns

<sup>13</sup> My posisie kan hier vergelyk word met die van Brobjer (1996: 348) wat selfs met groter oortuiging as ek aanvoer dat Sleinis se poging "irrelevant and abstract" is.

is 'n "leuen" wanneer dit beskou word vanuit die wetenskaplike perspektief omdat dit 'n perspektief op die werklikheid bied eerder as die absolute "waarheid" wat die wetenskap en die asketiese ideaal nastreef. Kuns se "wil om misleiding" behels egter 'n "goeie gewete" omdat dit sigself as 'n perspektief en nie as *die* perspektief beskou nie.

Hussain (2009) kom tot die gevolgtrekking dat die skepping van waardes soortgelyk is aan 'n artistieke besluit, want die skepper se voorkeure en intuïsie bepaal die keuses wat sy maak. Soos hy verduidelik is die skepper van waardes, soos die kunstenaar, slegs onderworpe aan selfgereguleerde beperkings wanneer hierdie waardes geskep word, en watter waardes geskep word, is 'n kwessie van styl.

Om voor te stel dat estetiese keuses bepaal watter waardes die mense van die toekoms sou skep, is om minstens twee redes problematies. Eerstens kom dit vir my voor asof die bewering dat die skepper van waardes, soos die kunstenaar, slegs deur selfgereguleerde beperkings aan bande gelê word wanneer hierdie waardes geskep word, en watter waardes sy skep 'n "kwessie van styl" is, 'n weerspreking van Nietzsche se omskrywing van waardes is. Waarom? Hussain se argument bevind sigself te midde van 'n ongemaklike spanning wat Nietzsche se voorstelling van waardes bestempel as "fisiologiese eise vir die bewaring van 'n sekere tipe lewe" (JGB 3 KSA 5.17) betref. Indien waardes inderdaad voortgedryf word deur "fisiologiese eise", kan die "skepping" daarvan slegs in 'n beperkte sin plaasvind. Gevolglik is die vergelyking tussen die skepping van waardes en die skepping van 'n kunswerk in 'n sekere mate beperkend, veral omdat die fisiologie van die waardeskepper noodwendig beperkings moet stel op die spesifieke waardes wat geskep kan word. Op 'n soortgelyke wyse is dieselfde probleem wat ek bespreek het in verband met Sleisin se vertolking ook hier van toepassing – indien ons, soos ek voorstel, Nietzsche as 'n proto-kontekstualis beskou, is dit moeilik om te verstaan hoe die mense van die toekoms nuwe waardes sou kon skep op die blote basis van "selfingestelde" beperkings.

Die tweede rede waarom Hussain se voorstel, soos hy self erken (Hussain 1990:175), problematies is, is omdat 'n vergelyking tussen die skepping van nuwe waardes en die skepping van 'n kunswerk steeds nie die vraag beantwoord oor waarom die mense van die toekoms enige rede sou hê om Nietzsche se herwaardering na te streef deur nuwe waardes te skep nie. Hoekom sou hulle Nietzsche se siening van lewensbevestiging ondersteun? As die skepping van nuwe waardes inderdaad afhanklik is van estetiese keuses, is daar geen waarborg dat die mense van die toekoms lewensbevestigende waardes sal skep nie, of dat hulle enigsins die moeite sal doen om enige nuwe waardes te skep nie.

Die laaste opmerkbare bydrae in die konteks van 'n poging om te verstaan wat Nietzsche moontlik kon bedoel het met die skepping van waardes is dié van Manuel Dries (2010). Dries argumenteer dat Nietzsche se herwaarderingsprojek verwys na 'n ander konsep van wat 'n waarde is en hoe dit werk. Soos Dries verduidelik, funksioneer tradisionele waardes binne 'n "...standard logical framework and claim legitimacy and 'bindingness' based on exogenous authority with absolute extension" (Dries 2010: 30). Soos ek reeds genoem het, verwerp Nietzsche sulke tradisionele benaderings as nihilisties omdat dit poog om die weerspreking en teenstellings tussen kompeterende waardes uit te sluit (Dries 2010: 30). As gevolg hiervan stel Dries voor dat Nietzsche 'n "nonstandard, dialetheic model of valuation" (Dries 2010: 30) sou voorstel wat behels dat 'n waarde sowel waar as vals is, asook nie waar óf vals nie.

Dries se interpretasie word ondersteun deur 'n voorstel wat Nietzsche in sy plan vir die herwaardering maak in 1885 waarin hy beweer dat die wedersyds eksklusiewe teenstellings tussen teenstrydige waarderinge van tradisionele benaderinge vervang moet word deur 'n nuwe agonale benadering waarin dit mekaar nie langer sal uitwis nie:

Ungeheure Gewalten sind entfesselt; aber sich widersprechend die entfesselten Kräfte sich gegenseitig vernichtend die entfesselten Kräfte neu zu binden, daß sie sich nicht gegenseitig vernichten und Augen aufmachen für die wirkliche Vermehrung an Kraft! (NL 2[100] KSA 12.110)

So 'n idee oor die skepping van nuwe waardes lyk vir my goed in te pas by Nietzsche se agonale beskouing van waardering soos dit in die bostaande aanhaling uitgedruk word.<sup>14</sup> Verder akkommodeer so 'n siening ook Nietzsche se idee dat tradisionele moraliteite tot stand gebring is om mense van onsekerheid en onstabiliteit te beskerm en dat die skepping van nuwe waardes sodoende noodwendig anders sal moet geskied – vanuit 'n lewensbevestigende perspektief eerder as 'n strewe na die blote behoud van die lewe soos wat die asketiese ideal aanmoedig.<sup>15</sup> Dries se verduideliking is voorts oortuigend omdat dit nie net op die skepping van nuwe waardes fokus nie (en dus nie verstrengel word in 'n poging om vas te stel presies wat hierdie nuwe waardes kan wees nie), maar eerder daarop fokus om op 'n ander manier te verstaan wat 'n waarde is en hoe dit funksioneer. Dries se lesing laat ook ruimte vir my interpretasie van Nietzsche as 'n proto-kontekstualis van waarde. Volgens Dries, is dit die konteks wat lei tot die skepping van waardering wat vir Nietzsche “die sleutel” is (Dries 2010: 43).

Indien Dries korrek is, is dit redelik om tot die gevolgtrekking te kom dat Nietzsche se doel met die uitdrukking “herwaardering van alle waardes” die herwaardering is “...only of all Christian or modern values, i.e. the values that are typical of Christianity or modernity” (Brobbjer 1996:348), en dat die herwaardering verstaan kan word as dat dit uitloop op die skepping van nuwe waardes wat ons veranderende konsep omtrent wat 'n waarde is, asook hoe dit funksioneer, insluit. Die veranderde konsep is een wat wegbeweeg van die siening dat waardes ewigdurend, onveranderd, en veilig is. In *Morgenröte* 103, erken Nietzsche dat “dass viele Handlungen, welche unsittlich heissen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind; ebenfalls, dass viele, die sittlich heissen, zu thun und zu fördern sind” maar beweer ook dat om hierdie handelinge aan te moedig of te vermy die gevolg moet wees van “anderen Gründen, als bisher.” Dries se vertolking verduidelik hierdie “ander redes.” As ons Nietzsche op hierdie manier sou lees, kan die skepping van nuwe waardes nie die skepping van waardes *ex nihilo* beteken nie, maar eerder 'n beperkte “skepping” wat noodwendig plaasvind in die konteks van ander reedsbestaande waardes.

<sup>14</sup> Hierdie interpretasie is in lyn met die van Hermann Siemens (2009) vir wie die Nietzscheiaanse *Umwertung* 'n “philosophical war-praxis” is wat nie gemik is daarop om die waardes wat uitgedaag word te vernietig nie, maar eerder beoog om “...resist and limit their tyranny so as to open and reopen the question of overcoming.” Deur Nietzsche op hierdie wyse te lees beteken dat Siemens Nietzsche se “art of warfare” kan beskryf as 'n “...dynamic of reciprocal affirmation or empowerment, and reciprocal limitation or disempowerment – a combination of both affirmative and negative moments”. Siemens se interpretasie berus op sy ondersoek na hoe Nietzsche die Griekse *agon* karakteriseer. Volgens hom, beskou Nietzsche spesifiek in *Homers Wettkampf* die *agon* as 'n ruimte wat net tydelike oorwinnaars toelaat aangesien 'n absolute oorwinnaar die *agon* self sou vernietig. Siemens voer aan dat die Nietzscheiaanse *Umwertung* op 'n soortgelyke wyse nie destruktief is nie, maar eerder produktief en eksperimenteel (cf. Siemens 2009).

<sup>15</sup> Sien byvoorbeeld JGB 62 KSA 5.81-82.

## 5. GEVOLGTREKKING

Ek het hierdie artikel begin deur Thomas Brobjer se uitleg van die verskillende maniere waarop Nietzsche se *Umwertung*-voorstel vertolk kan word te oorweeg. Gebaseer op my bespreking van die probleme wat Brobjer se voorkeurvertolking inhou, het ek voorgestel dat Nietzsche se *Umwertung*-voorstel eerder gelees kan word in terme van drie verbandhoudende wyses. Aangesien die derde wyse waarop ek voorstel die *Umwertung* gebruik word – die skepping van nuwe waardes – beduidende vertolkingsprobleme teweegbring, het ek Sleinis (1994), Hussain (2009) en Dries (2010) se bydrae in hierdie verband ondersoek. Ek het tot die gevolgtrekking gekom dat Dries se voorstel aangaande die wyse waarop die skepping van nuwe waardes verstaan kan word as die skepping van nuwe maniere om te verstaan wat 'n waarde is die belowendste voorstel is om te verstaan wat die derde wyse van *Umwertung* dalk mag inhou. Alhoewel hierdie essay weliswaar beperk is in sy omgang met net 'n seleksie van die literatuur oor die *Umwertung*-voorstel, vat dit ons myns insiens 'n tree verder in ons verstaan van die relevansie van die voorstel spesifiek met betrekking tot die filosofie se belang as aktualiteitsanalise.

## BIBLIOGRAFIE

- Brobjer, T.H. 1996. On the Revaluation of Values. *Nietzsche-Studien*, 25: 342-348.
- Brobjer, T.H. 2010. The Origin and Early Context of the Revaluation Theme in Nietzsche's Thinking. *The Journal of Nietzsche Studies*, 39:12-29.
- Conway, D.W. 2002. *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the "Twilight of the Idols"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Detmer, D.J. 1989. Heidegger and Nietzsche on Thinking in Values. *Journal of Value Enquiry*, 23 (4): 275-283.
- Dries, M. 2010. On the Logic of Values. *The Journal of Nietzsche Studies*, 39: 30-50.
- Golomb, J. 2006. Can One Really Become a "Free Spirit Par Excellence" or an Übermensch? *The Journal of Nietzsche Studies*, 32:22-40.
- Hatab, L.J. 2008. Shocking Time: Reading Eternal Recurrence Literally', in M. Dries (Red.) *Nietzsche on Time and History*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Heidegger, M. 1961. *Nietzsche* (Volume I). Pfullingen: Neske.
- Hussain, N.J.Z. 2009. Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits. In B. Leiter and N. Sinhababu. *Nietzsche and Morality*. Oxford: Clarendon Press, pp. 157-191.
- Leiter, B. 2000. Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Readings. *European Journal of Philosophy*, 8(3): 277-297.
- Müller-Lauter, W. 1999. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, D.J. Parent (Vert.), Chicago: University of Illinois Press.
- Nietzsche, F. 1999. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Reds. en Vert.), Berlyn: De Gruyter.
- Siemens, H.W. 2009. Umwertung: Nietzsche's "War-Praxis" and the Problem of Yes-Saying and No-Saying in *Ecce Homo*. In *Nietzsche-Studien*. Geredigeer deur Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter en Heinz Wenzel. Berlin: Walter de Gruyter, 38:182-207.
- Sleinis, E. E. 1994. *Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies*, Chicago: University of Illinois Press.

# Welkom in de woestijn van het dekoloniale filistijnisme. Esthetische reflectie te midden van radicale culturele strijd in Zuid-Afrika

*Welcome to the desert of decolonial philistism. Aesthetic reflection amidst radical cultural struggle in South Africa*

**MATTHIAS PAUWELS**

Postdoctoraal onderzoeker  
Departement van Visuele Kunst  
Universiteit van Pretoria  
E-pos: matthias.pauwels@bavo.biz



Matthias Pauwels

**MATTHIAS PAUWELS** is een politieke en cultuur-filosoof die momenteel in Zuid-Afrika woont en werkt. Hij behaalde zijn BA en MA diploma's in de wijsbegeerte aan de Erasmus Universiteit Rotterdam en zijn DPhil diploma in de wijsbegeerte aan de Universiteit van Pretoria (Zuid-Afrika) met een proefschrift over de verhouding tussen esthetiek en politiek in het werk van hedendaagse Franse filosoof Jacques Rancière. Eerder behaalde hij ook een MSc diploma in architectuur aan de Katholieke Universiteit Leuven. Hij woonde lange tijd in Nederland waar hij medeoprichter en directeur was van het onafhankelijke onderzoeksbureau BAVO. Zijn belangrijkste publicaties zijn de verzamelbundels *Cultural Activism Today. The Art of Over-Identification* (2007) en *Urban Politics Now. Re-Imagining Democracy in the Neoliberal City* (2007), alsook de monografie *Too Active to Act. Cultural Activism after the End of History* (2010). In 2016, werkte hij als postdoctoraal onderzoeker aan het Departement van Visuele Kunst van de Universiteit van Pretoria waar hij onderzoek verrichtte naar de verstrengeling van esthetiek en politiek in Zuid-Afrika's postkoloniale samenleving.

**MATTHIAS PAUWELS** is a cultural and political philosopher currently living and working in South Africa. He earned his BA and MA degrees in Philosophy at the Erasmus University in Rotterdam (The Netherlands) and his DPhil degree in Philosophy at the University of Pretoria with a thesis on the relation between aesthetics and politics in the work of contemporary French philosopher Jacques Rancière. He also holds a MSc degree in Architecture from the Catholic University of Leuven (Belgium). He lived in the Netherlands for many years where he was co-founder and co-director of the independent theoretical research office BAVO. His key publications include the co-edited volumes *Cultural Activism Today. The Art of Over-Identification* (2007) and *Urban Politics Now. Re-Imagining Democracy in the Neoliberal City* (2007), as well as the co-authored monograph *Too Active to Act. Cultural Activism after the End of History* (2010). In 2016, he worked as a post-doctoral fellow at the University of Pretoria's Department of Visual Arts where he conducted research on the entanglement of aesthetics and politics in the South African postcolony.

## ABSTRACT

### ***Welcome to the desert of decolonial philistism. Aesthetic reflection amidst radical cultural struggle in South Africa***

*This article engages with the theoretical challenges posed by what I call – in a non-derogatory sense – the philistine tendency of current decolonization struggles in South Africa, spearheaded by students at tertiary institutions of learning since 2015. This refers to the employment of extreme, confrontational and violent cultural strategies of contestation, such as vandalism, destruction and removal of cultural artefacts from the colonialist or apartheid era. Most controversially in this regard, was undoubtedly the burning of paintings at the University of Cape Town in early 2016. Taking the latter as primary case, I aim to develop an approach that has been missing so far in public and theoretical discourse on such philistine cultural acts, one that is affirmative and redemptive without thereby wanting to absolve such actions completely.*

*As a preliminary to such an interpretation, the first half of the article offers an overview and critique of the most significant responses to current decolonial cultural activism, starting with the few defences by participants and commentators. I demonstrate how the latter mostly use approaches such as vulgar materialism, the politics of representation and institutional critiques of art in their justification of philistine acts by student protesters. I also point to the latter's limitations in fully accounting for the student activists' passionate and indiscriminate disregard and hatred for art.*

*Next, the article examines more reserved reactions to decolonial cultural activism by progressive critics that, although mostly sympathetic to its aims, seriously question the appropriateness and adequacy of the cultural strategies employed to achieve the latter. I argue that such responses mostly take issue with utilitarian, ends-justifying-the-means type defences of the destruction of cultural artefacts, with concerns raised about what appears to be an unstoppable descent into cultural barbarism. On a more specific, aesthetic level, commentators have pointed to the inefficacy and even inconsistency of the tactics employed to contest cultural artefacts. Here, I particularly take issue with ensuing attempts to plead for more mediated, sublimated and, allegedly, more “constructive” and “meaningful” tactics. I argue that the latter involve a too hasty rejection of key features of current decolonial cultural politics that have made it so effective in shaking up the status-quo and unleashing radical political passions. I further point to the danger among progressive cultural theorists of exerting mechanisms of othering, exclusion and externalization in response to violent acts against art, as well as the adoption of a prescriptive, patronizing, or reprimanding mode of interaction with current decolonial movements.*

*In contrast, this article aims to conceptualize the latter's radical cultural activism in a way that stays true to those key features which I have labelled polemically as “philistine” and that have been regarded generally as unacceptable and unproductive. As such, it undertakes a reappropriation of predominant, stigmatizing and derogatory depictions of such activism in the view that something fundamental concerning the relation between aesthetics and politics is revealed by it. Key to this purpose is the articulation of a more positive, critical, complex and dialectical notion of philistinism, to which the second half of the article is devoted. I take my cue here from essential work done by Fredric Jameson in the early 1990s in his important interpretation of the aesthetic theory of Theodor Adorno. Of special significance here is the way in which he stresses the importance in Adorno's work of the opposite or negative of art which, for instance, includes art's others or enemies. What is valuable here is that the latter are not understood in the pejorative sense, but are dialectically and critically related to the*

spheres of art and culture. They are said to function as reminders of the operations of social and cultural division that are constitutive of these spheres. It specifically concerns divisions between intellectual labour (including aesthetic contemplation) and manual labour, or between art and praxis. Here, however, I depart from Jameson's neomarxist reading of this process of division and propose to interpret it in a less economic and reductionistic fashion as involving relatively autonomous mechanisms of "sensible division", a notion I borrow from the work of Jacques Rancière.

Against the background of such processes of division, philistine acts are thought to manifest a certain truth – albeit a partial one – regarding the structural guilt and complicity in the division of the sensible, as well as the intolerability of art's inconsequential claims to preserve a promise of happiness in such societal conditions. Finally, I use Jameson's redemptive interpretation of philistinism as a springboard to argue that in his or her extreme hatred of art, the philistine can be seen to be driven by a utopian longing for a suspension of not only illegitimate sensible divisions, but also a sublation of the divorce between art and (revolutionary) political praxis.

The article thus employs Jameson's reading of philistine acts and attitudes as theoretical lever to facilitate a more positive way of analysing, understanding and valuing current decolonial cultural activism in South Africa. This is not to justify violation or destruction of art in absolute terms but to contest and offer a corrective to offhand rejections of such radical cultural acts, as well as of the avoidance of serious theoretical engagement.

**KEYWORDS:** Cultural contestation; Cultural activism; Radical politics; Decolonial struggles; Student protests in contemporary South Africa; #RhodesMustFall campaign; Destruction and vandalism of art; Cultural philistinism; Cultural barbarism; Aesthetics; Fredric Jameson; Late Marxism; Theodor Adorno; The guilt of art; Art's promise of happiness; Keresemose Richard Baholo; Tokolos Stencil Collective; Jacques Rancière; Brenda Schmammann; Mike van Graan

**TREFWOORDEN:** Culturele contestatie; Cultureel aktivisme; Radikale politiek; Dekoloniale stryd; Studentenprotesten in het hedendaagse Zuid-Afrika; #RhodesMustFall campagne; Vernietiging en vandalisme van kunst; Cultureel filistijnisme; Culturele barbarij; Esthetica; Fredric Jameson; Late Marxism; Theodor Adorno; De schuld van kunst; geluksbelofte van kunst; Keresemose Richard Baholo; Tokolos Stencil Collective; Jacques Rancière; Brenda Schmammann; Mike van Graan

## SAMENVATTING

Dit artikel stelt zich tot doel om de voornaamste theoretiese implikasies te doordenk van wat het benoem as die filistijnse tendens van het radikale dekoloniale kultureel aktivisme van universiteitstudenten in Zuid-Afrika sinds 2015. Dit verwys na die gebruik van ekstreme, konfronterende en gewelddadige strategieë van kulturele contestatie soos die vandaliseren, vernietigen en verwyder van kulturele of artistieke artefakte uit die koloniale of apartheidverleden. Die artikel bied vooreerst een kritiese oorsig van gangbare teoretiese regtervaardigings van dergelyke kulturele politiek, asook die belangrikste teenwerpinge. Ek voer aan dat dié te kort skiet in die ernstig opvattings en/of fundamenteel doordenk van wat op die spel staat in filistijnse daden jens artistieke en kulturele objekte. Ek

beargumenteer dat een meer nuchtere en dialectische conceptualisering vereist is van de filistijnse achterdocht en agressie jegens kunst en cultuur. Als één van de belangrijkste aanzetten tot dergelijke benadering wend ik mij tot Fredric Jamesons notie van de filistijn, die hij articuleerde in zijn interpretatie van het esthetische denken van Theodor Adorno. Alhoewel ik mij distantieer van het neomarxistisch perspectief van Jamesons theorisering, zie ik hierin de mogelijkheid om filistijnisme te begrijpen als reactie tegen wat ik, in verwijzing naar het werk van Jacques Rancière, “esthetische verdelingen” noem, oftewel, opgelegde onderscheidingen en hiërarchieën met betrekking tot de esthetische capaciteiten van verschillende groepen in de samenleving. De filistijnse haat tegenover kunst en cultuur kan dan begrepen worden als een legitieme onvrede met hun medeplichtigheid in het instellen en onderhouden van dergelijke verdelingen. Aldus onderneemt dit artikel om een meer affirmatieve lezing te bieden van de radicale culturele politiek van de huidige studentenactivisten in Zuid-Afrika.

## 1. INLEIDING: ZEI IEMAND CULTUREEL BARBARISME?

Voor een filosoof gericht op de politieke aspecten van kunst en esthetica werkzaam in Zuid-Afrika zijn het ongetwijfeld uitdagende tijden. Ik doel hiermee op de opstoot van radicale vormen van cultureel activisme over het afgelopen jaar en een half. Deze maken niet alleen een essentieel onderdeel uit van de massale studentenprotesten aan universiteiten over het hele land, maar staken zelfs het vuur aan de lont. Dit gebeurde toen activist Chumani Maxwele in maart 2015 op theatrale wijze menselijke uitwerpselen uitgoot over een standbeeld van de controversiële kolonialist-imperialist Cecil John Rhodes op de campus van de Universiteit van Kaapstad (UCT). Hij loste hiermee het openingsschot van een landsbrede culturele strijd tegen monumenten uit de koloniale en apartheidperiode, ook wel #RhodesMustFall(RMF) campagne genoemd. Sedertdien functioneren radicale vormen van cultuurpolitiek als hefboom voor het aan de kaak stellen van een immer uitdijende lijst van pijnpunten aan Zuid-Afrikaanse universiteiten, van institutioneel racisme en “Westerse” onderwijsprogramma's tot financiële uitsluiting en commodificatie van het onderwijs.

De overheersende vormen van culturele contestatie kunnen gekenmerkt worden als cru, expliciet, gewelddadig, destructief en onverzoenlijk, en manifesteren zich vaak in het vandaliseren, vernietigen of verwijderen van culturele artefacten. Dit maakt het vaak lastig voor degenen die sympathiseren met strijdpunten van de protesterende studenten om hun acties onvoorwaardelijk te steunen. Dit is met name zo voor degenen die ook geloven in het belang van kunst en cultuur voor het bewerkstelligen van progressieve maatschappelijke verandering.

Dergelijke ongemakkelijkheid bereikte ongetwijfeld een climax met de demonstratieve verbranding van een twintigtal schilderijen – weggeplukt van de muren van verschillende gebouwen van UCT – door betogende studenten in februari 2016. Deze daad leidde tot een nagenoeg unaniem onbegrip, verontwaardiging en afkeuring over het gehele politieke spectrum. Bijzonder moeilijk te verteren was het feit dat niet alleen typische institutionele portretten van notabelen van de universiteit het moesten ontgelden, maar ook schilderijen van de zwarte Zuid-Afrikaanse kunstenaar Keresemose Richard Baholo. Het betreft hier een reeks kunstwerken uit de vroege jaren negentig van de vorige eeuw gemaakt uit protest tegen gelijkaardige misstanden binnen het tertiair onderwijs in Zuid-Afrika die de huidige studentenactivisten aan de kaak stellen, zij het toen tijdens de laatste dagen van het apartheidsregime. Denk aan het meest bekende schilderij dat vernield werd, getiteld “The Extinguished Torch of Academic Freedom” (1993). Dit is een ietwat expressionistische weergave van een oproerige menigte die protestborden ophoudt met slogans zoals: “Phansi

[weg] met De Klerk's onderwijswetten", "Onderwijs is een recht, geen voorrecht", "Voorwaarts met onderwijs voor het volk". Dit alles tegen de achtergrond van de iconische voorgevel van UCT's Jameson Hall, waarop een banier gespannen is met de slogan "Academic freedom".<sup>1</sup> Wat de situatie voor velen verder schamelijk maakte – bovenop de aanval van huidige studentenactivisten op voormalige strijdbroeders – was het feit dat Baholo de eerste zwarte Zuidafrikaan was die een masterdiploma in beeldende kunsten behaalde aan UCT.

Het spreekt voor zich dat de waargenomen ironie of zelfs tragedie van het hele gebeuren met veel schadevreugde onthaald werd. Het riep voor de hand liggende vergelijkingen op met het lot van kunst in handen van fundamentalistische bewegingen, van Nazi-Duitsland tot IS. De verbranding van kunstwerken verwerd zo tot een lakmoesproef, in het bijzonder voor liberale, progressieve ondersteuners van de protestbeweging voor wie niet alleen de vernietiging van kunst, maar ook de hierbij gehanteerde willekeur, een brug te ver was.

In dit artikel onderneem ik om deze en soortgelijke, extreme daden van culturele contestatie op meer affirmatieve wijze te interpreteren. Ik zal hierbij spreken van de *filistijnse* tendens van de huidige dekoloniale culturele politiek in Zuid-Afrika. Hierbij gebruik ik de termen "filistijns", "filistijn" en "filistijnisme" als verzamelnamen voor de overwegend denigrerende typering in de media en samenleving van de acties van protesterende studenten als barbaars, primitief, ongecultiveerd, harteloos, vulgair, simpel van geest, enzovoorts. Ik gebruik deze termen echter in strategische en polemische zin. Als aanduiding van wat als meest problematisch ervaren wordt aan de activiteiten van huidige dekoloniale bewegingen door conservatieve zowel als progressieve commentatoren bieden zij een ideaal aangrijpingspunt om iets te ontsluiten dat onvermeld en ongedacht bleef in onmiddellijke, overhaaste en voorspelbare reacties, maar niettemin van vitaal belang is voor fundamentele reflectie over de relaties tussen esthetiek en politiek in situaties van radicale culturele strijd. Om dezelfde reden zal ik het verbranden en vernietigen van kunst als centrale gevalstudie gebruiken.

In contrast met categorische afkeuringen van de filistijnse strekking van huidig dekoloniaal activisme of het ontwijken van ernstig theoretisch engagement ermee – beide dominante responsen – probeer ik zo ver als mogelijk trouw te blijven aan haar voornaamste karakteristieken zoals haar rauwheid, destructiviteit en compromisloosheid. Het gaat om eigenschappen die uiterst effectief bleken in het verstoren van de status-quo en het aanvuren van radicale politieke passies. Aldus stel ik mij tot taak om mij theoretisch te verhouden tot wat voor velen verschijnt als de radicale negativiteit van recent dekoloniaal protest. Ik gebruik de term filistijnisme dus niet in de overheersende pejoratieve of stigmatiserende zin maar wil hier een meer positieve, kritische invulling aan geven.

Mijn specifieke keuze voor de term filistijnisme is ook ingegeven door de centrale rol die deze inneemt als conceptuele categorie in Fredric Jamesons belangrijke interpretatie van de theorieën over kunst, cultuur en esthetiek van Theodor Adorno (1996). Waardevol voor mijn doeleinden is de manier waarop Jameson, in het verlengde van Adorno, de figuur of modaliteit van de filistijn niet eenvoudigweg beschouwt als antipode van de wereld van kunst en esthetische sensibeleit en als geheel en al extern hieraan. Integendeel, filistijnisme wordt op dialectische wijze gekoppeld aan de sfeer van het artistieke en esthetische, als verzet tegen de sociale en culturele opdelingen die aan haar ten grondslag liggen. Als zodanig wordt filistijnisme gerecupereerd als een kritische notie, tegen haar overheersend negatieve connotaties in. Voor

<sup>1</sup> De titels van andere schilderijen van Baholo die vernietigd werden luiden: "Release Our Leaders", "Rekindling the Torch of Academic Freedom", "Graduation Day" en "The Girl Witch".

mij ligt hier de sleutel tot een minder afwijzende interpretatie van recent dekoloniaal cultureel activisme in Zuid-Afrika alsook het meer correct identificeren en waarderen van haar dieperliggende betekenis en legitimiteit.

In de tweede helft van dit artikel (Secties 6 en 7) ga ik uitgebreid in op Jamesons notie van de filistijn, de wijze waarop hij dit ontleent aan het werk van Adorno en, in mindere mate, Max Horkheimer. Als aanloop hiertoe verhoud ik mij in de eerste vier secties tot de meest relevante en belangrijke verdedigingen en kritieken op de filistijnse cultuurpolitiek van de hedendaagse dekoloniale studentenbeweging.

## 2. KUNST MOET BRANDEN! ENKELE GANGBARE RECHTVAARDIGINGEN

Laat ik beginnen om meer context te bieden over de genoemde kunstverbrandingen, alsook de voornaamste rechtvaardigingen door zowel betrokken activisten als commentatoren nader te bekijken. Alhoewel het protest op de bewuste dag vooral gericht was op het gebrek aan studentenhuysvesting voor arme, zwarte studenten, werd de dag meer in het algemeen gekarakteriseerd door protesteersders als een “dag van woede” (Pather 2016).<sup>2</sup> De vernietiging van kunstwerken werd niettemin expliciet verbonden met huisvestingskwesies. Zoals Dudu Ndlovu, één van de betrokken studenten, het stelde: “Als je de studentenhuizen binnenstapt, zie je de vermetelheid van de universiteit om je niet alleen geen huisvesting te bieden, maar om miljoenen [...] te besteden aan kunstwerken en het gedenken van blanke personen die je in deze positie plaatsten” (idem). Deze positie kan begrepen worden als één van armoede en culturele marginalisatie.

In deze verklaring kunnen we twee types argumenten onderscheiden. Aan de ene kant, een materialistische kritiek op uitgaven door de universiteit aan kunst in een context waarin een groot deel van de studenten met moeite de eindjes aan elkaar kunnen knopen. Een tweede rechtvaardiging gaat verder dan de focus op de geldelijke waarde van kunstwerken. De kritiek richt zich hier op de afgebeelde onderwerpen – hoofdzakelijk blanke hoogwaardigheidsbekleders of schenkers van de universiteit – alsook de institutionele rol van de werken – het verheerlijken en verpersoonlijken van de universitaire orde en haar sleutelwaarden. De kritiek is dan dat dit alles indruist tegen het legitieme streven naar een gedekoloniseerde en “geafrikaniseerde” universiteit. Van beide perspectieven – het tweede perspectief kan getypeerd worden als representatieve en institutionele kritiek van de kunst – kunnen de schilderijen beschouwd worden als een klap in het gezicht van arme, niet-blanke studenten die, als niet vernietiging, dan toch radicale contestatie rechtvaardigt.

De tweede vorm van rechtvaardiging vinden we terug in wat ongetwijfeld het meest vurige weerwoord is tegen kritieken op de kunstverbranding, van de hand van Mike van Graan (2016). Hij verdedigt radicale verzetsstrategieën tegen “koloniale symbolen” vanuit een perspectief op “culturele praktijken”, waaronder “de kunsten”, als belangrijke vormen van “soft power” die “waarden inprenten, manieren van naar de wereld kijken of haar interpreteren cultiveren[...] [en] geloofssystemen introduceren en consolideren”. Daarbovenop zou dergelijke macht veelal uitgeoefend worden door dominante groepen in de samenleving om hun “politieke overwinningen te vieren en hun politieke hegemonie te laten gelden in de publieke ruimte”. Van Graan ziet hierin een belangrijk facet van het politieke karakter van kunst dat een hele

<sup>2</sup> Alle bronnen die gebruikt worden in dit artikel zijn in het Engels. Het overgrote deel van de citaten heb ik zelf vertaald naar het Nederlands in functie van de leesbaarheid van de tekst. Waar dit het geval is, wordt dit niet expliciet vermeld.

resem kritiese vrae noodsaaklik oor sowel die inhoud as institutionele inbedding van kunst. Hy bied die volgende lys van vrae:

...wie selekteer die kunstwerke? Vir watter doel? Welke verhale vertel hulle? Vir wie? Wie beskik oor die middels om die werke te maak en versprei? Wat vertel die werke aan, of beteken hulle vir mense wat nie dieselfde historiese, kulturele, ekonomiese of opvoedlike agtergrond as die kunstenaars het?

Door dergelyke vrae te mijden, voert Van Graan verder aan, gaan critici voorbij aan het psychologiese, emotionele en intellektuele geweld van kulturele artefakte in een post- of neokoloniale samelewing. Omgekeerd leidt het tot een enge fokus op het letterlike, fisiese aspek van geweldsdaade teen kunst.

Alhoewel enigszins voor die hand liggend, zijn beide argumente sonder twyfel relevant en geldig. Het is echter nie duidelik hoe hulle ook die vernietiging van Baholo's kunstwerke – die as toepassings soude konne gesien word van een dekoloniale politiek van representasie en institutionele kunstkritiek – konne verklaar, laat staan verdedig. Dit laatste is uiteraard nie onmoeglik. Zo kan het tentoonstellen van Baholo's werk ontmaskerd word as een geslepen strategie van de kant van UCT. Door kunstwerke uit te stallen die kritiek leverende op haar problematiese bande met het apartheidsregime in het verleden, kan hulle hulle voordoen as een verligte instelling die openstaat vir kritiek, alook beschuldiginge van neokolonialisme afwimpelen. Het probleem met dergelyke argumentasie is dat het hoogstens wys op die *moeglikheid* van problematiese, perverse institutionele toe-eigeninge van Baholo's werk, eerder dan dit laatste self te problematiseer.

Ook materialistiese regtervaardiginge schieten op dit vlak te kort, hulle om een ander rede. Die terme van hulle kritiek zijn weliswaar wyd genoeg om ook die vernietiging van Baholo's werke te konne regtervaardig, maar hulle boete hierdoor in aan spesifisiteit in het verklaar van agressiedade teen kunst. Het probleem van kunst word herleid tot een zuiver kwantitatief probleem van haar kostprijs of het besteden van middels en aandag deur die universiteit. Als zodanig echter, verworden materialistiese verklaaringe tot algemene kritieke op het verkeerd besteden van geld en energie deur universiteite aan sake wat als luxe ervaar word in het lig van die noodzaak van meer sosiaal regtervaardige universiteite. In dit opsig zijn er ongetwyfeld prangendere doelwitte dan die kunstbestedinge deur universiteite, die ongetwyfeld in het nie valde in vergelyking tot andere uitgaveposte.

Die vernietiging van Baholo's skilderinge kan uiteraard ook eenvoudigweg gesien word as een geheel onbedoeld, ongelukkig voorval waarby hulle in het heetste van die stryd verbrand word saam met meer problematiese werke, soos sommige betrokke ook verklaarde (Pather 2016). Dergelyke uitleg is echter nie geheel oortuigend in lig van het feit dat sommige studentenaiviste allesbehalve leke was met betrekking tot kunst, soos Van Graan benadruk in hulle reaksie (2016).

Het is uiteraard onmoeglik om te bepaal wat hulle “daadwerklik” in die hoofde afspeelde van die studente op die bewuste dag, of wat hulle “ware” motiewe was. Waar ik eerder op wil fokus in terme van interpretasie is dat ondanks het feit dat tenminste sommige betrokke nie onwetend konde zijn oor die artistieke en politieke waarde van Baholo's werke – die bovendien behore tot een vorm van kunst as sosiale kritiek die vrij regthoek regtaan is – hulle niettemin “collateral damage” konde word. Het feit dat alle skilderinge oor dieselfde kam gescheurde word en het doelwitte word van fanatieke haat en destruktief genot, beskou ik as simptomatiese vir een algemene agterdocht en aversie jegens kunst

eigen aan het hedendaagse dekoloniale culturele activisme die, alhoewel niet onproblematisch, niet geheel ongerechtvaardigd zijn en dus niet zonder meer afgewimpeld kunnen worden.

### 3. TEGENWERPINGEN: DE MIDDELEN ONTHEILIGEN EN ONDERMIJNEN HET DOEL

Voor ik dieper inga op deze haat tegenover kunst, wil ik ook een aantal dominante reacties van progressieve commentatoren op de radicale culturele politiek van de RMF beweging nader bekijken. Dit is belangrijk voor het bepalen en differentiëren van mijn eigen benadering. Aan de basis van dergelijke reacties detecteer ik een fundamenteel ongemak met instrumentalistische vormen van culturele politiek zoals uitgedrukt in motto's zoals "het doel heiligt de middelen" of "men kan geen omelet maken zonder eieren te breken". Hiertegen wordt aangevoerd dat uiterste voorzichtigheid geboden is bij de keuze van actiemiddelen aangezien deze laatste allesbehalve vrijblijvend zijn. De middelen zouden de vreemde neiging hebben om niet alleen de doelen te ondermijnen en perverteren die ze verondersteld worden te dienen, maar zelfs om deze te elimineren en hun plaats in te nemen.

In het geval van de kunstverbrandingen kan dus aangevoerd worden dat het opofferen van kunst voor het hogere doel van het dekoloniseren van universiteiten het gevaar loopt dat, eenmaal volbracht, universiteiten verworpen zullen zijn tot esthetisch arme, kunstloze omgevingen gekenmerkt door een gebrek aan creativiteit en verbeeldingskracht. Of nog: het inzetten van agressie tegen kunst in functie van de strijd voor dekolonisering kan zekere gedragspatronen en attitudes vestigen – haat jegens kunst, esthetische gevoelloosheid, cultureel barbarisme – die niet zo eenvoudig teruggeschroefd kunnen worden "na" de revolutie.

Als een voorbeeld kun je denken aan een verklaring van Fritha Langerman, directeur van UCT's Michaelis School of Fine Art (2016). Terwijl ze volop haar steun uitspreekt voor de strijd van de studenten voor gelijke kansen op universitair onderwijs, bekritiseert zij tegelijk het vernietigen van kunstwerken en Baholo's schilderijen in het bijzonder. Volgens haar heeft dit een "verarmend" effect op de gehele samenleving, de studentenbeweging inbegrepen. Ze verwijst hierbij naar de symbolische betekenis van Baholo als eerste zwarte student die een masterdiploma in kunst behaalde aan UCT, het belang van zijn werk als "deel van een waardevol archief van een periode in onze collectieve geschiedenis", alsook het actieve gebruik van zijn werk in UCT als deel van de dekolonisering van de kunstopleiding. De vernietiging van kunstwerken van Baholo wordt zo beschouwd als het weggooien van het kind (de progressieve, maatschappijkritische rol van kunst) met het (neokoloniale, racistische, etc.) badwater.

Naast kritiek op de instrumentalistische logica van de dominante dekoloniale culturele politiek, zijn er ook commentatoren die meer concreet ingaan op de esthetisch-politieke contestatiestrategieën van de studentenactivisten en suggesties doen voor meer effectieve en wenselijke alternatieven. Over het algemeen betreft het voorstellen voor meer genuanceerde, complexe en prudente vormen van culturele dekolonisatie waarbij gebruik gemaakt wordt van humor, satire, parodie, allegorieën of archieven. De centrale doelstellingen van culturele strijd worden hier gedefinieerd in termen van het opnieuw in bezit nemen, herwerken, herlezen, reconstrueren, herbetekenen en geven van nieuwe doeleinden aan koloniale culturele objecten (zie bijvoorbeeld Pillay 2016).

Exemplarisch hier is een recente presentatie van kunsthistorica Brenda Schmähmann (2016). In reactie op de verwijdering van het standbeeld van Rhodes bij UCT hield zij een pleidooi voor meer creatieve en productieve culturele strategieën voor het problematiseren van monumenten met een bedenkelijk verleden. Zij verwijst hierbij naar een reeks

kunstinterventies in het kader van de jaarlijkse nationale erfgooddag in Kaapstad in 1999 georganiseerd door kunstenaarsorganisatie Public Eye (zie Penfold 1999). De meeste acties bestonden uit kleine aanpassingen en toevoegingen aan publieke standbeelden, meestal met een humoristische uitwerking. Denk aan het aankleden van twee standbeelden van Afrikanergeneraals, de een als een Xhosa inwijdeling (Beeze Bailey), de ander als deelnemer aan het Kaapse carnaval (Roderick Saul). In dezelfde trant werd het standbeeld van Rhodes bij UCT opgedirkt met typische attributen van een fan van de populaire voetbalclub Kaiser Chiefs (Kultural Upstarts Kollektive). In een andere interventie werden metalen kooien rond de twee iconische leeuwenbeelden van het Rhodes Memorial geplaatst met als opschrift “Van verkrachting tot curiositeit” (Brendhan Dickerson). Andere interventies gebruikten allegorieën (John Nankin, Randy Hartzenberg) of archieven (Kevin Brand, Roderick Sauls) voor het creëren van kritische effecten. Volgens Schmahmann zijn al deze diverse acties treffende voorbeelden van effectieve manieren om de “overtuigingskracht” van omstreden publieke monumenten in te perken of zelfs op te heffen.

In vergelijking hiermee komen de strategieën van dekoloniale activisten ongetwijfeld over als plat, simplistisch, verbeeldingsloos, obsceen zelfs. In de protesten tegen het standbeeld van Rhodes bij UCT, bijvoorbeeld, werd een zwarte vuilniszak over het hoofd getrokken (zoals men zou doen om iemand te folteren), werd het met verf bekladderd en besmeurd met urine en excrement. Dit alles dwong het universiteitsbestuur ertoe om het standbeeld te verwijderen om verdere schade te voorkomen.

De kwestie betreft echter meer dan een verschil in esthetische smaak of voorkeuren. Een belangrijk argument in Schmahmanns betoog is dat radicale culturele strategieën van vernietiging en verwijdering zichzelf ondermijnen omdat hun kritisch potentieel, als niet bestaansmogelijkheid, direct gekoppeld is aan het behoud van de belaagde culturele objecten. Zij maakt dit punt met betrekking tot het Tokolos Stencil Collective (TSC), een activistisch kunstcollectief gebaseerd in Kaapstad. Het handelsmerk van deze laatste is het spuiten van confronterende, vaak obscene boodschappen en afbeeldingen op publieke monumenten of plekken aan de hand van stencils. Denk aan teksten zoals “non-poor only” aangebracht op de muren van hippe kunstgalerieën of slogans zoals “remember Marikana” of “fuck da police” op universiteitsgebouwen. Deze graffiti hebben inderdaad weinig kritische betekenis buitenom strategische, contextgebonden toepassingen. Ze ontleen hun subversief effect aan het esthetische contrast en samenspel van betekenissen die ze creëren met specifieke objecten of plaatsen.

#### **4. PLURALISME VERSUS PARTIJDIGHEID, HET CARNAVALESKE VERSUS MILITANTISME**

Het is echter niet ondenkbaar dat TSC maar al te graag zal berusten in het verlies aan subversief potentieel of zelfs de overbodigheid van haar stencils als dit gepaard gaat met de permanente verwijdering of opheffing van de monumenten en instellingen die ze bestrijden. Dit laatste zal ongetwijfeld gevierd worden als een overwinning.

Het is echter precies dergelijk denken in termen van definitieve oplossingen dat onwenselijk geacht wordt door theoretici zoals Schmahmann. Een ander belangrijk onderdeel van haar argument is dat de interpretatie en waardebepaling van culturele objecten een ambivalent en voortdurend veranderend proces is. Hun betekenis voor, en politieke beoordeling door verschillende groepen in de samenleving kunnen niet alleen radicaal verschillen, maar veranderen ook doorheen de tijd. Men zou hier kunnen spreken van een historiserende, pluralistische opvatting van de betekenis en waarde van cultureel erfgoed die zich verzet tegen

de vernietiging of verwijdering van publieke monumenten gebaseerd op de negatieve, “partijdige” interpretatie van één bepaalde groep in de samenleving op één bepaald moment in de geschiedenis. Dit kan verder gezien worden als deel van een benadering tot culturele contestatie die meerstemmigheid, revisie, dialoog en procesmatigheid vooropstelt in tegenstelling tot het extremisme, militantisme alsook de partijdigheid en het denken in termen van definitieve oplossingen eigen aan huidige dekoloniale culturele activisten.

Als kritiek op de meer gematigde en relativerende benadering zullen deze laatste ongetwijfeld de vraag stellen door welk deel van de bevolking, alsook in welk tijdperk, heroïserende en mystifiërende beelden uit het koloniale of apartheidsverleden op dermate andere, positieve wijze geëvalueerd zouden kunnen worden dat ze hun behoud rechtvaardigen, als niet door degenen die uit zijn op het vergoeilijken van dit verleden of hier nostalgisch naar terugverlangen.

Ook uiterst relevant hier is de manier waarop Schmahmanns kritiek op de zelfondermijnende logica van filistijnse dekoloniale culturele strategieën op haar eigen alternatieven teruggebogen werd. In antwoord op Schmahmanns betoog wees kunsthistorica Anitra Nettleton op het feit dat alle inventieve en subversieve culturele adaptaties van problematische monumenten in het verleden en heden niet bij machte gebleken zijn om te verhinderen dat dezelfde, problematische soort monumenten keer op keer opgericht werden en worden. En, zo kan men toevoegen, precies op dit vlak boekten de radicale acties van protesterende studenten veel meer succes.

Maar opnieuw, voor Schmahmann gaat het juist niet om de vraag welke benadering het meest effectief is in het verwijderen van betwiste culturele objecten. In lijn met haar pluralistisch en historiserend perspectief verwerpt ze juist het vereenzelvigen van succesvolle contestatie van publieke monumenten met hun verwijdering of vernietiging. Niettemin wijst Nettletons ietwat overdreven stellingname op een belangrijke beperking van het slag artistiek-politieke strategieën dat Schmahmann meer constructief acht. Culturele contestatie dreigt hier gevangen te worden in een vicieuze cirkel van wederzijdse afhankelijkheid tussen de bestaande orde en haar ondermijning. Vele van de hierboven vermelde kunstinterventies kunnen gezien worden als carnavaleske omkeringen van de dominante orde en het uitspelen van haar obscene, verdrongen kant. Alhoewel zij deze orde hiermee opschorten, demystifiëren of ten schande brengen, blijft dit een gebeuren beperkt in tijd, plaats en implicaties. Slavoj Žižek (1999) voerde in dit verband aan dat zulke carnavaleske acties de bestaande orde meer bekrachtigen dan ondermijnen, en al helemaal niet bijdragen tot het oprichten van een nieuw maatschappelijk bestel. Dit met name doordat zij op rituele wijze tijdelijke verlossing en bevrijding bieden uit de greep van de bestaande orde en deze hierdoor draaglijker maken.

Met betrekking tot Schmahmanns argument dat culturele daden van dekoloniale subversie hun kracht en bestaan ontleen aan het behoud van hun doelwitten, moet men dus altijd de minkant in gedachte houden. Namelijk, de slinkse, sinistere wijze waarop betwiste monumenten hun bestaansrecht behouden en zelfs versterken *doorheen hun contestatie*. Dit gebeurt in de vorm van een soort chantage waarbij hun vernietiging of verwijdering uit de publieke sfeer voorgesteld wordt als eliminatie van mogelijkheden tot tegencultureel activisme. Hiermee wordt uiteraard het paard achter de kar gespannen aangezien huidige dekoloniale bewegingen precies aansturen op dergelijke radicale oplossingen.

## 5. EEN ESTHETISCHE OPVOEDING VAN HET DEKOLONIALE CULTUREEL ACTIVISME? NEEN BEDANKT!

Achter suggesties van meer speelse, verfijnde en doordachte culturele strategieën van contestatie kunnen we de bezorgdheid ontwaren van degenen die geloven in de progressieve en transformatieve rol van kunst en cultuur, in confrontatie met het extatische genot dat studentenactivisten lijken te ontleen aan het vernietigen van culturele objecten, alsook de schijnbare onbezonnenheid ervan, waarbij zelfs protestkunst tegen het apartheidsregime niet buiten schot blijft. Deze kommer is zeker niet misplaatst. Evenmin is het zo dat de voorgestelde, alternatieve culturele contestatiestrategieën op zich geen geldigheid of effectiviteit bezitten, de bovenstaande kritiek niet te na gesproken. Mijn voorbehoud betreft eerder de manier waarop een onbereflecteerd ongemak met daden van agressie tegen kunst leidt tot een absolute afwijzing ervan of het verleggen van de focus van onderzoek en discussie weg van dergelijke handelingen. Men kan speculeren of progressieve culturele theoretici hiermee niet te veel zwichten voor conservatieve angsten of publieke verontwaardiging.

Mijn benadering daarentegen is om langer stil te staan bij de filistijnse inslag van de culturele politiek van huidige dekoloniale bewegingen en deze ernstiger op te vatten. Volgens mij geeft het iets te denken dat van kritisch belang is voor kunst- en cultuurfilosofie. Kernachtig samengevat, gaat het mij hier om de structurele medeplichtigheid en historische schuld van kunst en cultuur in het instellen en in stand houden van sociale, culturele en – specifiek in Zuid Afrika maar ook in andere post- of neokoloniale samenlevingen – *rassenverdeling* en strijd. In wat volgt zal ik dit alles uiteenzetten.

Rest mij eerst nog te zeggen dat haatuitingen en haatdaden jegens kunst vanuit deze optiek moeten aangegrepen worden als gelegenheden voor nuchtere, diepgaande introspectie aan de kant van kunsttheoretici en cultuurfilosofen. Tot dusver bleef kritische zelfreflectie achterwege in reacties op huidige, radicale vormen van culturele contestatie. Voor mij loert hierdoor het gevaar van het uitoefenen van mechanismen van zogenaamde “othering”, uitsluiting en externalisering in reactie op geweld tegen kunst. Hierbij wordt kunst beschouwd als een onbetwistbaar goed en de onschuld zelve en, verder, als onterecht doch gemakkelijk doelwit van studentenactivisten die in een vlaag van ideologische verblinding en culturele gevoelloosheid geofferd wordt op het altaar van de revolutionaire politiek. Daarnaast dreigt theoretische reflectie ook te verworden tot een zelfingenomen, voorschrijvend, berispelend discours over hedendaagse dekoloniale bewegingen, alsof men zich tot doel stelt om hen esthetisch op te voeden. Met dit alles dreigt een spagaat tussen theoretische reflectie en huidig dekoloniaal cultureel activisme.

Om dit tegengaan te gaan, wend ik mij nu tot Fredric Jamesons werk *Late Marxism* (1996) dat een overzicht en interpretatie biedt van de hoofdthema's van de filosofie van Theodor Adorno, waaronder ook in belangrijke mate diens reflecties over kunst, cultuur en esthetiek. Ik ben met name geïntrigeerd door het centrale belang dat Jameson toedicht aan Adorno's enkele, fragmentarische verwijzingen naar wat Jameson aanduidt als het “negatief”, “tegengestelde” of – meer verpersoonlijkt – de “anderen” en zelfs “vijanden” van kunst (152) voor een goed begrip van Adorno's kunst- en cultuurfilosofie.<sup>3</sup> Jameson gebruikt deze verwijzingen als basis voor een meer systematische, dialectische conceptualisering van kunst en haar negatie. Hierbij wordt filistijnisme of haat jegens kunst niet simpelweg beschouwd

<sup>3</sup> Het gaat hierbij met name om het tweede deel van *Late Marxism*, getiteld “Parable of the Oarsmen” (1996:121-154).

als externe, betreurenswaardige sociale fenomenen maar, integendeel, als integraal verbonden met het verworden van kunst tot een specifiek domein en activiteit binnen een meer algemene indeling en opsplitsing van de samenleving in termen van rollen en capaciteiten. Negaties van kunst onthullen zo een fundamentele waarheid omtrent kunst die onzichtbaar blijft in reflecties over kunst opgevat als entiteit of fenomeen op zich, en om die reden vervullen zij een sleutelrol in dergelijke reflecties. In deze meer positieve, geïnternaliseerde en dialectische conceptualisering van wantrouwen en agressie teenover kunst zie ik een basis voor een minder afwijzende benadering tot de filistijnse culturele politiek van hedendaagse dekoloniale bewegingen, waartoe ik een aanzet zal geven in de conclusie.

## 6. JAMESON OVER DE “ANDEREN” VAN DE KUNST IN ADORNO’S ESTHETISCHE DENKEN

Jameson onderscheidt drie verschillende types van negatie van de kunst in Adorno’s werk. Ik zal met name focussen op zijn interpretatie van één van deze posities, die hij aanduidt met de term “filistijnen”. Voor een goed begrip is het niettemin belangrijk om in te zien hoe deze positie verschilt van de andere twee en zich hiertoe verhoudt.

Om te beginnen, met de term “niet-kunst” benoemt Jameson de positie van degenen die, in de woorden van Adorno, “vreemd staan ten opzichte van kunst” of hier “geen gevoel voor hebben” (2004:160). Het gaat om personen zonder esthetische of artistieke sensibeleit of, meer in het algemeen, de “totale afwezigheid van kunst” (Jameson 1996:151). Belangrijk hier is de wijze waarop Jameson deze positie koppelt aan een sleutelnotie van Adorno’s esthetische theorie: de schuld van de kunst (2004:49-50). We kunnen deze link als volgt begripfen. De genoemde vreemdheid ten opzichte van kunst moet niet opgevat worden als een natuurlike eigenschap of toestand van bepaalde groepen in de samenleving. Voor Adorno is dit het resultaat van een proces van klassenverdeling, waaraan hij een centrale rol toedeelt in de constitutie van moderne, verlichte beschavingen en waarvoor een bekende episode uit *De Odyssee* van Homerus (800BC:Book XII) als sleutelverwijzing dient. Het gaat om het verhaal van de manier waarop de Griekse mythische held Odysseus erin slaagde om voorbij de verleidelijke doch dodelijke gezangen van de Sirenes te varen met zijn schip en bootlieden. Zoals bekend liet hij de oren van zijn bemanning volgieten met was zodat ze de Sirenes’ liederen niet konden horen en zonder afleiding zouden voortroeien. Zelf liet hij zich vastbinden aan de mast zodat hij volop kon genieten van de liederen zonder gevolg te kunnen geven aan hun dodelijke lokroep.

Jameson beschouwt dit verhaal – dat zo’n centrale plek inneemt in het werk *Dialectic of Enlightenment* dat Adorno samen met Max Horkheimer publiceerde (2002) – als “oermythe” van Adorno’s esthetische denken (Jameson 1996:129). Het vertelt hoe “het genieten van kunst en handenarbeid” worden opgesplitst en verdeeld onder twee afzonderlike klassen als hun respectieve “sociale rollen” (Adorno & Horkheimer 2002:27). Aan de ene kant van de verdeling heb je Odysseus, de “landeigenaar” en “bourgeois” die vrijelijk kan en mag genieten van de “schoonheid” en “verlokking” van de liederen van de Sirenes en de hierin besloten belofte van “geluk” (26,27). Dit genot is echter losgekoppeld van enige “praxis” en zonder “consequenties” aangezien de liederen “geneutraliseerd zijn als zuiver object van contemplatie” (idem). Dit staat dan in schril contrast met de positie van de scheepslieden – de “arbeiders” – wiens “drang naar verstrooiing” doorheen kunst en schoonheid “onverbiddeijk gesublimeerd moet worden aan de hand van een verdubbelde krachtsinspanning”. Zoals Adorno en Horkheimer het stellen, worden zij hiermee “praktisch gemaakt” (idem). Voor Jameson ligt deze opdeling ten grondslag aan “de zuivere schuld van Kunst zelf in een klassensamenleving,

kunst als luxe en klassenvoorrecht”, een schuld die hij identificeert als het “steeds terugkerende basmotief [ground bass]” in Adorno’s denken over kunst en cultuur (1996:130).

Relevant voor mijn argument is hier niet zozeer een enge, reductionistisch marxistische lezing van dit proces van klassenverdeling, waarbij de opsplitsing van manuele en intellectuele arbeid en hun exclusieve verdeling over onderscheiden economische klassen – landadel, bourgeoisie, proletariaat – verklaard worden als een effect van de heersende productiewijze en verhoudingen. Ik associeer het hierboven beschreven proces eerder met wat Jacques Rancière aanduidt met zijn sleutelnotie van de “verdeling van het voelbare” of “le partage du sensible” in het oorspronkelijke Frans (1999, 2004, 2009). Alhoewel het hier om een vrij complexe en veelzijdige notie gaat, kun je stellen dat het met name verwijst naar het opsplitsen en classificeren van verschillende groepen mensen in termen van verschillende gradaties van sensibiliteit, oftewel, meer of minder “verfijnde”, “ontwikkelde” of “rationale” vermogens van voelen. In extremis, kan aan een groep zelfs een *gebrek* toegedicht worden aan wat geponeerd wordt als de specifiek menselijke vorm van sensibiliteit. Voor Rancière was dit het lot van slaven en zogenaamde barbaren in het antieke Griekenland. In de moderne tijd kan men denken aan de status van gekoloniseerde, niet-Westerse volkeren. Deze onderscheidingen, hiërarchieën en verdelingen op vlak van sensible capaciteiten dienen dan verder als basis voor, en legitimatie van maatschappelijke en politieke processen van hiërarchisering en uitsluiting. Je zou hier kunnen spreken van een relatief zelfstandig proces van culturele of esthetische klassenverdeling dat niet simpelweg herleid kan worden tot een effect van economische rationaliteiten. Dit laatste is belangrijk voor mijn argument omdat, zo zal ik later aanvoeren, Jameson een al bij al orthodox marxistische interpretatie biedt van de filistijn die al te beperkend is binnen een post- of nekoloniale context.

Maar laat ons eerst verder gaan met het overzicht van de verschillende soorten “anderen” van de kunst die Jameson detecteert in Adorno’s werk. Over de tweede “ander”, waarvoor hij de term antikunst gebruikt, kan ik beknopter zijn. Deze term is ietwat verwarrend omdat het noch betrekking heeft op antikunstpraktijken zoals dada of de historische avant-gardes, noch op agressie jegens kunst. Het verwijst eerder naar degenen “die *denken* dat” ze een esthetische sensibiliteit bezitten, doch zich hierin vergissen (137, mijn cursivering). Jameson verbindt deze positie met Adorno’s befaamde notie van de cultuurindustrie en diens “verraden en gedupeerd publiek” (151).

Dit brengt ons tenslotte bij de derde ander van de kunst die meest relevant is voor de problematiek van dit artikel: de filistijnen. Deze positie wordt door Jameson beschreven als “een veralgemeende negatie van de andere drie termen” (idem), namelijk, niet-kunst, anti-kunst en kunst zelf. Meer specifiek zijn de filistijnen volgens Jameson noch “de passieve consumenten van de massacultuur, noch de bootslieden [van Odysseus] die verstoken zijn van de zintuiglijke organen voor cultuur, hetzij authentiek hetzij commercieel, maar eerder zij *die in hun hart een dieperliggende haat dragen tegenover kunst zelf*” (152, mijn cursivering). Belangrijk verder, is de nadruk op het feit dat “De filistijnen niet eerst en vooral ... degenen zijn die kunst niet ‘begrijpen’ ...; zij *begrijpen* het eerder maar al te goed” (idem, mijn cursivering). Deze formulering komt ook terug in een chronologische presentatie van de drie posities. Jameson onderscheidt er “degenen die eerst uitgesloten werden (de bemanning van Odysseus), degenen die genot zijn gaan eisen ter vervanging van datgene waarvan ze uitgesloten zijn (het publiek van de cultuurindustrie) en, tenslotte, *degenen die, zich scherper bewust van het hele proces* [d.i. de processen van uitsluiting van kunst] (en van wat Odysseus in staat is te horen [d.i. de belofte van geluk in de Sirenes’ gezangen]), *met een meer veralgemeende tegenreactie voor de dag komen*” (idem, mijn nadruk). Tot slot vereenzelvig Jameson deze

reactie met “niets anders dan de grote figuur van *ressentiment*” (idem), een duidelijke verwijzing naar de filosofie van Friedrich Nietzsche die ik verder zal specificeren.

Jamesons verschillende bepalingen van de filistijnen kunnen samengebracht worden door te zeggen dat datgene omtrent kunst waartegen zij een wrok ontwikkelen hetzelfde is waarin ze een maar al te goed inzicht hebben, namelijk de schuld van kunst als operateur van klassenverdeling, waarvan Odysseus’ listige plan als één van haar oerscènes kan beschouwd worden. Maar opnieuw, anders dan Jameson vat ik deze klassenverdeling niet in de eerste plaats in economische zin op.

Het gaat hierbij echter niet alleen om een schuld die onlosmakelijk verbonden is met het smaken en maken van kunst in het algemeen, maar ook om de manier waarop individuele kunstwerken “dit universele schuldgevoel engageren, ... het aansnijden met verscheurende scherpheden, ... het tot bewustzijn brengen in de vorm van een onoplosbare tegenstrijdigheid” (130). Dit laatste sluit aan bij een ander sleutelonderdeel van Adorno’s esthetische theorie: de manier waarop aan kunst een zekere belofte van geluk toegedicht wordt. Volgens Jameson zou dit voor Adorno zelfs de “diepste roeping” uitmaken van kunst (153). In lijn met de eerder besproken opsplitsing van kunstwaardering en handenarbeid, van contemplatie en praxis, moet deze belofte echter noodzakelijkerwijs “zonder consequenties” blijven (132). Voor Adorno is dit onvermogen van kunst om het door haar beloofde geluk daadwerkelijk waar te maken onoverkomelijk zonder een fundamentele opheffing van de bestaande sociale verdelingen. De moeilijkheid is echter dat omwille van haar isolement uit de sfeer van het handelen, kunst weinig kan bijdragen tot dergelijke radicale maatschappelijke verandering.

Ondanks deze structurele beperkingen geloofde Adorno wel dat kunst zich op authentieke wijze kan verhouden tot de onmogelijke realisatie van haar belofte van geluk en haar onherleidbare schuld hiermee enigszins kan inlossen. Meer bepaald, doorheen de paradoxale poging om “trouw [...] te blijven aan dit [geluk]... doorheen negatie en lijden, door het opvoeren van deze onmogelijkheid”, zoals Jameson het samenvat (147). Kunst wordt hiermee opgeroepen om de vorm aan te nemen van “[haar]... ‘gebroken belofte’, waarbij de idee van geluk in stand wordt gehouden op hetzelfde ogenblik waarop haar huidige bestaan ontzegd wordt” (idem). Ondanks het onvermogen van de kunst om daadwerkelijk de tegenstrijdigheden op te lossen die veroorzaakt worden door sociale en culturele verdelingen en conflicten waaraan ze zelf medeplichtig is en zelfs haar bestaan als sociale activiteit en domein dankt, zouden kunstwerken dus “een zekere authenticiteit kunnen herwinnen door [deze schuld] in te sluiten als [hun] inhoud en ruw materiaal, als wat [zij] steeds opnieuw moeten confronteren, in al haar venijn” (130). Zoals bekend, beschouwde Adorno met name laatmoderne kunstvormen – zoals de atonale muziek van Arnold Schönberg of de romans van Samuel Beckett – als toonvoorbeelden van dergelijke zelfkritische, authentieke omgang met de structurele medeplichtigheid en onmacht van kunst in een klassensamenleving.

## 7. DE UTOPISCHE DIMENSIE VAN DE ANTISEMITISCHE FILISTIJN

Rest mij nog een laatste en misschien meest controversiële aspect van Jamesons conceptualisering van filistijnisme te interpreteren, vooraleer ik alles terugkoppel op de problematiek van dit artikel. Het betreft de manier waarop haat en *ressentiment* jegens kunst door Jameson expliciet verbonden wordt met de in haar besloten belofte van geluk of, zoals hij het ook stelt, de “verhouding van geluk tot... [haar] utopische vervulling” (1996:153).

Ietwat verrassend, wendt Jameson zich hiervoor tot wat hij beschouwt als een andere, belangrijke sociale manifestatie van de figuur van de filistijn in Adorno’s werk, namelijk, de

antisemitie zoals geanalyseerd in *Dialectiek van de verlichting* (2002:137-172). Hij richt zich meer specifiek op een korte, obscure passage in het begin van Adorno's en Horkheimers analyse. Hierin wordt een verband gesuggereerd tussen antisemitisme en de opkomst van de universele mensenrechten en, meer specifiek, hun vermeende doel om "geluk te beloven zelfs aan degenen zonder macht" (2002:141). Het historische lot en de sociale positie van de Joden wordt door Adorno en Horkheimer als toonbeeld gezien van het beschikken over mensenrechten zonder het bezitten van politieke macht. Beschouwd als een vreemdsoortige populatie door hun gastgemeenschappen, worden de Joden uitgesloten van deelname aan het politieke leven van deze gemeenschappen doch, in de meeste gevallen, wordt hen zekere burgerlijke rechten gegund zoals economische of commerciële rechten. Je zou kunnen stellen dat de verdienste van de Joden erin bestaat om van deze nood een deugd te maken en dat zij er doorgaans in slaagden om een hoog niveau van individuele en collectieve welvaart te verzekeren uitsluitend door het bedrijven van handel.

Adorno en Horkheimer voeren aan dat de universele mensenrechten bij de massa van de bevolking een gevoel van bedrog teweegbrengen. We kunnen hier een uitdrukking gebruiken van Jameson met betrekking tot de culturele filistijnen en zeggen dat het gewone volk "maar al te goed begrijpt" dat de belofte van geluk die in het idee van universele mensenrechten besloten ligt "een leugen blijft zolang er [sociale] klassen bestaan" (idem). Het ongenoegen van de antisemitie zou aldus gericht zijn op de notie van "machteloos geluk", omdat "[d]e gedachte van geluk zonder macht ondraaglijk is omdat het alleen dan [d.i. in een samenleving zonder machtsstrijd tussen verschillende klassen] waar geluk zou zijn" (idem). Dit zou de antisemitie dan brengen tot het onderdrukken van geluk, niet alleen in haar exemplarische sociale belichaming in de voorspoed van de Joodse gemeenschap, maar "[z]elfs als mogelijkheid...[,] idee" of "universele" waarde (idem). Volgens Jameson identificeren Adorno en Horkheimer de "antisemitische passie" aldus met "de haat van geluk per se" (idem). Hij merkt hierbij ook de paradoxale logica van de verhouding van de antisemitie tot geluk op, waarbij het "des te harstochtelijker verworpen [wordt] naarmate het nabij lijkt. Overal waar geluk lijkt te zijn gerealiseerd te midden van haar algemene verzaking moeten zij [de antisemieten] dit gebaar van onderdrukking herhalen waarmee zij in feite hun eigen verlangen onderdrukken" (153).

Opmerkelijk aan Jamesons interpretatie is dat hij in de door Adorno en Horkheimer beschreven wrok van de antisemitische filistijn een utopische dimensie ontwaart, eerder dan een uitsluitend regressief, zelfdestructief of nihilistisch fenomeen. Hij beschouwt hun analyse als een "buitengewone utopische analyse van antisemitisme in termen van culturele afgunst" (idem). Volgens hem breiden Adorno en Horkheimer "deze conceptie van woede gericht op het idee van geluk op zijn minst impliciet uit zodat het *de afgunst voor wat verbeeld wordt als een minder vervreemde toestand van een oudere* [d.i. Joodse] *gemeenschap of collectiviteit* insluit" (153, mijn cursivering). We kunnen Jameson hier zo begrijpen dat de antisemitische haat een utopisch verlangen suggereert naar een samenleving waarin het individueel en collectief geluk niet verstoord wordt door eindeloze macht of klassenstrijd. Filistijnisme – beide in haar antisemitische en "culturele" gedaante – wordt dan beschouwd als "negatieve belichaming[...] van een dieper *ressentiment* dat gegenereerd wordt door de klassensamenleving" (154). Als zodanig wordt hier voorbijgegaan aan analyses van antisemitisme in termen van "zuiver psychologische en irrationele impulsen" die Jameson beperkend acht omdat zij hiermee het antisemitisme "structureel toedelen [...] aan wat per definitie onbevattelijk is" (idem).

Jamesons vrij dense interpretatie vergt heel wat verduidelijking en verdere uitleg. Laten we beginnen met Jamesons gebruik van de noties van afgunst en ressentiment en zijn bewering dat deze niet in psychologische zin moeten begrepen worden – of, tenminste, niet *uitsluitend* – alsook het feit dat het hier een positieve lading krijgt, anders dan in Nietzsche's werk waar ressentiment een negatieve lading heeft als cruciale component van de zogenaamde slavenmoraal. Je kan stellen dat ressentiment – niet alleen van de antisemiet, maar ook van kunsthaters – door Jameson gerecupereerd wordt door het te interpreteren in een ruimer raamwerk dat, toegegeven, vrij marxistisch is in de manier waarop het de klassenstrijd beschouwt als centraal maatschappelijk antagonisme. De klassenstrijd wordt niet alleen geïdentificeerd als de belangrijkste bron van ressentiment, maar speelt ook een hoofdrol in de bepaling van het verlangde, alternatieve samenlevingsmodel, namelijk, een samenleving zonder klassen. Jameson probeert ressentiment dus te “redden” door het te zien als een negatieve manifestatie van, enerzijds, legitieme onvrede met een klassensamenleving en, anderzijds, in het verlengde hiervan, het utopische verlangen naar het opheffen van dergelijke samenleving.

Voor een goed begrip is het verder nodig om de overeenkomst te expliciteren tussen de antisemitische en culturele filistijn, of nog, tussen de afkeer en haat jegens Joden en jegens kunst. Deze link wordt door Jameson vrij summier aangegeven en kan hierdoor als vrij dubieus of zelfs schandelijk overkomen. In Jamesons analyse bekleedt kunst een analoge positie als de Joden, namelijk, deze van “machteloos geluk”. Dit kunnen we begrijpen aan de hand van wat we in de vorige sectie bespraken, namelijk, kunst als een plek waar de realisatie van geluk, als niet gesimuleerd, dan toch beloofd wordt en in die zin een utopische lading draagt. Zoals we reeds aangaven moet het hier bij een belofte blijven, aangezien kunst niet bij machte is om het geluk ook effectief te realiseren, ontheven als zij is van elke wereldse macht om de heersende obstakels voor dergelijke realisatie op te heffen – obstakels die Jameson identificeert met de maatschappelijke realiteit van macht- en klassenstrijd. Zelfs Adorno's “verscheurde”, “dissonante” kunstwerken kunnen gezien worden als complexe omgangsvormen tot deze tegenstrijdige positie, in de negatief-dialectische manier waarop zij de belofte van geluk trachten te behouden doorheen haar negatie in de bestaande orde. Ook al beschouwde Adorno dergelijke kunstvormen als meer eerlijke, “authentieke” omgangsvormen van kunst met haar structurele beperkingen kunnen zij zich in laatste instantie niet ontdoen van de onherleidbare schuld van de kunst, een sleutelnotie die we eerder bespraken. Deze laatste moet niet opgevat worden als een moralistische notie of als betrekking hebbend op de individuele schuld van kunstenaars, maar in structurele zin, d.i. als de existentiële verstrengeling van kunst in wat ik, enigszins afwijkend van Jamesons neomarxistisch perspectief, aanduidde met processen van esthetische verdeling. Zoals Jameson het stelt op het einde van zijn interpretatie van de filistijn: “de valorisatie van kunst ... vindt zijn diepere functie in precies deze diagnose [van antisemitisch en cultureel filistijnisme], als de schuldige en kwetsbare plek van een belofte van sociaal en persoonlijk geluk die volhardt binnen een sociale orde die misvormd is door de klassenstrijd” (154).

Welnu, het is als zodanig dat kunst zich de woede van de filistijn op de hals jaagt. Interessant genoeg, op basis van de paradoxale logica van de filistijnse haat jegens hetzelfde geluk waarnaar het eigenlijk verlangt, zoals geponeerd door Jameson, kunnen we stellen dat kunst des te passievoller gehaat wordt door de filistijnen naarmate zij er beter in slaagt om te laten uitschijnen dat de vervulling van het geluk een reële, nabije mogelijkheid is binnen het huidige maatschappelijke bestel. Dit kan zo begrepen worden dat hoe meer dit laatste het geval is, hoe meer de belofte van geluk in kunst als vals, als “bedrog” zelfs, ervaren wordt door het gewone volk in omstandigheden die de vervulling ervan in feite structureel in de weg staan.

## 8. CONCLUSIE: WAAROM DEKOLONIALE CULTURELE ACTIVISTEN ERVAN HOUDEN OM KUNST TE HATEN

Wij kunnen nu de verschillende lijnen van mijn argument samenbrengen en specificeren met betrekking tot de filistijnse tendens van hedendaagse dekoloniale strijd in Zuid-Afrika. In het Adorniaanse-Jamesoniaanse raamwerk ligt de waarheid van de filistijn in haar nuchter inzicht in de schuld van kunst, in de medeplichtigheid van artistieke appreciatie en productie in het instellen en onderhouden van klassenverdelingen. Zoals ik aangaf interpreteert Jameson deze laatste op vrij orthodox marxistische wijze in termen van economische klassenvorming met bourgeoisie en proletariaat als voornaamste klassen. Alhoewel ik vasthoud aan de centraliteit van noties van klassen, verdelingen en mechanismen van classificatie als voornaamste bronnen van maatschappelijke onrecht, antagonisme en strijd, heb ik benadrukt dit alles te willen losmaken van enge economistische bepalingen of eenzijdige kapitalismekritiek. Om die reden stelde ik voor om de schuld van de kunst eerder te bepalen in termen van haar constitutieve rol in het instellen en onderhouden van *esthetische* verdelingen. Het gaat dan om het aanbrengen van onderscheidingen en hiërarchieën tussen, en opsplitsen van degenen die in staat geacht worden om kunst te produceren of consumeren en degenen die hier niet toe in staat zouden zijn, en de onderliggende vooronderstellingen inzake de esthetische capaciteiten en gevoeligheden van de verschillende groepen in kwestie. Degelijke verdelingen kunnen dan uiteraard mede gevormd en overgedetermineerd zijn als andere economische, gender, raciale of koloniale verdelingen, om maar enkele te noemen.

De passionele haat van de filistijn voor kunst kan begrepen worden in het verlengde hiervan. Filistijnse daden en houdingen tegenover kunst, hoe ruw en problematisch ook, leggen op prangende wijze een fundamentele waarheid bloot over de schuld van kunst als sociale activiteit, als beide gevormd door en operateur van processen van esthetische verdeling, een schuld bovendien waarvan zelfs de meest authentieke, progressieve vormen zich nooit geheel kunnen losmaken. Dit alles maakt de agressie en haat van de filistijn jegens kunst op zijn minst gedeeltelijk gerechtvaardigd.

De waarde van Jamesons redemptieve interpretatie van filistijnisme is dat het ons in staat stelt om een theoretische opening te forceren naar een andere, meer positieve en constructieve benadering voor het analyseren, begrijpen en beoordelen van de filistijnse handelingen van hedendaagse dekoloniale culturele activisten. Hierbij wordt een alternatief geboden op dominante, afkeurende interpretaties als irrationele, onbegrijpelijke daden van zinloze vernieling, vandalisme en delinquentie. Of nog, als fenomenen herleid tot pathologieën van individuen (problemen met woedebeheersing, desublimatie) of groepen (collectieve waanzin, leiderscultus, sektarisch geweld, kuddegeest).

Tegenover dergelijk interpretaties kunnen we radicale daden van dekoloniale culturele contestatie begrijpen als gevallen van hetzelfde “destructief verlangen” en zelfs zelfdestructief gedrag dat Jameson, in navolging van Adorno en Horkheimer, aan de filistijn toeschrijft (2002:141). De vernieling van Baholo’s werken kan gezien worden als de meest dramatische manifestatie hiervan. Deze schilderijen worden gedreven door hetzelfde onbehagen voor, en verzet tegen kolonialisme en apartheid als de huidige generatie studentenactivisten. Bovendien herbergen de werken een zekere “belofte van geluk” in hun uitdrukking van het menselijke weerstandsvermogen tegen onderdrukking en onrecht. Welnu, eerder dan een onfortuinlijke, voor velen onvergeeflijke, beoordelingsfout van de studenten in het beste geval of een onheilspellende voorbode van de woestijn van het dekoloniale filistijnisme in het slechtste geval, interpreteer ik de destructie van Baholo’s werken als gemotiveerd door een diep

aanvoelen van de onherroepelijk schuld van alle kunst, zelfs de meest “kritische” of “authentieke” vormen. Hoe solidair en compatibel Baholo’s werken ook mogen zijn met de strijd van de studenten, als kunst zijn zij gedoemd tot een positie van relatieve ineffectiviteit, afgescheiden van het domein van praktische actie. Hun belofte van bevrijding blijft in extremis altijd vrijblijvend in verhouding tot radicale sociale strijd en zij zullen zich nooit kunnen ontdoen van hun voorkomen van overbodigheid en inconsequentialiteit.

Het utopische element – zoals Jameson het zou stellen – van het huidige filistijnse dekoloniale culturele activisme kan dan verder gelokaliseerd worden in het verlangen naar niet alleen een opschorting van de heersende esthetische verdelingen maar ook een radicale opheffing van de splitsing tussen kunst en revolutionaire praktijk en hiermee het vestigen van een ander regime van politiek en esthetiek, waartegenover traditionele vormen van protestkunst – zoals het kritische sociale commentaar van Baholo’s schilderijen – als ondraaglijk ervaren kunnen worden in omstandigheden van verhoogde revolutionaire activiteit.

Dergelijk argument moet niet opgevat worden als een verdediging in absolute zin van het vandaliseren of vernietigen van kunst.<sup>4</sup> Evenmin is het een oproep voor het verder plegen van dergelijke daden van geweld jegens kunst. Het doel is eerder om een tegenwicht te bieden aan hetzij categorische, zelfvoldane verwerpingen van elke geldigheid van dergelijke radicale culturele handelingen, hetzij het ontwijken van rechtstreeks, diepgaand theoretisch engagement ermee, zonder hiermee blind te zijn voor de vanzelfsprekende problematische aspecten.

## BIBLIOGRAFIE

- Adorno, T.W. 2004 [1970]. *Aesthetic Theory*. London & New York: Continuum.
- Adorno, T.W. & Horkheimer, M. 2002 [1947]. *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- Homer (800BC). *The Odyssey*. <http://classics.mit.edu/Homer/odyssey.html> [26 September 2016].
- Jagarnath, V. 2016. Op-Ed: Anti-Semitism at Wits. *Daily Maverick*. <http://www.dailymaverick.co.za/article/2016-11-03-op-ed-anti-semitism-at-wits/> [16 November 2016].
- Jameson, F. 1996 [1990]. *Late Marxism. Adorno, or, the Persistence of the Dialectic*. London & New York: Verso.
- Langerman, F. 2016. On the Destruction of Art and the Loss of Collective Histories. *Politicsweb*. <http://politicsweb.co.za/politics/rmf-protesters-incinerated-five-richard-baholo-pai> [26 September 2016].
- Pather, R. 2016. Artist of Burnt Work Sides with Students. *Mail & Guardian*. <http://mg.co.za/article/2016-02-18-students-are-shackvilles-collateral-damage> [26 September 2016].
- Penfold, D. 1999. P.T.O - Public Monuments Reconsidered. *Artthrob. Contemporary Art in South Africa*. <http://artthrob.co.za/99oct/reviews.html> [26 September 2016].

<sup>4</sup> Om alle misverstanden te vermijden, het gebruik van Jamesons utopische interpretatie van antisemitisch ressentiment moet ook niet gezien worden als legitimatie van neonazistische sentimenten zoals verkondigd door sommige personen of facties binnen de huidige studentenbeweging in Zuid-Afrika. Het meest prominente voorbeeld hiervan is ongetwijfeld Mcebo Dlamini die in zijn destijds capaciteit van president van de Studentenraad (SRC) van de Universiteit van Witswatersrand zijn bewondering uitsprak voor Hitler omwille van “zijn charisma en vermogen om het volk te organiseren” (Jagarnath 2016). Het is ook niet zo dat ik suggereer dat protesterende studenten aan Zuid-Afrikaanse universiteiten op bewust of onbewust vlak antisemitisch zijn of handelen. Waar het mij om gaat in Jamesons interpretatie is de conceptualisering van de specifieke structuur van de intolerante, afgunstige en destructieve houding van de filistijn tegenover voorgehouden illusies van de mogelijke vervulling van geluk in maatschappelijke omstandigheden die dit om structurele redenen niet toelaten.

- Pillay, V. 2015. More Useful to Redefine, not Destroy, the Rhodes Statue. *Mail & Guardian*. <http://mg.co.za/article/2015-03-30-itd-be-more-useful-to-redefine-not-destroy-the-rhodes-statue>. [26 September 2016].
- Rancière, J. 2009 [2004]. *Aesthetics and its Discontents*. Cambridge & Malden: Polity Press.
- Rancière, J. 2004 [2000]. *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*. London & New York: Continuum.
- Rancière, J. 1999 [1995]. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Mineapolis: University of Minnesota Press.
- Schmahmann, B. 2016. Public Sculptures of Cecil Rhodes and Decolonisation: Where To From Here?. Presentatie tijdens de eenendertigste jaarlijkse conferentie van de South African Visual Arts Historians (SAVAH).
- van Graan, M. 2016. Barbarism, Burnings and Beckett 1. On Art, Statues, Language and Other Burning Issues. *mikevangraan.wordpress.com*. <https://mikevangraan.wordpress.com/2016/03/01/barbarism-burnings-and-beckett-1/>. [26 September 2016].
- Žižek, S. 1999. *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London & New York: Verso.

# De universiteit als strijdtoneel. Over democratie, protest en geweld

*The university as a battlefield. On democracy, protest and violence*

**MARIEKE BORREN**

Postdoctoraal onderzoeker  
Departement van Filosofie  
Universiteit van Pretoria  
E-pos: m.borren@uu.nl



Marieke Borren

**MARIEKE BORREN** is als postdoctoraal onderzoeker verbonden aan de Universiteit van Pretoria, Departement Filosofie, en als universitair docent aan de Universiteit Utrecht (NL), Gender & Postcolonial studies. Haar onderzoek richt zich op democratisch burgerschap en mensenrechten vanuit fenomenologisch en “wereldlijk” perspectief. Haar huidige onderzoeksproject is getiteld: “Why would we care? Understanding the ontological conditions of civic engagement”. Ze promoveerde in 2010 aan de Universiteit van Amsterdam op een proefschrift over Hannah Arendt’s politieke fenomenologie. Sindsdien heeft ze filosofie gedoceerd aan diverse universiteiten en gepubliceerd, o.a. over het werk van Arendt en over de rechteloosheid van onuitzetbare illegale migranten. Parallel aan haar postdoc onderzoek houdt ze een blog onder dezelfde titel bij, waarin ze probeert post-Apartheid burgerschap te begrijpen.

<https://uu.academia.edu/MariekeBorren>  
<https://mariekeborren.wordpress.com> (blog)

**MARIEKE BORREN** is affiliated to the Department of Philosophy, University of Pretoria and the Gender and Postcolonial Studies Programme at the University of Utrecht (NL), as a postdoctoral research fellow and an assistant professor respectively. Her research investigates democratic citizenship and human rights from a phenomenological and “worldly” perspective. Her current research project is titled “Why would we care? Understanding the ontological conditions of civic engagement”. She obtained her PhD at the University of Amsterdam in 2010 on Hannah Arendt’s political phenomenology. Since then, she has lectured in philosophy at various universities and published on, amongst others, Arendt’s work and on the rightlessness of undeportable undocumented immigrants. Parallel to her postdoctoral research, she keeps a (Dutch-language) blog of the same title, in which she tries to make sense of post-Apartheid citizenship.

<https://uu.academia.edu/MariekeBorren>  
<https://mariekeborren.wordpress.com> (blog)

**ABSTRACT*****The university as a battlefield. On democracy, protest and violence***

*This article investigates the current student protests in South Africa in light of the meaning of democracy, the law and citizenship. It also addresses the fundamental question about the existence – if at all – of an independent norm or yardstick for judging the legitimacy of institutions, the law, protest and violence. I draw on the work of Hannah Arendt, Claude Lefort and Bonnie Honig. These thinkers share a historically informed and phenomenological or “diagnostic” approach to democratic phenomena, which leads them to embrace an agonistic conception of democracy and the place of institutions, including the law and the constitution. While recognizing the groundlessness of democratic action and the law, their reflections nevertheless have important normative ramifications for collective democratic action and political freedom.*

*First, I discuss the meaning, value and limits of institutions, using Arendt’s notion of “world”. With the help of Honig’s work, I subsequently demonstrate that the paradoxical relation between politics and law, freedom and structure are inherent to democracies. The black Civil Rights movement of the 1950’s and 60’s in the Southern states of the US illuminates the political meaning the law may have. Finally, I investigate the legitimacy of violent protest in democracies, by exploring the conceptual distinction between power and violence and by comparing the civil rights movement to violent factions in the 1960’s student protest movement in the US and Europe. I conclude that institutions like the university are valuable because they stabilize human coexistence somewhat, yet they are in permanent need of supplementation by citizens’ democratic collective action (including protest).*

*Struggle, contestation and conflict are inherently part of what democracy is. That is, democracy means unrest, and the struggle of opinions may be unpleasant at times. Struggles do however concern shared democratic objects or “public things” (*res publicae*) which, as a consequence, mediate between people (citizens, students, state officials, university administrators) who fundamentally disagree. I also argue that *res publicae* should be taken more literal than it usually is. Shared artifacts do not only constitute topics of debate, but also serve as stages or arenas for democratic struggles. Decisions to close down campuses should therefore only be taken with great caution.*

*As inherent to democracy, conflict can on principle never be resolved or closed, neither through the law or the constitution, nor by violent means. An attempt to achieve the first is the state’s legalist reflex to strictly stick to rights that are guaranteed by the constitution. In contrast, the claim to the not (yet) existing right to free higher education fits in with the promise of democratic citizenship. Second, violence sets the limit of legitimate protest and action against it, not just for pragmatic reasons, or because a moral principle prohibiting violence is imposed on democratic action. Instead, violence is anti-democratic because it pursues the closure of conflict. The fact that violence easily gets out of hand is not merely incidental, but inherent to the illusion that democratic action is a kind of “making”. Violence, whether it is deployed by the state, universities or protesting students, is never an indication of power, but rather of its opposite.*

**KEYWORDS:** University; Higher education; Institutions; Democracy; The law; Public space; Public sphere; Public things (*res publica*); Citizenship; Protest; Contestation; Social movements; Agonism; World; Paradox of politics; Power; Violence; Hannah Arendt; Claude Lefort; Bonnie Honig

**TREFWOORDEN:** Universiteit; Hoger onderwijs; Instituties; Zuid-Afrika; Democratie; De wet; Openbare ruimte; Publieke sfeer; Publieke dingen (*res publica*); Burgerschap; Protest; Strijd; Sociale bewegingen; Agonisme; Wereld; Paradox van politiek; Macht; Geweld; Hannah Arendt; Claude Lefort; Bonnie Honig

## SAMENVATTING

Dit artikel onderzoekt de hedendaagse studentenprotesten in Zuid-Afrika in het licht van vragen rond de betekenis van democratie, de wet en burgerschap. Een onderliggende vraag is of we eigenlijk wel een maatstaf hebben voor het beoordelen van de legitimiteit van instituties, de wet, protest en geweld. Daarbij laat ik me inspireren door het werk van Hannah Arendt, Claude Lefort en Bonnie Honig. Deze denkers komen overeen in hun historisch geïnformeerde en fenomenologische of “diagnostische” benadering van democratische verschijnselen en burgerschap, die bij elk van hen leidt tot een agonistische opvatting van democratie. Desalniettemin heeft hun denken wel degelijk normatieve consequenties.

Eerst bespreek ik de betekenis, waarde en grenzen van (democratische) instituties met behulp van Arendts begrip van wereld. Aan de hand van Honigs werk laat ik vervolgens zien dat politiek en recht, vrijheid en structuur een paradox vormen binnen de democratie. De zwarte burgerrechtenbeweging in het Zuiden van de VS in de jaren '50 en '60 illustreert de politieke betekenis die de wet kan hebben. Tenslotte onderzoek ik de legitimiteit van gewelddadige protesten in democratieën aan de hand van het conceptuele onderscheid tussen macht en geweld en een vergelijking tussen de burgerrechtenbeweging en gewelddadige facties in de studentenbeweging in de jaren '60 in de VS.

Ik concludeer dat instituties als de universiteit waardevol zijn omdat ze het menselijke samenleven enigszins stabiliseren, maar anderzijds de blijvende aanvulling van democratisch collectief handelen (inclusief protest) van burgers nodig hebben.

Strijd en het conflict zijn permanent in de democratie. Dat betekent dat democratie bestaat uit (niet perse aangename) meningenstrijd en onrust. Die strijd heeft wel betrekking op gedeelde democratische objecten of “publieke dingen” (*res publicae*) die op die manier bemiddelen tussen mensen (burgers, studenten, de staat, universiteitsbesturen) die het fundamenteel niet met elkaar eens zijn. Ook betoogde ik dat *res publicae* letterlijker dan gebruikelijk genomen moet worden. Gedeelde artefacten vormen niet alleen gespreksonderwerp, maar ook een podium voor democratische strijd. Het sluiten van campussen moet dan ook met de grootst mogelijke terughoudendheid gebeuren.

Als kern van de democratie kan het conflict principieel nooit gesloten worden, noch door de (grond)wet, noch door geweld. Een poging tot het eerste is de legalistische reflex van de staat om zich louter te beroepen op rechten die door de grondwet gegarandeerd worden. De aanspraak op het (nog) niet bestaande recht op gratis hoger onderwijs sluit daarentegen aan bij de belofte van democratisch burgerschap. Ten tweede vormt geweld (of dat nu staatsgeweld, het geweld van andere instituties of dat van protestbewegingen is) als poging tot sluiting van de strijd (en dus niet op grond van een moreel principe) de grens van legitiem protest en het optreden daartegen. Geweldsinzet door de staat, universiteiten en studenten zijn geen indicatie van macht maar juist van haar tegendeel.

## 1. INLEIDING

Het studentenprotest rond de Zuid-Afrikaanse universiteit is de actuele situatie die voor veel academici hier en nu op de voorgrond staat en voor mij om politiek- en rechtsfilosofische analyse vraagt. De toegankelijkheid van het hoger onderwijs, de samenstelling van de academische staf, de gekozen onderwijstaal en de al dan niet koloniale inhoud van het curriculum en de canon zijn kwesies die enerzijds vragen om empirisch onderzoek (op het terrein van de politieke of andere sociale wetenschappen) en de berekeningen en modellen van economen. Anderzijds gaat het om ten diepste normatieve kwesies, die vragen om “politiek” geïnformeerde besluiten en handelen (bestuur en beleid) door de staat en universiteitsbesturen. Maar daarnaast spelen kwesies rond democratie en democratisch burgerschap die empirische wetenschappers, economen, politici en bestuurders niet kunnen oplossen omdat het *filosofische* vragen zijn. Wat is de betekenis van democratische instituties (zoals de universiteit) en de (grond)wet? En wanneer zijn ze, in het licht van die betekenis, rechtvaardig? Wat is de betekenis van protest binnen democratieën, en wanneer is het legitiem? En idem voor het optreden van degenen die deze instituties en de wet vertegenwoordigen (*in casu* de staat en de universiteitsbesturen). Moeten we het sluiten van campussen (of universiteitsbesturen daartoe nu besluiten, of sommige studenten het afdwingen) veroordelen, en zo ja, waarom? En een andere, onderliggende vraag luidt: hoe, aan de hand van welke maatstaf, bepalen we die rechtvaardigheid of legitimiteit van instituties en de wet, de protesten die deze uitdagen en het optreden daartegen door de vertegenwoordigers van die instituties en wetten? Of, wellicht verontrustender, hebben we eigenlijk wel zo’n maatstaf – en zo niet, wat zijn de consequenties daarvan?

Dit artikel onderzoekt de hedendaagse studentenprotesten in Zuid-Afrika in het licht van deze vragen. Daarbij laat ik me inspireren door een aantal filosofen wier werk in het teken staat van fundamentele reflecties op de betekenis van democratie, burgerschap, instituties en de wet: Hannah Arendt (1906–1975), Claude Lefort (1924–2010) en de Canadese filosoof Bonnie Honig (1959-).<sup>1</sup> In paragraaf 2 bespreek ik de betekenis, waarde en grenzen van (democratische) instituties aan de hand van Arendts begrip van wereld. Honig laat zien dat politiek en recht, vrijheid en structuur een paradox vormen binnen de democratie: het onderwerp van paragraaf 3. De zwarte burgerrechtenbeweging in het Zuiden van de Verenigde Staten in de jaren ’50 en ’60 van de vorige eeuw illustreert de politieke betekenis die de wet kan hebben. In paragraaf 4 onderzoek ik de legitimiteit van gewelddadige protesten in democratieën aan de hand van het conceptuele onderscheid tussen macht en geweld en een vergelijking tussen de al genoemde burgerrechtenbeweging en gewelddadige facties in de studentenbeweging in de jaren ’60 in de VS. Tot slot trek ik conclusies uit voorgaande analyses voor het oordeel dat we kunnen hebben over de huidige strijd rond de universiteit, en het optreden van de staat, de universiteitsbesturen en de studentenbeweging.

<sup>1</sup> Terwijl Arendt lange tijd werd verweten geen oog te hebben voor de institutionele dimensie van politiek handelen, is er recentelijk veel belangstelling in de literatuur ontstaan voor haar reflecties op de relatie tussen recht en politiek. Zie onder meer Goldoni (2012) en Schaap (2009). En hoewel Arendt zelf nogal sceptisch was over democratie, is haar werk zeer invloedrijk binnen de hedendaagse democratische theorie.

## 2. DE WERELDLIJKHEID VAN INSTITUTIES

De universiteit is een contingent (historisch gegroeid en veranderlijk) en contextueel divers amalgaam van het materiële en het symbolische: wetgeving en bestuur (op constitutioneel, nationaal en lokaal niveau), praktijken van onderwijs en onderzoek, idealen en normen, tradities, ondersteunende diensten, maar beslist ook gebouwen en gedeelte ruimtes.<sup>2</sup> Als institutie zijn universiteiten wereldlijke en publieke dingen die door mensen zijn gemaakt (materiële) en waaraan voortdurend betekenis moet worden gegeven (symbolisch). Als zodanig bemiddelen ze tussen burgers. Ze zijn het resultaat van praktijken van wereld-maken enerzijds en wereld-ontsluiten anderzijds. Instituties hebben een stabiliserende werking voor het menselijke samenleven. Maar structuur, regels en de wet staan in democratieën ook in een permanente spanningsverhouding tot vrijheid, dat wil zeggen, tot collectief politiek (democratisch) handelen. Om uit te leggen wat ik hiermee bedoel, maak ik een kort conceptueel uitstapje door Arendts begrip van “wereld” te reconstrueren.<sup>3</sup>

De wereld is de typisch *menselijke* wereld, de *Umwelt* waarin het menselijke bestaan en samenleven zich afspeelt, het menselijke huis als het ware. Toch is de wereld geen geborgen thuis, omdat het onze voortdurende aandacht vereist om er voor te zorgen dat het een plaats blijft die geschikt is voor menselijk samenleven (Canovan 1992:247–8). Twee brede en onderling met elkaar verbonden betekenisdimensies kunnen worden onderscheiden: de materiele wereld van dingen en de discursieve (of symbolische) wereld van betekenissen. Beide dimensies verwijzen naar *praktijken* – van wereldbouwen en wereld-ontsluiten – zowel als naar de *resultaten* daarvan.

Het zal sommige lezers verwonderen dat een denker die vooral gezien wordt als een filosoof van het *handelen*, de wereld allereerst in verband brengt met *werken*: de menselijke activiteiten van het maken (produceren, bouwen) van tastbare dingen. De wereld bestaat ten eerste uit door mensen gemaakte dingen, in onderscheid tot de natuur, of de planeet aarde. Wanneer we iets maken, zijn we meer of minder in controle, maar zodra het fabricageproces ten einde komt, het product klaar is, vloeien dingen terug in het domein van de mensen die ze geproduceerd hebben en beginnen daar op hun beurt te functioneren als een menselijke conditie. Zodra artefacten zich aan ons voordoen, zijn ze niet langer volledig menselijk meer, maar verwerven een zekere “objectieve kwaliteit” (Arendt 1958:89). De dingenwereld is zowel gemaakt als *gegeven*. Dit proces van reïficatie is voor Arendt simpelweg een kenmerk van de menselijke “geconditioneerdheid”: alles wat we maken vormt ook weer een voorwaarde voor

<sup>2</sup> Voorbeelden van wetgeving en bestuur op constitutioneel niveau: het recht op onderwijs en de aspiratie tot het garanderen van het recht op hoger onderwijs; van wetgeving en bestuur op nationaal niveau: ministeries van onderwijs, in Zuid-Afrika bijvoorbeeld de *Higher Education Act 101* (1997) en wetgeving rond studiefinanciering; van wetgeving en bestuur op lokaal niveau: bestuursorganen, convenanten, statuten, beleid, procedures, inclusief onderwijstaalbeleid, regels, bestuur. Voorbeelden van praktijken van onderwijs en onderzoek: onderwijsprogramma's, curricula, colleges, tentamens, studiebeurzen, onderzoeksprogramma's, -financiering, publicaties in wetenschappelijke tijdschriften, vergaderingen. Voorbeelden van idealen en normen: academische vorming, academische vrijheid, kritisch burgerschap, beroepscode, *peer review*, *ranking* systemen, specifieke tradities, inclusief ceremonies. Voorbeelden van ondersteunende diensten: bestuursorganen, onderwijssecretariaten, administratie, schoonmakers, gebouwbeheer, tuinonderhoud. Voorbeelden van materiële infrastructuur: campussen, gebouwen, collegezalen, werkamers, bibliotheken, laboratoria, studentenwoningen, musea, secretariaten, en in het geval van bijvoorbeeld UP kunstcollecties en musea, etc.

<sup>3</sup> Bij deze reconstructie baseer ik me hoofdzakelijk op Arendt 1958, 1961 en 1963.

het menselijke samenleven – ten goede of ten kwade. De dingen die mensen maken kunnen als een boemerang op hen terugslaan. Wetenschap en technologie vormen een onuitputtelijke bron van voorbeelden: de ontwikkeling van massavernietigingswapens met natuurwetenschappelijke kennis, klimaatverandering als gevolg van technologische ontwikkelingen en het misbruik van fossiele brandstoffen, etc.

Veel lezers kunnen slecht uit de voeten met Arendts “realisme”, haar onsentimentele geneigdheid om de wereld te nemen zoals deze zich op een bepaald moment voordoet, en haar resolute afwijzing van *ideal theory*, een benadering die ze beoordeelt als ontrouw aan de wereld (Arendt 2005:93). Toch legt zij vooral de nadruk op de constructieve bijdrage die dingen leveren aan het menselijke bestaan en samenleven doordat ze deze een relatieve duurzaamheid en soliditeit verlenen. Van twee kanten dreigt het menselijke bestaan namelijk voortdurend af te glijden in een onbestendigheid en vergankelijkheid die onleefbaar is. Enerzijds zijn mensen als belichaamde wezens onderhevig aan de zich eindeloos herhalende verandering van de natuur: de nooit aflatende strijd om ons bestaan en lijfsbehoud. Anderzijds zijn onbepaaldheid, onvoorspelbaarheid en onomkeerbaarheid inherent aan het menselijke bestaan omdat mensen hun leven per definitie te midden van vele anderen leven. Publieke dingen, nu, vormen een relatieve stabiliteit binnen of tegenover de onbestendigheid die kenmerkend is voor het menselijke bestaan en samenleven. Ze zorgen voor een plaats *tussen* mensen (*inter-esse*) en bemiddelen en bevorderen daarmee de menselijke pluraliteit. Door de wereld te stabiliseren, stabiliseren dingen tegelijkertijd ook wie *wij* zijn, dus onze (relatief permanente) persoonlijke identiteit, namelijk door een referentiepunt te vormen dat door de tijd heen relatief constant blijft en dat we delen met anderen.

De wereld omvat dus praktijken van wereld-bouwen door mensen in hun hoedanigheid van producenten en de resultaten daarvan, het artefact. Maar het bestaat tevens uit het geheel van circulerende *betekenissen* dat mensen voortbrengen in hun hoedanigheid van burgers, dat wil zeggen: van handelende en sprekende wezens die zowel gelijk aan als verschillend van andere burgers zijn. Menselijke “woorden en daden” omvatten interacties en menselijke betrekkingen, en de interpretaties van gebeurtenissen, dingen en standen van zaken die ze uitwisselen. Gewoonlijk nemen deze interpretaties de vorm aan van verhalen, meningen, oordelen (inclusief vooroordelen) en de discussies, strijd en onenigheid die daaruit volgen. In deze betekenis is de wereld naast het artefact ook een cultureel archief, een reservoir van gebeurtenissen, voor zover ze zijn vastgelegd in de geschiedenis.

Arendt gebruikt een veelheid aan begrippen om de discursieve dimensie van de wereld te beschrijven, waarvan elk een iets ander aspect benadrukt. Ik beperk mij hier tot drie van dergelijke begrippen.<sup>4</sup> Als *res publica* zorgt de wereld voor een verschuiving van de betekenis van het politieke van een betrekking tussen subjecten (het volk, *δῆμος*, *demos*) naar onze relatie tot gedeelde objecten: publieke dingen (Arendt 1958:56, idem 1963). Het “web van betrekkingen” benadrukt het netwerkkarakter van de menselijke wereld, het gegeven dat het uitsluitend tussen een pluraliteit van handelende en sprekende mensen tot stand komt (ibid.:183-188). Het is veelzeggend dat Arendt het beeld van een web gebruikt in plaats van een weefsel, een organische (etnische of nationale) gemeenschap. Daarmee drukt ze uit dat het een strikt *politieke* gemeenschap is. De politieke betekenis van afstand houden vormt ook de kern van het laatste beeld voor de discursieve wereld dat ik hier wil noemen: het “tussen” (*inter-esse*) (ibid.:7-8, Arendt 1963:86). De wereld ligt *buiten* mensen en vormt een derde tussen zelf en

<sup>4</sup> Andere omschrijvingen van de discursieve wereld die Arendt gebruikt zijn de “space of appearances” en “human affairs”.

anderen die hen verbindt in een gemeenschap – al is het maar door het betwisten van dit derde.

Net als de ding-dimensie van de wereld is de discursieve dimensie performatief van aard, want gebaseerd op praktijken. De praktijk die correspondeert met deze dimensie van de wereld zou je, met een door Heidegger gemunte term, “wereld ontsluiten” kunnen noemen (Heidegger 2001). Fenomenen verschijnen tegen de achtergrond van verborgenheid en duisternis. Sommige dingen lichten op en andere niet. In scherp contrast met Heidegger wijst Arendt er echter op dat dit proces van ontsluiten de “aanwezigheid van anderen” vooronderstelt, luisteraars, die zelf ook sprekers zijn, al was het maar door weerspreken of tegenspreken. Het delen van meningen, oordelen en interpretaties is onmisbaar voor het ontstaan van een betekenisvolle wereld. Pas door te “praten over” dingen en gebeurtenissen maken we ze betekenisvol (Arendt 1958:183). Het ontsluiten van een archief kan als voorbeeld dienen. Een collectie van bestanden, documenten of boeken moet ten eerste actief verwerkt worden om beschikbaar te worden voor gebruikers, in de vorm van een database, catalogus of bibliotheek. En wanneer niemand het vervolgens ooit raadpleegt, wordt het een dood archief.

In dit proces van wereld-ontsluiten, onthullen degenen die handelen en spreken ook *zichzelf*. De onthulling van de persoon in het handelen is een epifenomeen, omdat dat niet het beoogde doeleinde van handelen en spreken is. Pas door te handelen in de wereld, worden we individuen volgens Arendt (ibid.:97).<sup>5</sup>

Als resultaat van maken, zijn instituties relatief solide constructies of structuren. Ze vormen ook een publieke wereld als resultaat van handelen. Enerzijds zijn ze het resultaat van collectief democratisch handelen en spreken, dat daarmee anderzijds ook een ruimte, een podium, schept voor nieuwe handelingen en daarmee publieke vrijheid en verandering mogelijk maken, die dit archief bestendigen of juist betwisten, door burgerlijke ongehoorzaamheid, protest en revolutie.

Het onderscheid tussen dingen en discours suggereert misschien dat er eerst een object is waaraan vervolgens betekenis wordt verleend. Als hermeneutisch fenomenoloog was Arendt zich er echter terdege van bewust dat objecten die niet zijn ontsloten voor ons betekenisloos zijn. De wereld bestaat dus niet uit objecten in de zin die er in de natuurwetenschappen aan wordt toegekend, namelijk dode materie of een Cartesiaanse *res extensa*, maar preciezer, uit dingen die voor ons betekenisvol zijn, dat wil zeggen nuttig, nutteloos of defect, mooi of lelijk, goed of slecht, bewonderenswaardig of verwerpelijk, etc. Enigszins vergelijkbaar met wat Heidegger bedoelt met “werktuigen” (*Zeug*) of “ter handen zijn” (*Zuhandenheit*), laat Arendt zien dat we nooit zoiets tegenkomen als een “hoop artikelen die niets met elkaar te maken hebben” (ibid.:9). De dingen en de discursieve wereld zijn met elkaar verweven. Want meestal zijn het precies *dingen* die het onderwerp, de context of het podium voor gesprek en strijd vormen. Met uitzondering van louter intieme conversaties, praten of ruziën mensen gewoonlijk over een of andere wereldlijke realiteit. De hedendaagse verhitte discussies in Zuid-Afrika over de toegankelijkheid van het hoger onderwijs, de onderwijstaal, de erfenis van kolonialisme en Apartheid in het curriculum en de structuren van de universiteit, en, in mindere mate, de neoliberalisering van de universiteit zijn hiervan een goed voorbeeld, evenals het nu al enige jaren op rij terugkerende publieke debat in Nederland over Zwarte Piet. De dingenwereld biedt een “objectief referentiepunt om onze indrukken aan de werkelijkheid te toetsen” (Canovan 1985:619). Het punt dat ik hiermee wil maken is niet het onderstrepen van het belang van

<sup>5</sup> Met het “openbaren” van de persoon of het individu in handelen en spreken, doelt Arendt niet op het tot uitdrukking komen van een aan dat handelen voorafgaande identiteit. Arendts opvatting van het zelf of de persoon is, met andere woorden, louter performatief.

ooreenstemming of consensus over deze kwesities. In de woorden van Bonnie Honig: “Without things to fight about – public parks, climate change, kinship structures – democracies cannot exist. That is, democracy postulates not only a *demos* (or many *demoi*) but also a (or many) *res publica(e)*; democracy needs not just democratic subjects but also democratic objects” (Honig 2014: 211).

Ten tweede, dinge en discours verwijzen naar een en dezelfde wereld, namljk *onze* menselijke wereld, net zoals de natuur en de wereld ook verwijzen naar een en dezelfde planeet, *onze* planeet, de aarde. Tot slot verdwijnt elk eventueel slerp onderscheid tussen de materiële en de immateriële wereld vooral in Arendts essays over de revolutionaire en de republikeinse traditie. Daarin noemt ze het vershijnsel dat terecht kan doorgaan voor vrieheid een “wereldlijke, tastbare realiteit”: “[Freedom] develops fully only when action has created its own worldly space where it can come out of hiding, as it were, and make its appearance” (Arendt 1961:169). En ze prijst de Amerikaanse Revolusie (en in sommige opzichten haar Franse tegenhanger) vanwege haar wereld-bouwende karakter. De deelnemers aan deze revolusies waren betrokken in “processen van stichten”, gericht op “constituting a stable worldly structure to house (...) their combined power of action” (Arendt 1963:175).

Ik beweer dat de *res publica* letterliker moet worden opgevat – het “publieke ding” – dan het klassieke republicanisme doorgaans doet. De publieke sfeer en de openbare ruimte – straten, pleinen, campussen, universiteitsgebouwen – zijn onontwarbaar met elkaar verweven. Politiek, democratisch handelen heeft ruimte (een podium) en dinge nodig. De #MustFall protesten mogen dan wel als Facebook of Whatsapp revolusie getypeerd worden (en sosiale media hebben sich ontegenzeggelijk bewezen als krachtige instrumenten voor mobilisatie), de feitelijke protesten vonden en vinden plaats op de campussen, niet op het internet. Terzijde: ik denk dat om die reden voor het hoger onderwjs als democratische praktyk self eveneens geldt dat het niet louter online kan plaatsvinden.

Kortom, universiteiten (het hoger onderwjs zowel als wetenskapelijk onderzoek) vormen een typosch democratisch “object”. Als onderwerp van discussie bemiddelst ze tussen uiteenlopende studentengroepen, universiteitsbesturen, de staat en de burgers van Zuid-Afrika. Hierboven noemde ik het verhitte publieke debat in Zuid-Afrika. Maar het belang van publieke dinge – gebouwen, kunstcollecties, campussen – is daarbij niet te onderschatten. Deze vormen self regelmating inzet van debat, en bieden daarnaast een podium voor protest en tegen-protest. Het sluiten van campussen en universiteitsgebouwen vraagt daarom om de grootst mogelijke terughoudendheid. Ook het onderhandelen achter gesloten deuren is wellicht in sommige omstandigheden noodzakelijk, maar het levert geen enkele bijdrage aan de wereld. Zie hier het vershil tussen het optreden van het bestuur van de Universiteit van Pretoria respektievelijk de Witwatersrand.

Struktuur en vrieheid, recht en politiek, staan in demokrasieën permanent met elkaar op gespannen voet. Enerzijds hecht Arendt groot belang aan de stabiliserende werking van institusies. Institusies, inklusief de (grond)wet, zijn kunstmatige grensmarkeringen die “eilanden van voorspelbaarheid” afbakenen binnen de ten diepst onbepaalde en onvoorspelbare menselijke aangelegenheden (Arendt 1958:244). Het zijn bemiddelende instanties buiten ons. Arendts tijdgenoot, de Duitse wijsgerig antropoloog Arnold Gehlen (1940), stelde institusies voor als *Außenstützen*, stutten, vergelykbaar met steunpilaren, de steunberen van Gotische kathedralen of het eksoskelet van sommige ongewervelde diersoorten.

Maar anders dan de konservatief Gehlen was Arendt tegelykertijd op haar hoede voor bindende legalistiese of teknokratiese opvattingen over institusies en regels die vrie politiek handelen onmogelijk maken. Ze is vooral geïnteresseerd in de politieke, niet-regelgeleide en

agonistische aspecten van de wet en instituties. Die tonen zich, ten eerste, in de relatief uitzonderlijke momenten waarin nieuwe instituties gesticht worden (merk hier overigens de nadruk op het performatieve karakter van instituties op). In de Zuid-Afrikaanse context kan dan gedacht worden aan het aannemen van het Freedom Charter (1955), de oprichting van de Waarheids- en Verzoeningscommissie (1995) en van de democratische Republiek van Zuid-Afrika (1994) en het vaststellen van de post-Apartheid grondwet (1997). Aan de hand van een analyse van de formule “We hold these truths to be self evident” in de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring wijst Honig (1991) erop dat stichtingen per definitie een moment van grondeloosheid kennen.

Ten tweede toont zich wanneer burgers gezamenlijk bestaande wetten, kaders en instituties betwisten en uitdagen. Dat maakt Arendts politiek-filosofische belangstelling voor revoluties en burgerlijke ongehoorzaamheid inzichtelijk. Verderop werk ik dit uit aan de hand van het voorbeeld van de Amerikaanse burgerrechtenbeweging, de studentenbeweging van de jaren '60 en die #MustFall beweging. Ook Lefort (1986) laat de belangrijke *democratische* betekenis van rechten zien. Tegen Marx' kritiek op de mensenrechten in “Zur Judenfrage” (1844) brengt hij in dat Marx zijn blik vernauwt tot de empirische manifestaties van (mensen)rechten, en geen oog heeft voor hun revolutionaire symbolische betekenis. Het voorbeeld bij uitstek zijn de arbeiders- en feministische beweging die het recht gebruikten om hun claims te maken. Zoals ik verderop laat zien, wijst ook Honig op de politieke betekenis van rechten om de bestaande orde uit te dagen.

De observatie dat niet elke institutie “wereldlijk” is, in de zin dat het het menselijke samenleven open houdt, vormt een tweede kwalificering van het belang van structuur. Burgerschapswetten die in Europa in het interbellum gebruikt werden om burgers feitelijk stateloos te maken, en het totalitarisme (met name de Holocaust) hadden Arendt geleerd dat wetten ook gebruikt kunnen worden om mensen te *dejuridiseren*, dus buiten de wet te plaatsen. Apartheid was óók een institutie, of een verzameling instituties, inclusief wetgeving die de zwarte en gekleurde bevolking van Zuid-Afrika gedeeltelijk tot tweederangs burgers degradeerden, en gedeeltelijk simpelweg burgerrechten ontnam.

Instituties, wetten en de grondwet zijn eindige en contingente menselijke constructies die open staan voor debat en verandering. Praktijken van kritiek en verdediging dragen zelf bij aan het blijvend ontsluiten van de wereld als betekenisvol. Wanneer een taal die ruim 85% van de bevolking niet spreekt in het hoger onderwijs dominant is, werkt dat de uitsluiting van nieuwe groepen studenten in de hand, bijvoorbeeld.<sup>6</sup> Welke onderwijstaal of -talen dan wel inclusiever zijn, is echter natuurlijk terecht onderwerp van debat. Ook curricula, met name in de geestes- en sociale wetenschappen, zijn niet in beton gegoten.<sup>7</sup> De academie, de verschillende

<sup>6</sup> Volgens de laatste volkstelling uit 2011 spreekt 86,5 % van de Zuid-Afrikaanse bevolking geen Afrikaans. Aan de Universiteit van Pretoria, bijvoorbeeld, gebruikt slechts 17 % van de studenten Afrikaans als onderwijstaal. Pas na maanden van heftige studentenprotesten (en gewelddadige optreden van de universiteit daartegen) tegen (onder meer) het taalbeleid van de Universiteit van Pretoria, kondigde de voorzitter van de UP Language Policy Task Team (en Vice-Principal Academic) Norman Duncan op 1 februari 2016 een breed overleg aan met de faculteiten en studentenraad over de herziening van het taalbeleid. Op 22 juni werd het nieuwe taalbeleid aangenomen, met Engels als officiële onderwijstaal. Volgens het persbericht zal het gebruik van Afrikaans langzaam uitgefaseerd worden (Department of University Relations 2016). In dezelfde maand wijzigde ook een andere universiteit waarin het Afrikaans dominant was, de Universiteit van Stellenbosch, haar taalbeleid, eveneens na heftige studentenprotesten.

<sup>7</sup> Dit geldt tot op zekere hoogte ook voor de levenswetenschappen (biologie, genetika) en de geografie.

wetenschappen en het hoger onderwijs hebben een specifiek historisch en plaatsgebonden traject en vragen daarom om periodieke herziening of onderhoud.

### 3. DE PARADOX VAN POLITIEK

Wat een wereldlijke institutie is en wat niet, staat dus niet bij voorbaat vast. In normatief opzicht hebben we geen vaste grond onder de voeten. In democratieën vormen stabiliteit en veranderlijkheid, structuur en vrijheid, recht en politiek een uitermate wankel evenwicht. Volgens Lefort (1988) schuilt de betekenis en het revolutionaire karakter van de democratie erin dat het een institutionalisering van het conflict behelst. Strijd is geen ongelukkige bijkomstigheid die overwonnen of opgelost moet worden, maar is permanent. Democratie is de politieke symbolische orde waarin de macht “ontlichaamd” is en haar plaats is daarmee principieel leeg: deze kan niet langer door een partij bezet worden. Dat betekent ook dat we nooit precies zullen weten, zeker niet *in medias res*, wat de broodnodige verandering is en wat louter ondermijning, wat rebellie-zonder-zaak en wat juist revolutie of werkelijke transformatie die openheid en lucht geeft. Zelfs als het gaat om de Waarheids- en Verzoeningscommissie, de democratische Republiek van Zuid-Afrika, en de post-Apartheid Grondwet is niet iedereen het er (meer) over eens dat die het algemeen belang van de Zuid-Afrikaanse burgers hebben gediend.

Dit *non-foundationalism* kan verhelderd worden door te wijzen op de onoplosbare spanning in het hart van de democratie, de “paradox van de politiek” die Bonnie Honig in haar recente werk onderzoekt.<sup>8</sup> Rousseau zag al scherp in dat goede burgers (het volk) nodig zijn om de wet goed te maken, maar dat de goede wet tegelijkertijd en andersom nodig is om het volk/de burgers goed te maken. Om democratische wetten te kunnen maken, moeten mensen (burgers) al democratische idealen hebben, maar ze kunnen die pas hebben als er al een democratie is. Om goed te zijn moet het volk (de *demos*) namelijk het algemene belang voor ogen hebben en haar eigenbelang daaraan ondergeschikt maken. In *Du contrat social* (1762) onderscheidt Rousseau zoals bekend de *volonté générale*, de algemene wil (het algemeen belang) van de *volonté de tous*, de wil van allen, het aggregaat van de particuliere belangen van burgers. De algemene wil nu, is volgens Rousseau altijd op het juiste uit, maar de wil van allen kan dwalen. De burgers kunnen namelijk misleid worden en daardoor (tijdelijk) niet zien wat ze “eigenlijk” willen (Rousseau 1995:II.3 en II.6). Deze spanning tussen algemeen belang en eigenbelang is een permanente bron van antidemocratische sentimenten (“haat jegens de democratie”, Rancière (2006)), van Plato tot de dag van vandaag: het volk blijkt immers niet altijd het juiste te willen. In de goede (legitieme) politieke gemeenschap (staat) zijn de burgers gericht op het algemeen belang. Daarom is het noodzakelijk dat de wil van allen gelijk is aan de algemene wil. Omdat Rousseau een democraat is – dat wil in deze context zeggen: de soevereiniteit van het volk verdedigt – heeft hij hier een probleem dat niet-democraten en verdedigers van het absolutisme niet hadden: omdat volgens hen de vorst soeverein is (eventueel als aardse plaatsvervanger van God), kan deze het volk legitiem dwingen haar enge eigenbelang op te geven voor het algemene belang. Een dergelijke ingreep van een soevereine vorst zou strijdig zijn met Rousseaus uitgangspunt van de volkssoevereiniteit. De democratie eist immers dat het volk alleen aan *die* wet onderworpen is waarvan het zelf de auteur is. En dus ziet Rousseau zich genoodzaakt een list te verzinnen – of althans, door veel filosofen na hem is

<sup>8</sup> In deze paragraaf maak ik gebruik van met name Honig 2001 en idem 2009.

dit vaak gezien als een *deus ex machina*: de Wetgever doet zijn intrede in het sociaal contract. Die Wetgever is niet soeverein, verzekert Rousseau (dan zou het volk immers niet meer soeverein zijn), maar helpt het volk alleen een handje om te zien wat het “eigenlijk” wil: de algemene wil dus.

Honig laat zien dat Rousseaus invoering van de Wetgever als oplossing van de “paradox van de politiek” uiteindelijk onbevredigend is. Niet omdat het een niet-democratische oplossing zou zijn, maar omdat het eigenlijk helemaal geen oplossing *is*, maar de cirkel alleen maar herhaalt op een hoger niveau. Wie garandeert ons immers dat de Wetgever geen charlatan, geen “slimme bedrieger” is? Rousseau onderkent dit probleem ook. In het hoofdstuk “De Wetgever” (II.7) schrijft hij: “Ieder mens kan in stenen tafelen griffen, of een orakel kopen, of een geheime omgang met een of andere godheid voorwenden, of een vogel africhten om hem in het oor te spreken, of andere grove middelen vinden om respect af te dwingen bij het volk” (Rousseau 1995:79). Ook hij ziet in dat niemand uiteindelijk met zekerheid kan zeggen of de wetgever een echte wetgever is, of maar doet alsóf en de boel bedriegt. De paradox van de politiek verwijst dus naar een kip-of-ei-kwestie. Er zit iets circulairs in de grondslag, het fundament (en dus niet alleen in de praktijk) van de democratie. Rousseau omschrijft deze kip-of-ei-kwestie – hij spreekt zelf van een “moeilijkheid” – als volgt:

Wil een volk in wording de heilzame beginselen van de staatsinrichting kunnen waarderen en de grondlijnen van het staatsbelang kunnen volgen, dan zou het gevolg tot oorzaak moeten kunnen worden, zou de geest van maatschappelijkheid, die het werk van de staatsinrichting moet zijn, aan de staatsinrichting zelf vooraf moeten gaan, en zouden de mensen vóór de wetten moeten zijn, wat ze door de wetten moeten worden. (ibid.:78)

Kortom, in de democratie zit een fundamenteel en onuitwisbaar element van onzekerheid, onbepaaldheid en onbeslisbaarheid (*undecidability*): we kunnen per definitie niet van tevoren en zelfs niet op het moment zelf weten of de burgers het volk zijn, of zij de algemene wil (het algemeen belang) vertegenwoordigen of louter een menigte (*multitude*) zijn, dus niet meer dan een verzameling van individuen met elk haar eigen belang. We kunnen zelfs niet zeker weten of wat we voor het algemene belang houden dat wel echt is. Dus: of de wet wel legitiem is of alleen maar algemeen en dus legitiem *schijnt*, en misschien wel eigenlijk een *bepaald* belang – bijvoorbeeld het eigenbelang van een elite – in vermomming is. Evenmin kunnen we er op het moment zelf ooit helemaal zeker van zijn, zoals gezegd, of de Wetgever niet eigenlijk een charlatan is. Hoogstens kunnen we dit *achteraf* vaststellen. Met andere woorden: er is geen sluitende oplossing voor de paradox van de politiek, geen onafhankelijk punt of instantie, een externe, onafhankelijke rechtvaardigingscriterium, van waaruit de wil van het volk beoordeeld en in goede banen geleid kan worden, noch van waaruit de wet getoets kan word op legitimiteit, en de geschillen en spanningen beslecht kunnen worden. Ook de wet is niet zo’n maatstaf, want die is zelf door en door politiek.

Een andere manier nu om de paradox van de politiek te formuleren is als volgt: democratisch handelen veronderstelt de grenzen van de wet, maar de wet zelf veronderstelt weer democratisch handelen. Regels, procedures, wetten etc. zijn weliswaar noodzakelijk in de democratische samenleving, maar onvoldoende om de democratie te laten floreren. Wet en politiek, het recht en menselijk actorschap, staan volgens Honig niet tegenover elkaar, maar zijn juist innig met elkaar verbonden en van elkaar afhankelijk: de wet en de politiek zijn wederzijds constitutief. De *rule of law* berust uiteindelijk op de *rule of men*, de rechtstaat is mensenwerk. De *rule of law* kan dus niet het laatste woord hebben en een einde maken aan

de *unruliness*, de weerbarstigheid, van de politiek, omdat de wet zelf afhankelijk is van die politiek. De wet wordt nogal eens voorgesteld als een soort “onbewogen beweging” die van buitenaf het gedrag van eindige mensen in goede banen leidt. Maar wetten worden niet uitgevoerd en gehandhaafd door louter het toepassen van regels, maar hebben een interpretatieruimte (hoe klein ook) en laten daarmee uitzonderingen toe.

Dit impliceert ook dat ontwikkelingen in het recht niet alleen als uitbreiding van bestaande rechten gezien moeten worden, dat wil zeggen: als het toekennen aan steeds grotere groepen actoren – bijvoorbeeld migranten, of niet-menselijke dieren – maar ook (en hier sluit Honig zich aan bij Rancière), als het *maken* van *nieuwe* rechten of het *nemen* daarvan.<sup>9</sup> Democratie gaat niet alleen over de (her)verdeling van wat er al is (goederen, kansen en rechten, etc., zoals bij Rawls), over de uitbreiding van het bestaande (mensen)rechten naar een steeds grotere groep, maar ook over gezamenlijk politiek handelen van burgers waarin nieuwe rechten worden gemaakt (zie ook Lefort hierboven). Een voorbeeld is de aanspraak op het recht op gratis hoger onderwijs door sommige groepen studenten in Zuid-Afrika. Dit recht bestaat – nog – niet. In de grondwet is het recht op basisonderwijs gegarandeerd (hst 2, (29)(1)(a)). Daarnaast is het recht op hoger onderwijs geformuleerd als een aspiratie (dus geen garantie): “to further education, which the state, through reasonable measures, must make progressively available and accessible” (29(1)(b)). Nergens spreekt de grondwet echter van een recht op *gratis* (hoger) onderwijs.<sup>10</sup> De staat reageert op deze claim door zich louter te beroepen op bestaand recht. Studenten, zo redeneert het ministerie, hebben de gelegenheid gekregen hun zegje te doen, binnen de bestaande kaders, dat is aangehoord, en nu moeten ze hun mond weer houden. Deze legalistische reflex leidt in dit geval ook tot repressief beleid: het neerslaan van protesten.

Het feit dat wet en politiek, waaronder de rechterlijke en de uitvoerende macht, niet van elkaar te scheiden zijn, is volgens Honig geen reden voor relativisme of politiek defaultisme, maar juist een voortdurende bron van politiek spreken en handelen tussen burgers onderling, want dit is immers precies de *stuff*, de substantie of inhoud, waarvan het politieke (de democratie) is gemaakt. Of we dat nu willen of niet – en Honig wil dat zeker – er is geen ontkomen aan het besluit (*decision*), aan praktijken van uitroepen of verklaren (*declaration*). Willekeur is dus niet definitief uit te bannen, maar in het feit dat we niet voorbij kunnen gaan aan het politieke, ligt ook een belofte besloten, en vitaliteit. Ook bij Arendt vormen contingentie en vrijheid twee kanten van dezelfde medaille.

Bij Rousseau speelt de paradox van de politiek bij het stichten van de democratische politieke gemeenschap. Honig, en dat is een originele stap, laat nu zien dat deze paradox niet beperkt blijft tot de stichting, maar zich iedere dag herhaalt en moet herhalen. De stichting van de democratische gemeenschap moet in zekere zin steeds opnieuw plaatsvinden, omdat het volk nu eenmaal niet constant is, maar haar samenstelling steeds verandert, enerzijds door immigratie en emigratie van burgers, anderzijds omdat er nu eenmaal steeds nieuwe generaties mensen worden geboren (die dus niet zelf aanwezig waren bij de stichting). Zelfs in een jonge democratie als de Zuid-Afrikaanse, heeft de generatie geboren na 1994 (“born free”) dit niet meegemaakt – niet toevallig de generatie studenten die nu protesteert. Maar het dagelijkse en alledaagse werk van de democratie verwijst ook naar het feit van onenigheid, het gegeven dat burgers niet zonder meer een volk vormen, maar regelmatig louter een menigte. Dit geldt a

<sup>9</sup> Over het *maken* van nieuwe rechten, zie Honig (2009), over het *nemen* daarvan Honig (2001). Zie ook Rancière (1999).

<sup>10</sup> Zie ook de zaak die in 2011 diende voor het Constitutioneel Hof, *Governing Body of the Juma Masjid Primary School & Others v. Essay N.O. and Others* 13, para. 37.

*fortiori* voor post-Apartheid Zuid-Afrika met haar permanente opgave uit de vele *ethnoi* en *demos* te vormen. De studentenpopulatie zelf is intussen ook diep verdeeld.

In de democratie blijven deze vragen dus voortdurend spelen en relevant: is de wet (en de constitutie) eigenlijk wel rechtvaardig, of lijkt dat alleen maar zo? En wie is “het volk”, of hier: wie zijn “de studenten”? En is wat het volk dan wel de studenten lijkt misschien niet eerder een menigte?

Een historisch voorbeeld dat dit agonistische perspectief op het recht illustreert zijn de wederwaardigheden van de zwarte burgerrechtenbeweging in het zuiden van de VS in de jaren '50 en '60 van de vorige eeuw. Ondanks de ratificatie van het Veertiende Amendement (1868) op de Grondwet namen de zuidelijke staten wetten aan die de segregatie en discriminatie van Afro-Amerikanen op grond van hun etniciteit legaliseerden (“Jim Crow”). Aan het begin van de jaren '50 begon het te borrelen in de Afro-Amerikaanse gemeenschap in het Zuiden en mobiliseerden burgers zich in geweldloze protestbewegingen. In *Brown vs. Board of Education* (1954) verklaarde het Hooggerechtshof de raciale segregatie van openbare scholen onconstitutioneel, specifiek, een schending van de gelijke bescherming door het recht, zoals dat gegarandeerd is in sectie 1 van het Veertiende Amendement.

Als gevolg van het protest van de burgerrechtenbeweging werd in de jaren '60 belangrijke federale wetgeving aangenomen die discriminatie en segregatie op grond van etniciteit verboden. De *Civil Rights Act* (1964), *Voting Rights Act* (1965), *Immigration and Nationality Services Act* (1965) en *Fair Housing Act* (1968) verboden raciale discriminatie in respectievelijk het openbaar onderwijs en enkele andere openbare voorzieningen, stemrecht, immigratie, en het huren of kopen van woningen.

De bedoeling van deze historische uiteenzetting is niet zozeer om morele vooruitgang te illustreren, maar om te laten zien dat deze veranderingen niet het “werk” waren van de Grondwet (die sloot namelijk de oorspronkelijke bevolking en de tot slaven gemaakte Afro-Amerikaanse bevolking uit), en zelfs niet van het Veertiende Amendement daarop (hoewel deze rechtsgelijkheid garandeerde), maar daarentegen van (de interpretatie en inzet van) *mensen*, namelijk de opperrechter (Justice Warren in het geval van *Brown vs. Board of Education*), maar bovenal van burgers die zich mobiliseerden. De burgerrechtenbeweging beriep zich op de Grondwet (in het bijzonder het Veertiende Amendement) om het bestaande positieve recht (wetten) uit te dagen. Door hun geweldloze burgerlijke ongehoorzaamheid streden deze activisten om erkenning als burgers, en om toegang tot de publieke sfeer en gaven zo concreet gestalte aan de principes die in de grondwet worden uitgedrukt. Hetzelfde geldt voor de burgerrechten die in de federale wetgeving zijn vastgelegd. Zoals we op dit moment in de VS zien, betekent het garanderen van burgerrechten nog niet dat de staat niet discrimineert tegen etnische minderheden. Vijftig jaar na de burgerrechtenbeweging zien we als reactie op discriminatie de opkomst van een geweldloze beweging van gezamenlijk handelende burgers, Black Lives Matter.<sup>11</sup>

#### 4. GEWELD EN MACHT

Arendt, Lefort en Honig menen dus dat pluraliteit en conflict de kern vormen van de democratie en dat het recht en andere instituties dit conflict nooit legitiem definitief kunnen beslechten. Als zij gelijk hebben, betekent dat dan dat iedere vorm van burgerlijke ongehoorzaamheid en

<sup>11</sup> Voor een mooie interpretatie van de burgerrechtenbeweging van de jaren '50 en '60 als “vrijheidspraktijken”, zie King (1992).

protest legitiem is? Hiermee komen we bij de geweldskwestie. #RhodesMustFall en #FeesMustFall vormden zich in 2015 aanvankelijk als hoofdzakelijk geweldloze bewegingen. Aan het einde van 2015 tekende zich echter al een groeiende verdeeldheid onder studenten af. Partijpolitieke belangen en factionalisme deden hun intrede. Zowel Rousseau als Arendt zien dat als het begin van het einde van een democratische revolutie. In de tweede golf protesten die in september 2016 oplaaiden, nam een deel van de protesterende studenten haar toevlucht tot geweld, zowel tegen politie en bewakers, als tegen medestudenten met een andere visie. Veel Zuid-Afrikanen die aanvankelijk (gematigd) welwillend tegenover de eisen van de studentenbeweging stonden, verloren hun sympathie zodra het geweld oplaaide. Hierboven besprak ik al het sluiten van campussen. Als er geen externe maatstaf meer is, bijvoorbeeld een universeel moreel beginsel of het natuurrecht, dan lijken er geen grenzen aan het burgerlijk handelen gesteld te kunnen worden. In deze paragraaf wil ik betogen dat er wel degelijk een onderscheid gemaakt kan worden tussen de meningenstrijd en de gewelddadige strijd en dat geweld wel degelijk de grens vormt van legitiem protest. Die grens komt echter niet van buiten, maar rijst als het ware van binnenuit vanuit het handelen op. In deze paragraaf onderzoek ik waarom geweldgebruik de legitimiteit van protest ondermijnt. Kort gezegd: geweld maakt juist een einde aan de strijd, doordat een groep of persoon anderen zijn of haar wil oplegt, en daarmee de menselijke pluraliteit vernietigt. Daarmee samenhangend is de vraag naar de legitimiteit van de inzet van geweld door de staat (met haar politieapparaat en leger) en door de universiteitsbesturen (met hun legertjes ingehuurde bewakers). Deze kwestie bespreek ik door Arendts welwillende visie op de geweldloze zwarte burgerrechten beweging te vergelijken met haar heel wat minder welwillende visie op de gewelddadige facties binnen de studenten bewegingen in de VS en Frankrijk aan het einde van de jaren '60.

Naar aanleiding van de studentenprotesten die gedeeltelijk in “revolutionair” geweld ontaardden, bekritiseert Arendt in haar lange essay “On Violence” (1972) zowel de geweldslegitimering van “idealistische” of ideologisch bevlogen politici en activisten, als een lange en dominante traditie in de politieke filosofie waarin geweld en macht aan elkaar worden gelijkgesteld.<sup>12</sup> Een centrale gesprekspartner daarbij is voor haar de Antilliaans-Algerijnse psychiater, filosoof en activist Frantz Fanon (1925–1961), niet toevallig een van de intellectuele inspirators van een deel van de studentenbeweging in Zuid-Afrika (en niet alleen van hen, denk ook aan de zelfbenoemde “Marxistisch-Leninistisch-Fanonistische” ideologie van de populistisch-linkse partij Economic Freedom Fighters). Fanons *Les damnés de la terre* werd de bijbel van de bevrijdingsstrijders in voormalige Europese kolonies. Maar sterker nog dan Fanons theorie, geldt Arendts kritiek Jean-Paul Sartres (1905–1980) rechtvaardiging en zelfs regelrechte verheerlijking van revolutionair geweld. Hij schreef het berucht geworden voorwoord bij Fanons boek. Daarin analyseerde Sartre de uitbuiting en onderdrukking die het koloniale systeem met zich meebracht en riep hij op tot de gewapende strijd tegen de koloniale bezetter. Hij zag – revolutionair, links – geweld als het middel bij uitstek om een nieuwe, bevrijde samenleving tot stand te brengen. Geweld is bij hem een offer voor een hoger doel, namelijk het bewerkstelligen van het goede – bijvoorbeeld zelfbeschikking – of het uitroeien van het kwaad – onderdrukking en uitbuiting.

In Sartres en Fanons opvatting liggen geweld en macht dus in elkaars verlengde, waarbij geweld een instrumenteel karakter heeft. Het is van belang macht en geweld daarentegen als aan elkaar tegengestelde fenomenen te zien, beargumenteert Arendt. Macht berust volgens haar op het vermogen van burgers om gezamenlijk te handelen (*action*). Politiek handelen staat volgens Arendt in het teken van pluraliteit, dat wil zeggen, van politieke gelijkheid en

<sup>12</sup> Het essay “On Violence” is gepubliceerd in Arendt (1972:105-98).

betekenisvolle individuele verschillen. Macht vloeit voort uit het gezamenlijke handelen (*action in concert*) van een groep burgers en houdt dus ook weer op te bestaan als deze groep uiteenvalt. Let wel, een dergelijke groep is geen homogeen collectief, maar een verzameling individuen die tegelijk gelijk en verschillend zijn. Macht is voor Arendt dus geen eigenschap of bezit – zoals de soevereine macht van de vorst (Hobbes, Locke) of zelfs die van het volk (Rousseau) – maar bestaat uit een *relatie*. Nog anders gezegd, macht is een *potentie* (*potentia*, δύναμις), en bestaat alleen maar als (en voor zolang) het gerealiseerd wordt. Macht heeft daarom geen ander doel dan zichzelf: al handelend brengen burgers performatief het menselijke samenleven tot stand, zonder dat daarachter nog een hoger doel ligt.

In de politiek draaide alles om het overtuigen van de anderen. Het is daarom in eerste instantie een zaak van woorden (*speech*), van discussies en argumenten, niet zelden door contestatie. Geweld daarentegen is stom, dat wil zeggen, het heeft anders dan handelen niet per se woorden, de bemiddeling van de taal nodig. Sterker nog, geweld is een manier om het taaie en vaak saaie politieke proces van overleg over te slaan. In het directe karakter van geweld (“directe actie”) schuilt dan ook haar verleidingskracht.

Geweld is een vorm van maken of fabriceren (*work*), omdat het een doel-middel structuur heeft: het wordt ingezet als (verondersteld) neutraal instrument om bepaalde doelen te bereiken, niet zelden een groots utopisch visioen. Voor geweld heb je ook niet per se anderen nodig: je kunt het alleen doen. Macht, zagen we, is daarentegen cruciaal afhankelijk van (vele) anderen. Omdat geweld afhankelijk is van instrumenten, bijvoorbeeld wapens of terreur, is het mogelijk dat een persoon of een kleine groep mensen een hele groep of samenleving kan overheersen. Je hebt genoeg aan de spreekwoordelijke “ene sterke man”.

Het reduceren van politieke macht tot geweld, leidt bijna als vanzelf tot de legitimering van potentieel ongebreideld geweld en niet zelden zelfs tot de verheerlijking daarvan. We zien dat bijvoorbeeld bij radicale politici en activisten. Denk aan Lenin die voor het tot stand brengen van de communistische heilstaat alle middelen geoorloofd achtte. In zijn uitspraak dat je om een omelet te bakken nu eenmaal eieren moet breken, staat de omelet voor de communistische heilstaat en de eieren voor de onwillige bourgeoisie. En zie ook Mao Zedongs overtuiging dat macht uit de loop van een geweer komt (volgens Arendt komt er uit de loop van een geweer alleen geweld).

Arendt verzet zich zoals gezegd niet alleen tegen de geweldslegitimering van deze “idealistische” of ideologisch bevroren politici, maar ook tegen een lange dominante traditie in de politieke filosofie waarvan Fanon en Sartre slechts de laatste exponenten zijn en waarin politieke macht wordt opgevat als *heersen* (*rule*, *Herrschaft*). In deze opvatting zijn macht en geweld hetzelfde: ze verwijzen naar het beginsel van soevereiniteit. Hobbes stelt in zijn *Leviathan* (1651) bijvoorbeeld: “covenants, without the sword, are but words” (Hobbes 1985:223). Volgens Weber is de macht (soevereiniteit) van de staat gebaseerd op haar geweldmonopolie. En Marx zag geweld als de “vroedvrouw van elke oude maatschappij die zwanger is van een nieuwe”: de geschiedenis beweegt zich vooruit via de klassentegenstellingen die door gewelddadige revoluties worden opgeheven (Marx 1992:916).

Arendt ziet dit radicaal anders. Bij haar staat politieke macht niet in het teken van heersen, omdat dit een relatie veronderstelt van bevelen en gehoorzamen tussen de soeverein en de burgers (dat de burgers, het volk zélf, soeverein worden bij Rousseau, doet aan deze logica niets af). Een dergelijke relatie is volgens Arendt niet op zijn plaats in de publieke, politieke sfeer waarin burgers optreden – en *moeten* optreden – als elkaars *gelijken*.

Als geweld als middel wordt ingezet voor in de toekomst gelegen doelen, wordt het een kwestie van calculeren. Merk overigens op dat dat betekent dat Arendt het politieke geweld

van staten, protestbewegingen en terroristische groeperingen dus niet ziet als irrationeel, maar als een verschijnsel dat vaak juist uiterst rationeel, want berekenend, is.

Staten (politici) zowel als (“revolutionaire”) bewegingen die zich tegen de staat verzetten beroepen zich vrijwel altijd op deze logica als ze geweld gebruiken. Probleem is dat deze instrumentele visie op geweld meestal uitloopt uit op de beruchte uitspraak dat het – wellicht goede – doel de middelen heiligt en dat de middelen het doel gaan overheersen en volledig wegdrukken. De relatie tussen doel en middelen wordt daarbij omgedraaid. Het geweld ontspoot dan en kan een hele samenleving in zijn greep krijgen. Wie geweld als politiek middel denkt te kunnen gebruiken, krijgt te maken met onvoorziene consequenties en onvoorspelbare ontwikkelingen. Dit speelt vooral wanneer de doelen waarvoor geweld wordt ingezet ideologisch en moreel verheven zijn en dus vaak zeer abstract en ver weg gelegen in de tijd zijn. Wie abstracte doelen op lange termijn stelt, legitimeert voor onbepaalde tijd het gebruik van geweld. Wanneer geweld eenmaal wordt ingezet, is het moeilijk in toom te houden, omdat het een potentieel eindeloze keten van wraak, geweld en tegengeweld in gang kan zetten. Dat gevaar dreigt ook in Zuid-Afrika op dit moment, waar een deel van de studenten, de politie en private bewakers in een geweldsspiraal verwickeld lijken te zijn geraakt.

Geweld mag een simpel en neutraal middel lijken, het is dat uiteindelijk nooit. De ambachtsman en de ingenieur die instrumenten inzetten om een bepaald doel of product te realiseren, kunnen hun middelen grotendeels beheersen en sturen: hun domein is dat van de maakbaarheid. Zodra er echter menselijke handelingen en relaties in het spel komen, is totale beheersing een illusie omdat we in het politieke domein nu eenmaal te maken hebben met pluraliteit. De uitkomsten van maatschappelijke en politieke processen zijn onmogelijk nauwkeurig te plannen, het is vrijwel uitgesloten dat je je doelen er precies bereikt. Kortom: politiek onttrekt zich aan de maakbaarheid van de ambachtspraktijk. Arendt doet dus een poging afstand te nemen van de logica van het doel dat de middelen heiligt. Als het over politiek gaat weigert ze te spreken over doelen – dat is iets voor ambachtslieden die de realiteit volgens hun werktekeningen of blauwdrukken modelleren. In haar politiek-filosofische werk spreekt Arendt (1958) in dit verband van “de vervanging van het handelen door het werken”. Ze beschouwt het als het belangrijkste metafysisch *vooordeel* over het politieke. Het is een gevaarlijke misvatting te denken dat in de politiek mensen het materiaal zijn dat door een soeverein (de filosoof-koning bij Plato) wordt bewerkt, zoals het hout door de timmerman wordt bewerkt. Tegelijkertijd is goed te begrijpen waar dit vooroordeel vandaan komt: politiek handelen is frustrerend omdat het onbeheersbaar en oncontroleerbaar is vanwege de menselijke pluraliteit. De uitkomsten van gezamenlijk politiek handelen zijn principieel onvoorspelbaar en onomkeerbaar. Daarom is de verleiding groot het te vervangen door de activiteit die wél voorspelbare resultaten oplevert, namelijk het maken. Maar zoals gezegd is het een illusie te denken dat geweld louter middel kan zijn.

Een deel van de studentenprotesten in de jaren '60 viel volgens Arendt ten prooi aan de misvatting dat macht in het verlengde van geweld ligt. Daar tegenover voert Arendt talloze voorbeelden aan van sociale bewegingen als voorbeeld van macht, zoals het studentenverzet tegen de oorlog in Vietnam en tegen de verknoping van wetenschappelijk onderzoek met de wapenindustrie (een voorloper van het hedendaagse protest tegen de neoliberalisering van de universiteit?). Ook de acties van de zwarte burgerrechtenbeweging ziet zij als voorbeeld van een machtige strategie.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> In mijn vergelijking tussen de burgerrechtenbeweging en de gewelddadige studentenbeweging maak ik gebruik van “On Violence” (Arendt 1972:105-98) en “Civil Disobedience” (Arendt 1972:49-102).

Wat betreft de burgerrechtenbeweging spreekt Arendt over de “oorspronkelijke misdaad” van de Onafhankelijkheidsverklaring (en daarmee de grondwet van 1789) tegen burgers van Afro-Amerikaanse afkomst en tegen de oorspronkelijke bevolking van Noord-Amerika (Arendt 1972:90). Zij werden “stilzwijgend” uitgesloten van de “stilzwijgende instemming” (*tacit consent*), de *consensus universalis* van de Amerikaanse republiek (ibid.:88, 90). Jim Crow wetgeving maakte deze uitsluiting zelfs nog schrijnender. Arendt stelt dat alleen het recht op onenigheid (*dissent*) geloofwaardigheid verleent aan het sociale contract binnen een bepaalde politieke gemeenschap omdat die de instemming (*consent*) van de burgers veronderstelt. Die instemming zal meestal stilzwijgend zijn. In een democratie ziet de burger zich voor de taak gesteld in te stemmen met spelregels die ze niet geautoriseerd heeft. Omdat werkelijk vrije instemming met de spelregels echter een fictie is – de individuele burger wordt namelijk steeds geconfronteerd met gegeven regels die voor haar geboorte zijn opgesteld – moet elke burger tenminste de vrijheid en het recht hebben om het met deze regels niet eens te zijn en zich te mobiliseren met andere burgers voor verzet tegen of dan toch minstens het aanpassen van deze regels. Omdat de wereld veranderlijk en contingent is, zouden de regels evenzeer veranderlijk moeten zijn. Met andere woorden, instemming veronderstelt de mogelijkheid van onenigheid. Arendt verdedigt dus het recht op burgerlijke ongehoorzaamheid in de zin van georganiseerd en gewelddoos collectief handelen. Dit protest is volgens haar bovendien in overeenstemming met de geest van de Amerikaanse wet. Burgerlijke ongehoorzaamheid zou ook de kracht van de *consensus universalis* versterken, en daarmee de politieke gemeenschap.

Tot nog toe sprak ik over gewelddoos en gewelddadig verzet door burgers, specifieker: studenten. Maar de betekenis van het onderscheid tussen macht en geweld bevat evengoed aanwijzingen voor een kritische reflectie op het politieke geweld van de democratische staat en de instituties zelf. Arendt erkent dat het begrip “macht” ook gebruikt wordt voor individuen, bijvoorbeeld voor een staatshoofd of regeringsfunctionarissen (de “uitvoerende macht”). Als we zeggen dat iemand “aan de macht” is, betekent dit echter dat zij door een groep (burgers) gemachtigd is om in haar naam te handelen. Hier is dus sprake van politieke macht in afgeleide zin. Wanneer de groep uiteenvalt en als zodanig verdwijnt, vervluchtigt ook haar macht. Wil zij toch blijven heersen, dan wordt zij gedwongen geweld te gebruiken. Macht erodeert wanneer ze niet langer berust op de instemming van burgers. Dat is het moment waarop de staat en instituties hun toevlucht nemen tot geweld. Geweld komt dus op waar macht afbrokkelt. Wanneer het de vrije loop krijgt, verdwijnt uiteindelijk alle macht. Geweld is dus volgens Arendt geen voorwaarde voor macht, zoals politieke filosofen sinds tenminste Hobbes hebben gesteld. Geweld duidt er op dat macht al is afgekalfd. De autocratische reactie van de staat en van sommige universiteitsbesturen op de studentenprotesten zijn, met andere woorden, een teken van *onmacht*.

Het zou van naïviteit getuigen om geweld volledig uit het politieke domein te willen verbannen. Macht heeft dus een relatieve, geen absolute prioriteit over geweld. Soms is het politieke gebruik van geweld simpelweg noodzakelijk en heeft (legitieme) macht geweld nodig om zichzelf te handhaven. Maar je kunt dit niet omdraaien: zonder een machtsbasis is de inzet van geweld niet gerechtvaardigd. En we moeten ons blijven realiseren dat macht met vuur speelt wanneer ze een beroep doet op geweld.

## 5. CONCLUSIE

In dit artikel heb ik betoogd dat, en waarom, instituties als de universiteit enerzijds waardevol zijn en anderzijds de blijvende aanvulling van democratisch collectief handelen (inclusief

protest) van burgers nodig hebben. Ik deed daarvoor een beroep op drie denkers (Arendt, Lefort, Honig) die elk een agonistische opvatting hebben van democratie en de plaats van wetten, instituties en de (grond)wet daarin. Kenmerkend voor de moderne democratie is dat de strijd en het conflict permanent zijn en dat deze principieel (dus niet alleen feitelijk) nooit gesloten kunnen worden, niet door de (grond)wet, maar evenmin door geweld, of dat nu staatsgeweld, het geweld van andere instituties of dat van sociale bewegingen is. Hoewel elk van deze denkers dus wijst op de grondeloosheid van de democratie en het recht (*non-foundationalism*), leidt dat, zo beargumenteerde ik, niet tot willekeur. Hun historisch geïnformeerde en (in brede zin) fenomenologische (Arendt en Lefort) of “diagnostische” (Honig) benadering van democratie en burgerschap heeft wel degelijk normatieve consequenties. Democratisch handelen betekent dat instituties ruimte voor uitdaging door haar burgers moeten toelaten. Hierin tekent zich bovendien een specifieke opvatting van politieke vrijheid af als het gezamenlijk handelen door burgers.

Dat geweld makkelijk uit de hand loopt is geen bijkomstigheid, maar inherent aan de misvatting dat politiek handelen een vorm van maken is, waarbij geweld al snel in beeld komt als middel om bepaalde doelen te bereiken. Geweld vormt dus de grens van protest, niet (slechts) om pragmatische of empirisch-historische redenen (bijvoorbeeld het verspelen van sympathie, omdat het vooral als een boemerang op arme studenten zal terugslaan, zoals hoogleraar postkoloniale theorie aan de Universiteit van de Witwatersrand, Achille Mbembe (2016), vreest). Evenmin verwijst het naar een norm die van buitenaf aan het democratische handelen wordt opgelegd, bijvoorbeeld een moreel principe dat dicteert dat geweld slecht is.

Het afwijzen van gewelddadige protest betekent echter geen pleidooi voor “polderen” en consensusvorming. Democratie betekent onrust, en protest waarbij iets op het spel staat, zoals in de strijd rond de universiteiten die op dit moment in Zuid-Afrika wordt gevoerd, is noodzakelijkerwijs regelmatig onaangenaam. Om die reden gebruikte ik met opzet het begrip *meningenstrijd*. Die strijd heeft wel betrekking op gedeelde democratische objecten of publieke dingen. Op die manier bemiddelen publieke dingen tussen mensen (burgers, studenten, de staat, universiteitsbesturen) die het fundamenteel niet met elkaar eens zijn. In dit licht zette ik ook het belang van artefacten aan en stelde ik dat het sluiten van campussen tot een verarming van de wereld leidt. Er is dan immers geen podium en object van strijd meer.

Verder beoordeelde ik het optreden van zowel de staat, de universiteitsbesturen en sommige delen van de studentenbeweging. Een voorbeeld van democratisch burgerschap is de aanspraak op het (nog) niet bestaande recht op gratis hoger onderwijs door sommige studenten. De staat reageert legalistisch op deze claim door zich louter te beroepen op bestaand recht en daarmee de democratische belofte op nieuwe rechten af te sluiten. Daarnaast neemt ze haar toevlucht tot repressie en geweld. Ik betoogde dat de inzet van geweld door de staat (met behulp van het politieapparaat) en andere instituties (zoals universiteiten die massaal privé-bewakers inhuren) een indicatie zijn van een verlies aan macht bij deze instituties. Het uiteenvallen van de studentenbeweging in (partijpolitieke) facties en de verheerlijking van geweld door sommige van die facties ondermijnt de belofte van politieke vrijheid nog verder.

## BIBLIOGRAFIE

- Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.  
 Arendt, H. 1961. *Between Past and Future*. New York: Penguin.  
 Arendt, H. 1963. *On Revolution*. New York: Viking Press.  
 Arendt, H. 1972. *Crises of the Republic*. New York: Harcourt.  
 Arendt, H. 2005. *The Promise of Politics*. New York: Schocken.

- Canovan, M. 1985. Politics as Culture. Hannah Arendt and the Public Realm. *History of Political Thought*, 6(3):617-42.
- Canovan, M. 1992. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge UP.
- Fanon, F. 1963 [1961]. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Weidenfeld.
- Gehlen, A. 1940. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin: Junker und Dünhaupt.
- Goldoni, M. & C. McCorkindale (eds). 2012. *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing.
- Heidegger, M. 2001 [1927]. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hobbes, Th. 1985 [1651]. *Leviathan*. London: Penguin.
- Honig, B. 1991. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. *American Political Science Review* 85(1):97-113.
- Honig, B. 2001. *Democracy and the Foreigner*. Princeton: Princeton UP.
- Honig, B. 2009. *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*. Princeton: Princeton UP.
- Honig, B. 2014. What is Agonism for? Reply to Woodford, Finlayson, Stears. *Contemporary Politics Theory* 13(2): 208-17.
- King, R.H. 1992. *Civil Rights and the Idea of Freedom*. Oxford: Oxford UP.
- Lefort, C. 1986 [1981]. Politics and Human Rights. *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge: Polity Press, pp. 239-72.
- Lefort, C. 1988 [1983]. The Question of Democracy. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, pp. 9-20.
- Marx, K. 1982 [1844]. Zur Judenfrage. *Marx-Engels-Gesamtausgabe. Abteilung 1, Band 2*. Berlin: Dietz Verlag, pp. 141-69, 648-67.
- Marx, K. 1992 [1876]. *Capital. Vol. I*. London: Penguin.
- Mbembe, A. 2016. Mantashe and militant student protesters agree on university shutdowns, but this is the last thing Africa needs. *Mail & Guardian*, 22 September.
- Rancière, J. 1999 [1995]. *Dis-agreement. Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, J. 2006 [2005]. *Hatred of Democracy*. London: Verso.
- Rousseau, J.J. 1995 [1762]. *Het maatschappelijk verdrag*. Boom: Amsterdam.
- Schaap, A. (ed.) 2009. *Law and Agonistic Politics*. Farnham: Ashgate.
- Department of University Relations 2016. UP Council supports adoption of new language policy. *University of Pretoria*, [http://www.up.ac.za/en/news/post\\_2302842-up-council-supports-adoption-of-new-language-policy](http://www.up.ac.za/en/news/post_2302842-up-council-supports-adoption-of-new-language-policy) [8 december 2016].

# “Ma, kan Ma dan nie sien dat ek aan die brand is nie?” Enkele opmerkings oor wat ons vandag is

*“Mother, can’t you see I’m burning?” A few remarks on what we are today*

**A. B. (BENDA) HOFMEYR**

Departement Filosofie, Universiteit van Pretoria

E-pos: [benda.hofmeyr@up.ac.za](mailto:benda.hofmeyr@up.ac.za)



Benda Hofmeyr

**BENDA HOFMEYR** is tans verbonde aan die Departement Filosofie, Universiteit van Pretoria, Suid-Afrika. Sy het in Nederland gewoon en gewerk terwyl sy haar doktorsale en na-doktorsale studies voltooi het. Sy onderhou nog steeds sterk samewerkingsverbande met die Radboud Universiteit Nijmegen waar sy haar doktorsgraad verwerf het oor die werk van Foucault en Levinas. Haar navorsingsbelangstellings behoort tot die breë veld van kontemporêre Kontinentale filosofie (in die besonder denkers wat in die kielsoeg van Heidegger gevolg het met nadruk op poststrukturealisme en fenomenologie) gepaardgaande met ’n blywende fassinatie vir die onlosmaaklike vervlegtheid van die etiese en die politiese. Op die oomblik dink sy na oor die vervlegtheid van die Europese en nie-Westerse, veral postkoloniale Afrika filosofie, en die moontlikheid van dialoog tussen hierdie uiteenlopende en tog fundamenteel verwikkelde denkatradisies. Vir meer inligting: [benda.hofmeyr@up.ac.za](mailto:benda.hofmeyr@up.ac.za) en/of [www.bendahofmeyr.com](http://www.bendahofmeyr.com)

**BENDA HOFMEYR** is currently affiliated to the Department of Philosophy, University of Pretoria, South Africa. She lived and worked in the Netherlands while completing her doctoral studies and postdoctoral research. She still maintains strong collaborative ties with the Radboud University Nijmegen where she obtained her doctoral 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 emphasis on post-structuralism and phenomenology) with an enduring fascination for the inextricable entanglement of the ethical and the political. At present, she is reflecting on the entanglement of European and non-Western, especially post-colonial African philosophy and the possibility of a dialogue across these divergent yet fundamentally intertwined traditions of thought. For more information: [benda.hofmeyr@up.ac.za](mailto:benda.hofmeyr@up.ac.za) and/or [www.bendahofmeyr.com](http://www.bendahofmeyr.com)

## ABSTRACT

### ***“Mother, can’t you see I’m burning?” A few remarks on what we are today***

*The current national crisis in Higher Education in South Africa, set against the backdrop of a corrupt national government incapable of providing any leadership in this regard, compels philosophers to undertake an incisive analysis of our present, a task that has always been a crucial and inherent part of philosophical discourse. The formidable nature of such diagnostics of the present forces one to try to make sense of the senseless violence, the irrational politics, and the disintegration of society that typify our time. In an attempt to devise sense, the article starts out with a thought experiment of sorts, in which our country, South Africa finds herself on the proverbial psychoanalyst’s couch in discussion with the author-therapist.*

*In the course of the therapy session, Freud’s well-known dream scenario comes up about the dead child whose shroud caught fire and the dream that the parent had following the tragic incident. In this essay, the dream with its burn-motif is linked to the prevailing conditions in South Africa, which newspaper headings describe as a country burning with rage. In an attempt to make sense of the present, the Freudian dream is first and foremost closely analysed from a Lacanian perspective. In contrast to Freud’s contention that all dreams are wish fulfilments, Lacan argues that it is not the dream that offers an escape from the reality of the child’s passing. In actual fact, the child’s terrible accusation in the dream that the parent had failed him/her while still alive was experienced as far worse than the actual death of the child. It is the same accusation seen in the eyes of our children having fallen by the wayside, going hungry, burning to death in their shacks, left behind and to their own devices.*

*The essay continues by investigating why the fury of the youth is so fervent at this particular historical juncture. This line of investigation puts the author on Mbembe’s track, specifically his contention that the fundamental question regarding the restoration of social bonds that had been destroyed by human trafficking (slave trade) and endless wars has been neglected by the postcolonial discourse on the identity of the African subject. Instead the African subject has primarily been conceived as passive victim of forces beyond his/her control. This has divided African societies against themselves and it opened the way for Africans to participate in the victimization of their own people. Throughout the blame had been laid before the door of the external Other while failing to acknowledge the repressed trauma of the original fratricide, which played an important part in the slave trade. It is argued that the repressed trauma is the reason why the present trauma of the born-free generation has led to so much fervent protest and violence. What is being repressed is the fact that the African subject has not only been violated by European imperialism, but also by his/her own people in the form of African slave traders and more recently a self-elected government in blind pursuit of self-enrichment rather than the empowerment of its citizens.*

*If the born-free generation is indeed subject to an original trauma to which all subsequent traumas owe their impact or amplified potency, and which results in irrational, emotionally driven reactions, how can we possibly hope for an outcome that is not predetermined by the same regressive spiral of us and them, of violator and victim?*

*The author turns to Lacan in the hope of finding an answer to this question. Lacan is adamant that a minimum yet recalcitrant measure of choice remains at our disposal, which is capable of breaking the chain of historical predestination. In the end it is found that this supposed freedom of choice is anything but a straightforward or simple solution to the dilemma.*

## KEY TERMS:

Diagnostics of the present; analysis of our time; Freud; Lacan; Mbembe; student protests; crisis in Higher Education; repression; trauma; politics

of trauma; interpretation of dreams; victim; victimhood; Transatlantic slave trade; slavery; imperialism; colonialism; apartheid; violence; #FeesMustFall; born-free generation

**TREFWOORDE:** Aktualiteitsanalise, Freud, Lacan, Mbembe, studenteproteste, krisis in hoër onderwys; trauma; politiek van trauma; repressie; droominterpretasie; slagoffer; slagofferskap; agentskap; Transatlantiese slawehandel; slawerny; imperialisme; kolonialisme; apartheid; geweld; #FooieMoetVal; vrygebore generasie

## OPSOMMING

Die huidige nasionale krisis in tersiêre onderrig in Suid-Afrika, gesien teen die agtergrond van 'n korrupte nasionale regering wat geen leiding neem om die krisis te bestuur nie, noop filosowe om 'n indringende analise te onderneem van ons tyd. In 'n poging om sin te versin begin die artikel met 'n soort denkekperiment waarin ons land, Suid-Afrika haar op die spreekwoordelike praatbank bevind in gesprek met die outeur-terapeut.

In die loop van die terapie-sessie kom Freud se bekende droomscenario aan bod oor die oorlede kind wie se doodskleed aan die brand slaan en die droom wat sy/haar ouer op basis van die tragiese gebeure het. In hierdie essay word die droom met sy brand-motief gekoppel aan die heersende toestand in Suid-Afrika wat deur koerantopskrifte beskryf word as 'n land wat brand van woede. In 'n poging om sin te versin word die Freudiaanse droom sorgvuldig vanuit Lacaniaanse perspektief geanaliseer.

Vervolgens poog die essay om na te speur waarom die huidige woede van die jeug op hierdie spesifieke historiese tydstip so vurig is. Die speurtog bring die outeur op Mbembe se spoor en spesifiek sy oortuiging dat die fundamentele vraag rakende die herstel van sosiale bande wat vernietig is deur mensehandel en die eidelose oorloë nie vooropgestel word in die postkoloniale diskoers rondom die identiteit van die Afrika-subjek nie. In plaas daarvan figureer die Afrikaan primêr as passiewe slagoffer oorgelewer aan magte buite sy/haar beheer, onbewustelik geteken deur die onderdrukte trauma van die broedermoord wat mede ten grondslag van die slawehandel lê.

As die vrygebore generasie in die teken staan van 'n oorspronklike trauma wat alle daaropvolgende traumas hulle trefkrag gee en wat irrasionele emosie-gedrewe reaksies tot gevolg het, hoe kan ons hoop op 'n uitkoms wat nie vooraf bepaal is deur dieselfde regressiewe spiraal van ons en hulle, van geweldpleger en slagoffer nie?

Op 'n hoopvolle wyse wend die outeur haar tot Lacan om die vraag te beslis. Lacan dring aan op 'n minimale dog weerbarstige keusevryheid wat die historiese voorafbepaaldheid kan deurbreek. Daar word bevind dat die sogenaamde keusevryheid allesbehalwe 'n eenvoudige antwoord op die dilemma bied.

## 1. 'N POGING OM SIN TE VERSIN

Alhoewel ek dit heeltemal eens is met die oortuiging dat die ontleding van eietydse kontekste 'n wesenlike en belangrike deel uitmaak van die filosofiese diskoers, voel ek my tog 'n bietjie ongemaklik in die rol van diagnostikus en kritikus van die tydsgreep waarin ons nou bevind in Suid-Afrika. Dit is sekerlik 'n tydsgreep wat vra na indringende analise, wat enige filosoof uitdaag, maar ook filosowe dikwels in die verleentheid bring, want hoe maak 'n mens nou eintlik sin van die sinnelose geweld, die irrasionele politiek, en die verbrokkeling van ons

samelewing wat so kenmerkend is van ons tyd. Ek is ongemaklik want ek sukkel om sin te maak...

In die lig van die feit dat die hedendaagse post-Nietzscheaanse filosofiese tradisie waarin ek as student van die filosofie groot geword het, al vrede gemaak het met die sinneloosheid van die begrip Waarheid, moet die soeke na sin in hierdie konteks hoofsaaklik verstaan word as die menslik-al-te-menslike poging om een of ander vlugtige greep te kry op dit wat in ons eie tyd manifesteer as nog 'n episode in die onvoorspelbare, ondoelmatige en wesenlik sinlose ontplooiing van die Syn. Dit is dus nie heeltemal onvanpas om te poog om sin te versin beginnende met die hulp van 'n soort denkeksperiment nie.

Ek wil dus 'n beroep doen op my lesers om die volgende denkebeeldige scenario in aanskou te neem. Verbeel julle vir 'n oomblik dat ek ons aktualiteit, ons bestaande sosio-politieke werklikheid, op die spreekwoordelike praatbank het voor my, dat ek in 'n posisie was om te kon luister na die vrye assosiasies van 'n land in krisis (ek moet my by voorbaat verontskuldig teenoor die psigoanalitici onder my lesers as ek hier op hulle tone gaan trap). Mzansi se welgevormde liggaam lê uitgestrek op die terapeut se bank – die blou van haar hemel, die diepte van haar see en haar ewige gebergtes. Die enigste teken dat sy op 'n praatbank eerder as op 'n branderplank lê is haar krampagtig ineenvervlegde vingers. Dis haar vingers wat tot my spreek soos net Levinas se gelaat tot 'n Ander kan spreek. Almal wat weet dat Levinas 'n filosoof is, weet dat die gelaat vir hom nie soseer die gesig is nie. Die gelaat is die Ander wat in haar nabyheid my aanspreek. Dit is 'n noodsaaklik *liggaamlike* nabyheid, want sy *affekteer* my, nie soseer met haar woorde – of uitsluitlik met haar woorde – nie, maar deur haar hele wese. In die intieme aanraking van haar nabye wese word ek – *my* bestaan, hoe ek leef en veral *dat* ek leef (moontlik en waarskynlik ten koste van haar) – in vraag gestel. Sy is my land, die grond onder my voete en die sterreruim bo my kop aan die hand waarvan ek koers hou, en sy is in pyn. Ek kan my nie losmaak van haar pyn nie; haar pyn is my pyn; terselfdertyd is ek aandadig aan haar pyn. Haar vervlegde vingers is wysvingers gerig op my. Hulle sonder my uit, ek wat almal en niemand is nie. En tog kan ek nie ontkom aan die feit dat dit juis ek is wat hier voor haar sit nie, wat aangewys is as die een wat moet reageer op haar aantyging.

Hoe ongemaklik die etiket my ook al maak is ek meer van 'n filosoof as wat ek ooit psigoanalitikus sal wees. Ek voel nie opgewasse vir die taak om te reageer nie en tog kan ek nie ontkom aan die verantwoordelikheid wat opgelê is deur die aanspraak nie. Om te swyg sal net so luid spreek soos 'n duisend woorde van rasionalisering en selfverdediging. Maar waarom voel ek (my) genoopt tot selfverontskuldiging? Sy wat op die praatbank lê moet praat, en die praterij is tog op sigself 'n kuur. Dis 'n fout om te dink dat die terapeut in staat is om die verborge sin van die vrye assosiasie, die drome en die versprekinge bloot te lê. Die terapeut moet wél luister met welwillende, taktvolle aandag ontdaan van enige morele oordele of selfs sielkundige “insigte”. Dit was Lacan, Freud se verlore seun, wat ons geleer het dat dit die begin van die psigoanalitikus se ondergang is as hy hom voordoen as iemand wat iets oor die siel van sy kliënt weet, want *niemand*, aldus Lacan, weet veel van siel-kunde af nie, as die sielkunde self nie al 'n misplaaste perspektief op die menslike bestaan impliseer nie. Om te praat, is terapeuties, nie omdat die terapeut iets weet nie, maar omdat dit op sigself 'n katarsis is – of so gaan die vroeë Freudiaanse refrein. Die ontlading van dit wat opgekrop en onderdruk is, bring bevryding. Die probleem is egter dat traumas wat lank opgekrop was, nie sommer sonder aansienlike psigiese weerstand blootgelê kan word nie. Die terapeut het dus tog 'n rol om te speel: om die verdedigingsmeganismes waarop die praterij stuit, aan die kaak te stel as die oorsaak van die simptome. Die terapeut moet dus heel fyn luister. Elke spraakverwarring kan beduidend wees. Wat hoor ek haar sê? Waarvan vertel die ineenvervlegde vingers?

Ek voel weereens ongemaklik. Filosowe skuil meestal in ivoortorings waar hulle ongesiens (en meestal ongehoord) willekeurige kritieke oor onbenullige vakdeskundige kwessies uitdink. Gelukkig, om Eybers se woorde te gebruik, hoor ek oorkant die kloof van (oorverdwende) stilte wat ons skei, haar iets roep wat tog 'n dowwe weerklink wek:

*“Ek het gedroom,”* hoor ek Mzansi sê.

*“Ek het gedroom dat my kind by my bed staan, haar verwyteende gelaat gerig op my: ‘Ma, sien Ma dan nie dat ek aan die brand is nie?’”*

Ek slaak 'n innerlike sug van verligting. As daar nou een ding is wat binne die bestek van die psigoanalise val – danksy Freud – is dit droominterpretasie. En die droomscenario val só reg in Freud se kraal – in feite die handboekgeval uit sy *Die Traumdeutung* (1900):<sup>1</sup> Mzansi verduidelik dat sy dag en nag by die siekbed van haar kind gewaak het. Toe die kind uiteindelik gesterf het, het sy in 'n kamer langsaan gaan lê om te rus. Sy het egter die tussendeur oopgelaat sodat sy 'n oog kon hou op die liggaam van haar kind wat deur lang, brandende kerse omring was. 'n Paar ure later skrik sy wakker nadat sy gedroom het dat haar kind by haar bed staan en huil. Een van die kerse het omgeval en die bed was in ligte laaie. Gelukkig het Lacan hierdie Freudiaanse scenario lank voor my sorgvuldig geïnterpreteer.<sup>2</sup> Wat veelseggend is hieromtrent is nie soseer die droom self nie. Die realiteit – haar kind is dood – was onuitstaanbaar en die droom het ontsnapping gebied. Maar waarom het sy dan wakker geword? In ons droomwerk versin ons allerhande strategieë om dit wat dreig om die droom te onderbreek, te inkorporeer. Die wekker lui, byvoorbeeld, en in ons droom lui die telefoon skielik en sodoende wen ons 'n paar miserele oomblikke van addisionele slaap. Die ontwrigtende elemente word dus in die droomnarratief geïnkorporeer sodat ons langer aan die realiteit kan ontsnap. In haar slaap ruik die moeder die rook van die doodskleed wat vlam gevat het. Sy versin 'n droom waarin haar kind haar bed nader met die verskriklike verwyte: *“Ma, sien Ma dan nie dat ek aan die brand is nie?”* Lacan se vraag is egter: waarom word die ma tog wakker ondanks die droom wat die ontwrigtende stimuli weg moes rasionaliseer en haar moes beskerm van die nagmerrie van die werklikheid? Sy het wakker geword, *nie* – soos meeste moontlik mag dink – omdat die eksterne stimulus te sterk was om te ignoreer nie. Die ma het wakker geword, aldus Lacan, omdat dit wat sy in haar droom teëgekomp het veel meer traumaties was as dit wat op haar in die werklikheid gewag het – die feit dat haar kind dood is. Die gelaat van haar kind, die aantying in die gelaat, het haar in haar droomwêreld gevind – die verwyte dat sy haar kind, toe sy nog gelewe het en sy as ma nog daartoe in staat was om iets daaromtrent te doen, gefaal het. In die hiperboliese taal van Levinas: om die aanspraak van die gelaat te ignoreer is om die Ander te vermoor. Sy het dus wakker geskrik om aan die droom te ontsnap, want die droom self – die konfrontasie met dié lewe wat sy gefaal het, met die bloed op haar eie hande – was meer traumaties as die realiteit van haar dooie kind!

Ek probeer sin hiervan maak: die kind is dood, maar die eintlike trauma is dat die kinders van ons land weer en weer doodgaan. Dit is die tragedie en trauma van Mzansi: dat ons haar weer en weer faal. Ons kinders ly honger, ons kinders het nie toegang nie en bly agter, ons kinders brand dood in hulle plakkerskampe in die nag. Die kind is nie dood nie, want sy

<sup>1</sup> Freud (2010:513-515) verwys na hierdie droomscenario as 'n klassieke voorbeeld van drome as wensvervulling, met ander woorde, in die droom was die gestorwe kind nog lewendig.

<sup>2</sup> Vir Lacan se interpretasie sien Lacan (1979:58).

verwytende blik is oral te sien. In die woorde van Ingrid Jonker geskryf na aanleiding van die 1960-skietvoorval waartydens 'n kind doodgeskiet is deur soldate in Sharpeville:

*Die kind is nie dood nie  
die kind lig sy vuiste teen sy moeder  
wat Afrika skreeu skreeu die geur  
van vryheid en heide  
in die lokasies van die omsingelde hart*

*Die kind lig sy vuiste teen sy vader  
in die optog van die generasies  
wat Afrika skreeu skreeu die geur  
van geregtigheid en bloed  
in die strate van sy gewapende trots*

...

*Die kind is nie dood nie*

...

*die kind is teenwoordig by alle vergaderings en wetgewings  
die kind loer deur die vensters van huise en in die harte  
van moeders  
die kind wat net wou speel in die son by Nyanga is orals<sup>3</sup>*

Veel erger dus as die waaragtige dood van die kind, is haar verwytende blik wat ons oral in die gesig staar, die verwyt dat ons haar gefaal het en bly faal. Die verwyt is te sien in die alomteenwoordige oë van bedelende straatkinderen, in die plakkersgehuiggies wat oral uitspruit, in die toenemende gewelddadige aard van die algemeen voorkomende protesaksies.

Die nugtere werklikheid is dat Mzansi self aan die brand is.

*En dat ons altyd te laat wakker skrik – met vuurhoutjie in die hand.*

## 2. SUID-AFRIKA IS AAN DIE BRAND

“Suid-Afrika is aan die brand van woede!” Maande lank reeds oorheers hierdie boodskap hoofopskrifte. Die ekonomie gaan agteruit, daar heers strukturele ongelykheid en daar is wydverspreide bewyse van toenemende frustrasie met die regering. Suid-Afrika word nie alleen “die protes-hoofstad van die wêreld” genoem nie; die aard van die protes is boonop toenemende rede tot kommer, gegewe die geweld, algemene wetteloosheid en vernietiging. Die vele redes vir protes sluit in toekenning van behuising en diensleweringsskewings, munisipale afbakening, xenofobie, arbeidsverwante eise en werkloosheid, watertekorte en die koste van elektrisiteit, grondverwante kwessies soos uitsettings en gedwonge verskuiwings, die gehalte van onderwys, universiteitsgelde, korrupsie en misdaad. Die sinnelose geweld van die protesaksies is deurtrek van desperaatheid en frustrasie, waarvan die sprekendste miskien die selfvernietigende afbrand van busse en skole is. Suid-Afrika is letterlik en figuurlik aan die brand van woede.

<sup>3</sup> Uit Ingrid Jonker se “Die kind wat doodgeskiet is deur soldate by Nyanga” (1960).

’n Deurlopende leitmotief in die gesprek oor veral die sogenaamde vrygebore geslag se woede is dat die huidige regering hulle faal, omdat die nalatenskap van apartheid – wat beskou word as die derde in ’n reeks onderwerpinge (volgende op slawerny en kolonialisme) – onoorkomelik blyk te wees (cf. Mbembe 2001:3). Myns insiens is dit dringend noodsaaklik om te probeer verstaan waarom die woede wat die vure aanblaas – so tekenend van hierdie gramskap – op hierdie spesifieke historiese tydstip so vurig is.

### 3. WAAROM IS DIE WOEDE NOU SO VURIG?

Die Kameroense politieke teoretikus, Achille Mbembe, het die unieke gesitueerdheid en posisionaleiteite van diegene wat in postkoloniale lande woon probeer bestudeer aan die hand van wyses waarop Afrikane hulleself voorstel. Vir die eerste moderne Afrika-denkers was bevryding van slawerny boweal gelykstaande aan die verkryging van formele mag en die vermoë om hul eie besluite selfstandig te neem. Volgens Mbembe (2001:9) is dit belangrik om daarop te let dat die fundamentele vraag – naamlik hoe om ’n sosiale band te vernuwe nadat dit beskadig is deur handelsbande (mensehandel) en die geweld van eindelose oorloë – as sekondêr beskou is. Mbembe voer aan dat die beeld van die Afrikaan as slagoffer een van die belangrikste kenmerke is wat in Afrika se postkoloniale soeke na identiteit en mag gemobiliseer is (ibid., p. 10.):

at the heart of the paradigm of victimization we find a reading of self and the world as a series of fatalities. In African history, it is thought, there is neither irony nor accident. Our history is essentially governed by forces beyond our control. The diversity and disorder of the world, as well as the open character of historical possibilities, are reduced – in an authoritarian manner – to a spasmodic, unchanging cycle, infinitely repeated in accord with a conspiracy always fomented by forces beyond our reach ... Ultimately, the African is supposed to be merely a castrated subject, the passive instrument of the Other’s enjoyment.

Mbembe argumenteer verder dat die primêre gevolg van slawerny, kolonialisme en apartheid onderlinge verdeeldheid van Afrika-gemeenskappe is. Hierdie verdeeldheid het die weg gebaan vir Afrikane om ook hul eie mense te viktimiseer. Agter die neurose van viktimisering ontwikkel dan ’n sirkelgang van xenofobiese, negatiewe denke. Die gevolg, en versterking, hiervan is die versinning van ’n diaboliese paar: die vyand – folteraar en beliggaming van absolute boosheid – en die slagoffer – deugdelik en nie in staat tot geweld, terreur, of korrupsie nie (ibid., p. 11). Hieruit kan ons aflei dat die self-identiteit van die Afrika-subjek een van passiewe slagofferskap is, altyd aan die ontvangkant van magte buite die subjek se beheer, en gestroop van die vermoë om agentskap toe te eien – ook om die gewelddoening vanuit eie geledere ten volle as sodanig te herken. Die Afrika-subjek is dus vasgevang in ’n destruktiewe binêre denkgang waar die Self ondubbelsinnig goed is, oorgelewer aan die Ander wat die onbetwyfelbare bron van alle kwaad is. Die binêre logika word onderlê deur die (onbewuste) volgehoue negering van die wesenlike gespletenheid van die subjek.

Hoe kan ons hierdie verouderde en uitgediende denkwysse verbreek, vra Mbembe (ibid., p. 16). Denkers soos Mudimbe<sup>4</sup> het al probeer om tradisie (en sodoende Afrika self) te

<sup>4</sup> Cf. *The Invention of Africa* (1988) en *The Idea of Africa* (1994).

dekonstrueer deur daarop te wys dat sodanige denkwysse 'n verdigsel is. Ander, soos Appiah<sup>5</sup> het probeer om die hele idee van 'n definitiewe "Afrika-identiteit" te problematiseer deur te erken dat identiteit altyd in wording is te danke aan uiteenlopende genealogieë, waaronder tradisies wat uit die koloniale geskiedenis geërf is (pp. 16-17). Hierdie pogings stel Mbembe egter nie heeltemal tevrede nie. Sodra aanvaar word dat slawerny, kolonialisme en apartheid feitelike gebeure was wat bygedra het tot Afrikane se ervaring van die wêreld en van hulself en sodra erken word dat hierdie gebeure onderhewig is aan verskeie gelyktydige interpretasies wat enige poging om 'n bepaalde betekenis daaraan toe te skryf laat ontpoor, kan die ware filosofiese werk van singewing begin.

Die een leemte in Afrika-kunde waarop Mbembe wys, en wat volgens my relevant is in die konteks van hierdie oorsigtelike opmerkings, het te doen met hoe die geheue werk. Om die waarheid te sê, is daar bykans geen Afrika-herinnering aan slawerny nie. Die herinneringe wat wel bestaan, is duidelik deur diffraksie beïnvloed. Versinsels wat die rondte doen, is hoofsaaklik bedink om die Ander te laat skuldig voel, terwyl Afrikane terselfdertyd die las ontduik van die vreemde verantwoordelikheid wat met die tragedie-element – wat nie die enigste element is nie – aan hulle opgelê is. Mbembe hou vol dat "slavery is experienced as a wound whose meaning belongs to the domain of the psychic unconscious". Wat nie gesê of erken word nie, en waaraan miskien selfs nie eens gedink word nie, is die kommerwekkende aspek van die misdaad waarvoor die Afrika-subjek self direk verantwoordelik is:

For the fate of black slaves in modernity is not solely the result of the tyrannical will and cruelty of the Other – even though the latter is well-established. The other primitive signifier is the murder of brother by brother (p. 20).

Wat verbloem word, is die feit dat die kapitalistiese hebsug wat aan die wortel van slawehandel gelê het, gepaardgegaan het met familiemoorde (broedermoord). Afrikane in Afrika is nie net as slawe verkoop nie, maar is *deur Afrikane* as slawe aan Europese slawehandelaars verkoop. Hierdie onderdrukte werklikheid bring mee dat die wyse en mate van trauma, onderwerping en verraad wat weerskante van die Atlantiese Oseaan beleef is allesbehalwe dieselfde was. Nog belangriker is die implikasie dat die beroep op ras as die morele en politieke basis vir solidariteit onder Afrikane onoortuigend is as die aanvanklike broedermoorde van die slawehandel in ag geneem word.

In 'n lesing vroeër vanjaar<sup>6</sup> het Mbembe hierdie punt bevestig. Hy voer aan dat dinge in Suid-Afrika verander het, maar dit het nie genoeg verander nie; verdwene vorme van onreg en ongelykheid is bloot vervang met nuwe vorme van onreg en ongelykheid wat die pynlike samesmelting van slawerny, kolonialisme, apartheid en rassisme blootlê. Dit is 'n feit dat slawerny nie net die skuld was van diegene wat slawe gekoop het nie, maar ook dié van diegene wat slawe verkoop en hul koninkryke gebou het op die inkomste wat hulle so verdien het. Kolonialisme en apartheid kan nie verklaar word uitsluitlik op grond van die logika van ons teenoor hulle, swart teenoor wit, inheems teenoor uitheems, setlaars teenoor inboorlinge nie, want die "ons" is onderling verdeeld. Dit is 'n fundamentele insig wat die apartheidsregering ook misgekyk het (en wat dus met die val van apartheid meer opvallend geraak het): om ons en hulle uitmekaar te hou, spreek nie die interne verdeeldheid aan nie.

<sup>5</sup> Kyk veral *In My Father's House* (1992).

<sup>6</sup> 'Politics of Viscerality', hoofrede gelewer te Franklin Humanities Institute, Duke University, op 27 April 2016.

Op die oog af, soos aangedui en verwag kan word, lyk dit of die nuwe geslag se huidige vurige woede verband hou met die grondliggende ontnugtering met wat 'n postbevryde lewe in werklikheid behels, waarop dit uiteindelik uitgeloop het meer as twee dekades ná die val van apartheid. Dit is glashelder dat die voormalige nasionale bevrydingsbeweging 'n plunderende organisasie geword het wat meer geïnteresseerd is in winste as in die dringende behoefte om die armstes van die armes se lot te verlig.

As die oorspronklike trauma van slawerny (broedermoord) inderdaad onderdruk bly, of ondenkbaar of onverwerk in die populêre verbeelding, kan dit verduidelik waarom die huidige trauma van die postbevryde ANC se selfverryking en ander verraad, die versaking van die kwesbaarstes, gelei het tot so 'n gewelddadige, vurige woede. Want, soos Lacan verduidelik, die impak van traumatiese gebeure wat ons tans ondergaan, kan toegeskryf word aan die manier waarop 'n reeds bestaande traumatiese “psigiese werklikheid” (die sogenaamde Reële) daardeur aangewakker word. Trauma het altyd reeds plaasgevind (cf. Žižek 2008: 10-11). Anders gestel, ons is getuies van die posttraumatiese stresversteuring van 'n generasie wat uitdrukking gee aan die reeds bestaande karakter van die trauma.<sup>7</sup> Dit verklaar die skynbaar onverklaarbare: die sosiale psigose of gemeenskaplike selfmoord van die massas wat blyk uit die barbaarsheid van die afbrand van skole, verborge onder die voorwendsel van wettige protesaksie – 'n teken van 'n gemeenskap wat sy kollektiewe gees verloor het. Tinyiko Maluleke (2016:24) vra tereg waarom die waardevolste simbool van diens aan enige gemeenskap afgebrand word as dienslewering die hoofsaak van die afbakeningsgriewe is. Dit ontbloom hierdie geslag as 'n gewonde generasie wat met homself in stryd is (ibid.).

#### 4. SLAGOFFER OF AGENT?

Die etiese vraag wat die kern van hierdie bespreking is, het te doen met die posisie van die “pasiënt” – in hierdie geval die vrygebore student – in die traumatiese situasie. Óf 'n mens beskou die pasiënt as 'n blote slagoffer van 'n eksterne agent, wat beteken dat hy/sy geregtig is op hulp en ondersteuning, óf 'n mens neem in ag dat die pasiënt nie net 'n slagoffer is nie, maar iemand met 'n eie invloed, selfs met beperkte opsies. Wanneer hierdie vraag binne 'n politieke konteks gestel word, sal pasiënte oorwegend as slagoffers en oorlewendes beskou word. Daarenteen is dokters en/of terapeute in 'n kliniese konteks geneig om die tweede benadering te kies. Analiste sal die noodsaaklikheid van emosionele afstand beklemtoon, dit wil sê om nie té ondersteunend te wees nie. Om die pasiënt geen verantwoordelikheid te gee nie, word selfs beskou as een van die belangrikste terapeutiese foute. Daar word aangevoer dat dit die pasiënt se verantwoordelikheid bly om te verstaan wat en hoe iets met hom/haar gebeur het en om te kies wat sy/haar houding teenoor die trauma sal wees. Hierdie idee eggo die oorspronklike Freudiaanse standpunt oor die sogenaamde “Neurosenwahl”, die keuse van 'n neurose. Dit is nie toevallig nie, want dit is juis hierdie faktor wat psigoterapie moontlik maak. Die eerste reaksie impliseer 'n volledige determinisme en dus terapeutiese pessimisme, selfs fatalisme: die pasiënt het geword wat hy moes as gevolg van sy traumatiese ervarings. Die tweede reaksie, aan die ander kant, impliseer dat die persoon 'n minimale keuse het, wat juis die minimale voorwaarde vir verandering is. Vandaar Lacan se beklemtoning van die “toekomstige voorafgaande” in teenstelling met die “verlede tyd”: “Ek sal word wat ek nou is as gevolg van my keuse” in plaas van: “Ek is wat ek reeds was”. Keuses wat nou gemaak word, sal die persoon se toekoms bepaal (Verhaeghe

<sup>7</sup> Hier verwys Žižek (ibid.) na Malabou se herlesing van Freud en Lacan se interpretasie van die droom.

1998:89-90). In die huidige konteks is wat “keuse” genoem word in werklikheid die onmoontlike dilemma van die pasiënt-persoon se “outo”-nomie: die uitgebeelde vryheid is altyd reeds bepaal deur ’n wet wat nie deur hom/haar gemaak is nie.

## 5. WAT IS ONS VANDAG?

Wat is ons dan vandag? Wat is ons vandag in die lig van die woede van die huidige geslag studente wat ons in ons lesinglokale in die gesig staar, in die lig van soveel #MustFall-veldtogte en so baie protesaksies, in die lig van ondraaglike politieke en ekonomiese wisselvalligheid? Wat is ons vandag in die lig van ’n gewonde generasie in stryd met homself? Ons studente is deel van ’n geslag wat verskeur is tussen die pleidooi “Kan jy nie sien ek is aan die brand nie?” en die eis om selfstandigheid: ons wil nie meer uitgelewer word aan ’n wêreld wat ons nie geskep het nie; ons wil – nee, ons eis om self te kies. Gesplete subjekte vasgevang in die dilemma van hul verwarring. Geteister deur die trauma van herhaalde verraad deur broers net soos deur ander, en die verantwoordelikheid wat hulle eis, maar nie in staat is om na te kom nie. As opvoeders, en as diegene wat self beïnvloed is deur die kollektiewe skuld van slawerny, kolonialisme, apartheid en rassisme, kan ons verplig voel om die patriargale rol van helper te aanvaar, om diegene wat deur omstandighede buite hulle beheer geviktimizeer is en deur hul eie bevryders versaak is te bemagtig, omdat ons besef dat ons te doen het met ’n generasie wat geword het wat dit moes word uit hoofde van hul traumatiese omstandighede. Of ons kan ag slaan op die psigoanalise se raad en ons distansieer van ’n té ondersteunende rol. Dit moenie verkeerdlik beskou word as vryspraak of afstanddoening van verantwoordelikheid nie. Ons as opvoeders is onherroepelik betrokke by die politiek van trauma. Ons bevind ons dus in die tipiese Levinasiaanse dilemma van ’n onmoontlike verantwoordelikheid: ’n verantwoordelikheid wat ons nie kan versaak sonder om die Ander te vermoor nie, maar ook nie kan aanvaar sonder om gevaar te loop om weer te verval in die patriargisme wat so tekenend is van kolonialisme en apartheid en wat hulle dus verder sal ontmagtig en viktimizeer nie. Ons het bloed op ons hande, maar

*Die kind is nie dood nie  
die kind lig sy vuiste teen sy moeder  
wat Afrika skreeu skreeu die geur  
van vryheid en heide  
in die lokasies van die omsingelde hart*

*Die kind lig sy vuiste teen sy vader  
in die optog van die generasies  
wat Afrika skreeu skreeu die geur  
van geregtigheid en bloed  
in die strate van sy gewapende trots*

...

*Die kind is nie dood nie*

...

*die kind is teenwoordig by alle vergaderings en wetgewings  
die kind loer deur die vensters van huise en in die harte van moeders  
die kind wat net wou speel in die son by Nyanga is orals*

## 6. TEN SLOTTE

Die vrygebore generasie van kinders in ons klasse is getraumatiseer en geteken deur die splitsing tussen volslae hulpbehoewendheid en die ongekwalifiseerde aandrang op al die regte en voorregte wat by self-skikking hoort. Hulle huidige vurige woede is nie net 'n reaksie op 'n regering wat hulle in die steek laat nie. Die huidige trauma van 'n generasie wat nie bemagtig word om hulle nuutgevonde vryheid gestand te doen nie, maar verder vertrap en verarm word deur die gierige self-verryking van die bestaande (soos die voorafgaande) maghebbers, vind sy weerklink in die oorspronklike onderdrukte of onbewuste trauma van broedermoord wat mede ten grondslag van die Transatlantiese slawehandel lê. Die aandrang op die afskaffing van klasfooi funksioneer dus soos die spreekwoordelike kapstok – 'n duidelik gedefinieerde eis wat instaan en moet vergoed vir 'n oneindige ineenverweefde versameling van bewuste en onbewuste traumas. Dit sou die ongekwalifiseerde, dikwels irrasionele en gewelddadige aard van die fooi-veldtog verklaar. Die vraag is of ons ooit daarin sal slaag om die binêre rolverdeling van gewelddoener en patriarg, aan die een kant, en slagoffer en tenagekomde, aan die ander kant, te deurbreek. Dit is 'n rolverdeling wat gesmee is deur eeue lange Europese Imperialisme en Transatlantiese slawehandel, wat geïdentifiseer en bekritiseer is deur postkoloniale denkstrominge, maar nouliks onttoon is as bepalende betekenaars van ons subjek-identiteite. Wat is ons vandag anders as wat ons moes word? In hoeverre is Lacan se aandrang op die “toekomstig voorafgaande” by magte om ons te ontkoppel van die fatalisme van ons verlede? As ons Lacan glo het dit iets te make met 'n minimale dog hardnekkige vryheid wat ontkom aan die totale determinisme van die verlede en dus dui op 'n mate van keuse. Dis nie die tipe keuse wat vry toeganklik of eenduidig is nie. Dit is 'n onwaarskynlike gebeure waartydens die subjek gekonfronteer word met die vlugtige moontlikheid om 'n keuse uit te oefen wat by magte is om sy/haar voorafbepaalde koers te wysig en nuwe toekomsmoontlikhede te open. Dit is hierdie vlugtige moontlikheid wat versinnebeeld word in Jonker se aandrang: “Die kind is nie dood nie”. Dit is die kind wat by magte is om ons oë te open vir die vlietende oomblikke waar dit moontlik word om te kies om anders te dink, te doen, en te wees. Die kind skyn toegerus te wees met 'n bepaalde kritiese intuïsie al word dit meer male as nie gekniehalter deur die irrasionaliteit so kenmerkend van die trauma wat ouer is as sy/haar voorgeslagte. Geen pionier of rewolusionêre leier in die geskiedenis het nog ooit deurbrake gemaak of nuwe weë gebaan op basis van irrasionele ingewings alleen nie of los van heftige kritiek of 'n agonistiese vormingsmilieu nie. Die uitdaging wat die hedendaagse tersiêre onderwysinstellings in ons land, sowel as sy amptenare en leerkragte in die gesig staar, is om te dien as sodanige agonistiese vormingsmilieus sonder om te verval in die geykte rol van patriagale betersweter. Eensgelyks moet die kind daartoe bereid en opgewasse wees om die formidable verantwoordelikheid wat met die vlietende keusevryheid gepaardgaan, op sigself te neem. Die twee rolspelers – kind en agonistiese vormingsmilieu – is onlosmaaklik met mekaar verbind en fungeer as wedersydse moontlikheidsvoorwaardes vir mekaar. Die kind is nie dood nie, maar sonder sodanige milieu sal sy/hy binnekort so goed as dood wees.

## BIBLIOGRAFIE

- Appiah, K. A. 1993. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Freud, S. 2010. *The Interpretation of Dreams*, trans. James Strachey. New York: Basic Books.
- Jonker, I. 1994. *Versamelde werke*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Lacan, J. 1979. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. London: Penguin.

- Maluleke, T. 2016. 'A People at War with Themselves'. *Mail & Guardian*, 13-19 Mei 2016, p. 24.
- Mbembe, A. 2001. 'African Modes of Self-Writing'. *Identity, Politics and Culture*: 2(1): 2-39.
- Mbembe, A. 2016. 'Frantz Fanon and the Politics of Viscerality', hoofrede gelewer te Franklin Humanities Institute, Duke University, op 27 April 2016. Te besigtig op [https://www.youtube.com/watch?v=lg\\_BEodNaEA](https://www.youtube.com/watch?v=lg_BEodNaEA)
- Mudimbe, V. Y. 1988. *The Invention of Africa: Prognosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe, V. Y. 1994. *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Verhaeghe, P. 1998. 'Trauma and Hysteria within Freud and Lacan'. *The Letter: Lacanian Perspectives on Psychoanalysis* (14): 87-105.
- Žižek, S. 2008. 'Descartes and the Post-traumatic Subject' *Filozofski vestnik* 29(2): 9-29.

# Waarom Kant de pedofilie niet kent. Een foucaultiaanse hypothese

*Why Kant never mentioned paedophilia. A foucaultian hypothesis*

PHILIPPE VAN HAUTE

Radboud Universiteit Nijmegen en Departement Filosofie

Universiteit van Pretoria

E-pos: p.vanhaute@ftr.ru.nl



Philippe van Haute

**PHILIPPE VAN HAUTE** is hoogleraar wijsgerige antropologie aan het Centre for Contemporary European Philosophy van de Radboud Universiteit (Nijmegen, Nederland). Hij is tevens buitengewoon hoogleraar aan de Universiteit van Pretoria. Hij is lid van het uitvoerend comité van de International Society for Psychoanalysis and Philosophy/Société internationale de psychanalyse et de philosophie. Hij publiceerde recent (met Tomas Geyskens) *Towards a Non-oedipal Psychoanalysis? Clinical Anthropology of Hysteria in Freud and Lacan* (Louvain University Press 2012) en (met H. Westerink en U. Kistner) *Sigmund Freud. Three Essays on the Theory of Sexuality. The first edition* (Versobooks 2016).

**PHILIPPE VAN HAUTE** is professor of philosophical anthropology at the Centre for Contemporary European Philosophy of Radboud University (Nijmegen, the Netherlands). He is also an extra-ordinary professor of philosophy in the Department of Philosophy, University of Pretoria. He is a member of the executive board of the International Society for Psychoanalysis and Philosophy/Société internationale de psychanalyse et de philosophie. His recent publications include *Towards a Non-oedipal Psychoanalysis? Clinical Anthropology of Hysteria in Freud and Lacan* (with Tomas Geyskens) (Louvain University Press 2012) and *Sigmund Freud. Three Essays on the Theory of Sexuality. First edition* (with H. Westerink and U. Kistner) (Versobooks 2016).

## ABSTRACT

*Why Kant never mentioned paedophilia. A foucaultian hypothesis*

*In his brilliant novel Payback, Mike Nicol tells about an Anglican priest who at the end of the 18<sup>th</sup> century was burnt to death because of his paedophilic crimes. Nicol's story seems to imply that paedophilia already existed at the end of the eighteenth century and that at that time people also reacted to it in the same way as many people do today. How can we explain then that Immanuel Kant who lived in the same period and who basically wrote about everything (including mental disorders and sexual life in all its diversity) never mentions paedophilia (or, more generally, the sexual perversions) as a "mental disorder"? I discuss different hypotheses: was paedophilia not discovered yet or did it occur less frequently then it does today? The German psychiatrist and sexologist Krafft-Ebing who introduced the term*

*(“paedophilia erotica”) in German psychiatric literature at the end of the 19<sup>th</sup> century claims, for instance, that he only encountered four cases in his entire career. I formulate another hypothesis on the basis of the work of Foucault and Hacking: paedophilia as a “possibility of personhood” (Hacking), or better still, the paedophile as a type of person, only came into being at the end of the 19<sup>th</sup> century. This “possibility” is intrinsically linked to the introduction of a “deployment of sexuality” over and against a “deployment of alliance”. Kant’s remarks on incest make it possible to explain why there is no room in the “deployment of alliance” for paedophilia or the paedophile. This is why Kant never considers generalizing his argumentation against incest to sexual relations between children and adults as such. What counts for him are not so much children, but children in as far as they are relatives. It is only at the very moment that sexuality starts being conceived in terms of feelings, fantasies and capacities that can be different in adults and children that paedophilia enters the (intellectual and social) arena and that propositions on it become intelligible. This was not yet the case in Kant’s day. I illustrate the distinction between these two “deployments” further through the analysis of the opposition between Kant’s approach and the approach of the Hungarian psychoanalyst Sandor Ferenczi. I refer in this context to Ferenczi’s seminal text, “Confusion of Tongues Between Adults and the Child”, which was first published in 1932. I further illustrate this opposition by explaining that the very idea of a “psychic trauma” did not exist as such before the second half of the 19<sup>th</sup> century. In the conclusion, I state that this debate should not be reduced to mere epistemology and that Foucault’s “deployments” or Hacking’s “possibilities of personhood” are something more and something different than just divergent “modes of thinking”. Quite on the contrary, they are intrinsically rooted in the material conditions of our existence and in the power relations that constitute it.*

**KEYWORDS:** Paedophilia; sexual perversion; incest; deployment of sexuality; deployment of alliance; possibility of personhood; trauma, evil; categorical imperative; language of tenderness; language of passion; Kant; Foucault; Hacking; Ferenczi

**TREFWOORDEN:** Pedofilie; seksuele perversie; incest; seksualiteitsdispositief; aanverwantschapsdispositief; “possibility of personhood”; trauma, het kwaad; categorische imperatief; taal van de tederheid; taal van de passie; Kant; Foucault; Hacking; Ferenczi

### **SAMENVATTING**

Bestond de pedofilie reeds voor het begin van de 19<sup>e</sup> eeuw? Zo ja, hoe kunnen we dan begrijpen dat Immanuel Kant, die in principe over alle onderwerpen schreef (inclusief de “mentale stoornissen” en de seksualiteit in haar veelvuldige verschijningsvormen) de pedofilie nergens vermeldt? Verschillende hypothesen worden vermeld en besproken: moest de pedofilie nog worden “ontdekt” of kwam ze in Kants tijd minder vaak voor dan vandaag het geval is? Vanuit het werk van Foucault en Hacking formuleren we een meer gewaagde hypothese: de pedofilie bestond nog niet als een “possibility of personhood” (Hacking). Ik bespreek deze hypothese uitgaande van Kants verwerping van de incest. Ik laat zien dat Kant nog niet over het conceptuele kader (“dispositief”) beschikt om de pedofilie te denken. Het “dispositief van de seksualiteit” (Foucault) dat dit mogelijk maakt ontstaat slechts in de loop van de 19<sup>e</sup> eeuw. Ik illustreer de nieuwe logica die dit dispositief introduceert aan de hand van een confrontatie

tussen Kants bespreking en verwerping van de incest en Sandor Ferenczi's tekst over "Confusion of Tongues Between Adults and the Child".

## WAAROM KANT DE PEDOFILIE NIET KENT. EEN FOUCAULTIAANSE HYPOTHESE<sup>1</sup>

In zijn briljante thriller *Payback* die zich afspeelt in Kaapstad en waarvoor de complexe politieke en sociale relaties van postapartheid Zuid-Afrika als achtergrond dienen, introduceert Mike Nicols het personage van een pedofiele Engelse priester wiens huis tesamen met zijn inwoner in 1781 door een woedende menigte in brand zou zijn gestoken (Nicol 2009). De meeste lezers zullen wellicht niet verbaasd zijn over zo een scène. Zij herinnert ons inderdaad aan gelijkaardige gebeurtenissen over de hele wereld waarbij woedende burgers om de verwijdering van (al dan niet veroordeelde) pedofielen vragen, hun huizen bekladden en aanvallen en hun in het ergste geval op wreedaardige wijze ombrengen. Er is niets nieuws onder de zon, dus waarom zouden we ons vragen moeten stellen over de geloofwaardigheid van Nicols' verhaal? Heeft de pedofilie dan niet altijd bestaan en hebben mensen er niet steeds op dezelfde wijze op gereageerd?

Deze vraag wordt des te prangender wanneer we ons realiseren dat de pedofilie vandaag – zowel door leken als door specialisten – vaak als paradigma wordt gebruikt voor de (seksuele) perversies als zodanig. Volgens de bekende Amerikaanse psychoanalyticus Otto Kernberg – en hij staat hierin zeker niet alleen – wordt de perversie gekenmerkt door de agressieve wil om de ander te kwetsen. Deze tendens is volgens hem nergens duidelijker dan bij de pedofilie (Kernberg 1997). De belgische psychoanalyticus Paul Verhaeghe die in dit verband erg geïnspireerd is door het werk van Jacques Lacan, verbindt de perversie met een ontkenning van de wet van de vader en van de seksuele differentie. De erkenning van deze wet ligt aan de basis van de menselijke samenleving. Ik kan hier niet ingaan op de complexe structuur die deze ontkenning karakteriseert, maar Verhaeghes analyse ervan geeft aanleiding tot een radicale verwerping van de perversie. In dit lacaniaanse perspectief wordt de perversie immers als een rechtstreekse bedreiging van de menselijke samenleving geduid. Ook in het werk van Verhaeghe speelt de perversie een paradigmatische rol (Verhaeghe 2002: 329-354).

De verwijzing naar de agressieve wil om de ander te schaden (Kernberg) en naar de systematische ondermijning van de universele wet(ten) van de samenleving (Verhaeghe) geven voldoende aan dat de perversie een intrinsiek ethisch probleem is. Dit verklaart ook waarom de perversie in de loop van de geschiedenis steeds opnieuw in verband werd gebracht met het probleem van het kwade. Dit probleem speelt een cruciale rol in de kantiaanse ethiek die het licht zag in dezelfde periode waarin Nicols' arme priester op tragische wijze het leven zou gelaten hebben. Maar indien de pedofilie van alle tijden is en als de problemen waarvoor ze ons stelt nauw aansluiten bij centrale thema's uit de kantiaanse ethiek, is het dan niet verrassend dat zij – zoals overigens de seksuele perversies in het algemeen – geen thema is en zelfs volledig ontbreekt in Kants geschriften? Kant schreef in beginsel over alle onderwerpen die een wijsgerig belang kunnen hebben. Maar zelfs in zijn *Pragmatische antropologie* waarin hij de psychische stoornissen bespreekt en een onderscheid maakt tussen de manie, de melancholie, het delirium en andere geestelijke aandoeningen, worden de seksuele perversies

<sup>1</sup> Een eerdere versie van deze tekst werd voorgedragen bij het emirataat van Marinus Schoeman aan de Universiteit van Pretoria. Ik draag hem in vriendschap aan hem op.

en de pedofilie niet aan de orde gesteld (Kant 1798). Dit betekent helemaal niet dat de seksualiteit aan de aandacht van Kant zou zijn ontsnapt. In de “deugdethiek” die het tweede deel is van zijn *Metaphysik der Sitten* besteedt Kant een hele sectie aan de “wohllüstigen Selbstschändung” in het hoofdstuk over “Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als einem animalischen Wesen” (Kant 1797/98: A 69-82). Kant vraagt zich in dit hoofdstuk ook af of de seksuele energie in de relatie tussen de geslachten gebruikt mag worden zonder met de natuurlijke doelmatigheid van deze energie rekening te houden (voortplanting). Kant heeft het in dit verband zelfs over “onnatuurlijke (“naturwidrig”) lust” (ibid., p. 78). Kant’s stilzwijgen over de problematiek van de seksuele “afwijkingen” heeft dus niets met een pre-victoriaanse terughoudendheid te maken. Maar wanneer dit stilzwijgen over de pedofilie (en de seksuele perversies) niet aan terughoudendheid of gebrek aan interesse in de seksuele afwijkingen als moreel probleem te wijten is, waaraan dan wel? Was de problematiek van de pedofilie voor Kant minder urgent dan ze vandaag voor ons is?

## KANT EN KRAFFT-EBING

Deze hypothese suggereert dat er een continuïteit zou kunnen bestaan tussen Kants denken en bijvoorbeeld het denken van de befaamde psychiater en seksuoloog Krafft-Ebing die op het einde van de negentiende eeuw het concept van de pedofilie introduceerde in de Duitse psychiatrische literatuur. Krafft-Ebing stelt wat hij “erotische pedofilie” noemt aan de orde in de tweede editie van zijn *Psychopathia sexualis* die voor het eerst in 1886 werd gepubliceerd. Hij schrijft daar dat hij in zijn hele leven slechts vier gevallen van deze mentale stoornis heeft gezien (wat wellicht ook verklaard waarom hij er niets over zegt in de eerste editie van zijn monumentale werk) (Krafft-Ebing 1912: 417). Waren er dan minder pedofielen ten tijde van Krafft-Ebing of waren er evenveel als vandaag maar werden ze niet als zodanig gedetecteerd? Deze beide hypothesen zouden ook Kants zwijgen over het probleem kunnen verklaren ... er waren in zijn ogen dringender en meer voorkomende seksuele problemen om aan te pakken – de masturbatie bijvoorbeeld – dan de pedofilie die hoe dan ook een uitzondering was.

Zolang we op deze manier over de pedofilie nadenken veronderstellen we stilzwijgend dat zij onafhankelijk van onze kennis in de buitenwereld altijd al bestaan heeft, ook al waren we (en Kant?) ons daar niet van bewust of kwam ze vroeger minder voor dan vandaag. De pedofilie zou in dit opzicht niet verschillen van andere ziektes – men denke bijvoorbeeld aan de pest – waarvan niemand zou durven beweren, dat ze niet “echt” bestaan of bestaan hebben. Maar kunnen we hetzelfde beweren over de seksuele perversies in het algemeen, de pedofilie in het bijzonder? En wanneer dit niet mogelijk is – dat wil zeggen, wanneer het zinvol is te stellen dat de pedofilie nog geen “possibility of personhood” (Hacking 2002) was op het einde van de 18e eeuw – wat betekent dit dan precies? Om op deze vraag een antwoord te geven moeten we eerst terugkeren naar Kant en het conceptueel apparaat onderzoeken dat aan de basis ligt van zijn analyse van de seksualiteit en van de seksuele afwijkingen.

## KANT EN DE SEKSUALITEIT

Ik kan hier niet in gaan op alle (soms onaanvaardbare) aspecten van Kants analyse van de seksualiteit en van afwijkend seksueel gedrag. Dat zou mij te ver voeren. Ik beperk mij dan ook tot wat wezenlijk is voor mijn argumentatie. Op zichzelf beschouwd impliceren de seksuele impulsen volgens Kant een degradatie van de menselijke natuur. De seksuele liefde maakt van de geliefde persoon een object van verlangen en, zo vervolgt Kant “zodra de behoefte

bevredigd is, wordt de persoon opzij geschoven zoals men een citroen opzij schuift zodra hij is leeg geperst” (Kant 1997:156). In de seksualiteit ontmoeten de seksuele neigingen van mannen en vrouwen elkaar, maar aangezien deze neigingen niet op de menselijke natuur in ons gericht zijn, bezoedelt elk van hen de menselijke natuur van de ander. Zij doen dit door de ander tot een instrument van lust en van neigingen te maken en hem of haar op deze wijze te ontteren door hem of haar tot het niveau van de dierlijke natuur te herleiden (ibid.). Aangezien we deze neigingen evenwel van nature bezitten dringt zich de vraag op hoe we hen kunnen gebruiken zonder tekort te doen aan onze menselijkheid. Kant is erg duidelijk in zijn antwoord op deze vraag: seksuele relaties zijn alleen toegestaan tussen een man en een vrouw – de seksuele neigingen werden in ons geplaatst ten behoeve van de voortplanting – en alleen binnen het kader van het huwelijk. Men herinnert zich in dit verband ongetwijfeld Kants beroemde definitie van het huwelijk die we in zijn *Metaphysik der Sitten* aantreffen:

Dit laatste (natuurlijke geslachtsgemeenschap overeenkomstig de wet) is het huwelijk (matrimonium), d.w.z. de vereniging van twee personen van verschillend geslacht met het oog op een levenslang wederzijds bezit van hun geslachtsorganen (Kant 1797/1798: AB 107; mijn vertaling)<sup>2</sup>

Het huwelijk is inderdaad volgens Kant de enige voorwaarde onder dewelke het mogelijk is om mijzelf tot een ding te maken voor de ander zonder mijn menselijkheid op te geven. Wat betekent dit?

De plicht om onze seksuele organen en attributen correct te gebruiken is niet alleen een plicht tegenover de andere persoon, maar eerst en vooral tegenover de eigen persoon. Kant herinnert ons aan zijn meest fundamentele maxime: zichzelf (en de ander) als een persoon, nooit als louter middel (“Mittel”) (en bijgevolg nooit als een “Ding” (“Sache”)) te gebruiken, maar altijd als een doel (“Zweck”). Maar in de seksualiteit maken we onszelf altijd onvermijdelijk tot een ding ten behoeve van het genot van de ander. Volgens Kant – en het belang hiervan zal verder nog duidelijker worden – kan deze onderwerping alleen binnen het huwelijk toegelaten worden. Alleen binnen het huwelijk kan ze immers perfect wederkerig zijn:

Dit is alleen mogelijk op voorwaarde, dat in de mate de ene persoon door de andere als een ding verworven wordt, hij op zijn beurt beschikking krijgt over deze ander, want zo verwerft hij zichzelf terug en herstelt hij zijn persoonlijkheid ... beschikken over een deel van het lichaam van de mens, staat gelijk met de beschikking over de ganse persoon – aangezien deze een absolute eenheid is –; bijgevolg is de overgave en aanvaarding van het ene geslacht ten behoeve van het genot van het ander, niet alleen binnen het huwelijk toegelaten, maar ook slechts binnen dit laatste mogelijk (Kant 1797/98: AB 109; mijn vertaling)<sup>3</sup>

<sup>2</sup> “Die letzere ist die Ehe (matrimonium), d.i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften”.

<sup>3</sup> “Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, dass, indem die eine Person von der anderen, gleich als Sache, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her...der Erwerb eines Gliedmasses am menschen (ist) zugleich Erwerbung der ganzen Person – weil diese eine absolute Einheit ist; folglich ist die Hingebung und Anehmung eines Geschlechts zum Genuss des andern nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch allein unter derselben möglich.”

Er blijven hier veel dubbelzinnigheden bestaan. Het is bijvoorbeeld niet duidelijk op welke wijze de heteroseksualiteit (het voortbestaan van de soort) en de plicht tegenover de eigen persoon in Kants argumentatie verbonden zijn. Kant beschouwt dit verband als min of meer vanzelfsprekend. Hij bedoelt vermoedelijk dat de seksualiteit exclusief verbonden wordt met het nastreven van genot, in het geval zij expliciet en met opzet wordt losgekoppeld van de voortplanting. Dit laatste impliceert een degradatie van zichzelf en/of de ander tot een object van genot. Dit is een inbreuk op de morele verplichtingen tegenover onszelf en/of de ander (Soble 2003).

Zo begrijpen we ook de centrale plaats die Kant aan het huwelijk toekent. Het overtreden van dit beginsel – de bevrediging van seksuele lusten buiten het huwelijk (matrimonium) – impliceert een verwerping van de (morele) persoon. Kant heeft het in deze context over “bestialiteiten” waardoor we onszelf tot het niveau van de dieren of zelfs nog verder verlagen en de waardigheid van de mensheid in onszelf aantasten (Kant 1997: 381). Kant differentieert deze “bestialiteiten” verder in verwijzing naar een onderscheid dat hij aan Thomas van Aquino ontleent. “Bestialiteiten” zijn *crimina carnis* (misdaden van het vlees), schrijft Kant, omdat ze in strijd zijn met de doeleinden van de mens. Hij voegt er aan toe dat deze *crimina carnis* ofwel overeenkomstig (“secundum”) ofwel in strijd met de natuur (“contra naturam”) zijn. (Kant 1797: 96 e.v.; Kant 1997: 160 e.v.). De eerste soort gaat in tegen de rede, de tweede zowel tegen de rede, als tegen ons dierlijk instinct. Voor de eerste categorie verwijst Kant naar de heteroseksuele promiscuïteit, de prostitutie, ongehuwd samenwonen (concubinaat) en overspel. Het gaat hier om heteroseksuele praktijken die aansluiten bij natuurlijke tendensen, maar die tegen het goed gebruik van de rede ingaan omdat ze de tweede formulering van categorische imperatief overtreden. Deze formulering bepaalt immers dat men zichzelf of de ander nooit als een louter ding mag behandelen. Voor de tweede categorie – *crimina carnis contra naturam* – geeft Kant de masturbatie, de homoseksualiteit en seks met dieren als voorbeeld. Het zijn in het bijzonder deze misdaden die ons ont-menselijken. Ze zijn zo walgelijk en verachtelijk dat ze nog slechter zijn dan de meest vreselijke misdaad die men tegen zichzelf kan begaan, de zelfmoord. Het valt op dat Kant op geen enkel ogenblik de seksuele perversies (fetisjisme, sado-masochisme enzovoort), laat staan de pedofilie, vermeldt in deze passages over “tegennatuurlijke ondeugden”. Er is nochtans een uitzondering. In de *Vorlesungen über Ethik*, collegenotities van o.a. Herder die in 1925 door Paul Menzer werden uitgegeven, spreekt Kant over de incest en hij vraagt zich af of zij “secundum” of “contra naturam” is (Kant 1997: 160). En is incest – althans tussen ouders en kinderen – niet onvermijdelijk ook een vorm van pedofilie? Laten we deze passages even van dichterbij bekijken en vragen we ons af wat Kant over dit onderwerp te melden heeft.

Kant vraagt zich af of er morele argumenten aangevoerd kunnen worden tegen incest – dit wil zeggen tegen seksuele relaties die de grenzen van de verwantschap niet respecteren (ibid., p. 159). Hij wijst er op dat de seksuele interesse van nature verdwijnt bij personen die al te zeer met elkaar vertrouwd zijn en hij stelt vervolgens seksuele relaties tussen ouders en kinderen aan de orde als een moreel probleem. Kant schrijft:

Het enige geval ... waarin de morele gronden met betrekking tot incest onvoorwaardelijk zijn, zijn seksuele betrekkingen tussen ouders en kinderen; want tegenover de ouders is levenslang respect verschuldigd; maar respect maakt gelijkheid onmogelijk ... in het seksuele verkeer zijn beide personen volledig onderworpen, terwijl in de relatie tussen

ouders en kinderen de ondergeschiktheid zich aan een kant situeert; de kinderen zijn uitsluitend aan de ouders onderworpen... (ibid., p. 160; mijn vertaling)<sup>4</sup>

Het probleem dat ik hier wil stellen is het volgende: het argument dat Kant hier gebruikt kan gemakkelijk op zo een manier veralgemeend worden dat het van toepassing wordt op seksuele relaties tussen kinderen en volwassenen als zodanig. De relatie van ondergeschiktheid lijkt immers niet alleen in de relatie tussen ouders en kinderen, maar meer algemeen tussen kinderen en volwassenen te bestaan. Waarom veralgemeent Kant zijn argument dan niet of, met andere woorden, waarom maakt hij van incest geen subcategorie van de pedofilie zoals wij geneigd zouden zijn te doen?

## EEN FOUCAULTIAANS ARGUMENT

Keren we ons nu even naar Foucault wiens analyse van de geschiedenis van de seksualiteit ons toelaat om een meer adequaat zicht te krijgen op het probleem dat ik zonet aan de orde stelde (Foucault 1976). In het eerste deel van zijn geschiedenis van de seksualiteit schrijft Foucault:

Men mag als vaststaand aannemen dat de seksuele relaties in elke maatschappij een aanverwantschapsdispositief hebben doen ontstaan: een systeem van huwelijk, van vastlegging en ontwikkeling van bloedverwantschappen, van overdracht van namen en goederen ... Vooral sinds de 18e eeuw hebben de moderne westerse maatschappijen een nieuw dispositief bedacht en in het veld gebracht dat op het eerste is geënt, en zonder dat het oude dispositief door het nieuwe terzijde is geschoven, heeft het nieuwe ertoe bijgedragen dat de betekenis van het oude afnam. Ik spreek nu over het seksualiteitsdispositief: precies als het aanverwantschapsdispositief is het geschakeld aan het circuit van de seksuele partners, maar op een geheel andere wijze. (Foucault 1976: 106)

Kant vraagt zich af onder welke voorwaarden we aan onze seksuele neigingen kunnen toegeven zonder onszelf en/of de ander tot een object te reduceren (een middel). Hij vraagt zich dus af onder welke omstandigheden seksueel gedrag al dan niet kan worden toegestaan. Kant verwerpt in dit perspectief alle vormen van gedrag – masturbatie, sodomie en dergelijke – die het principe van de menselijkheid in ons niet respecteren. Met betrekking tot het probleem van de incest is Kant niet zozeer geïnteresseerd in seksuele relaties met kinderen, dan wel in seksuele relaties met kinderen *voor zover* het ook verwanten zijn. Het gaat er met andere woorden niet zozeer om dat het kinderen betreft, dan wel om de positie van deze kinderen in een aanverwantschapssysteem. Wat ik hier wil suggereren, is dat mijn uiteenzetting van de kantiaanse seksuele ethiek duidelijk aangeeft dat Kant denkt binnen de context van wat Foucault een aanverwantschapsdispositief noemt en dat van het seksualiteitsdispositief dat in de loop van de 18e eeuw ontstaat, moet onderscheiden worden. Voor Kant is de seksualiteit een kwestie van gedrag dat al dan niet toegestaan is binnen een aanverwantschapssysteem. Hij gaat zelfs

<sup>4</sup> “The one case ... where the moral grounds in regard to incestus are unconditional, is intercourse of parents with children; for in regard to these two a respect is necessary that also has to endure throughout life; but respect rules out equality ... in sexual intercourse there is the utmost subordination of both persons, whereas between parents and children the subordination is all on one side; the children are merely subordinated to the parents...”

zo ver om in een enigmatische passage te schrijven dat: “Lust ... als onnatuurlijk (wordt) beschouwd wanneer ze niet door een werkelijk object opgewekt wordt, maar door een verbeeld object ...” (Kant 1797: 220).

Kant vermeldt de homoseksualiteit, de sodomie en de masturbatie als de belangrijkste “crimen carnis contra naturam”.<sup>5</sup> Hij beschouwt ze als seksuele ondeugden en niet als seksuele (psychiatrische) stoornissen zoals Krafft-Ebing en de 19e eeuwse seksuologen. Om dit laatste mogelijk te maken moest de seksualiteit – het seksuele instinct – in functionele termen worden herdacht. Voor Krafft-Ebing en zijn tijdgenoten is de seksualiteit inderdaad een functie die het voortbestaan van de soort dient (Davidson 2001: 12 e.v.). De seksuele perversies zijn dan pathologische modificaties van deze functie die niet aan een specifiek orgaan of anatomische lesie gekoppeld kunnen worden. Het feit dat deze functie niet in een specifiek orgaan of in specifieke organen kan worden gelocaliseerd, impliceert dat ze “overal en nergens” is. Arnold Davidson wijst er op dat dit “overal en nergens” in psychiatrische discussies als “persoon-(lijkheid)” werd aangeduid (ibid., p. 13). De herconceptualisering van de seksualiteit in functionele termen maakte het verder mogelijk om een groep van pathologieën af te zonderen – waaronder de pedofilie – die we nu als “seksuele perversies” (sado-masochisme, fetisjisme, enz.) aanduiden. Het is op het eerste gezicht allesbehalve duidelijk waarom deze pathologieën allemaal tot dezelfde ziektesoort zouden behoren. Maar wanneer de seksualiteit functioneel in dienst staat van de reproductie dan wordt duidelijk waarom we ze allemaal als “perversies” kunnen catalogeren. Deze perversies worden verder als karaktertypes gedacht. Ze worden gekenmerkt door verschillende lichamelijke gewaarwordingen, fantasieën, gevoelens en aandriften die zelf het resultaat zijn van specifieke seksuele geschiedenissen. Deze gewaarwordingen en fantasieën zijn het eigenlijke object van het psychiatrisch onderzoek. Dit onderzoek richt zich op “de pervert” as een type van persoonlijkheid en niet op de perverse acten. Het geeft aanleiding tot de bepaling van nieuwe soorten of types van personen of, naar de woorden van Ian Hacking, van nieuwe “possibilities of personhood” (Hacking 2002) die tevoren in de meest letterlijke zin niet bestonden (Davidson 2001: 57-65).

Wat hier op het spel staat zijn twee verschillende en, minstens deels incompatibele manieren om onszelf en de wereld waarin we leven te conceptualiseren. We kunnen dit nog vanuit een ander perspectief illustreren door Kants uitspraken te vergelijken met de reflecties van de hongaarse psychoanalyticus Sandor Ferenczi over het infantiele trauma in zijn baanbrekende tekst “Confusion of Tongues Between Adults and the Child” die voor het eerst in 1932 gepubliceerd werd (Ferenczi 1932).

Ik kan hier niet op alle details van deze moeilijke tekst ingaan. Ik merk eerst en vooral op dat de notie van een psychologisch trauma met alles wat het inhoudt, niet bestond voor de tweede helft van de 19e eeuw. De introductie van deze notie was verbonden met de eerste treinongelukken. Een groot aantal mensen ontwikkelden vreemde symptomen nadat ze het slachtoffer waren geworden van dergelijke incidenten. Aangezien men geen fysische lesieën vond die deze symptomen konden verklaren, werden ze als “psychologisch” beschouwd. De notie van een trauma verwees van dan af niet langer exclusief naar een fysische schok (traumatologie) (Micali & Lerner 2001; Harrington 2001; Caplan 2001).

Het idee zelf van een traumatiserbaar subject – een psychisch trauma – is bijgevolg van recente datum. Ferenczi leunt heel sterk op dit idee in de tekst die ik hier aan de orde stel. Hij maakt er een onderscheid tussen een *taal van de tederheid* die karakteristiek is voor de kindertijd

<sup>5</sup> In de *Metaphysik der Sitten* vermeldt Kant ook enkele keer de pederastie (Kant 1797/98: B 172)

en een *taal van de passie* die tot de volwassenheid behoort. Het gaat hier om twee seksuele regimes. In het eerste staan tederheid, verbeelding en spel centraal, het tweede is gericht op het orgasme en is intrinsiek verweven met aggressie en gevoelens van schuld en angst. Telkens wanneer de taal van de tederheid (een kind vertelt bijvoorbeeld aan een volwassene dat hij/zij met hem/haar wil trouwen) in de termen van de taal van de passie wordt geïnterpreteerd, ontstaat een “spraakverwarring” die wezenlijk traumatisch is voor het kind. Het kind beschikt immers niet over de affectieve en zelfs lichamelijke mogelijkheden die het zouden toelaten op een adequate wijze met de volwassen, passionele, seksualiteit om te gaan. Voor ons is vooral van belang dat de seksuele relaties tussen volwassenen en kinderen hier in termen van verschillende en conflicterende seksuele gevoeligheden, fantasieën en capaciteiten wordt geïnterpreteerd. Dit perspectief is volledig afwezig bij Kant. Zowel bij Kant, als bij Ferenczi gaat het om een ongelijkheid tussen de partners (kinderen en volwassenen) die in de relatie betrokken zijn, maar het gaat in beide gevallen om verschillende vormen van ongelijkheid. Bij Kant is de ongelijkheid gebaseerd op het respect dat kinderen aan hun ouders verplicht zijn, bij Ferenczi daarentegen gaat het om verschillende seksuele sensibiliteiten en vermogens die gestructureerd zijn rond traumatische gebeurtenissen.

## CONCLUSIE

In de inleiding vroeg ik mij af of het denken met betrekking tot de seksualiteit van Krafft-Ebing en Kant nauw bij elkaar aansloten. Uit mijn argumentatie is duidelijk geworden dat het antwoord op deze vraag alleen negatief kan zijn. Het denken van Krafft-Ebing impliceert inderdaad een cruciale conceptuele wending – Davidson spreekt over de creatie van een “psychiatrische stijl van redeneren” – die volledig vreemd was aan de kantiaanse filosofie (Davidson 2001: *sic passim*). Het concept van de seksuele perversie – en bijgevolg ook van de pedofilie – veronderstelde een nieuwe conceptuele ruimte. Deze ruimte werd door een nieuwe stijl van redeneren gecreëerd. Voor de tweede helft van de 19e eeuw was het met andere woorden niet mogelijk om zichzelf (of iemand anders) als een “pervert” of een pedofiel te identificeren of (h)erkennen. Welk ook het motief was om ergens in Kaapstad een priester te verbranden, pedofilie was geen mogelijke kandidaat hiervoor.

We moeten evenwel voorzichtig zijn om de gedachte van een conceptuele ruimte niet tot een louter epistemologisch probleem te reduceren. Deze conceptuele ruimte bepaalt niet alleen de wijze waarop we onszelf en de ander ervaren, maar ze mag evenmin tot een mentaal of intellectueel probleem herleid worden. Foucault heeft het over een *dispositief*. Hij wil hiermee aangeven dat de conceptuele wijzigingen die ik hier besproken heb, stevig verankerd zijn in de materiële voorwaarden van ons bestaan en ook niet los kunnen gemaakt worden van de machtsrelaties die dit dispositief karakteriseren. Of, met andere woorden, “We moeten het constituerend subject opdoeken, ons ontdoen van het subject zelf, dit wil zeggen, tot een analyse komen die rekenschap kan geven van de constitutie van het subject binnen een historisch kader” (Foucault, 1980: 117; mijn vertaling).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> “One has to dispense with the constituent subject, to get rid of the subject itself, that's to say, to arrive at an analysis which can account for the constitution of the subject within a historical framework.”

## BIBLIOGRAPHIE

- Benvenuto, S. 2013. Does Perversion Need the Law? In Müller-Funk, Scholz-Strasser & Westerink (eds). *Psychoanalysis, Monotheism and Morality*. Leuven: Louvain University Press.
- Caplan, E. 2001. Trains and Trauma in the American Gilded Age. In Micale & Lerner, *Traumatic Pasts. History, Psychiatry and the Trauma in the Modern Age, 1870 – 1930*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 31-56.
- Davidson, A. 2001. *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ferenczi, S. 1932. Confusion of Tongues Between Adults and the Child. In: *Selected Writings*. London: Penguin, 1999, pp. 293-303.
- Foucault, M. 1976. (1985). *Geschiedenis van de seksualiteit. Volume I: De wil tot weten*. Nijmegen: SUN.
- Foucault, M. 1980. Truth and Power. In Gordon (ed). *Power/knowledge: Selected Interviews and Other Writings by Michel Foucault, 1972-1977*. New York: Pantheon, pp. 109-133.
- Hacking, I. 2002. Making Up People. In Hacking (ed). *Historical Ontology*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, pp. 99-114.
- Harrington, R. 2001. The Railway Accident: Trains, Trauma, and the Technological Crises in Nineteenth Century Britain. In Micale & Lerner (eds). *Traumatic Pasts. History, Psychiatry and the Trauma in the Modern Age, 1870 – 1930*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 31-56.
- Kant, I. 1798. (2014). *Pragmatische antropologie* (vert. W. Visser). Amsterdam: Boom.
- Kant, I. 1797/1798. (1982). *Die Metaphysik der Sitten (Werkausgabe Band VIII; Hrsg. W. Weischedel)*. Frankfurt am main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Kant, I. 1997. *Lectures on Ethics* (trans. P. Heat; eds. P. Heat & J.B. Schneewind). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kernberg, O. 1997. Perversion, Perversity and Normality: Diagnostic and Therapeutic Considerations. In Nobus & Downing (eds). 2006. *Perversion. Psychoanalytic Perspectives – Perspectives on Psychoanalysis*. London: Karnac, pp. 19-38.
- Krafft-Ebing, R. 1912. (1997). *Psychopathia Sexualis (vierzehnte vermehrte Auflage)*. München: Matthes & Seitz Verlag.
- Lacan, J. 1977. *Ecrits. A Selection*. New York/London: Norton.
- Micale, M. & Lerner, P. 2001. Trauma, Psychiatry and History: A Conceptual and Historiographical Introduction. In Micale & Lerner (eds). *Traumatic Pasts. History, Psychiatry and the Trauma in the Modern Age, 1870 – 1930*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-30.
- Nicol, M. 2009. *Payback – The Revenge Trilogy. Volume I*. London: Old Street Publishing.
- Soble, A. 2003. Kant and Sexual Perversion. *The Monist*. 86 (1): 55-89.
- Verhaeghe, P. 2001. Perversion II: The Perverse Structure. *The Letter*, 23: 77-95.
- Verhaeghe, P. 2002. Over normaliteit en andere afwijkingen. *Handboek klinische psychodiagnostiek*. Leuven: Acco.



# Is die toegepaste taalkunde 'n onderdeel van die linguistiek?

*Is applied linguistics part of linguistics?*

**ALBERT WEIDEMAN**

Senior navorsingsgenoot

Kantoor van die dekaan, Geesteswetenskappe

Universiteit van die Vrystaat

E-pos: albert.weideman@ufs.ac.za



Albert Weideman

**ALBERT WEIDEMAN** is 'n professor in toegepaste taalstudies en senior navorsingsgenoot aan die Universiteit van die Vrystaat. Sy akademiese werk fokus op die assessering van taalvermoë, en spesifiek op die ontwerp en ontwikkeling van taaltoetse. Hy is 'n gegradeerde navorser by die Nasionale Navorsingstigting, het reeds meer as 50 artikels in geakkrediteerde tydskrifte gepubliseer, en is die outeur van verskeie boeke. Sy *Beyond expression: A systematic study of the foundations of linguistics* (2009) is baie positief deur resensente ontvang, asook *A framework for the study of linguistics* (2011). Hy dien op die redaksies van drie geakkrediteerde vaktydskrifte. Hy het kongresreferate en programredes gelewer by verskeie internasionale en nasionale kongresse, en gaslesings aangebied by 'n reeks universiteite in die VSA, Duitsland, België, en Nederland, asook in Singapoer en Nieu-Seeland. Sy bydraes oor verantwoordelike ontwerp bring taaltoetsing telkens in verband met die grondslae van sy vakgebied, die toegepaste taalkunde. Sy jongste boek, *Responsible design in applied linguistics: Theory and practice*, het pas verskyn by Springer, en ontlok reeds positiewe kommentaar.

**ALBERT WEIDEMAN** is a professor of applied language studies and senior research fellow at the University of the Free State. His academic work focuses on the assessment of language ability, and specifically on the design and development of language tests. He is a rated researcher with the National Research Foundation, and has already published more than 50 articles in accredited journals. His *Beyond expression: A systematic study of the foundations of linguistics* (2009) has been positively received by reviewers, as has his book *A framework for the study of linguistics* (2011). He serves on the editorial boards of three accredited scholarly journals. He has delivered keynotes and papers at various national and international conferences, and guest lectures at a range of universities in the USA, Germany, Belgium, the Netherlands, as well as in Singapore and New Zealand. His contributions on responsible design relate language testing to the foundations of his discipline, applied linguistics. His latest book, *Responsible design in applied linguistics: Theory and practice*, has just been published by Springer, and is already attracting positive responses.

## ABSTRACT

### *Is applied linguistics part of linguistics?*

*In historical perspective applied linguistics is a fairly recent discipline, which may explain some of the contestation that still surrounds its definition. There is in fact a multiplicity of ways in which it is conceptualised: each of at least seven different traditions of working in the field defines applied linguistics differently. Today, multi-, inter- and even trans-disciplinarity are once again fashionable terms in applied linguistics. It is surprising, then, to find views of applied linguistics that tie it closely and sometimes exclusively to linguistics, as at its inception 60 or more years ago. A discipline cannot claim to have both a singular and a multi-source base. In fact, viewing applied linguistics as part of linguistics or positing linguistics as its “mother discipline” has clearly modernist roots, as was acknowledged as far back as 1985, when it became evident that the exclusive link between linguistics and applied linguistics was untenable.*

*In a recent (2015) volume of the journal Applied Linguistics (36[4]) seven specialists and their editor bring together a number of conceptualisations of the field under the theme of “Definitions for applied linguistics”. In assessing these contributions, as well as other recent attempts to conceptualise the field, the paper employs a systematic argument that refutes the notion that there is a conceptual continuity between linguistics and applied linguistics. The argument utilises the philosophical idea that disciplines are best defined with reference not to concrete entities, such as “language”, but rather by referring to theoretically distinguishable modalities or aspects of experience that function as conceptual entry points or angles. These modalities may be identified respectively as the lingual or semiotic aspect, which circumscribes linguistic conceptualisation, and the technical dimension of experience, that is at the centre of applied linguistic concept formation.*

*What reasons can then be found for the contradictory and sometimes self-contradictory current definitions of applied linguistics? One is that at its inception the name chosen for the field suggested, in keeping with its then modernist approach, that there were linguistic subdisciplines and insights that might readily be “applied” in the design of language teaching. This perspective did not endure, however; but the modernist pretence that “science” would show the way to the ultimate solution to language teaching design did. The current definition offered by the international applied linguistics organisation (AILA), for example, does nothing to dispel this pretence. There is a second historical reason for the continuing linkage of linguistics and applied linguistics. This is that some linguists, especially those working on sociolinguistic themes and interests, at one stage felt uncomfortable within the confines of linguistics, and so opted to work rather as “applied linguists”. The historically dominant linguistic paradigm of the end of the 20<sup>th</sup> century, transformational-generative grammar (TGG), defined linguistics in such a way that their work was unwelcome in that discipline. However, while it may explain the organisational or institutional choice of another disciplinary locality, such discomfort does not warrant the suspension of conceptual clarity as to the character or the theoretical focus of both disciplines.*

*A third reason for the lack of conceptual clarity about the disciplinary focus of applied linguistics lies in the vagueness that accompanies current calls for multi- or inter-disciplinarity. In fact, one of the dissenting opinions among those being reviewed contains an observation that those who urge applied linguists to embrace an inter-disciplinary base are merely attempting to persuade them to use philosophically inspired postmodernist paradigms that are already operative in other fields, such as anthropology and sociology. Embracing the same methodology or paradigm across fields is a trans-disciplinary rather than a multi-disciplinary endeavour. The fact is that inter- or multi-disciplinarity, when left undefined, gives no clear*

*conceptual understanding or guide to how one should or might legitimately or even appropriately proceed as applied linguist.*

*The question might be asked why one would in the first instance want to have a clear idea of the disciplinary boundaries of a field. Might working in an undefined manner not perhaps be more exciting, creative or productive? The renewed current attempts to define applied linguistics imply, however, that its practitioners do seek clarity, and do in fact value it. Moreover, if one's conceptualisation of a field is not clear, then naïve, unsophisticated or intuitive interpretations of what its work comprises may continue to flourish to the detriment of the quality of what it can deliver. The paper will conclude with a consideration of why disciplinary definitions matter, and of how modernist and postmodernist conceptualisations of linguistics and of applied linguistics have effects on the work being done under their respective umbrellas. Paradigm choice and disciplinary awareness are central in avoiding becoming a victim of intellectual fashion, or of naïve interpretations of the nature of one's work.*

**KEYWORDS:** definition of applied linguistics, history of applied linguistics, paradigms, foundations, applied linguistic fundamentals, foundations of applied linguistics, modernism, postmodernism, transformational-generative grammar

**TREFWOORDE:** definisie van die toegepaste taalkunde, geskiedenis van die toegepaste taalkunde, paradigmas, grondslae van die toegepaste taalkunde, modernisme, postmodernisme, transformasioneel-generatiewe grammatika

## **OPSOMMING**

Die redelik onlangse ontstaan van die toegepaste taalkunde as dissipline verklaar waarom die definisies daarvan soveel stryd ontlok. Daar is 'n veelheid van wyses waarop die veld gekonseptualiseer word. Tans is multi- of inter- en selfs transdissiplinariteit weereens gewilde terme in sulke definisies. Merkwaardig genoeg verbind sommige huidige beskouings die veld eksklusief aan die taalkunde, net soos by die aanvang van die dissipline sowat 60 jaar gelede. Hierdie artikel bespreek 'n reeks onlangse herbesinnings oor die definisies vir die dissipline. Die argument word gevoer dat daar nie konseptuele kontinuïteit tussen die linguistiek en die toegepaste taalkunde bestaan nie. Die filosofiese idee word benut dat dissiplines optimaal gedefinieer kan word – nie met verwysing na konkrete entiteite (soos “taal”) nie, maar eerder deur te verwys na die teoreties onderskeibare modaliteite of aspekte. Daardie aspekte funksioneer as konseptuele invalshoeke vir dissiplinêre begripsvorming. Die tersaaklike modaliteite hier is respektiewelik die linguale aspek, wat begripsvorming in die linguistiek omskryf, en die tegniese dimensie van ons ervaring, wat sentraal staan in toegepaste taalkundige begripsvorming. Daar is historiese redes waarom sommige taalkundiges ongemaklik was binne die linguistiek, en verkies het om eerder as “toegepaste” taalkundiges te werk. Sulke ongemak is egter nie voldoende rede om helderheid oor die aard van hul teoreties analitiese arbeid te vermy nie. Dissiplinêre definisies bly belangrik: modernistiese en postmodernistiese idees onderliggend aan die linguistiek en die toegepaste taalkunde hou gevolge vir sulke werk in. Dissiplinêre bewustheid, veral van paradigmaverskille, beskerm akademië teen naïewe opinies of die klakkelose navolg van intellektuele modes.

## 1. UITEENLOPENDE DEFINISIES VAN DIE TOEGEPASTE TAALKUNDE

Die verskeidenheid en uiteenlopendheid van definisies vir die toegepaste taalkunde kan byna in dieselfde mate toegeskryf word aan die resentheid van die ontstaan van die dissipline (Hellermann 2015:419; Cook 2015:426) as aan opponerende paradigmadiese perspektiewe op die werk wat in die veld gedoen word.

As ons aanvaar dat die relatiewe kort bestaan daarvan die eerste rede is waarom daar nog geen algemeen aanvaarde definisie vir die veld is nie, het ons inderdaad een moontlike verklaring vir die veelheid van wyses waarop dit al konseptualiseer en gedefinieer is. In daardie kort geskiedenis, wat nie verder terugdateer as 1925 nie, verbind die aanvanklike idees by die vestiging van die toegepaste taalkunde die nuwe dissipline baie nou aan die taalkunde self. Sodanig beskou, is die toegepaste taalkunde 'n onderdeel van die linguistiek. Dit plaas die verantwoordelikheid op laasgenoemde om 'n wetenskaplike basis te bied vir werk deur die toegepaste taalkunde wat in die openbare belang onderneem word ten einde maatskaplike probleme op te los (Tarone 2015:445).

Na die vestiging van die toegepaste taalkunde was daar ontwikkelinge binne die linguistiek self ten gevolge waarvan die definisie van die taalkunde verbreed is om sosiolinguistiese perspektiewe deel daarvan te maak. In ooreenstemming hiermee sien ons terselfdertyd op grond van hierdie verbreding in die toegepaste taalkunde 'n validering van die nuwe sosiale klem in die taalkunde. Die beklemtoning van taalgebruik ter wille van interaksie met ander besorg aan ons 'n meer uitgebreide en ontslote idee van hoe ons sin maak en beteken deur middel van taal. Die aanname was dat taal nie bloot uit die boustene van grammatika, vorm, klank en betekenis bestaan nie, maar eerder en veral groter, sosiaal-relevante linguale eenhede soos tekste en diskoerse omvat (Weideman 2009a; 2013c).

Die perspektief wat die dissiplinêre tuiste van die toegepaste taalkunde binne die linguistiek geplaas het, het helaas op die lange duur uitgedien geraak, selfs al was dit 'n siening behorende tot daardie soort verruimde linguistiek wat meer reg laat geskied het aan die sosiale en interaktiewe kante van taal (Shuy 2015:435). Weldra, veral ná die publikasie van die belangwekkende bydrae van Van Els, Bongaerts, Extra, van Os en Janssen-van Dielen (1984), vind ons 'n ontwikkeling wat multidisiplinariteit as die eintlike kenmerk van die toegepaste taalkunde nie net erken het nie, maar ook aktief bevorder het.

Dit was hierdie ontwikkeling binne die toegepaste taalkunde self wat die greep van die linguistiek daarop laat verslap het. Met een of twee noemenswaardige uitsonderings is hierdie verskuiwing weg van die linguistiek daarna in bykans alle wyses van toegepaste taalkundige werk bevestig. Ons merk dit reeds op uit die onderskeidings wat ons kan tref tussen sewe histories-opeenvolgende tradisies of paradigmas in die toegepaste taalkunde (aangepas en oorgeneem uit Weideman 2013a:4481) in Tabel 1.

Die definisies van die toegepaste taalkunde in hierdie tradisies maak óf die veld afhanklik van die linguistiek, óf omskryf die taak van die toegepaste taalkunde met verwysing na 'n veelheid van dissiplines, wat gewoonlik die linguistiek insluit. Op dieselfde tydstip dat die derde geslag van toegepaste taalkundige werk, naamlik die multidisiplinêre manifestasie daarvan, in die middel 1980's na vore getree het, het 'n selfs vroeëre gedagtegang ook weer prominent begin word. Dit was die nosie dat die toegepaste taalkunde "medieer" tussen teorie en praktyk. Die tekortkoming van hierdie idee was dat die aard van die mediasie nooit uitgeklaar is nie. Op welke wyse sou die toegepaste taalkunde medieer tussen teorie en praktyk? En wat sou die fokus van die "mediasie" of die doel daarvan wees? Dit was wel teen daardie tyd duidelik dat die toegepaste taalkunde op geen manier meer gekonsipieer kon word as die

| <b>Paradigma of Tradisie</b>                   | <b>word gekenmerk deur...</b>                                                        |
|------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| (1) Linguistiese of behavioristiese            | “wetenskaplike” benadering                                                           |
| (2) Linguistiese “uitgebreide paradigma” model | taal is ’n sosiale fenomeen                                                          |
| (3) Multidissiplinêre model                    | aandag nie alleen aan taal, maar ook aan leerteorie en pedagogiek                    |
| (4) Tweedetaalverwerwing                       | eksperimentele navorsing oor hoe tale aangeleer word                                 |
| (5) Konstruktivisme                            | kennis van ’n nuwe taal word interaktief gekonstrueer                                |
| (6) Postmodernisme                             | politieke dimensies van onderrig; veelheid van perspektiewe                          |
| (7) Dinamiese sisteemteorie                    | taal ontluik organies en nie-liniêr, deur dinamiese aanpassing van komplekse sisteme |

**TABEL 1:** Sewe opeenvolgende tradisies binne die toegepaste taalkunde

onverdunde toepassing van taalkundige insigte of analyses nie, soos wat ter aanvang oënskynlik die geval was in die hoogbloei van die oudiolinguale metode van taalonderrig. In daardie eerste generasie van werk in die toegepaste linguistiek is die beginsels afkomstig uit die strukturalistiese taalkunde in kombinasie met insigte uit die behavioristiese sielkunde “toegepas” om “wetenskaplike” ontwerpe as oplossings van taalprobleme te kan oplewer.

Weliswaar kon navorsing op die gebied van tweedetaalverwerwing tesame met konstruktivistiese perspektiewe op die aanleer van taal steeds in die laat 1980’s teoretiese regverdiging verskaf vir die ontwerp van taalonderrig. Ons vind voorbeelde hiervan in die regverdiging vir die gebruik van informasiegaping-tegnieke in kommunikatiewe taalonderrig. Die regverdiging wat die teorieë verskaf het, was egter mosterd na die maal: die tegnieke was reeds in gebruik voor die teorie stewig beslag gekry het. Die regverdiging het inderdaad op die ontwerp gevolg, en nie andersom nie (Weideman 2013d, 2017). Tog is die aard en tipe mediasie waarvan daar gewag gemaak is, alhoewel dit potensieel ’n nuwe visie op die rol van die toegepaste taalkunde in die taalonderwys behels het, nooit helder uitgespel nie (Weideman 2017).

In die tabel hierbo sien ons dus duidelik hoe daar onderskeie benaderingswyses was tot dit wat in die veld van die toegepaste taalkunde gedoen kan word. Hierdie werkswyses begin by ’n linguistiese tradisie, maar verskuif weldra na die model van ’n uitgebreide paradigma, en vandaar na ’n klem op multi-dissiplinariteit, konstruktivisme, en ’n verskeidenheid ander perspektiewe. Dus bied die kort maar geskakeerde geskiedenis van die veld van die toegepaste taalkunde ook ’n verklaring vir die gebrek aan ’n algemeen aanvaarde definisie daarvan.

Nog meer belangwekkend is dat in die ontwikkelings wat hierbo uiteengesit is, daar so vroeg soos die middel 1990’s ’n verskuiwing merkbaar is wat die veld weggeneem het uit die modernistiese beginpunte daarvan, en nader laat beweeg het aan oorwegend postmodernistiese uitgangspunte (Weideman 2003, 2007a, 2007b, 2013b). Die eerste, hoofsaaklik historiese

verklaring vir die houvas wat die linguistiek op die toegepaste linguistiek uitgeoefen het, word dus gou verplaas deur 'n besef dat daardie houvas nie standhoudend was nie. En inderdaad is daar 'n meer as historiese verklaring vir die verslapping van die houvas van die linguistiek op die toegepaste taalkunde.

Hierdie verklaring bied 'n sistematiese rede vir die wending: die relativisme en kritiese perspektiewe wat postmodernistiese benaderings aan die toegepaste taalkunde besorg het. 'n Postmodernistiese beginpunt verwerp sonder meer die idee dat wetenskaplike teorie toegepas kan word om probleme op te los; dit verteenwoordig in daardie perspektief 'n onaanvaarbare modernistiese hubris, asook 'n progressivisme wat die postmodernisme sterk moet teenstaan. Die oorgang in die toegepaste linguistiek van 'n modernistiese paradigma na postmodernistiese uitgangspunte verteenwoordig derhalwe 'n tweede, ewe belangrike verklaring vir die stryd rondom die definisie van die toegepaste linguistiek. Soos Cook (2015:429) tereg opgemerk het:

Across the supposedly unified field of applied linguistics, there is... an unbridgeable divide... between those who maintain a broadly rationalist, modernist, structuralist enlightenment approach to knowledge, and those who have rejected such a stance in favour of a post-modernist post-structuralist approach... These two directions are logically incompatible...

Van besondere belang vir die argument van hierdie artikel is die herbeklemtoning van multi-en interdisiplinariteit wat 'n mens tans in definisies van die toegepaste taalkunde vind (Mauranen 2015:488; Cook 2015:430; Tarone 2015). Die hernude beklemtoning daarvan is besonder prominent in 'n hele aantal opinies wat verskyn in 'n resente uitgawe van 'n belangwekkende tydskrif in die veld, *Applied linguistics* (Hellermann 2015). In daardie spesiale uitgawe lug sewe vakspecialiste en hul redakteur onder die tema "Definitions for applied linguistics" hul menings oor 'n aantal wyses waarop die veld volgens hulle gekonseptualiseer kan word. Hierdie bydrae sal ook verwys na ander, soortgelyke resente pogings (bv. Paltridge 2014; De Bot 2015).

Die doel van hierdie bydrae is derhalwe tweeledig: eerstens om hierdie meer resente pogings tot die definiëring van die toegepaste taalkunde krities te evalueer, en daarna om 'n sistematiese argument te ontwikkel vir die dissiplinêre onderskeid tussen die taalkunde en die toegepaste taalkunde. Ten einde groter begrip te bied van die aard van die soeke na 'n algemeen aanvaarde definisie van die toegepaste linguistiek, sal dit nodig wees om eers te kyk na wat oor die afgelope paar dekades in die linguistiek self gebeur het. Dit is die dissipline wat sommige steeds, en dikwels met innerlike teenstrydigheid, as die moederdissipline van die toegepaste taalkunde beskou (vgl. McNamara 2015:475). Dit is waarskynlik so dat ons in die onlangse geskiedenis van die linguistiek self 'n verdere rede mag ontdek vir die gebrek aan duidelikheid wat steeds die definisie van die toegepaste linguistiek kenmerk.

## 2. ONLANGSE INVLOEDRYKE STROMINGS IN DIE LINGUISTIEK

Dit behoort uit bogaande duidelik te wees dat dit 'n komplekse en betwiste onderneming is om die toegepaste taalkunde te probeer definieer. Daarom is dit des te meer te betreur dat sommige kommentators dit illustratief en katoliek probeer benader, asof alles wat as toegepaste linguistiek aangebied word, dit terselfdertyd sou kon definieer (Stevens 1980a, 1980b). Cook (2015:425) is reg dat "making everything and anything 'applied linguistics'" volkome waardeloos is. 'n Mens kan ook nie die veld afbaken deur bloot na die twintigstus belange-

groepe – navorsingsnetwerke genoem – van die internasionale vakorganisasie AILA te verwys nie (AILA 2015). Hierdie groepe sluit duidelik en onomwonde taalkundige belange in, soos korpuslinguistiek, medialinguistiek, sosiokulturele teorie, en gebruiksgebaseerde linguistiek. Inbegrepe hierby is ook emergentisme, veeltaligheid en komplekse sisteemteorie in die aanleer van taal, tesame met ander navorsingsgroepeerings wat ewe duidelik *toegepaste* taalkundige subdisseplines bestryk, soos taalbeleidstudies, taalonderrig en -aanleer, en akademiese skryfwerk. Voeg daarby dat die internasionale organisasie self geen sistematiese kriteria aanwend om die toegepaste linguistiek te definieer nie, behalwe ’n duidelike vooroordeel wat blyk in sy eie formulerings vir die toepassing van linguistiese teorieë – en dan nog sommer met ’n hoofletter L (vgl. McNamara 2015:471). Hierdie organisasie blyk sonder enige rede te aanvaar dat werk vanuit enige vakhoek, en wat op sy drumpel aanmeld, ’n legitieme navorsingsnetwerk onder sy vaandel sou kon uitmaak. Eerder as om groter duidelikheid te bewerkstellig, maak die breë definisie van die toegepaste linguistiek wat daar aangebied word dit moontlik om enigiets in te sluit wat min of meer verband sou kon hou met “problems related to language and communication”.

Waarom is dit so? Hoekom vind *subdisseplines* en *temas* wat duidelik *taalkundig* van aard is, ’n institusionele vastrapplek binne die toegepaste linguistiek?

Die eerste rede daarvoor is reeds genoem: by die aanvang van die toegepaste taalkunde het almal gereken dit is sonder meer ’n onderdeel van die linguistiek. Derhalwe het daardie taalkundige subdisseplines en temas wat mees relevant en toepaslik gelyk het om “toepassing” te kon hê, ’n gemaklike vastrapplek binne die toegepaste linguistiek verkry. Ons moet egter daarop let dat so ’n idee van toepassing en relevansie ’n duidelike modernistiese ondertoon daarmee saamdra. Die behavioristiese en strukturalistiese wortels van hierdie sienings het teweeggebring dat die toegepaste taalkunde beskou is as afhanklik van hierdie modernistiese instelling in die linguistiek: in effek dat die toegepaste linguistiek bloot die “wetenskaplike” (en derhalwe gesaghebbende) voorskrifte van die linguistiek moes aanvaar om die “korrekte” taalonderrigmetode of toets van taalvermoë te kan voortbring. Die huidige definisie wat die internasionale vakorganisasie (AILA) voorhou, en wat McNamara (2015:471) bespreek en analiseer, verroer nie ’n vinger om hierdie siening óf te weêrlê óf te betwis nie. Eintlik stap dit maar steeds op die voetspoor van die modernistiese beginpunt van die toegepaste taalkunde, deur bloot die modernistiese ondertone en aanpak wat die historiese begin van die veld gekenmerk het, te beaam.

Die tweede rede waarom subdisseplines van die linguistiek institusioneel tuis geraak het binne die toegepaste linguistiek het te doen met ontwikkelings binne die linguistiek self in die laaste drie dekades of so van die vorige eeu. Nie net was dit ’n tydperk waarin die strukturalistiese en behavioristiese paradigmas in die taalkunde die wyk moes neem voor die kragtige aanslag van die transformasioneel-generatiewe grammatika (TGG) nie: binne die TGG self was die definisie van wat legitiem ondersoekbaar in die taalkunde was, uiters beperkend (Weideman 2013c). Die dominante posisie van die TGG het gelei tot die uitsluiting van daardie taalkundiges wat dit nie aanvaar het nie. Dit het hul geleenthede vir publikasie van hul analyses, vir die verkryging van werk as taalkundiges, en ook ander institusionele geleenthede meteens weggeneem. Hierdie uitsluiting het veral die taalkundiges geraak wat belangstelling getoon het in die sosiale dimensies van taalgebruik, en in ’n breër gekonsipieerde, verruimde en meer ontplooiende visie op linguale entiteite, gebeure en sake (kyk ook McNamara 2015:472; Shuy 2015:434f.).

Dit is dus glad nie toevallig nie dat sommige spesifiek sosiolinguistiese idees, temas en subdisseplines wat op die AILA-webwerf (2015) gelys word, ’n gelukkiger en meer verwel-

komende institusionele tuiste binne die georganiseerde toegepaste linguistiek gevind het. Om dit eufemisties te stel: daar is min taalkundiges wat hulle akademiese loopbane in die laaste drie dekades van die 20ste eeu begin het, wat onaangeraak gelaat is deur die historiese invloed van die generativisme. Vele non-konformerendes is direk verhoed om hulle vak, die linguistiek, openlik te bedryf, en nog meer het eerstehands die onverdraagsaamheid van die generativisme aan eie lyf gevoel, of die hoon waarmee die TGG alternatiewe sienings begroet het.

Dit is daarom nogal ironies dat die definisies van beide die ondersteuners van die TGG (Fromkin, Rodman & Hyams 2013:315) en die definisies van toegepaste taalkundiges uit postmodernistiese of selfs poststrukuralistiese stal (bv. McNamara 2012:473) appelleer op die betrokkenheid van hulle onderskeie dissiplines, respektiewelik die eng gedefinieerde taalkunde en die toegepaste taalkunde, by “taal” as definiërende eienskap. Aangesien “taal” die gemeenskaplike element in die verskillende definisies is, kan dit vanselfsprekend nie terselfdertyd ook die onderskeidende element of fokus van die onderskeie velde wees nie.

As beide linguistiek en toegepaste linguistiek gekenmerk word deur ’n bemoeienis met “taal”, kan ’n mens dus verstaan waarom die analise van drie komplekse grondidees in die taalkunde – die verhouding tussen linguale norm en linguale feit; die relasie tussen die oorsprong, groei, ontwikkeling, volwassewording en afbraak van of verlies aan taal; die verhouding tussen linguale subjek en objek – so geredelik beskou is as behorende by enigeen van die twee dissiplines, of, indien hul analise dan kwansuis nie legitiem binne die taalkunde gedoen kon word nie, hoekom hulle net sowel by die toegepaste taalkunde kon tuishoort.

Dit was in die reël nie te moeilik om die eerste van hierdie drie komplekse grondidees in die taalkunde te behou nie, want binne die TGG staan die onderskeiding tussen taalnorm en taalfeitelikheid, oftewel taalvermoë en taalgebruik, eintlik sentraal. Die uitsluitlike fokus op die normatiewe kant van die linguale (“competence”), tesame met die TGG se belydenis van sy onvermoë om iets sinnigs oor feitelike taalgebruik (“performance”) te sê, het dit weliswaar minder aantreklik vir toegepaste taalkundiges gemaak – te meer nog omdat die TGG ook huiwerig was om die komplekse relasie tussen linguale subjek en linguale objek met oorgawe te ondersoek. Dié relasie is terstond uit die linguistiek verban en na die sosiolinguistiek uitgeskuif. Die TGG het die grootskaalse belangstelling in taalverwerwing, die ander komplekse linguistiese idee hierbo genoem, nietemin nie geheel en al agtergelaat nie. Maar selfs in hierdie geval kon die TGG geen verdere bydrae lewer nie toe die idee van ’n taalverwerwings-meganisme verryk is deur insigte wat taal-in-interaksie vooropgestel het. Hierdie verryking behels spesifiek die idee dat taalverwerwing verstaan moet word as “a social process involving learning by doing with social support” (Tarone 2015:447). Vir sommige was taalontwikkeling, soos opgeneem in die perspektiewe van diegene wat ywerig werksaam was in die steeds baie invloedryke vierde tradisie van wat in Tabel 1 hierbo vermeld is, eintlik maar slegs toegepaste taalkunde (vgl. De Bot 2015). Dit geld veral waar taalontwikkeling betrekking gehad het op die aanleer van addisionele tale, en waar die analyses insig kon bied in die ontwerp van taalonderrig.

Nogtans verdien dit vermelding dat van die vroegste tot die mees resente tye daar nog altyd tussen diegene wat hul met taalverwerwing bemoei uiteenlopende beskouings oor die aard van hul veld en hul werk was. Aan die een kant kry ons navorsers wat van mening is dat dit ’n veld behels wat op sigself die moeite werd is om te ondersoek, met ander woorde te analiseer met behulp van linguistiese insigte en as analise van ’n komplekse linguistiese idee. Maar daar was ook, aan die ander kant, akademici wat ’n direkte en noodwendige verbinding wou sien tussen taalverwerwingstudies en taalonderrig. Tot die eerste groep behoort analitici soos Selinker (1972). Selinker ag die outonomie van navorsing oor tweedetaalverwerwing so

hoog dat hy selfs geen noodwendige verbinding sien tussen die teoreties relevante eenhede van sulke werk en die elemente van linguistiese teorieë nie (Selinker 1972:224f.). Terselfdertyd onderskei hy skerp tussen 'n "psychology of second language learning" en 'n psigologie van leersukses in 'n taal wat deur middel van taalonderrig bereik kan word. Ons tref soortgelyke perspektiewe aan in die vroeëre werk van Schumann (1984), en kontrasterende latere en vroeëre gedagtes by Krashen (1979, 1980) en by Skehan (2008). Skehan (2008:411) verklaar selfs dat die intertaalstudies wat Selinker gegrondves het, en steeds voortgaan, nie slegs 'n beduidende impak op tweedetaalverwerwing gehad het nie, maar dat die insigte daarvan 'n grondige invloed *moet* hê op keuses in taalonderrig, soveel so dat "developmental stages need to be incorporated in any SLA-informed account of syllabus design". 'n Meer onlangse bespreking van hierdie standhoudende kontrovers en debat oor taalverwerwingstudies kan gevind word in Davies (2013:36ff.).

Die belangrikste gevolgtrekking is dat ons soektog na 'n kenmerkende fokus of unieke karaktertrek van óf die linguistiek óf die toegepaste linguistiek tevergeefs sal wees as ons slegs "taal" as kriterium gebruik. Wat moet gebeur, is dat ons die tipe betrokkenheid by "taal" wat elke dissipline kenmerk, moet identifiseer – die invalshoek dus, of die perspektief van waaruit die betrokkenheid ontspring. Daarsonder sal die velde moeilik onderskeibaar wees. Voordat hierdie stelling verder ontleed word, oorweeg ek egter eers so bondig moontlik 'n aantal ander resente beskouings oor die aard van die toegepaste taalkunde, en waarna reeds in die voorafgaande verwys is.

### 3. IS INTERDISCIPLINÊRE EN MULTIDISCIPLINÊRE ONDERSKEIDINGS VOLDOENDE?

Dit blyk duidelik uit die voorafgaande dat die oproep vir die toegepaste taalkunde om multidissiplinêr te werk en interdissiplinêre oplossings vir taalprobleme na te jaag, al heel vroeg in die geskiedenis van die veld na vore getree het (Van Els et al. 1984). By oorweging van die uitgenooide opinies van gevestigde toegepaste linguiste wat bydraes gelewer het vir die spesiale uitgawe van *Applied linguistics* (Hellermann 2015) is dit ewe duidelik dat hulle drie dekades later steeds glo dat hierdie idees genoegsame traksie en impak het om as kenmerkend van die veld aangemerkt te word.

Presies wat *interdissiplinariteit* en 'n *multidissiplinêre aanpak* behels, blyk minder duidelik te wees. Heel dikwels is die vae oproep slegs vir die toegepaste taalkunde om te put uit ("draw upon") enige ander dissipline wat relevant geag word (Kramsch 2015:456; McNamara 2015:473; Tarone 2015:451; Mauranen 2015:489). Cook (2015:429) vestig egter ons aandag daarop dat die blote oorname van epistemologieë en oortuigings uit ander dissiplines soos die sosiologie, die antropologie en die filosofie nie genoegsame gronde bied vir "claims for a federal identity" nie, aangesien hierdie nuwe metodologieë en aannames slegs ten gevolge het dat die toegepaste linguistiek "gekoloniseer" word deur ander dissiplines. Inderdaad vind ons weinig pogings in hierdie perspektiewe selfs om onderskeid te tref tussen multidissiplinariteit, interdissiplinariteit of pluridissiplinariteit. Dit is vreemd, want in die lig van onlangse besprekings van filosofiese invloede op die toegepaste linguistiek (McNamara 2012, 2015) sou 'n mens verwag om 'n ernstiger behandeling aan te tref van die interdissiplinêre trefkrag van filosofiese paradigmas wat deur 'n paar dissiplines gedeel word (vgl. ook Mauranen 2015:490).

Wat nog meer opmerklik is, is dat geeneen van die bydraers tot die spesiale uitgawe die moeite doen om te verwys na die idee van transdissiplinariteit nie, waaroor die nuutste paradigma

in die veld, dinamiese sisteemteorie (DST), waarna somtyds ook verwys word as komplekse sisteemteorie (KST), hoog opgee.<sup>1</sup> Terselfdertyd, en by tye kontradiktories in die lig van die konsensus wat daar amper oor die sg. multidissiplinêre aard van die toegepaste linguistiek blyk te bestaan, vind ons merkwaardig genoeg in sommige van die bydraers se opinies oortuigings oor die aard van die toegepaste linguistiek wat dit in die besonder, en selfs eksklusief, steeds slegs aan 'n enkele dissipline, die taalkunde, verbind (Shuy 2015; Kramsch 2015; kyk ook Mauranen 2015:489). Hierdie opinie strook wel volledig met dié van die aanvanklike grondleggers van die toegepaste taalkunde 'n goeie 60 of meer jare gelede. Kramsch (2015:459) loof byvoorbeeld die “unwavering determination [by applied linguistics] to maintain strong links to linguistics”. Daarenteen praat Shuy (2015:437) op sy beurt van beide die toegepaste linguistiek en die linguistiek sonder meer as blote gebiede en onderdele van die taalkunde, en dan sonder die geringste aanduiding dat 'n alternatiewe siening moontlik sou wees.

Die gebrek aan duidelikheid oor wat multi- en interdissiplinariteit behels, staan egter uit. Die vraag wat onbeantwoord in hierdie beskouings bly, is wat die aard van die bemoeienis van die toegepaste taalkunde met ander dissiplines sou behels, en wat die fokus sou uitmaak van sy eie unieke dissiplinêre aanpak. Indien dit 'n onderskeibare dissipline is in lyn met die (soms kontradiktoriese) beredenering van die meerderheid bydraers tot meer onlangse debatte, met die moontlike uitsondering van Cook (2015), is daar 'n klaarblyklike behoefte om die uniekheid daarvan behoorlik te artikuleer. Miskien verwag 'n mens te veel van 'n debat met opinies wat op uitnodiging gegee word. So 'n aanpak blyk meer waarskynlik die geykte of selfs naïewe menings weer op te haal, en op die bekende en gebaande weë te wandel, as om gesien te word as 'n geleentheid om opwindende en potensieel verhelderende insigte na vore te bring. As daar enige algemene kritiek teen die bydraes waarna hier verwys word, gemaak kan word, is dit inderdaad dat daar nie 'n enkele nuwe insig in hulle na vore tree om die terrein van die toegepaste taalkunde te omskryf nie.

#### 4. 'N ALTERNATIEWE PERSPEKTIEF

Daar is inderdaad 'n stel alternatiewe perspektiewe tot dié wat hierbo bespreek is, en wat die moeite werd is om op te haal. Dit is tegelyk perspektiewe wat die potensiaal besit om reg te laat geskied aan sowel die onafhanklike dissiplinêre aard van die linguistiek en die toegepaste linguistiek, as aan hulle historiese ontwikkelingsgang. So 'n perspektief is te vinde in die filosofiese idee wat sistematiese begrippe en idees, die grondbegrippe binne 'n vakgebied, vooropstel as verklaring vir die historiese ontwikkeling van dissiplines.

In die geval van die toegepaste linguistiek sal so 'n perspektief byvoorbeeld aanvaar dat dit geen toevalligheid is nie dat die volhoubaarheid van die toegepaste taalkunde volledig te doen het met die verhouding daarvan met *taalonderrig* (McNamara 2015:467). As 'n mens verder ekstrapoleer, kan dit aanvaar word dat die dissipline te doen het met die *assessering en meting van taalvermoë*, asook met *taalbeleidsformulering en -bestuur*. Aanvaar ons hierdie historiese gegewe, kan ons eerder as om te poog om die veld te rek en uit te brei om bykans elke soort ondersoek wat op sy drumpel arriveer te probeer inkorporeer, die sistematiese vraag vra: wat is die *fokus* van die toegepaste linguistiek? Wat vertel die geskiedenis van die veld ons van hierdie fokus? Hoe bring die veld sy primêre artefakte voort – *taalkursusse, taaltoetse*

<sup>1</sup> Kyk Lee, Mikesell, Joaquin, Mates & Schumann (2009); De Bot, Lowie & Verspoor (2007); Larsen-Freeman & Cameron (2008); Beckner, Blythe, Bybee, Christiansen, Croft, Ellis, Holland, Ke, Larsen-Freeman, & Schoenemann (2009); Weideman (2009b).

en *taalbeleide*? Dan kan ons daarna voortgaan om 'n saak uit te maak van wat by hierdie dissiplinêre definisie pas, en wat nie. Dit behoort ook 'n aanduiding te gee van hoe robuus so 'n formulering van die fokus van die veld is, asook of dit histories enige sin uitmaak en regverdig kan word met behulp van die grondliggende idees van die veld.

Indien ons gebruik maak van die filosofiese idee (Strauss 2009) dat dissiplines liefse gedefinieer moet word deur nie bloot na konkrete entiteite of objekte te verwys nie, soos in die huidige geval na die objektiewe taalvorme of voorbeelde van taal, maar eerder na modaliteite as konseptuele beginpunte of invalshoeke vir die analyses van die entiteite, dan het ons potensieel 'n meer produktiewe onderskeid waarmee ons kan werk.

Kyk ons byvoorbeeld na die linguistiek (Weideman 2009a, 2011, 2013c), merk ons dat as ons dit beskou as die studie en analise van die linguale of semiotiese modus van ons ervaring (Van Lier 2008; cf. ook Kramsch 2008), ons geweldig baat vind by die konsepte wat jy dan kan hanteer: so 'n invalshoek bied niks minder nie as 'n kriterium vir die aard van jou dissiplinêre werk op hierdie gebied. In die geval van die linguistiek kan jy dan verder onderskei hoe die vakgebied histories geïnteresseerd geraak het in linguistiese konsepte en idees wat afkomstig is uit die analogiese relasies tussen die linguale dimensie en ander dimensies van ons ervaring. Daardie sig op sake bied in so 'n geval vir die taalkundige 'n verklaring van hoe die linguistiese analise van taalsisteme en taalfeite (soos ontleed in die linguistiek vanaf De Saussure tot by Chomsky), onderskeidelik gekonseptualiseer kan word. Die skakel tussen die linguale en die numeriese maak dit moontlik om taalsisteme en taalfeite begripsmatig vas te vat as 'n eenheid binne 'n veelheid van linguale norme wat die eenheid binne die veelheid van linguale objekte en feite reguleer.

Hierdie analise gaan duidelik daarvan uit dat daar 'n analogiese verhouding is tussen die linguale en die numeriese modaliteit, in welke ervaringswyse die idee van eenheid en veelheid vir die eerste keer na vore kom. Dieselfde analogiese relasie geld tussen die oorspronklik ruimtelike idee van 'n linguale geheel en sy onderskeie dele, wat histories gesproke die strukturalisme ten grondslag gelê het. As ons daarby dink aan die transformasie en beweging van sulke linguale dele na ander posisies op verskillende vlakke van linguale struktuur, kry ons sig op die konseptuele grondslag van die begrippe waaraan die TGG in die taalkunde prominensie kom gee het, begrippe wat ontspring uit die skakel tussen die linguale dimensie en die kinematiese. Insgelyks, wanneer ons onderskei tussen verskillende tipes diskoers en allerlei ander sosiaal-relevante analitiese eenhede soos taalhandelinge ("speech acts"), wisselende gespreksbeurte, registers, genres, en tekste, vind die linguistiese analise daarvan sy basis in die analogiese relasie tussen die linguale en die sosiale ervaringswyses. In hierdie vier kort voorbeelde uit die geskiedenis van die taalkunde vind ons dus 'n verklaring van die basis vir linguistiese begripsvorming in die analogiese relasies tussen die linguale modaliteit en, respektiewelik, die numeriese, die ruimtelike, die kinematiese en die sosiale (vir 'n meer uitgebreide analise, raadpleeg Weideman 2009a).

Indien 'n mens beweer dat die konseptuele invalshoek van die linguistiek te vinde is in die linguale aspek, soos wat hierbo gedoen word, beteken dit vanselfsprekend nie dat die linguistiek sake slegs op hierdie vlak van abstraksie hanteer nie. Binne die linguale ervaringswyse vind ons nie slegs linguale objekte soos foneme, morfeme, grammatikale frases, klouses, sinne, uitinge, taalhandelinge, gespreksbeurte, registers, tekste, diskoerse en ander feitlike, objektiewe linguale vorme nie, maar ook die linguale subjekte wat as taalagente daardie objekte voortbring. Inderdaad, met 'n breër ("semiotiese") perspektief op die saak kan ons selfs subjektiewe en objektiewe linguale feite in die visier kry, byvoorbeeld die betekenis van ons (subjektiewe) gebruik van gebare, en die (objektiewe) gebare self. Daar word dan van

ons linguistiese analise vereis om 'n interpretasie aan die subjektiewe taalfeit te gee (die gebruik van die gebaar, sê maar die knik van 'n kop) en die objektiewe taalfeit, net soos dit ons feitlike taaluitinge (ons “woorde”) se betekenis moet kan verklaar.

Om dit so te bekyk, vorder ons terselfdertyd konseptueel, want ons het die konkrete, alledaagse objekte, vorme, fenomene, stande van sake en gebeurtenisse met linguistiese begrippe en idees benader. Ons het dit nie as bloot fisiese, of organiese, gevoelsmatige of psigiese, sosiale, juridiese of etiese groothede hanteer nie. Alhoewel alle konkrete groothede potensieel deel het aan alle aspekte van ons ervaring, het ons deur ons invalshoek te identifiseer, tegelyk ook die tipe begripsvorming in die veld van die linguistiek onderskei van die wyses van konseptualisering in ander velde, soos die fisika, die biologie, die sielkunde, die sosiologie, die regswetenskap en die etiek.

Die vraag is dus: indien dit moontlik is om die taalkunde op hierdie wyse te omskryf, wat dan van die toegepaste linguistiek? Dis merkwaardig dat, in lg. geval, daar ooreenstemming is by sommige toegepaste taalkundiges uit sowel die modernistiese kamp (Corder 1972:6f.) as uit postmodernistiese hoek (bv. Janks 2000:177).<sup>2</sup> Hierdie alternatiewe siening behels dat die toegepaste taalkunde op die voetspoor van Schuurman (1972; en voor hom Van Riessen 1949) omskryf kan word as 'n dissipline wat gekenmerk word deur *ontwerp*. In hierdie siening is die toegepaste linguistiek se fokus en invalshoek op die ontwikkeling, beplanning, vormgewing en voorbereiding van ingrepe gerig, wat kan dien as oplossings vir potensieel grootskaalse of ten minste wydverspreide taalprobleme. Kortom, die *ervaringswyse*, die gesogte invalshoek wat die aanpak van die toegepaste linguistiek onderskei en uniek maak, is die tegniese dimensie van ontwerp (Weideman 2013d, 2017).

As daardie funksie van ons ervaring, naamlik die tegniese, ons toegepaste taalkundige werk definieer, dan beteken dit dat dit die fokus van die toegepaste linguistiek is om vorm te gee en te ontwerp aan oplossings vir taalprobleme. Dit beteken voorts dat daardie modaliteit, kortweg die tegniese genoem, die toonaangewende is in sulke ontwerp en fasilitering. Dit gee die leiding en vervul die rol van gidsfunksie in die ontwerp van sulke ontwerpte ingrepe (“language interventions”).

Hierdie bewering word gestaaf deur wat histories as die primêre artefakte van die toegepaste linguistiek beskou is: taalkurrikula en taalkursusse vir taalonderrig, assesserings van taalvermoë (taaltoetse) en hul spesifikasies, en taalbeleide en -planne, tesame met die implementeringstrategieë wat met lg. gepaardgaan. Hierdie ontwerpte artefakte is op twee vlakke werksaam: 'n normatiewe vlak wat die voorwaardes vir die tweede-vlak artefakte uitspel, die formate waarin die eindgebruiker van die ontwerpe daarmee kennis maak (aangepas uit Weideman 2011:14):

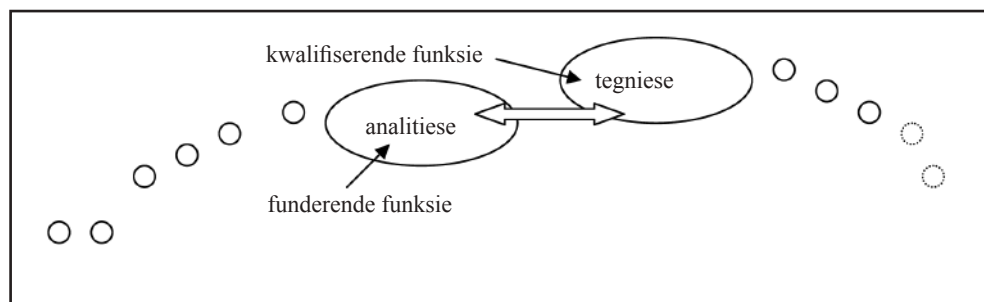
| <b>Vooraf, kondisionerende artefak</b> | <b>Formaat van ontwerp vir eindgebruiker</b> |
|----------------------------------------|----------------------------------------------|
| kurrikulum vir taalonderrig            | taalkursus                                   |
| konstruk en toetsspesifikasies         | taaltoets                                    |
| taalbeleid                             | taalbestuur en -implementeringsplan          |

**TABEL 2:** Vlakke van toegepaste taalkundige artefakte

<sup>2</sup> Vir 'n analise en bespreking, raadpleeg Weideman 2007b.

Soos in die geval van die linguistiek, verwys die modale omskrywing van die sfeer van die toegepaste taalkunde ook na 'n abstrakte (eintlik abstraheerbare) modaliteit of ervaringswyse, en nie na 'n konkrete, feitelike objek of objekte nie. Insgelyks bemerk ons as toegepaste taalkundiges binne die tegniese aspek van ons ervaring 'n hele aantal konkrete, feitelike entiteite, verskynsels, stande van sake en verhoudings. Die definiërende maatstaf, die tegniese dimensie van ons bestaan, verskaf weereens aan ons 'n invalshoek vir begripsvorming. En kyk ons na die feitelike vorme van ons ontwerpe vir die oplossing van taalprobleme, na die taalkursusse, die taaltoetse en die taalplanne wat ons maak, vind ons bowenal by hulle twee kritiek belangrike eindpunt- of terminal funksies.

Hierdie twee eindpuntfunksies, die analitiese en die tegniese, staan uit; in elke toegepaste taalkundige ontwerp is daar 'n wisselwerking tussen die leidinggewende tegniese ontwerp-funksie en die begrondende of basisfunksie wat die ontwerp ondersteun vanuit die analitiese of teoretiese basis daarvan, soos voorgestel in Figuur 1 hieronder (Weideman 2013d, 2017). Tussen die vele moontlike dimensies van toegepaste taalkundige ontwerpe opereer hierdie twee funksies, die tegniese en die analitiese, as leidende en funderende modusse:



**Figuur 1:** *Terminale of eindpuntfunksies van 'n toegepaste taalkundige ontwerp*

Wat meer is, en weereens soos dit in die linguistiek die geval is, verleen die *hoek* waaruit ons begripsvorming in die toegepaste taalkunde aanpak aan ons 'n potensieel produktiewe perspektief op vroeëre en latere dispute binne die vakgebied. 'n Goeie voorbeeld hiervan is die gebrek aan helderheid oor die begrip “geldigheid” binne die subdissipline van taal-assessering.

Die onduidelikheid oor wat *geldigheid* (“validity”) en wat *geldigmaking* (“validation”) behels, kan grootliks opgeklaar word indien ons die debat in verband bring met die konseptuele basis daarvan in die analogiese verhouding tussen die tegniese modaliteit en die fisiese. In hierdie analogiese relasie vind ons byvoorbeeld in ons begripsvorming die nosie van tegniese krag. Dit stel ons in staat om te begryp hoe, in die aanwending van 'n tegniese ontwerpte meetinstrument soos 'n taaltoets, die tegniese kragte werkzaam is wat dien as tegniese oorsake vir die verlangde (geldige) gevolge, of wat ons noem die resultate van die meting (Weideman 2012).

En, soos in die linguistiek, vind ons in die ontwerp van taalingrepe 'n tegniese-gestempelde subjek-objekverhouding, hierdie keer tussen die ontwerper as tegniese agent of subjek en die plan wat as die objektiewe en feitelike gevolg van die subjektiewe ontwerpproses ontstaan. Voorspelbaar genoeg, as 'n mens in ag neem wat elders ook kenmerkend is van tegniese subjek-objekverhoudings, speel die oorweging van die skaarsheid van middele waarmee die plan bereik moet word binne die tegniese proses – of die hulpbronne nou tyd, fondse, of institusionele

ondersteuning behels om taal te beplan, te toets of te onderrig – altyd ’n beduidende rol. In tegniese gekwalifiseerde ontwerpe is daar onvermydelik ’n skakel tussen die beskikbare tegniese hulpbronne en die tegniese gestempelde doelwitte wat met die ontwerp bereik moet word.

Dis juis hier waar die paaie van modernistiese en postmodernistiese benaderingswyses skei: modernistiese ontwerp-oortuigings beklemtoon die middele, en spesifiek die rasonale middele waarmee die ontwerp regverdig kan word, terwyl postmodernistiese uitgangspunte die klem laat val op die doeleindes of eindresultate van die ontwerpe.

Daarom behoort ons nie verbaas te wees nie dat hierdie twee verskillende beklemtonings telkens die bron is van die kritiek wat die een aanpak op die ander laat neerkom. Gewoonweg word die kritiek verwoord as die keuse tussen die doel om die ontwerp te laat staatmaak op ’n kwantitatiewe of empiriese analise, teenoor ’n aanpak wat dit primêr afhanklik stel van sosiale, politieke of etiese oorwegings. Met verwysing na modernistiese idees in die toegepaste taalkunde moet ons daarop wys dat ontwerp geen “objektief-begronde” handeling is nie. Tog is daar geen twyfel nie dat enige taalplan of taalontwerp ook deeglik teoreties begroot moet word. Sodanige teoretiese regverdiging word bereik deur te verwys na die logiese of analitiese onderbou van die tegniese ontwerp, wat inderdaad die funderingsfunctie van die plan is.

Derhalwe is verwysing na teorie noodsaaklik in die ontwerp van taaloplossings, alhoewel ons tog moet onthou dat hierdie begronding daarvan, al oefen dit ’n appèl uit op die gewaande (maar onbereikbare) “objektiwiteit” van die wetenskaplike teorie en logiese analise, steeds op sigself ’n subjektiewe, tegniese-gekwalfiseerde handeling is.

Die tegniese begrippe en idees wat in hierdie bydrae geartikuleer word ten einde die toegepaste taalkunde te omlin, bied ’n verdere verduideliking vir die tweespalt tussen daardie modernistiese paradigmas en postmodernistiese benaderings in die veld waarna daar reeds hierbo verwys is (Cook 2015:429; Mauranen 2015:490). In die tipiese geval oorbeklemtoon die modernistiese oortuigings die funderende funksie van die ontwerp deur die aandrag dat die ontwerp slegs met verwysing na die analitiese modus begroot moet word. Dit plaas ’n stel onbehoorlike en voorskriftelike verwagtings op ontwerpers oor wat die rol van teorie in die bedink van die taaloplossing moet wees. Aan die ander kant oorbeklemtoon die postmodernisme die ontplooiing en vrymaking van die tegniese fantasie van die ontwerper en die oorheersende rol wat sosiale, politieke en etiese faktore speel, asook die deurslaggewende oorwegings wat sulke faktore na hul mening in die ontwerp van taalplanne moet uitmaak.

Dit maak dus saak vir die ontwerpers, ten minste betreffende die verwagtings wat hulle mag koester oor die effek van toegepaste taalkundige oplossing wat voorgestel gaan word, om te weet waar hulle keuse lê of moet lê: by die modernistiese verwagting (dat die wetenskap die wêreld reg sal maak), of by die postmodernistiese relativisme wat dit verwerp, en politieke gediensdigheid die septer laat swaai by die bedink van taaloplossings.

Wat bowenal nie ontken kan word nie, is dat toegepaste taalkundige ontwerpe vandag eers agterna regverdiging soek vir die ontwerpe wat voorgestel word. Die ontwerpproses verwys wel na die teorie vir rugsteun, of dit gebruik analise vir verfyning, maar die teorie skryf op geen manier meer vandag die ontwerp voor nie, soos aan die historiese begin van die dissipline vermeend moontlik was. Derhalwe neem die tegniese verbeelding van die oplossing-ontwerpende toegepaste linguïstiek altyd in die bedink van die oplossing die voortou, en met reg (Schuurman 1972:404). En daarom is die naïewe siening dat die toegepaste taalkunde bloot vanweë die naam waaraan dit histories swaar dra, en wat suggereer dat dit eintlik slegs die toepassing van die taalkunde behels, presies dit: ’n verouderde siening, wat aanhaak by die historiese begin van die dissipline in die modernistiese trant, maar geen sig het op die verdere historiese ontwikkeling daarvan nie. ’n Meer realistiese perspektief op die verhouding tussen die leidinggewende tegniese

funksie van 'n toegepaste taalkundige ontwerp en die rasonale regverdiging daarvan, wat gewoonlik bewerkstellig word met verwysing na die mees resente teorie of selfs veelheid van teorieë, is dat dit 'n wederkerige relasie is, soos hierbo grafies uiteengesit.

## 5. SAMEVATTING: WAAROM DISSIPLINÊRE DEFINISIES SAAKMAAK

Die keuse vir óf 'n modernistiese óf 'n postmodernistiese aanpak tot die ontwerp van 'n toegepaste taalkundige oplossing vir 'n taalprobleem beïnvloed dus aan die een kant direk die *verwagtings* wat jy koester vir die begroning van die oplossing, of, aan die ander kant, die *impak* op die samelewing wat jy by die implementering daarvan voorsien.

Daar is nog 'n rede waarom dissiplinêre definisies belangrik is. Dit behoort uit bostaande duidelik te wees dat die modale afbakening van die linguistiek en die toegepaste linguistiek as synde 'n fokus op respektiewelik die linguale en tegniese modaliteite van ons ervaring, die ietwat simplistiese (maar blykbaar standhoudende) siening weerspreek dat daar die een of ander begripsmatige kontinuïteit tussen hul onderskeie velde bestaan. Hierdie simplistiese siening is ongelukkig steeds in selfs van die mees resente debatte teenwoordig, insluitend die diskussie in een van die onlangse toonaangewende vaktydskrifte waarna daar in hierdie bydrae verwys is.

Inderdaad maak die afbakening van die terrein van die toegepaste taalkunde wat in my argument hier uiteengesit word, dit moontlik om dit te beskou as 'n afsonderlike dissipline, onderskeibaar van die linguistiek. Indien dit verder beskou word as 'n multi- of interdissiplinêre aangeleentheid, bied die argument hier nog 'n verdere konseptuele bonus, want die aard en die invalshoek sowel as die doel waarom die toegepaste taalkunde ander dissiplines betrek, kan dan bepaal word: dit word gedoen ter wille en ter ondersteuning van die ontwerp van 'n taalingreep. Dit glo ek is 'n genoegsaam praktiese en lofwaardige doel vir die toegepaste taalkunde om na te streef, want dit beteken dat sy ontwerp van taaloplossings betrokke kan wees in gevalle waar daar benadeling is deur taal, waar verligting van swaarkry as gevolg van taalgebrek moontlik is, en waar die planne en ingrepe wat die dissipline mag voorstel, kan poog om taal te ontwikkel waar dit gebiedend noodsaaklik vir die menslike welsyn is.

Die siening van die toegepaste linguistiek as 'n dissipline in eie reg, en losstaande van die taalkunde, hou dus geen risiko of verlies van status (Shuy 2015) vir die toegepaste taalkunde in nie. Intendeel, al wat dit kan verloor, is die modernistiese vooroordeel wat van die begin af sy grondslae ondermyn het, en wat veroorsaak het dat die veld 'n naam moet dra wat op sigself aanvegbaar is, ten minste as dit op sigwaarde opgeneem word, en op 'n naïewe of intuïtiewe wyse geïnterpreteer en verstaan word.

Dit lei geen twyfel nie dat die toegepaste linguistiek voortdurend gekonfronteer gaan bly met die onmoontlike paradigmatische keuse waarna Cook (2015) verwys. Toegepaste taalkundiges sal moet aanvaar dat hierdie keuse tussen 'n tegnokratiese en modernistiese, of 'n revolusionêre en postmodernistiese definisie van die veld 'n blywende een is. Die bestryding van een paradigma binne 'n veld deur 'n ander gaan nie in die niet verdwyn nie, maar begrip oor hoe die veld omskryf kan word, gaan ons wel bewus maak van die slaggate daarin. Of ons nou gesoute professionele beoefenaars van die toegepaste linguistiek is, of nuwelinge in die veld, behoort ons onself dit te gun om ingeligte besluite te kan neem oor hoe ons in die dissipline werkzaam wil wees, en hoe daardie keuse belyn is met ons eie professionele oortuigings en aanpak (Paltridge 2014).

Debate soos dié waarna in hierdie artikel verwys word, is slegs nuttig en relevant as hulle ons professioneel meer bewus maak van waar ons staan. Uiteindelik is die keuse van die

paradigma waarin ons wil werk en dissiplinêre bewustheid die belangrikste bestanddele in die stryd om te voorkom dat ons blote slagoffers van intellektuele modes word.

## ERKENNINGS

Ek wil graag vir Gini Keyser vir die aanvanklike versorging, en vir Stef Ferreira van Magic Camel Communications vir die uiteindelijke redigering en stylversorging bedank, asook vir Anna Weideman vir die belyning van die verwysings met die voorskrifte van die tydskrif.

## BIBLIOGRAFIE

- AILA (Association Internationale de Linguistique Appliquée). 2015. About research networks: List of ReNS. <http://www.aila.info/en/research/list-of-rens.html> [13 August 2015].
- Applied Linguistics, Special issue: Definitions for Applied Linguistics*, 36(4). <http://applij.oxfordjournals.org/content/36/4.toc> [26Julie 2016].
- Beckner, C., Blythe, R., Bybee, J., Christiansen, M.H., Croft, W., Ellis, N.C., Holland, J., Ke, J., Larsen-Freeman, D., & Schoenemann, T. 2009. Language is a complex adaptive system: Position paper. *Language Learning* 59 (supplement 1):1-26.
- Cook, G. 2015. Birds out of dinosaurs: The death and life of applied linguistics. *Applied Linguistics* 36(4):425-433. doi:10.1093/applin/amv038 [15 September 2015].
- Corder, S.P. 1972. Problems and solutions in applied linguistics. In J. Qvistgaard, H. Schwarz & H. Spang-Hanssen (eds). 1972. *Proceedings of the Association Internationale de Linguistique Appliquée, Third Congress, Copenhagen, Vol. III: Applied linguistics: Problems and solutions*. Heidelberg: Julius Groos Verlag, pp. 1-23.
- De Bot, K. 2015. *A history of applied linguistics: From 1980 to the present*. London: Routledge.
- De Bot, K., Lowie, W. & Verspoor, M. 2007. A dynamic systems theory approach to second language acquisition. *Bilingualism: Language and Cognition* 10(1):7-21.
- Davies, A. 2013. *Native speakers and native users: Loss and gain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fromkin, V., Rodman, R. & Hyams, N. 2013. *An introduction to language*. 9th edition. Singapore: Cengage Learning.
- Hellermann, J. 2015. Three contexts for my work as co-editor: Introduction to the special issue. *Applied Linguistics* 36(4):419-424. doi:10.1093/applin/amv043 [15 September 2015].
- Janks, H. 2000. Domination, access, diversity and design: A synthesis for critical literacy education. *Educational Review* 52 (2):175-186.
- Kaplan, R.B. (ed.). 1980. *On the scope of applied linguistics*. Rowley, Massachusetts: Newbury House.
- Kramsch, C. 2008. Ecological perspectives on foreign language education. *Language Teaching* 41(3):389-408.
- Kramsch, C. 2015. Applied linguistics: A theory of the practice. *Applied Linguistics* 36(4):454-465. doi:10.1093/applin/amv039. [15 September 2015].
- Krashen, S. 1979. A response to McLaughlin, "The monitor model: some methodological considerations". *Language Learning* 29(1):151-167.
- Krashen, S. 1980. Relating theory and practice in adult second language acquisition. Offprint from S. Felix (ed.). *Recent trends in research on second language acquisition*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, pp. 185-204.
- Larsen-Freeman, D. & Cameron, L. 2008. *Complex systems and applied linguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- Lee, N., Mikesell, L., Joaquin, A.D.L., Mates, E.W. & Schumann, J.H. 2009. *The interactional instinct: The evolution and acquisition of language*. Oxford: Oxford University Press.
- Mauranen, A. 2015. Closing summary. *Applied Linguistics* 36(4):488-492. doi:10.1093/applin/amv045 [15 September 2015].
- McNamara, T. 2012. Poststructuralism and its challenges for applied linguistics. *Applied Linguistics* 33(5):473-482.

- McNamara, T. 2015. Applied linguistics: The challenge of theory. *Applied Linguistics* 36(4):466-477. doi:10.1093/applin/amv042 [15 September 2015].
- Paltridge, B. 2014. What motivates applied linguistics research? *AILA Review* 27:98-104. doi: 10.1075/aila.27.05pal.
- Schumann, J.H. 1984. Art and science in second language acquisition research. *Language Learning* 33(5): 49-75.
- Schuurman, E. 1972. *Techniek en toekomst: Confrontatie met wijsgerige beschouwingen*. Assen: Van Gorcum.
- Selinker, L. 1972. Interlanguage. *International Review of Applied Linguistics* 10(2):209-231.
- Shuy, R.W. 2015. Applied linguistics past and future. *Applied Linguistics* 36(4):434-443. doi:10.1093/applin/amv016 [15 September 2015].
- Skehan, P. 2008. Interlanguage and language transfer. In Spolsky & Hult (eds). *The handbook of educational linguistics*. Malden, MA: Blackwell, pp. 411-423.
- Spolsky, B. & Hult, F.M. (eds). 2008. *The handbook of educational linguistics*. Malden, MA: Blackwell.
- Strauss, D.F.M. 2009. *Philosophy: Discipline of the disciplines*. Grand Rapids, MI: Paideia Press.
- Stevens, P. 1980a. Toward a redefinition of applied linguistics (statement). In Kaplan (ed.) *On the scope of applied linguistics*. Rowley, MA.: Newbury House, pp.17-20.
- Stevens, P. 1980b. Who are applied linguists and what do they do? A British point of view offered upon the establishment of AAAL. In Kaplan (ed.). *On the scope of applied linguistics*. Rowley, MA.: Newbury House, pp.28-36.
- Tarone, E. 2015. Second language acquisition in applied linguistics: 1925-2015 and beyond. *Applied Linguistics* 36(4): 444-453. doi:10.1093/applin/amv035 [15 September 2015].
- Van Els, T., Bongaerts, T., Extra, G., Van Os, C. and Janssen-van Dielen, A. (translated by R.R. van Oirsouw) 1984. *Applied Linguistics and the learning and teaching of foreign languages*. London: Edward Arnold.
- Van Lier, L. 2008. Ecological-semiotic perspectives on educational linguistics. In Spolsky & Hult (eds). *The handbook of educational linguistics*. Malden, MA: Blackwell, pp. 596-605.
- Van Riessen, H. 1949. *Filosofie en techniek*. Kampen: J.H. Kok.
- Weideman, A. 2003. Towards accountability: A point of orientation for post-modern applied linguistics in the third millennium. *Literator* 24(1):1-20.
- Weideman, A. 2007a. The redefinition of applied linguistics: Modernist and postmodernist views. *Southern African Linguistics and Applied Language Studies* 25(4):589-605.
- Weideman, A. 2007b. Towards a responsible agenda for applied linguistics: Confessions of a philosopher. *Per Linguam* 23(2):29-53.
- Weideman, A. 2009a. *Beyond expression: A systematic study of the foundations of linguistics*. Grand Rapids, MI: Paideia Press in association with the Reformational Publishing Project.
- Weideman, A. 2009b. Uncharted territory: A complex systems approach as an emerging paradigm in applied linguistics. *Per Linguam* 25(1):61-75.
- Weideman, A. 2011. Straddling three disciplines: Foundational questions for a language department. *Acta Varia* 1. 30th D.F. Malherbe Memorial Lecture. Bloemfontein: University of the Free State.
- Weideman, A. 2012. Validation and validity beyond Messick. *Per Linguam* 28(2):1-14.
- Weideman, A. 2013a. Positivism and postpositivism in applied linguistics. In C.A. Chapelle (ed.). *The encyclopedia of applied linguistics*, Volume 7. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 4479-4485. Also available online. doi: 10.1002/9781405198431.wbeal0920
- Weideman, A. 2013b. Applied linguistics beyond postmodernism. *Acta Academica* 45(4):236-255.
- Weideman, A. 2013c. The modal delimitation of the field of linguistics. *Journal for Christian Scholarship* 49(4):95-122.
- Weideman, A. 2013d. Innovation and reciprocity in applied linguistics. *Literator* 35(1):1-10. doi: 10.4102/lit.v35i1.1074
- Weideman, A. 2017. *Responsible design in applied linguistics: Theory and practice*. Cham: Springer Publishing International. DOI 10.1007/978-3-319-41731-8.

# Natuurgesentreerde skryfwerk as ekosisteem: 'n Ondersoek na *Boomkastele: 'n Sprokie vir 'n stadsmens* (Schalk Schoombie). Deel 2

*Nature writing as ecosystem: An analysis of Boomkastele: 'n Sprokie vir 'n stadsmens (Schalk Schoombie). Part 2*

**SUSAN MEYER**

Vakgroep Afrikaans, Opvoedingswetenskappe  
Noordwes-Universiteit  
Potchefstroom  
E-pos: Meyer.Susan@nwu.ac.za



Susan Meyer

**SUSAN MEYER** is 'n senior lektor in Afrikaans aan die Fakulteit Opvoedingswetenskappe, Noordwes-Universiteit, Potchefstroom. Sy het in 1990 die graad MA in Afrikaanse letterkunde verwerf aan die Universiteit van Pretoria en in 1993 die DLitt et Phil-graad aan die Universiteit van Suid-Afrika. Sedert 2003 doseer sy Afrikaanse letterkunde vir onderwysstudente en is sy deel van die Navorsingseenheid Tale en Literatuur in Suid-Afrikaanse konteks aan die Noordwes-Universiteit. Haar navorsingsbelangstelling lê hoofsaaklik by die ekokritiese benadering tot die eietydse Afrikaanse prosa en by die analitiese en hermeneutiese moontlikhede wat opgesluit lê in die ontsluiting van tekste vanuit 'n ekokritiese perspektief. Sy fokus graag op die literêre vergestaltung van mens-natuurverbintenisse en op die wyses waarop menslike lewe en identiteit beïnvloed word deur die natuurlike omgewing. Sy ondersoek die wye spektrum van menslike reaksies op die natuur, die talle dimensies waarin en die gevarieerde wyses waarop die mens met die natuur in interaksie tree en betekenis daaraan toeken, soos uitgebeeld in hedendaagse Afrikaanse narratiewe. Haar navorsingsresultate word gepubliseer in verskeie akademiese vaktyskrifte en sy lewer referate by nasionale sowel as internasionale konferensies.

**SUSAN MEYER** is a senior lecturer in the Faculty of Education Sciences at North-West University, Potchefstroom. She obtained a MA degree in Afrikaans literature at the University of Pretoria in 1990 and the D Litt et Phil degree at the University of South Africa in 1993. She lectures Afrikaans literature and is part of the Research Entity Language and Literature in South African context at the North-West University. Her research interests include an ecocritical approach to contemporary Afrikaans prose, resulting in her exploration of the analytic and hermeneutical possibilities disclosed in an ecological reading of literary texts. She focuses on aspects of the literary manifestation of the relation between man and nature, and the ways in which human life and identity are influenced by the natural environment. She investigates all facets of human reactions to nature, the full scope of dimensions and the varied ways in which humans interact with nature and allot meaning to nature as portrayed in contemporary Afrikaans narratives. Her research results in regular publications in academic journals and she delivers papers at conferences nationally and internationally.

## ABSTRACT

### *Nature writing as ecosystem: An analysis of Boomkastele: 'n Sprokie vir 'n stadsmens (Schalk Schoombie). Part 2*

*In the first part of the present study, published in the December edition of this journal, I explored the theoretical underpinning of a new concept of viewing nature writing, introduced by David Barnhill. Barnhill attempts to improve on taxonomies of nature writing that do not acknowledge the inner complexity and diversity of individual works.*

*He calls his scheme an ecosystem, reminding us that such a system involves the interactions between a community and its non-living environment as well as interactions between the elements in it. According to Barnhill (2010:279) each piece of nature writing is an ecosystem in which various elements of nature writing are developed and integrated in a unique way. The abstract categories into which works are placed in a taxonomy become multiple elements within individual works, working in concert with or influencing each other, such as the organisms in an ecosystem. The internal qualities of such works are analysed and described in order to discover the interplay between different elements and how the character of an ecosystem emerges from this. Barnhill (2010:279-282) distinguishes several elements of nature writing: accounts or descriptions of nature, personal experience in nature, social experience of nature, philosophy of nature, spirituality in nature experiences, ecological consciousness, concern with language in representing nature, and ecosocial politics – the latter a term reflecting the interconnectedness of environmental and social issues.*

*Boomkastele: 'n sprokie vir 'n stadsmens (2015) is Schalk Schoombie's first novel and Barnhill's theoretical approach to nature writing is directly relevant to studying this novel. A prominent narrative line is constructed around Hannes Moerdyk, the researcher in the novel, and his affectionate ties with the trees in his backyard in suburban Johannesburg. These trees, which grow on the boundary between his and his neighbour's premises, are unexpectedly cut down to make way for the new flats that the neighbour is planning to build and lease. This enrages the researcher, who estimates the trees to be more than half a century old and blames the neighbour for his short-sightedness and his financial greed. This incident leads to a private war; the researcher sets his heart on avenging the death of the trees and this obsession eventually comes to dominate his mind.*

*This analysis of Boomkastele puts Barnhill's theoretical instrument to the test. The hypothetical point of departure is that the novel resembles an ecosystem comprising the characteristic elements of nature writing found in it. This method of approximation focuses on analysing the internal complexity and diversity of Schoombie's novel and arriving at a more complete understanding and a more nuanced description of this work.*

*This investigation firstly aims at determining which elements of nature writing are presented in Boomkastele. Close attention is paid to the content and detail of these elements, the relative emphasis of each, the interrelationships among them and the way in which each element is developed and integrated in the whole of the ecosystem to be found in the novel.*

*Eco-social criticism, a dominant element in Boomkastele, functions in support of various other elements. Criticism against the destruction of trees is linked with the researcher's personal experience of nature: trees are his friends and he obsessively focuses on avenging their death. The eco-social criticism in this novel also emphasises the description of trees as treasures of nature. The significance of trees, which are described as having limbs and lives, is being ironised by the criticism on their fate, namely losing those lives and limbs because of man's short-sightedness.*

*The researcher decides to plant new trees and to build a wooden cabin in one of them as a way to celebrate the splendour of trees and to bring back something of a glorious partnership*

*between humans and trees. The construction process of this cabin is planned carefully so as not to harm the tree at all; it will sit like a nest between the branches and will naturally mingle with the tree itself. The eco-social ideals that are included in this tree-friendly way of building a cabin, function in support of another element, namely ecological consciousness. This is expressed in the novel by means of details about the researcher's growing identification with and deep-felt respect for the trees. The element of eco-social critique is also integrated strongly with the focus on language to represent unique experiences in nature, especially when the wounding of the trees is depicted.*

*Barnhill's approach to nature writing creates a sharpened awareness of the qualities that characterise this genre. Applying his method of describing and evaluating texts to Boomkastele has led to the discovery of the interactive connection between diverse elements in the novel, which lends it the nature of an ecosystem and affirms its multifaceted character.*

**KEYWORDS:** Schalk Schoombie, *Boomkastele*, nature writing, ecosystem approach, David Barnhill, ecocriticism

**TREFWOORDE:** Schalk Schoombie, *Boomkastele*, natuurgesentreerde skryfwerk as ekosisteem, David Barnhill, ekokritiek

## OPSOMMING

David Barnhill stel 'n nuwe benadering tot natuurgesentreerde skryfwerk voor. Op grond van bepaalde nadele in die sisteme van klassifikasie waarop meestal gesteun word in die beskrywing van natuurgerigte skryfwerk, stel Barnhill voor dat 'n natuurgesentreerde woordwerk beskou word as 'n ekosisteem. Die kategorieë waarin natuurgerigte skryfwerk geplaas word wanneer die taksonomie-benadering gevolg word, word beskou as veelvoudige elemente wat in individuele werke saam- of op mekaar inwerk, soos die organismes in 'n ekosisteem. Dié benadering het ten doel om die interne kompleksiteit en diversiteit van die werk te ontleed en sodoende tot 'n genuanseerde beskrywing daarvan te kom. In die vorige afdeling van hierdie studie, wat in die Desemberuitgawe van hierdie tydskrif gepubliseer is, is 'n deeglike teoretiese begronding vir Barnhill se benadering gebied. In hierdie afdeling word die teoretiese gereedskap wat Barnhill se benadering bied, getoets. Schalk Schoombie se debuutroman, *Boomkastele: 'n sprokie van 'n stadsmens* (2015) word bestudeer vanuit die hipotetiese uitgangspunt dat die teks 'n ekosisteem is ten opsigte van die kenmerkende elemente van natuurgesentreerde skryfwerk daarin. Verskillende elemente wat aan natuurgesentreerde skryfwerk sy unieke aard gee, word in *Boomkastele* geïdentifiseer en die besonderhede omtrent hierdie elemente word verken. Aandag word geskenk aan die interaktiewe samehang tussen hulle, aan hoe elk van die elemente ontwikkel en met sekere ander geïntegreer word. Hieruit word sigbaar hoe die beeld van 'n ekosisteem uit die roman te voorskyn tree. Uit die toepassing van Barnhill se benadering vloei 'n verskerpte bewustheid van die aard van natuurgerigte skryfwerk asook waardering vir *Boomkastele* as 'n ryk geskakeerde roman.

## INLEIDING

Natuurgerigte skryfwerk word gedefinieer as 'n kombinasie van wetenskaplike verslaggewing en artistieke uitdrukking (Lilley 2013; Stephenson 1995:171). In hierdie soort skryfwerk word na getrouheid gestreef ten opsigte van die wetenskaplike waarheid – “scientific names, data, and explanations are routinely provided as comments to the immediate observations or natural

phenomena” (Tuur & Reilatu 2012:10). Terselfdertyd staan die waarnemer se subjektiewe teenwoordigheid en interpretasie sentraal in die uitbeelding van die onderlinge verbintenis van alles in die geskape werklikheid. Burton-Christie (1993:161) beklemtoon die belang van laasgenoemde aspek: “(N)ature writers seek to [...] reveal subtle and complex patterns found in relationships among various species, [...] patterns (that) ultimately radiate outward to include the human observer.” Uit die bewustheid van hierdie patrone sou ’n groter morele gevoeligheid en dieper vlakke van ekologiese verantwoordelikheid kon kom, redeneer Burton-Christie (1993:162).

Natuurgesentreerde skryfwerk is dus ’n poging om met ’n wetenskaplike oog te kyk en met literêre effek te skryf. Dit sluit verskillende tekstipes in: onder andere essays, memoires, reisbeskrywings, verhale en romans – werke waar die subjektiewe toon en eerste persoons-belewing persoonlike kleur aan die feitelike komponent daarin gee (Cowley 2008:10; Stephenson 1995:170).

Thomas Lyon en Patrick Murphy het belangrike werk gedoen met die ontwikkeling van modelle van klassifikasie om tot ’n meer volledige omskrywing van natuurgesentreerde skryfwerk te probeer kom. Beide steun sterk op die nalatenskap van Henry David Thoreau, die voorloper van natuurgesentreerde skryfwerk soos dit vandag beoefen word; beide se taksonomieë het ten doel om groter begrip vir die diversiteit en reikwydte van die genre te probeer daarstel (Burton-Christie 1993:157; Stephenson 1995:170). Hulle taksonomieë vind sterk aansluiting by mekaar en behels ’n sisteem van ordening tussen twee pole: aan die een punt werk hoofsaaklik toegespits op inligting oor die natuurwêreld en aan die ander punt werk wat hoofsaaklik persoonlike reaksies op die natuur en filosofiese interpretasies daarvan uitbeeld (Lyon 1989:3, Murphy 2000:5). Die nut van taksonomieë in die beskrywing van natuurgesentreerde skryfwerk lê daarin dat die verskeidenheid van genres, onderwerpe en ook die verskeidenheid van reaksies op die natuur beklemtoon word; hierdie modelle word ook sinvol benut in die teenargument wanneer natuurgerigte skryfwerk gekritiseer word as naïef, simplisties, oppervlakkig of sentimenteel (Burton-Christie 1993:159; Barnhill 2010:278).

Barnhill beklemtoon egter ook die nadele verbonde aan die klassifikasie van werk in duidelik gedifferensieerde afdelings: eerstens verleen sisteme van klassifikasie geen erkenning aan die interne kompleksiteit en diversiteit van individuele werke nie; tweedens word met sisteme van rangskikking geïmpliseer dat werke in een kategorie wesenlik en volkome verskil van werke in ’n ander kategorie (Barnhill 2010:278). Dit bring Barnhill te staan voor die uitdaging om te verbeter op bestaande taksonomieë deur ’n manier te vind om natuurgesentreerde tekste te beskryf op ’n wyse wat ook die diversiteit in ’n spesifieke werk erken.

Barnhill (2010:279) se benadering tot die natuurgesentreerde teks is nuut en behels dat hy so ’n werk beskou as ’n ekosisteem. Sy uitgangspunt is dat kenmerkende elemente in ’n natuurgerigte woordwerk nie behoort te dien as riglyne om die teks te klassifiseer nie, maar as elemente wat binne die individuele teks saam- of op mekaar inwerk, dus wedersyds invloed uitoefen, soos die organismes in ’n ekosisteem. Hy verkies om die verskeidenheid binne-in die individuele werk te ondersoek eerder as die diversiteit wat in die groot kategorieë van werke gevind kan word.

Die elemente wat Barnhill (2010:279–282) onderskei as kenmerkend van natuurgerigte skryfwerk, is: natuurbeskrywing en -verslag, persoonlike ervaring van die natuur, sosiale ervarings binne natuuumgewings, filosofiese beskouings van die natuur, spiritualiteit in die natuurbelewing, ekologiese bewustheid en -ingesteldheid, taal as uitdrukkingsmiddel vir natuurbesonderhede en -belewing, en ekososiale politiek. Barnhill (2010:284) se standpunt is dat werke met ’n fokus op die natuur ons aandag ook behoort te vestig op die binnewêreld

van die gees: op ons bewustheid van en reaksie op die natuur, op innerlike refleksie ten opsigte van die omgewingskade wat op die mens se rekening staan asook op positiewe alternatiewe in terme van persoonlike waardes en sosiale strukture.

Wanneer 'n natuurgesentreerde teks benader word as 'n ekosisteem, is die doel om vas te stel watter van die kenmerkende elemente teenwoordig is in die spesifieke teksinhoud, op watter wyse hierdie elemente ontwikkel en geïntegreer word asook hoe die onderlinge verbande en wisselwerking tussen elemente beklemtoon word.

Hierdie proses word in die volgende afdeling aangepak as strategie om *Boomkastele* te analiseer en te beskryf. Dus word Barnhill se teoretiese apparaat getoets. Schoombie se roman met sy sterk natuurgerigte aksente word bestudeer vanuit die hipotetiese uitgangspunt dat die teks 'n ekosisteem is ten opsigte van die elemente daarin wat vroeër tot indeling in 'n breë kategorie sou lei. Barnhill se model word gebruik om die interne kompleksiteit en diversiteit van *Boomkastele* te ontrafel en om sodoende tot vollediger begrip en waardering vir hierdie teks te probeer kom. Dis egter eers nodig om die romaninhoud in vlugtige hale te skets en om *Boomkastele* in die konteks van die Afrikaanse prosawêreld te plaas met verwysing na enkele ander tekste met tematiese ooreenkomste.

Hannes Moerdyk, in die roman bekend as “die navorser”, het 'n unieke band met die bome in sy voorstedelike agterplaas wat hom daagliks ná werk help om sy kalmte te herwin en waaronder hy sou wou aftree (Schoombie 2015: 27). Dié bome, op die grens tussen hom en die bure, word onverwags afgesaag om plek te maak vir die garages van die tweeverdiepingwoningstelsel wat die buurman wil bou. Dit lei tot die navorser se woedende tirade oor bome van minstens 'n halfeeu oud, “lewende goed” wat neergevel word as resultaat van die mens se kortsigtige ekonomiese ideale terwyl hulle – volgens die navorser se oordeel – meer bydra tot die omgewing as die buurman “wat net afbreek en afsaag en fokken vernietig!” (Schoombie 2015:37). Hierdie insident skep 'n vete met die bure; die navorser sou die dood van die bome wreek, “al neem dit jare, dekades” (Schoombie 2015:52). Sy woede rig uiteindelik sy hele lewe en dit lei tot 'n obsessie waarin hyself vernietig word.

*Boomkastele* herinner die leser aan twee ander Afrikaanse romans waarin besondere uitbeeldings van mens-boomverbinde voorkom en wat tematies by mekaar aansluiting vind, naamlik Wilma Stockenström se *Die kremetartekspedisie* (1981) en Lien Botha se *Wonderboom* (2015). In eersgenoemde is die verteller 'n slavin wat ná 'n mislukte reis haar laaste lewensdae in 'n kremetartboom-holte êrens in Afrika deurbring. In *Wonderboom* pak Magriet 'n reis aan – in 'n ongespesifiseerde toekoms, nadat wet en orde in die land in duie gestort het – na haar familie en plek van herkoms en sy ontdek ontnugterd dat die reis geen werklike einde het nie. Net soos vir die slavin in *Die kremetartekspedisie* is hierdie ekspedisie vir Lien 'n poging om die verlede onder woorde te bring, dis 'n reis na buite én na binne.

Nog 'n noemenswaardige uitbeelding van die beleving van en betrokkenheid by bome word aangetref in *Toorbos* van Dalene Matthee. In laasgenoemde is Karoliena Kapp 'n boskind wat deur haar huwelik met 'n dorpenaar die geleentheid gegun word om uit die greep van armoede te kom, maar terugkeer na die bos om te leer hoe dit is om 'n boom te wees. Sy is 'n magtelose toeskouer van die vernietiging van die boomreus in die Knysnabos en die ontworteling van die boscyp in daardie omgewing in die 1930's. Iets van Karoliena se verslaetheid word herhaal in die woorde van die navorser in *Boomkastele*: “Hoe keer 'n mens die grootskaalse verwoesting van natuurlike bronne en skoonheid op jou drumpel?” (Schoombie 2015:38).

In die volgende afdeling word die teoretiese gereedskap wat Barnhill se benadering bied, in die ontleding van *Boomkastele* benut. Daar moet vasgestel word watter aspekte van

natuurgesentreerde skryfwerk in die roman teenwoordig is – nie om hulle as kategoriserende elemente te hanteer nie, maar as elemente wat afsonderlik, hoewel in samehang en wisselwerking met mekaar, die komponente vorm van die ekosisteem waarvan die beeld op bewysbare wyse tot stand moet kom in hierdie teks. Dus word die besonderhede omtrent die elemente waartussen verbande bestaan, verken. Aandag word geskenk aan die wyse waarop hierdie elemente ontwikkel en hoe die relatiewe belangrikheid van elk beklemtoon word. Die einddoel is om die mate van wedersydse inwerking op en wisselwerking tussen die elemente vas te stel en die veronderstelling dat natuurgesentreerde skryfwerk die aard van ’n ekosisteem openbaar in hierdie roman te bevestig.

### **BOOMKASTELE: DIE ROMAN AS EKOSISTEEM**

Twee parallelle verhale ontvou in *Boomkastele*. Die navorser versamel vermaaklike koerantstories wat, volgens hom, ’n manier is “om al die groot lewenswaarhede in verteerbare brokkies te verpak” (127). Hy probeer ’n hanteerbare wêreld rondom homself skep, maar die bure se besluit om die bome wat op die rand van sy erf staan, af te kap, meng liederlik in met hierdie gefabriseerde orde. Sy woedende reaksie is om twee nuwe bome te plant, genaamd Oorwinnaar en Sfinks. Só begin ’n fassinisie, selfs ’n obsessie, vir die navorser. ’n Paar kilometer daarvandaan werk sy dogter, Ina, die misdaadverslaggewer. Sy het haar eie obsessie: om uit te vind wie is die sogenaamde Sirkelman, die graffiti-kunstenaar wat Da Vinci se Vitruviaanse Man op geboue en stadsmure verf.

In die verhaallyn wat rondom die navorser se obsessie met bome gebou word, openbaar die roman sy natuurgesentreerde aard. Die identifisering van karakteriserende elemente en die soektog na bewyse van ’n patroon van onderlinge beïnvloeding en samewerking tussen hulle rig die ondersoek verder en sal dien ter bevestiging van die hipotese dat die roman die beeld van ’n ekosisteem vertoon.

### **NATUURBESKRYWING EN -VERSLAG**

In die proloog van die roman word ’n buurt beskryf “met baie bome [...]. Dis wat jou opval, die bome” (7). Die saamleef van mens en boom word dadelik beklemtoon: “’n Bielie van ’n akkerboom staan op ’n straathoek teen ’n steilte byna in ’n besige straat. Om sy dik stam loop, jaag, pendel en raas die lewe lustig voort” (7).

Dit is ’n stadsomgewing wat beskryf word, met spesiale aandag aan die teenwoordigheid van bome: onder straatbrûe seil ’n spruit met wilgerbome op sy oewers deur, daar steek ’n radiotoring tussen die bome uit, ’n selfoontoring, mynhope (8). Wat opval, is die “repiëse veld wat nie mooi by die dorpsbeplanners se netjiese kaartpatroon wou inpas nie” (8). Die roman staan dus binne die konteks van stedelike ekokritiek, met die fokus op stadsomgewingskwessies en die aanduidings van die konflik van ekonomiese en ekologiese belange.

Die boomryke buurt is ook die plek waar “honderde, duisende klein dramatjies” afspeel: inbrake, familietwis, misdade en vriendskappe, afloerdery en vetes en hartseer (8). Wat dadelik teenwoordig is, saam met die opvallend baie bome, is die “prentjie van ’n samelewing wat saam leef, saam sterf” (9). Hierdie werkwyse maak *Boomkastele* relevant vir die gesprek wat Barnhill (2010:275) voer oor die belang van die sosiale dimensie in werk met ’n natuurgesentreerde aard, en vir die vraag oor hoe in sulke tekste aansluiting gevind word by ons sosiale wêreld: ons bure, gemeenskap en vriende. Die vervlegting van die sfeer van boom-/ natuurlewe en van sosiale sisteme wat in die roman sal plaasvind, is reeds duidelik

wanneer daar in die proloog gesê word: “Die bome [...] verbreek die simmetrie van eenderse lewens, vul die groter spasies in” (9).

“Die bome omsom, verfraai en definieer die landskap”, word voorts gesê, “dit gee amper iets sag en vriendelik daaraan. Dit laat jou glimlag, want dit vang jou oog [...] (D)ie bome maak alles mooi” (9). Die gevoelswaarde wat in hierdie beskrywing aan die bome gekoppel word, suggereer ’n vorm van persoonlike verwantskap. Aanvanklik word die waardering van die hele gemeenskap geïmpliseer – “Hulle het die hele buurt leefbaar gemaak” (27) – maar die persoonlike verbintenis tussen die navorser en die bome wat sy agterplaas domineer, word gou duidelik. Hy sien uit na die somer, “wanneer die blare dig en ondeurdringbaar oor sy agterplaas wieg en ruis”; hy beplan om af te tree “onder die swaar takke van die vriendelike bome” (27).

Daar is bewondering te vind in die navorser se beskrywing van die fisieke eienskappe van hierdie bome, hulle “gespierde takke” (30), die “misterieus vloeiende lewensritme” van hierdie “oergode in die hart van die voorstad” (27). Sy beskrywing verraaï hoe hy ook op intellektuele vlak deur hulle betower word, die bome is vir hom “’n simbool van iets groters, iets wat hy nie kon begryp nie, iets net buite bereik van sy versterkte intellek” (27–28).

Die rasionele beleving en die analitiese aspek in die navorser se waarneming van bome is dikwels duidelik; ons word daaraan herinner dat feitelike inligting oor die verskynsels en patrone in die natuurwêreld deur Barnhill (2010:279) beskou word as deel van natuurbeskrywing en -verslag. Die uitgebreide beskrywing van *Tipuana tipu*, oftewel die tipuanaboom wat die navorser aanskaf en waaroor hy opgewonde Google en lees, is boeiend om twee redes. In die eerste plek boei die feite wat die navorser raakloop omtrent die boom se geweldige grootte en aggressiewe groeiwyse (52). Tweedens word die beskrywing daarvan ’n duidelike demonstrasie van die sosiale aspek wat betrek word in sy denke rondom die boom – hierdie reus gaan hom help in sy vete teen die bure en om sy “groen vriende” se “dood” (39) te wreke. Die tipuana is “’n pes wat hope sade produseer”, sy geel blommetjies “oortloediglik mors” in die somer, met ’n aggressiewe wortelstelsel wat sement kan oplig en breek (52–53). Met groeiende entoesiasme ontdek die navorser hoe ’n sekere gogga, wat dié boomspesie as voedsel gebruik, die effek het dat dit lyk of die boom huil – egter “allesbehalwe skoon boomtraantjies [...] (D)is die deurskynende slym van insekte wat uitbroei. Goggakwyl.” (53) Dat die boom verder ook water suip “soos ’n hele trop beeste” en met groot moeite uitgewis word, aangesien die afsaag van ’n tak lei tot ’n nuwe, sterker tak, maak daarvan “’n soort bestiering, ’n wonderbaarlike regstelling” (53). Elke stukkie inligting is “tot die navorser se vreugde” (52); dié boom kan maar “groeï en suip en mors en oorvat, solank dit ook by die buurman mors en oorvat” (53).

Die navorser word ook getref deur die verouderingsproses by bome, “streng na binne, ’n onsigbare, geheimsinnige proses” (234), wat in die jaarringe van hulle stamme sigbaar is. Hy bepeins die jaarringe van bome wanneer sy navorsing hom lei na inligting oor ’n oerboom met wortels wat 9 550 jaar oud is, “die oudste vorm van lewe wat die mens nog ooit op aarde kon vind” – vir hom voldoende bewys dat bome “die belangrikste wesens op aarde” is (241). Hulle jaarringe word met groot ontsag beskryf: “Die beknopte geskiedenis van die boom in laag op laag op laag, saamgepers in sikliese patrone en vogkartels wat die maer en vet jare grafies karteer. [...] ’n Lewensplaat waar die geskiedenis van die planeet en klimaat gespeel, herhaal en gewysig word” (234).

In hierdie beskrywing, gerig deur die noukeurige en deernisvolle waarneming van die navorser, vind die leser die verklaring vir die omvang van sy wrok en vir die vasberadenheid waarmee hy vergelding beplan. Die verwoesting wat die bure kon aanrig aan bome, vir die

navorser “lewendende simbole van onverganklikheid” (241), lei tot die obsessie om boom met boom te vergeld. Die wese van natuurgesentreerde skryfwerk word ook deurentyd ten toon gestel: die aandag aan wetenskaplik kontroleerbare waarhede in verband met natuuritems, terwyl die waarnemer se subjektiewe teenwoordigheid en interpretasie daarvan sentraal staan in die uitbeelding.

## PERSOONLIKE ERVARING VAN DIE NATUUR

Barnhill (2010:279) wil die idee dat persoonlike natuurervarings ook afgesonderde ervarings is, uit die denkwyse oor natuurgerigte skryfwerk verwyder en beklemtoon die gedeelde aard wat persoonlike belewings in natuuromgewings kan hê. In *Boomkastele* is daar aanvanklik ’n unieke en hoogs individuele element in die ervaring van begeestering wat die navorser uit persoonlike kontak met Sfinks put. Wanneer hy die eerste maal in hierdie boom klim, voel hy “’n nuwe energie in hom”, dit is “iets nuuts en lig, ’n inspirasie, ’n droom” (216). Die droom wat die groeiende boom in hom laat ontkiem, behels ’n houthuis tussen die takke daarvan, iets “fabelagtigs”, “’n vennootskap tussen mens en boom wat iets nuuts en beeldskoon tot stand kan bring” (219, 220). Die konstruksie van hierdie boom word sorgvuldig beplan om geen skade aan te rig nie, dit sal gebou word om “soos ’n nes” in die takke te sit, soos “iets natuurliks” – en hierdie planne laat hom voel soos “’n koning in sy eie sprokie”, dit laat hom glo: (E)nigiets is moontlik! Enige droom kan gebou word” (223).

Persoonlike ervaring brei egter uit en word ’n droomervaring wat ook ander insluit. Die navorser droom dat sy oorlede ouma in die boomhuis kom woon. Sy is “dalk die enigste mens wat hom onvoorwaardelik liefgehad het” (30), en hy beleef die boomhuis as ’n soort nadoodse geskenk aan haar waaroor sy baie opgewonde is. “Hulle het glimlaggend deur die groen web van takke afgekyk”, onthou die navorser, en dit was “die gelukkigste droom van sy lewe” (30,31). In hierdie droom word ’n verskerpte bewustheid geskep van sy bure en dat interpersoonlike verhoudings en goeie gesindhede belangrik is. Sy ouma wys die bure daar onder vir hom uit: “Sien, dis hoe mense kan saamwoon en met oop harte uitreik en omgee vir mekaar [...]. Dis medemenslikheid in sy suiwerste vorm ...” (32).

Die idee van waardevolle persoonlike ervarings waar die natuur sentraal staan en waar die oomblik met ander gedeel word, word in die slot van die roman herhaal. Die navorser kom aan sy einde wanneer hy ’n stormagtige nag in die boom deurbring. In sy sterwensoomblikke beleef hy sy ouma se vertroostende teenwoordigheid en sy wys hom, in haar handpalm, ’n bonsaiboompie met ’n klein kasteel in die boomtoppe en ’n wuiwende mannetjie wat hy as homself herken (293). In hierdie droomervaring is iets te vind van die suggestie dat drome aan die mens se gees ’n tydlouse dimensie gee, sterflike liggaam ten spyte.

Die uitbeelding van natuurervarings waarby ander individue ook betrek word, gebeur in *Boomkastele* op die wyse wat Barnhill (2010:280) as belangrik in natuurgesentreerde skryfwerk ag. Die natuur is méér as agtergrond vir interpersoonlike verhoudings, en die karakters wat hierdie ervarings deel, skep nie slegs die konteks vir die eie ervaring nie – hulle vorm volledig deel daarvan.

Barnhill (2010:279) benadruk twee aspekte in sy benadering tot die natuurgesentreerde teks as ekosisteem. Net so belangrik as om vas te stel hoe die karakteriserende elemente van hierdie genre in ’n bepaalde teks ontwikkel, is dit om die patroon wat tussen verskillende elemente ontstaan, te ondersoek.

Die twee aspekte van natuurgesentreerde skryfwerk in *Boomkastele* wat só ver beskryf is, ontwikkel asof in samewerking en met die funksie van wedersydse versterking. Die beskrywing

van bome en hulle besonderhede geskied met die insluiting van sosiale aspekte – boom-“lewens” word met menselewens en -verhoudings vervleg, soos gedemonstreer deur die navorser by wie gestorwe bome soveel leed en vyandskap met ander meebring dat dit sy lewe later oorheers. Hierdie praktyk, naamlik dié van natuurbeskrywing waarby ’n sosiale komponent betrek word, resoneer in die uitbeelding van persoonlike ervarings waarin die klem óók val op die vervlegting daarvan met natuurbelewings. Vergelding op sosiale vlak (teenoor die bure wat bome uitwis), vind plaas deur ’n “regstelling” op die vlak van natuurervaring – deur euforiese oomblikke tussen die takke van die massiewe tipuana, deur die “viering” van bome (235) en die “vennootskap tussen mens en boom” waarvan die boomhuis simbool is (220). Die navorser kry selfs ’n blik op die moontlikheid van beter sosiale betrekkinge wanneer ’n gedroomde ouma saam met hom vanuit die natuurnes van boomtakke na die bure kyk.

Die elemente van natuurbeskrywing en persoonlike natuurbelewings, soos in die twee afdelings só ver bespreek is, groei saam in die roman, in die sin dat hierdie aspekte mekaar ooglopend versterk. Iets van die aard van ’n ekosisteem word dus reeds in die teks gevind.

## EKOLOGIESE BEWUSTHEID EN -INGESTELDHEID

Barnhill (2010:282) beskryf ekologiese bewustheid en -ingesteldheid as belewenisse soos die volgende: respek vir die natuurwêreld, waardering daarvoor en ’n verknogtheid daaraan, om tuis te wees in en deel te voel van die natuur, selfs te identifiseer daarmee. Dit behels ook insig in die mens se plek ten opsigte van die groot skeppingsgeheel. Die kwessie van ekologiese ingesteldheid, wat opvallend is by die hoofkarakter in *Boomkastele*, word uitgebeeld in samehang met die aspek van natuurbeskrywing en -verslag, aangesien daar in die beskrywing van die bome (in ’n vorige afdeling bespreek) reeds veel sigbaar word omtrent die navorser se verknogtheid aan hulle, sy respek vir hulle en ’n gevoel van vereenselwiging met hulle en hulle lot. Deur die patroon wat sigbaar word tussen die elemente, die onderlinge samewerking tussen en beklemtoning van mekaar, word die idee van die roman as ’n ekosisteem al sterker gevestig.

Die navorser vind aansluiting by bome op ’n feitlik intuïtiewe vlak; wanneer hy oor bome lees, kan hy “iets soos ’n verlange of ’n groen verwantskap in hom voel roer” (34). Die ingesteldheid van waardering teenoor sy boom-“vriende” (27) word ’n baie akute pynbeleving wanneer hy die aanslag van sae op die bome op die grens van sy erf beleef. Die geknars van brekende takke laat sy tande se stopsels pyn (35); hy sper sy mond oop om “diep uit sy maag (te) skreeu” saam met die bome se “gekerem”, want hy sien hulle “doodbloei” – die “krom, kaal lyke van bome” (36).

Hy vind dit uiters moeilik om die verlies te verwerk: “In sy gedagtes het hy twee rou boomstompe met rooi jaarringe gesien, beplek met taai boombloed. Lelike knoetse, kankers in sy siel” (50). Dit stem hom “ontroosbaar, onbeskryflik nietig” (39), hy bly staan na die “stomp afgekapte armpies waar gesperde takke was” (36). In hierdie beleving van die gebeure demonstreer die navorser duidelike begrip omtrent die mens se plek in die natuurgeheel en gee hy uitdrukking aan sy ontsag vir die “oergode” wat hom “daaglik herinner aan die onstuitbare natuur” (27). Agter sy erkenning van nietigheid en verplettering lê ’n diep emosionele band met die natuurwesens van wie hy kon sê: “Met sulke bome in die agtertuin het jy nie vriende nodig gehad nie” (27).

Die twee nuwe boompies wat hy gaan koop, is aanvanklik ’n skrale troos, “onvoltooide lyntekeninge van verlies” (50), maar daar blyk reeds nuwe tekens van verknogtheid wanneer hy huis toe ry “met sy twee boomkinders wat by die karvensters uitsteek”, die witstinkhoutjie nog “’n kleuter” van ongeveer ’n meter lank (49). Aan hierdie bome beloof hy sy beskerming;

“aanvalle” op die takke wat aan die bure se kant oorhang, laat die woede en vasberadenheid in hom herleef: “Ek sal jou regdokter [...]. Dit sal nie weer gebeur nie, dit belowe ek jou” (124). Hy roep die hulp van ’n botanis in wat haarself ’n “mediese biochemikus” noem (168) en verduidelik die situasie as ’n noodgeval, sy boom is “ernstig gewond en getraumatiseer” (169).

Die navorser se empatie met en intense betrokkenheid by die bome laat hom op ’n stadium wonder oor sy eie rasionaliteit: “Is dit ’n aanduiding dat hy eksentriek is, selfs mal?” (54). Die proses van identifikasie met die bome verloop egter sonder keer. Hy beland as gevolg van die swak herstel van ou sportbeserings op krukke, “gespalk in lenige wit hout”, en vind ook in hierdie ervaring ’n vorm van identifikasie met bome: “Só voel dit as ’n boom op sy wortels begin loop” (98). In die najaag van sy boomhuis-droom, bewus van opwinding en vrees wat “’n daverende val voorspel”, vereenselwig hy in ’n steeds toenemende mate met bome: “Trots is hy, trots sal hy ondergaan... ’n onbekende boom in ’n woud wat knarsend na benede sidder...” (99).

Uiteindelik brei die beleving van die geesteseenheid met bome uit na ’n ervaring van tuis wees ook in die groter natuuumgewing rondom die boom waarin sy boom-“nes” is. Hy vertoef al langer in sy huis daar bo, tussen die “kraggeluide van pootjies en pikkende bekkies”, bly met groot tevredenheid doenig tussen janfrederikke en houtkappers, mossies en loeries, en verloor homself vir lang tye in die “skynbaar sinlose roetines van voëlwees” (239).

Die epiloog beeld uit hoe die navorser se as gestrooi word in ’n buurt met baie bome: blommende jakarandas en seringbome, bloekoms en eike “wat die lente met ope arms verwelkom” (315).

## TAAL AS UITDRUKKINGSMIDDEL VIR NATUURBESONDERHEDE EN FILOSOFIESE BESKOUINGS OOR DIE NATUUR

Nog twee elemente van natuurgerigte skryfwerk wat geïntegreerd ontwikkel word in *Boomkastele* en mekaar onderling versterk, is die besondere gebruik van taal in die uitbeelding van natuurbesonderhede of -beleving en filosofiese beskouings oor die natuur. Wat al duideliker gedemonstreer word, is die sisteem-aard van ’n natuuresentreerde roman waarin kenmerkende elemente met mekaar verbind is en deurgaans op mekaar inspeel.

Die navorser betrag die gebeure: “Dit het begin met ’n wit moerbeiboom en ’n wit stinkhoutboom. Hartvormige blaar en blinkgroen dun blaar” (26). Fyn visuele besonderhede omtrent die blare word verskaf in treffend kompakte taal; die essensie van die skoonheid wat in die blinkgroen, hartvormige blare lê, word oorgedra deur die kernagtige woordgebruik. Deur besonderse taalgebruik word dadelik gekommunikeer dat die bome nie slegs die agtergrond vorm vir die ruimtelike situering van die gebeure nie, maar op sigself esteties besonders en van groot waarde is.

In die daaropvolgende sinne word beeldryke taal die instrument om die navorser se behae in hierdie bome te bevestig, en ’n soort hunkering wat hy beleef na die twee reuse wat met verloop van dekades “inmekaar gewroet het”, hulle takke “verstrengel soos minnaars wat intiem mekaar se leefruimte binnedring” (26).

Die aandag aan taal om die gevoelswaarde wat die navorser aan die bome koppel, uit te druk, vestig ook ons aandag op ’n spesifieke aspek van filosofiese en etiese beskouings oor die natuur wat Barnhill (2010:281) as belangrik beskou, naamlik ons idees omtrent die intrinsieke waarde van die natuur en, daaruit voortspruitend, ons morele verantwoordelikheid daarteenoor.

Wanneer die lieflike bome afgesaag word, is filosofiese idees oor die mens se verantwoordelikheid nie net te vind in *wat* oor die uitroei van die bome gesê word nie, maar in *hoe* taal

gebruik word om die mens aan te kla. Die gevelde bome word beskryf as “lyke”, die bas “afgeskil soos die groen vel van kadawers” (51). Deur hierdie taalgebruik word bome gelyk gestel aan mense met die duidelike funksie om boom-“lewens” gelykwaardig aan menselewens uit te beeld. Wat verder uitgebeeld word – en weens die wyse *waarop* dit taalmatig gebeur – is soveel te meer interpreteerbaar as ’n onreg: die “doodsbleek, nakende stompe” word in die buurman se tuin geplant as basis vir ’n kuierplek met grasdak (51). Die mens se behoeftes en gerief word blatant bô die belang van die natuur gestel.

Hierdie twee kwessies, dié van taal toegespits op die beklemtoning van unieke natuurbesonderhede en -beleving en van die filosofiese besinning oor die natuur, is – soos die organismes in ’n ekosisteem – met mekaar in interaksie, vestig die aandag op mekaar en werk saam om elk se belangrikheid te beklemtoon in die oordra van die sentrale boodskap in die roman: bome is belangrik, dalk belangriker as die mens, “lewende monumente wat waarskynlik talle generasies mense sal oorleef” (241).

’n Ander filosofiese beskouing waarvan daar tekens in die roman te vind is, is die siening dat die natuur ’n aktiewe rol as subjek kan vertolk. Volgens Barnhill (2010:281) behels dit die idee dat die natuur geen passiewe aard het of in ’n ondergeskikte rol hoort nie, maar ’n aktiewe teenwoordigheid kan uitoefen en die mag van beïnvloeding kan openbaar.<sup>1</sup> In *Boomkastele* word die wild groeiende tipuana ’n medepligtige in die wraakpoging, ’n karakter op sy eie. Dit gebeur deur die naam, Sfinks, wat die navorser hom gee – ’n sfinks is ’n raaiselagtige, ondeurgrondelike persoon (Odendal & Gouws 2005:994) – en deur die taalgebruik wat van die boom ’n moorddadige wese maak.<sup>2</sup> Sfinks word gepersonifieer as “monsteragtig” (92), met “’n krom neus” (93) en met “ledemate wat [...] knoetsrige, gretige vingers uitsteek na die huis” terwyl dit, in die “wraaksege teen die boommoordenaar”, die fundamente van die huis agter die tuinmuur laat kraak (91–92). Weer word gedemonstreer hoe twee elemente van natuurgesentreerde skryfwerk saam- en op mekaar inwerk: die filosofiese beginsel dat ’n boom(natuurelement) ’n aktiewe teenwoordigheid kan uitoefen, en die taalgebruik deur middel waarvan hierdie idee gevestig word, sodat die beeld van ’n ekosisteem uit die roman verskyn.

Die idee dat die natuur aktiewe mag kan uitoefen, selfs oor menslike lewens, word ook deur die gebeure in die slot van die roman gesuggereer. ’n Weerligstraal tref die boom en boomhuis, en die navorser word geëlektrifiseer. Hier word taal weer besonder beeldend aangewend: deur die natuurgeweld word die navorser verander in “’n spiraal van rook en sterre” (292), in “’n vurige gevoëlte” (293). Hierdie natuurbeelde word benut om die idee tuis te bring dat die mens deur die natuur verswelg word en as’t ware weer in die natuurwêreld opgeneem word. In sy sterwensoomblikke word die navorser ’n metafisiese boomwese, “verryshy uit die blare” soos “’n blou fantoom” (292). Hier word die proses van vereenselwiging en eenwording met bome, wat bespreek is as ’n aspek van ekologiese ingesteldheid in ’n vorige

<sup>1</sup> Hierdie idee is goed bekend binne die denkraamwerk van die nuwe materialisme, ’n intellektuele beweging wat ’n wegkeer van die abstrakte tekstuele siening van die werklikheid bepleit om die dematerialisering van die wêreld tot linguistiese en sosiale konstruksies te voorkom, en die belangrikheid van die materieel tasbare werklikheid beklemtoon. Binne die teoretiese raamwerk van hierdie beweging word die natuur nie beskou as ’n passiewe sosiale konstruksie nie, maar as ’n vitale krag (“agentic power”) wat interaksie met en verandering van ander elemente teweegbring, ook van die mens (Alaimo & Hekman 2008:7; Oppermann 2013:72).

<sup>2</sup> Die sfinks is ’n mitologiese monster wat in verskillende kulture voorkom en kennis hiervan verruim die betekenis van die boom se naam. In die Griekse Oedipus-mite het die sfinks van Thebe, ’n moorddadige wese met die liggaam van ’n leeu en die bolyf van ’n vrou, mense die angs op die lyf gejaag. ’n Raaisel is aan verbygangers gevra en wie hierdie raaisel nie kon oplos nie, is verwurg of van die hoogte afgegooi om hulleself te pletter te val op die rotse (Van Wyk 2007:117).

afdeling, voltooi. Die roman vertoon nogmaals die beeld van 'n ekosisteem waarin die elemente van 'n natuurgesentreerde werk mekaar aanvul en op mekaar inspeel: filosofiese beskouings oor die natuur, die rol van taal in die uitbeelding en aksentuering van natuurervarings, en die ekologiese ingesteldheid van eenheid met die natuuumgewing.

'n Nuwe groeiseisoen word aangekondig in die natuur wat onstuitbaar sy gang gaan – 'n idee wat vroeër deur die navorser verwoord is met: “Bome bly. Bome is.” (242) – terwyl die seremonie met die strooi van die as die mens se geringe en tydelike aard onderstreep.

## EKOSOSIALE POLITIEK

Barnhill (2010:289) gebruik die term *ekososiale politiek* om te verwys na die onderlinge verbintenis van omgewings- en sosiale kwessies, soos hy dit in toenemende mate teenwoordig vind in natuurgerigte skryfwerk. Hy vind dit sinvol om te onderskei tussen *ekososiale kritiek*, kommentaar gemik teen omgewingsbeskadiging en -krisisse, en *ekososiale ideale*, wat voorstelle en bespiegelings behels oor positiewe alternatiewe vir ons omgewingsvernietigende praktyke en wat die aandag vestig op gedrag, waardes, lewensbeskouings en sosiale strukture wat 'n wyser en gesonder verhouding met die aarde en met mekaar veronderstel (Barnhill 2010:282).

In *Boomkastele* word kritiek baie direk verwoord wanneer die manne met sae onder die bome invaar: “Hierdie bome is [...] ouer as ek en jy! [...] Bome is lewende goed. [...] Het jy geen gevoel vir lewende goed nie?” (37). Terwyl die navorser die bome betreur, kom hy af op ander ontstellende inligting, hy ontdek hoe die “grootste, taaiste, mooiste bome wat ooit op aarde gestaan het”, afgekap is – “'n holocaust wat spreek van [...] die hele mensdom se oneerbiedige, onsensitiewe onkunde” (235). In hierdie gebeure, net soos in die ekonomiese verontskuldiging deur die buurman vir die verwydering van die bome, sien die navorser die herhaalde patroon van “vooruitgang” wat die mens eintlik *nie* bevoordeel nie:

Daardie “vooruitgang” van lank gelede raak ons almal vandag ten diepste; saam met die natuur is ons daardeur ontnem, ontwortel en verwond. [...] Skakels is verwoes wat 'n leemte en wanbalans bewerkstellig het wat ons op elke vlak van ons bestaan benadeel en ontwig. (235)

Met die beplanning van die boomhuis word die navorser se ekososiale ideale duidelik. Die navorser soek na die regte bouer, totdat hy “gerusgestel” voel deur die man in wie se oë “diep kennis (loop) van bome, mense en die see” (221). Hierdie bouer verduidelik:

(E)k maak baie seker om nie die boom te beskadig nie, ek meen, niks inkap of afsaag wat die boom seermaak nie. Ek maak plek vir takke en vergroeisels. [...] Soms gebruik ek sterk toue [...] eerder as skroewe en spykers, wat beter is vir wanneer die boom groei of beweeg. (222)

Die navorser twyfel aanvanklik of hy hom nie skuldig maak aan 'n vorm van magsvergryp teenoor Sfinks nie. “Nee, nee,” besluit hy dan, “dis juis die teenoorgestelde, [...] 'n viering van bome eerder as hulle onderwerping. Só sal hy eerbied, deernis en liefde toon” (235).

Ekososiale kritiek, 'n sterk element in *Boomkastele*, funksioneer ondersteunend ten opsigte van al die elemente wat tot dusver bespreek is om die eienskappe van 'n ekosisteem in die roman uit te wys. Die *kritiek* teen die verwoesting van bome sluit aan by die kwessie van die

navorser se *persoonlike ervaring* van bome as vriende en by sy obsessie om hulle dood te wreek, dit beklemtoon die *filosofiese beskouing* ten opsigte van die intrinsieke waarde van die bome, “die belangrikste wesens op aarde”, en ten opsigte van ons morele verantwoordelikheid daarteenoor.

Die *ekososiale kritiek* in die roman speel ook in op die *beskrywing van bome*, wat gedoen word asof hulle bloed, ledemate en lewens het (36,50). Deur die *beskrywings* kom die besonderse betekenis van bome onder die aandag; deur die *kritiek* op hulle lot word hierdie betekenis geïroniseer: daardie “ledemate” en “lewens” word as gevolg van die mens se kortsigtigheid verloor.

Die *ekososiale ideale*, vervat in die boomvriendelike metode om ’n boomhuis te bou, ondersteun die kwessie van *ekologiese ingesteldheid*, uitgebeeld deur die gegewe van die navorser se identifikasie met bome en sy respek vir hulle. Die element van *ekososiale kritiek* is ook sterk geïntegreer met die fokus op *taal om uitdrukking te gee aan natuurbesonderhede en -ervarings*, spesifiek wanneer die verwonding van die bome uitgebeeld word: die saagmerke bly sit soos “lelike knoetse, kankers in sy siel” (50), die takke is “grusaam tot in die grein afgeskeur (is), [...] wit wonde soos die bytmerke van ’n hondsdoel reus” (123).

Al hierdie elemente wat saam- of op mekaar inwerk, bevestig dat *Boomkastele* hoedanighede en karaktertrekke besit van ’n ekosisteem, dat die roman ’n gedifferensieerde maar geïntegreerde geheel is van die aspekte van natuurgesentreerde skryfwerk.

“Ons kry wat ons verdien,” sê die navorser wanneer swaar reën aan die einde van die roman uitsak en oorstromings en oorspoelings daarop volg. “Seisoene rafel uit en ruil selfs om, onherstelbaar [...]. Sekerhede kalwe al vinniger weg [...], want almal het die kanse verspeel om wal te gooi” (286). Die nietigheid van die mens binne die groter konteks van bestaan word gesuggereer in die gevolgtrekking waartoe die navorser kom: “Mense kom en gaan, [...] en ontwortel alles in hul besete vooruitgang. Bome bly. Bome is” (242).

## TEN SLOTTE

Barnhill se benadering skep ’n verskerpte bewustheid van die eienskappe wat aan natuurgesentreerde skryfwerk sy unieke aard gee. Aandag aan daardie eienskappe wat *Boomkastele* soos ’n ekosisteem laat vertoon, het gelei tot die beskrywing van die diverse en boeiende aard daarvan. Die wyse waarop hierdie diverse elemente saamgroeï in die roman, op mekaar inwerk, mekaar wedersyds beklemtoon en aanvul, is ontleed en beskryf.

Barnhill (2010:289) meen dat aandag aan die sosiale en politieke dimensies van natuurgesentreerde skryfwerk ons lei tot ’n duideliker begrip van die belang van hierdie genre op kulturele gebied. *Boomkastele* is bestudeer met fyn aandag aan sosiale aspekte, aan die lewens *onder* die bome en aan menslike strewes wat met natuurbeleving verknop is. Die vyandskap wat tussen bure ontstaan as gevolg van boomsloping ter wille van digter behuising, die ekonomiese dryfvere wat dié proses stuur en die botsende oortuigings ten opsigte van die hantering van die bome op die erfgrens, vorm deurgaans deel van die hoofkarakter se beleving van bome, hulle rol en waarde. Só word sosiale en ekonomiese faktore in die gedeelde verblyfplek van mens en boom uitgelig en die sosiale relevansie van natuurgesentreerde skryfwerk gedemonstreer.

’n Ander vraag waarmee Barnhill (2010:274) ons konfronteer in die beoordeling van die relevansie van ’n roman soos *Boomkastele* is: Hoe kan natuurgesentreerde skryfwerk help om ’n proses van verandering ten opsigte van die waansin en vernielens gekoppel aan ekonomiese en politieke doelwitte te inspireer? Hoewel daar waarskuwings opklink teen die gevaar om

die effek van natuurgerigte literêre werke op die mens se optrede of beskouings te oordryf (Macfarlane 2013:167), is Burton-Christie (1993:180), Cowley (2008:12) en Moran (2014:61) oortuig dat hierdie genre van groot hulp kan wees ten opsigte van die benadering van “being in the non-human world in ways that are about cohabitation rather than ownership Moran” (2014:61).

Macfarlane (2013:167) verwys na die onbedoelde gevolge wat literêre werke dikwels het – “It stirs the sediments of thought and morals” – en na die wyse waarop hierdie tekste van wetenskaplike skryfwerk verskil. Hier word bedoel dat letterkunde ons deel kan maak van die bewussyn van ander, ook van ander spesies, en ons kan help om ander uitkomst te toekoms te visualiseer. *Boomkastele* gee ’n unieke literêre stem aan die oortuiging wat die navorser enduit huldig: “Al gaan dit (die mens se vernieling) vir ewig so aan, hy sal terugveg, hom altyd skaar aan die kant van die bome” (125). Hierdie boodskap word uitgebeeld in die romangeheel van gelyktydig ontwikkelende elemente wat mekaar wedersyds ondersteun en versterk, soos die organismes in ’n ekosisteem, en as ’n samehangende eenheid ’n kragtige effek het: natuurbeskrywing en -verslag, persoonlike natuurervarings, taal as uitdrukkingsmiddel vir natuurervarings, filosofiese natuurbeskouings asook die aspek van ekonomiese ideale en kritiek.

Die roman skep ’n ervaring wat aansluit by Macfarlane (2013:167) se beskrywing: “It makes us feel things in the gut: fear, loss and damage, certainly, but also hope, beauty and wonder [...] – the most important emotions in terms of our environmental future”. Uit hierdie ondersoek het insig gekom ten opsigte van die merkwaardige rykdom van ’n enkele teks, maar ook waardering vir natuurgesentreerde skryfwerk as ’n genre met groot relevansie vir ons tyd.

## BIBLIOGRAFIE

- Alaimo, S. & Hekman, S. 2008. Introduction: Emerging models of materiality in feminist theory. In Alaimo, S & Hekman, S. (eds). *Material feminisms*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 1–20.
- Barnhill, D.L. 2010. Surveying the Landscape: A New Approach to Nature Writing. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 17(2): 273–290.
- Botha, L. 2015. *Wonderboom*. Kaapstad: Queillerie.
- Burton-Christie, D. 1993. ‘A feeling for the natural world’: spirituality and contemporary nature writing. *Continuum*, 2(2-3): 154–180.
- Cowley, J. 2008. The new nature writing. *Granta: The Magazine of New Writing*, 102:7–13.
- Lilley, D. 2013. Recovering Nostalgia in Nature Writing. *Alluvium*, <https://www.alluvium-journal.org/2013/05/13/recovering-nostalgia-in-nature-writing/> [23 Oktober 2015]
- Lyon, T.J. 1989. *This Incomparable Land: A Book of American Nature Writing*. Boston: Houghton Mifflin.
- Macfarlane, R. 2013. New words on the wild: Robert Macfarlane reflects on the recent resurgence in nature writing. *Nature*, 498(7453):166–167.
- Matthee, D. 2003. *Toorbos*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Moran, J. 2014. A Cultural History of the New Nature Writing. *Literature & History*, 23(1):49–63.
- Murphy, P.D. 2000. *Farther Afield in the Study of Nature-oriented Literature*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Oppermann, S. 2013. Feminist ecocriticism: The new ecofeminist settlement. *Feminismo/s*, 22:65–88.
- Schoombie, S. 2015. *Boomkastele: ’n sprokie vir ’n stadsmens*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Stephenson, W.C. 1995. A new type of nature writing? *The Midwest Quarterly*, 36(2):170–177.
- Stockenström, W. 2004. *Die kremetartekspedisie*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Tuur, K & Reitalu, T. 2012. Botanical nature writing: an ecocritical analysis. *Estonian Journal of Ecology*, 61(1):9–19.
- Van Wyk, G.J. (red.). 2007. *Etimologiewoordeboek van Afrikaans*. Stellenbosch: Buro van die WAT.

# Die hedendaagse Afrikaanse poëtiesisteem: Op soek na die mees verteenwoordigende wiskundige model van die rolspelerverhoudings daarbinne<sup>1</sup>

*The contemporary Afrikaans poetry system: In search of the most representative model of the role player relationship which it contains*

**BURGERT SENEKAL**

Navorsers: Eenheid vir Taalfasilitering en Bemagtiging  
Universiteit van die Oranje-Vrystaat  
E-pos: SenekalBA@ufs.ac.za



Burgert Senekal

**BURGERT A. SENEKAL** is sedert 2008 verbonde aan die Universiteit van die Vrystaat (UV), en is tans 'n navorser by die Eenheid vir Taalfasilitering en Bemagtiging. Hy het twee Meestersgrade in die letterkunde verwerf: Een in Afrikaans (2005), en een in Engels (2008), asook 'n Cambridge Certificate in English Language Teaching for Adults (CELTA) (2006). Hy is tans besig om sy PhD in Afrikaans aan die UV te voltooi. Na sy aanvanklike publikasies binne die raamwerk van vervreemdingsteorie, sluit sy onlangse navorsingsbelangstelling sisteemteorie, netwerk-teorie, en inligtingstegnologie in, veral waar inligtingstegnologie ingespan kan word om binne die netwerkteorie komplekse sosiale sisteme te ontleed.

Since 2008, **BURGERT A. SENEKAL** has been affiliated with the University of the Free State (UFS), and is currently a researcher at the Centre for Language Facilitation and Empowerment. He obtained two Master's degrees in literature: one in Afrikaans (2005), and one in English (2008), and a Cambridge Certificate in English Language Teaching for Adults (CELTA) (2006). He is currently completing his PhD in Afrikaans at the UFS. After his initial publications within the framework of alienation theory, his recent research interests include systems theory, network theory, and information technology, especially where information technology can be harnessed within the framework of network theory to analyse complex social systems.

<sup>1</sup> Hierdie studie is moontlik gemaak deur 'n postdoktorale beurs van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns.

## ABSTRACT

### ***The contemporary Afrikaans poetry system: In search of the most representative model of the role player relationship which it contains***

The system theoretical approach to literature is well-established (Even-Zohar, 1979; 1990; 1997), also in Afrikaans literary studies (Viljoen, 1984; 1986; Senekal, 1987). Systems can be modelled as networks, and since the fifties of the last century, a large number of network models have been developed in mathematical graph theory. The current study follows Li et al.'s comparison (2013) of network models in comparing the contemporary Afrikaans poetry system and the Afrikaans literary system from other periods with two network models in order to determine which network model constitutes the most suitable representation of Afrikaans literary networks. Two of the most important network models in mathematical graph theory, namely the random graph model of Erdős and Rényi (1959; 1960 – henceforth the ER-model) and the scale-free network model of Barabási and Albert (1999 – henceforth the BA-model), are discussed. In an ER-model, link formation occurs at random, meaning that there is an equal probability that a link will form between any two nodes. Because of this random process, the link distribution pattern in an ER-model follows a Poisson distribution, which means that the majority of individual data points can be found close to the average and that the average is therefore a good prediction of the number of edges that an individual node will have. In contrast, link formation is biased towards nodes that already have a high number of links in the BA-model, meaning that ties are more likely to form with nodes that already have a high degree. The result of this preferential attachment process is that the link distribution pattern in a BA-model is right-skewed and inhomogeneous, with a small number of nodes having a high number of ties, while the majority of nodes have a small degree that falls below the average. Using Pearson's correlation coefficient, the correlation between the link distribution patterns of Afrikaans literary networks and these network models is calculated. With a correlation of  $r = 0,942$  between the link distribution pattern of the contemporary Afrikaans poetry network and that of the BA-model, and  $0,836 \leq r \leq 0,986$  for other Afrikaans literary networks and this model, it is shown that both the contemporary Afrikaans poetry system and other Afrikaans literary networks can be modelled accurately with the BA-model. In contrast, correlations between the link distribution patterns of Afrikaans literary networks and those of the ER-model are shown to be weak, with  $r = 0,138$  between the contemporary Afrikaans poetry network and that of the ER-model, and  $-0,119 \leq r \leq 0,043$  for other Afrikaans literary networks and the ER-model. The meaning of this modelling is also discussed, especially how the growth of the literary network is informed by Barabási's principle of preferential attachment. It is argued that authors that have been studied frequently in the past are more likely to be studied in the future, and that reviewers who have been asked to review poetry books in the past are more likely to be asked to review a new publication than reviewers who have not been as active in the poetry network in the past. While this illustrates that the literary system is self-organising insofar as decisions about which authors and books to review, as well as which reviewers to use are made from within the system, it is also argued that Barabási's notion of fitness can further illuminate the functioning of the literary system; it is through a combination of extrinsic and intrinsic factors that poets become popular in academic circles.

## KEYWORDS:

complex networks, mathematical graph theory, Barabási and Albert, Erdős and Rényi, scale-free topology, literary system, Afrikaans poetry, canonisation

**SLEUTELWOORDE:** komplekse netwerke, wiskundige grafiekteorie, Barabási en Albert, Erdős en Rényi, skaalvrye topologie, literêre sisteem, Afrikaanse poësie, kanoniserings

## OPSOMMING

Die sisteemteoretiese benadering tot die literatuurstudie is reeds deeglik gevestig, ook in Afrikaans. Sisteeme kan as netwerke gemodelleer word en sedert die vyftigerjare van die vorige eeu is 'n groot aantal netwerkmodelle binne die wiskundige grafiekteorie ontwikkel. Die huidige studie vergelyk die hedendaagse Afrikaanse poësisisteem en die Afrikaanse literêre sisteem van ander tydperke met twee netwerkmodelle ten einde te bepaal watter netwerkmodel die juiste voorstelling van Afrikaanse literêre netwerke verteenwoordig. Twee van die belangrikste netwerkmodelle in die wiskundige grafiekteorie, naamlik die lukrake netwerkmodel van Erdős en Rényi (1959; 1960 – voortaan die ER-model) en die skaalvrye netwerkmodel van Barabási en Albert (1999 – voortaan die BA-model), word bespreek en met behulp van Pearson se korrelasiekoëffisiënt word die korrelasies tussen die skakelverspreidingspatrone van Afrikaanse literêre netwerke en hierdie twee netwerkmodelle bereken. Daar word aangetoon dat sowel die hedendaagse Afrikaanse poësisisteem as ander Afrikaanse literêre netwerke akkuraat met die BA-model gemodelleer kan word. Die betekenis van hierdie modellering word bespreek, veral met betrekking tot hoe die groei van die literêre netwerk daar uitsien, dit wil sê, deur Barabási se beginsel van selektiewe skakelvorming op die hedendaagse Afrikaanse poësie van toepassing te maak.

## INLEIDING

Literatuur word reeds dekades lank as sisteem benader (Even-Zohar, 1979; 1990; 1997; De Geest, 1997; Schmidt, 1997) – ook die Afrikaanse literatuur (onder meer deur Viljoen, 1984; 1986; Senekal, 1986; 1987). Vanuit 'n sisteemteoretiese oogpunt beskou, funksioneer tekste nie in isolasie nie, maar staan hulle posisies in verskillende verhoudings met mekaar s'n binne die literêre sisteem, sowel as met rolspelers soos kritici, letterkundiges en uitgewerye s'n. Literêre werke het hul status te danke nie alleen aan die aktiwiteite van skrywers of die intrinsieke waarde van die werke self nie, “maar ook en vooral aan andere actoren die gericht zijn op simboliese (critici, docenten, tijdschrippedacteurs, jury's) of materiële produksie (uitgevers, boekhandelsketens, boekclubs)” (Van Rees en Dorleijn 2006:18, kyk ook byvoorbeeld Senekal 1987:34).

Die sisteemteoretiese benadering tot die literatuurstudie is gevolglik deeglik gevestig en onlangs was daar selfs pogings in die buiteland om kwantitatiewe metodes in die literatuurstudie toe te pas – 'n verskynsel waarna Moretti (2013:212) verwys as “the rise of quantitative evidence”. Hiervan is studies deur Bode (2012), Jockers (2013), Moretti (2005; 2011; 2013) en Ferrer (2013) voorbeelde. In die Afrikaanse literatuurstudie kan die publikasies van Koch (2014) en Struik (2008) genoem word. Sisteeme kan as netwerke gemodelleer word en die voorstelling van komplekse sisteme in terme van die grafiek- of netwerkteorie het oor die afgelope twee dekades een van die belangrikste benaderingswyses tot komplekse sisteme geword. Anders as in die geval met toepassings van die sisteemteorie is die netwerkteorie egter altyd kwantitatief gerig, en soos kwantitatiewe metodes oor die potensiaal beskik om die navorser op 'n nuwe wyse na die letterkunde te laat kyk (Jockers, 2013; Moretti, 2013), beskik die netwerkteorie oor die potensiaal om die literêre sisteem op nuwe wyses onder die loep te laat kom. Die huidige artikel sluit gevolglik aan by vorige kwantitatiewe studies van

die letterkunde, maar wel vanuit die raamwerk van die netwerkteorie, wat Von Bertalanffy (1968:90; 1972:416) as 'n benaderingswyse binne die algemene sisteemteorie ingesluit het.

Die huidige studie volg die voorbeeld van Li et al. (2013) in die vergelyking van werklike netwerke met twee netwerkmodelle<sup>2</sup> ten einde te bepaal watter netwerkmodel die juisste model vir die voorstelling van literêre netwerke (hier spesifiek die hedendaagse Afrikaanse poësisisteem) verteenwoordig. Alhoewel die fokus op die hedendaagse Afrikaanse poësisisteem is, word ander tydperke en komponente van die Afrikaanse literêre sisteem ook in die vergelykende benutting van hierdie netwerkmodelle verreken ten einde te bepaal of die Afrikaanse poësisisteem uniek is en of hierdie sisteem eerder strukturele kenmerke met ander Afrikaanse literêre netwerke deel. Nadat die juisste netwerkmodel vir hierdie bepaalde doeleinde bepaal is, word verder ondersoek ingestel na hoe die modellering van die Afrikaanse poësisisteem ons begrip van die funksionering van 'n literêre sisteem kan help bevorder.

## METODOLOGIE EN DATASTELLE

Ten einde die netwerkmodel te vind wat die beste voorstelling van die Afrikaanse literêre sisteem verteenwoordig, is so veel netwerke gekonstrueer as wat my data toelaat. Eerstens is die datastel rakende die hedendaagse Afrikaanse poësie wat deur Senekal (2013; 2014) bespreek word en vanaf [www.versindaba.co.za](http://www.versindaba.co.za) saamgestel is, opgedateer tot einde 2015. Hierdie datastel verteenwoordig 'n omvattende opgawe van watter digters watter digbundels by watter uitgewerye gepubliseer het, asook wie resensies en studies oor daardie werke gepubliseer het en waar daardie resensies en studies verskyn het. Verdere soektogte is ook gedoen om [www.versindaba.co.za](http://www.versindaba.co.za) se lys aan te vul. Alhoewel 'n mens altyd huiwerig is om te beweer dat 'n datastel volledig is, sluit hierdie datastel in wie watter digbundels waar gepubliseer het en wie waar oor daardie digbundels geskryf het, met verwysing na alle digbundels, studies en resensies wat opgespoor kon word.<sup>3</sup> In totaal bestaan die datastel uit 1 535 rekords: 173 digters, 322 werke en 252 kritici en letterkundiges.

As kontrole is die datastel wat saamgestel is vanuit Senekal en Van Aswegen (1980; 1981) en Senekal en Engelbrecht (1984) ook gebruik. Dié datastel dek die periode 1900-1978 en neem die poësie, drama en prosa in ag, terwyl die eerste datastel slegs op die poësie konsentreer

<sup>2</sup> Li et al. (2013) gebruik ook vyf verdere netwerkmodelle. Eerstens gebruik hulle die netwerkmodel van Erdős en Rényi, waarvolgens die skakelverspreidingspatroon identies is aan die netwerk waarmee die model vergelyk word, soos deur Molloy en Reed (1995) ontwikkel. Aangesien die onderhawige studie juis ondersoek instel na skakelverspreidingspatrone is dit egter sinloos om 'n werklike netwerk te vergelyk met 'n netwerkmodel wat identies aan daardie netwerk in hierdie opsig is en daarom word dié model nie hier gebruik nie. Li et al. (2013) se ander vier netwerkmodelle is vir die biologie as wetenskaplike dissipline ontwikkel, naamlik die geometriese lukrake netwerkmodel, soos voorgestel deur Pržulj, Corneil en Jurisica (2004), die skaalvrye geendupliseringsmodel, soos ontwikkel deur Vazquez et al. (2003), die geometriese geendupliseringsmodel, soos ontwikkel deur Kuchaiev et al. (2010) en die STICKY-netwerkmodel, soos ontwikkel deur Pržulj en Higham (2006). Ten spyte daarvan dat hierdie netwerkmodelle aanvanklik binne die raamwerk van proteïen-interaksienetwerke ontwikkel is, is hulle ook van toepassing op ander soorte netwerke (soos aangedui deur Pržulj et al., 2004:3514), maar nie een van hierdie netwerkmodelle is so bekend of invloedryk soos die ER- en BA-modelle nie. Boonop is korrelasies tussen hulle skakelverspreidingspatrone en die Afrikaanse literêre netwerke wat hier ondersoek word, bereken en nie een van hierdie modelle toon 'n beter korrelasie met Afrikaanse literêre netwerke as die BA-model nie. Aangesien hier nie ruimte is om hierdie modelle in detail te behandel nie, word hulle nie hier verder bespreek nie.

<sup>3</sup> Die datastel kan bekom word deur die outeur te kontak.

en die periode 2000-2015 dek. Die tweede datastel bevat dieselfde rolspeleerkategorieë as die eerste en sluit in watter skrywers watter werke waar gepubliseer het asook watter kritici en letterkundiges oor watter werke waar gepubliseer het. By die ontleding van die tweede datastel is al drie genres saamgevoeg, maar data aangaande die poësie, prosa en drama is ook afsonderlik onttrek en korrelasies afsonderlik bereken. Beide datastelle konsentreer egter op ernstige, volwasse literatuur, met ander woorde nie ook op jeug-, kinder- of ontspanningsliteratuur nie. Daar moet daarom daarop gelet word dat die literêre sisteem wat in die huidige studie gemodelleer word, slegs 'n komponent van die hele Afrikaanse literêre sisteem uitmaak.

Die tweede datastel is in die geheel gemodelleer, maar soos in Senekal (2015) is data betreffende die periode 1961–1976 ook onttrek om voorsiening te maak vir moontlike verskille tussen die geheel en 'n komponent daarvan. Hieruit is 'n netwerk soos volg geskakel: skrywer → werk → uitgewer; werk → kritikus → platform.

Die modellering van die datastelle is gedoen met behulp van GraphCrunch2, wat in Kuchaiev e.a. (2011) bespreek word. GraphCrunch2 is 'n verbetering van die oorspronklike GraphCrunch, wat deur Milenković, Lai en Pržulj (2008) bespreek word. Hierdie program is hoofsaaklik ontwikkel om netwerke met mekaar en met netwerkmodelle te vergelyk, onder andere ten opsigte van makrovlakstatistieke soos skakelverspreidingspatrone (Milenković e.a., Lai en Pržulj 2008). Alhoewel die program binne die biologie as vakdisipline ontwikkel is, is dit volgens die ontwikkelaars (Milenković, Lai en Pržulj 2008) geskik om enige komplekse netwerk te ondersoek. Dit is ook die program wat in Li et al. (2013) aangewend is om werklike netwerke met netwerkmodelle te vergelyk, en die huidige studie volg daardie voorbeeld.

## SKAKELVERSPREIDINGSPATRONE IN NETWERKMODELLE

Soos sisteme uit entiteite en hul onderlinge verhoudings bestaan, bestaan netwerke uit nodusse ( $n$ ) en hul onderlinge skakels ( $m$ ).<sup>4</sup> Die fokus van 'n sisteem- of netwerkbenadering val altyd op verhoudings binne die sisteem, aangesien daardie verhoudings immers die sistemiese funksionering van individuele entiteite bepaal. Soos Strogatz (2001:268) skryf: “[S]tructure always affects function.” Dieselfde geld vir die literêre sisteem. Senekal (1987:25) voer byvoorbeeld die volgende in hierdie verband aan: “Om die sisteem te kan verstaan, moet 'n mens nie net die elemente ken nie, maar ook die relasies tussen hulle.”

Anders as wat die geval is met die sisteemteoretiese benadering, waarvolgens gereeld kwalitatief te werk gegaan word om die verhoudings binne 'n sisteem te beskryf – veral die polisisteemteorie van Even-Zohar (1979; 1990; 1997) het nuttig geblyk in dié verband – is die benadering van sisteme as netwerke altyd kwantitatief gerig. 'n Verskeidenheid maatstawwe is deur die loop van die afgelope eeu binne die grafiek- of netwerkteorie ontwikkel om sisteme mee te bestudeer, waaronder mikro-, meso- en makrovlakbenaderings onderskei kan word (Borge-Holthoefer en Arenas, 2010; Müller-Linow, 2008). Mikrovlakbenaderings stel ondersoek in na die belangrikheid en posisie van individuele nodusse in die netwerk, byvoorbeeld deur gebruik te maak van graad-, tussenligging- en nabyheidsentraliteit (Freeman, 1977; 1979), soos wat Senekal (2013) onderneem in 'n ondersoek na die hedendaagse Afrikaanse poësisisteem. Mesovlakbenaderings stel ondersoek in na gemeenskapsvorming in die netwerk deur middel van blokmodellering (Breiger et al., 1975; White et al., 1976), hiërgiese

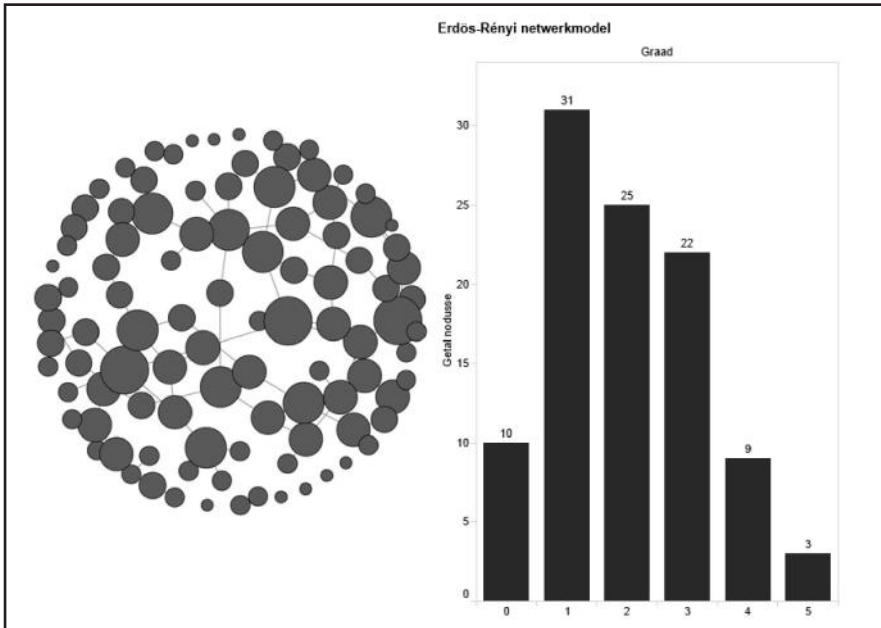
<sup>4</sup> Vir 'n oorsig oor die konsepsuele oorvleueling tussen die sisteem- en netwerkteorie, kyk byvoorbeeld Senekal (2013; 2014).

groepering (Everitt, 1974) en modulariteit (Newman, 2006; Blondel et al., 2008), soos Durbach, Katshunga en Parker (2013) byvoorbeeld onderneem wanneer hulle die maatskappydirekteurnetwerk op die Johannesburgse Effektebeurs bestudeer. Makrovlakbenaderings fokus op die struktuur van die hele netwerk en ondersoek fenomene soos sogenaamde kleinwêreldheid (Watts en Strogatz, 1998; Humphries en Gurney, 2008; Senekal, 2015), netwerkdigtheid (Bott, 1957; Dunne et al., 2002) en skakelverspreidingspatrone (Barabási en Albert, 1999; Barabási et al., 1999). As deel van 'n makrovlakbenadering is 'n verskeidenheid netwerkmodelle oor die afgelope paar dekades ontwikkel, wat die fokus van ondersoek in die onderhawige artikel is.

Die veld van lukrake grafieke (ook bekend as netwerke) en hul modellering is in die laat vyftiger- en vroeë sestigerjare van die vorige eeu binne die wiskundige grafiekteorie gevestig (Van der Hofstad, 2014:24). Die bekendste netwerkmodelle is die lukrake netwerkmodel van Erdős en Rényi (1959; 1960), Watts en Strogatz (1998) se kleinwêreld-netwerkmodel en Barabási en Albert (1999) se skaalvrye netwerkmodel. Aangesien daar reeds aangetoon is dat die Afrikaanse literêre sisteem as 'n kleinwêreldnetwerk in terme van Watts en Strogatz (1998) se model te beskryf is (Senekal, 2015), fokus die huidige artikel op die ander twee netwerkmodelle hierbo genoem.

Een van die invloedrykste netwerkmodelle in die wiskunde grafiekteorie is die netwerkmodel van Erdős en Rényi (1959; 1960 – voortaan: ER-model), wat algemeen gebruik word as nulmodel waarteen werklike netwerke gemeet word (kyk byvoorbeeld Humphries en Gurney 2008; Mirshahvalad 2013; en Senekal 2015). In hierdie netwerkmodel vind skakelvorming lukraak plaas, met ander woorde daar is 'n ewe groot waarskynlikheid dat 'n skakel tussen nodusse  $x$  en  $y$  as tussen  $y$  en  $z$  sal vorm. Strogatz (2001:272) verduidelik die ER-model op eenvoudige wyse soos volg. Veronderstel daar sou 'n groot aantal knope op 'n vloer lê. As 'n mens enige twee knope sou neem en met garing aan mekaar vasmaak, weer enige twee knope neem en dieselfde doen en die proses verskeie kere herhaal, sal 'n mens eindig met 'n netwerk waarbinne die knope op 'n lukrake wyse met mekaar verbind is. Dít sou 'n fisiese voorbeeld van 'n lukrake netwerk wees.

Die skakelverspreidingspatroon in 'n ER-model volg 'n Poisson-verspreiding (Barabási en Albert, 1999:510; Van der Hofstad, 2014:25; Borge-Holthoefer en Baños, 2013:6; Strogatz, 2001:274), waar die meerderheid individuele gevalle rondom 'n gemiddeld ( $\langle k \rangle$ ) aangetref word (vir 'n wiskundige formulering van die ER-model se skakelverspreidingspatroon, kyk Boccaletti et al., 2006:191). Kyk byvoorbeeld na Figuur 1 hieronder, wat 'n netwerk voorstel wat met behulp van die ER-model gegenereer is waar  $n = 100$  en  $m = 99$ . Die gemiddelde getal skakels ( $\langle k \rangle$ ) is 1,98 en die grafiek regs toon aan dat daar 31 nodusse met 1 skakel is, 25 met 2 skakels, 10 met 0 skakels en 22 met 3 skakels, maar slegs 3 nodusse met 5 skakels. Die meerderheid nodusse se getal skakels val dus rondom die gemiddeld van 1,98: 56 nodusse lê langs die gemiddeld met 1 of 2 skakels en nog 32 lê 1 skakel weg met 0 of 3 skakels. Die gemiddelde getal skakels in die netwerk is dus 'n goeie voorspelling van hoeveel skakels enige individuele nodus sal hê, aangesien die meerderheid gevalle rondom die gemiddeld ( $\langle k \rangle$ ) aangetref word (Porta et al., 2006:857; Mirshahvalad, 2013:10).



**Figuur 1:** Die skakelverspreidingspatroon in 'n ER-model. Die grootte van nodusse links dui op die getal skakels wat hulle het.

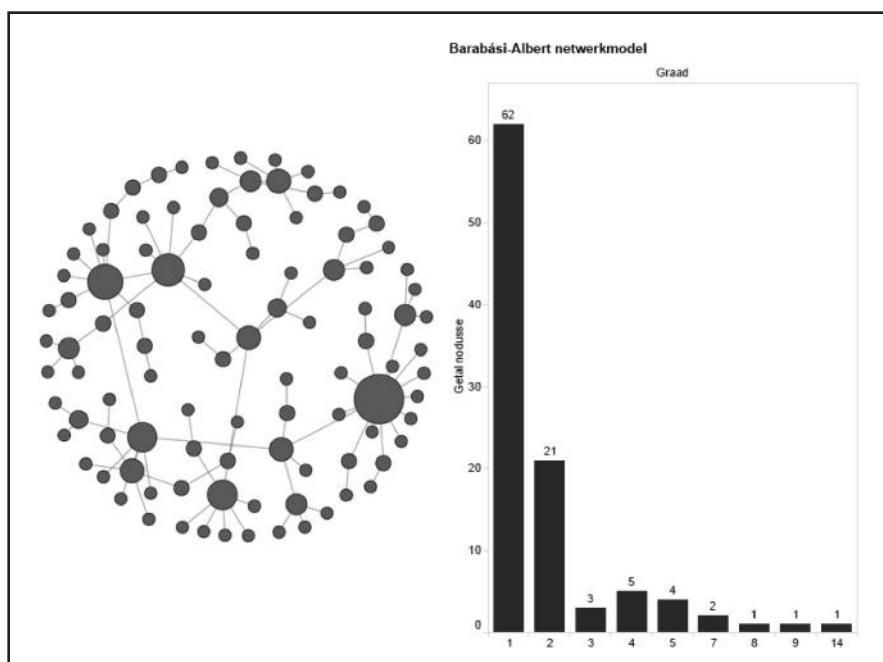
Ander voorbeelde van 'n Poisson-verspreiding in statistiek sluit in die gemiddelde snelheid van motors op 'n snelweg, die gemiddelde gewig van vrugte in 'n supermark, die gemiddelde lengte van mense in 'n bevolking, die gemiddelde seevlak, ensovoorts. Veronderstel 'n mens sou byvoorbeeld die gemiddelde snelheid van motors op die N1 meet; dan kan verwag word dat die meerderheid voertuie  $\pm 120$  km/h sal ry. 'n Groot hoeveelheid sal 110 km/h ry, ander 130 km/h, maar die waarskynlikheid is baie laag dat voertuie aangetref sal word wat byvoorbeeld 10 km/h of 300 km/h ry; en dit is hoogs onwaarskynlik dat 'n voertuig aangetref sal word wat 1 000 km/h ry. Dit is wat die Poisson-verspreiding beteken: die meerderheid gevalle word rondom die gemiddelde aangetref (Barabási, 2013:1; Clauset et al., 2009:661).

Erdős en Rényi (1960:19) merk egter op dat wanneer 'n werklike situasie ondersoek word, die hipotese dat daar 'n gelyke waarskynlikheid bestaan dat 'n skakel tussen enige twee nodusse aangetref sal word, met 'n meer realistiese hipotese vervang sal moet word. Teenoor die ER-model se lukrake skakelverspreidingspatroon is daar die BA-model, wat deur Barabási en Albert (1999) ontwikkel is. In dié model vind skakelvorming nie op 'n lukrake wyse plaas nie, maar daar bestaan 'n groter waarskynlikheid dat 'n skakel sal vorm met 'n nodus wat reeds 'n groot aantal skakels het. Dié verskynsel staan as selektiewe skakelvorming ("preferential attachment") bekend, soos Van der Hofstad (2014:206) verduidelik: Dink aan die nuut bygevoegde nodus in 'n netwerk as 'n nuwe persoon wat betrokke raak by 'n bestaande sosiale gemeenskap, wat gemodelleer kan word as 'n netwerk deur die individue as nodusse en hul verhoudings as skakels voor te stel. Is dit dan realisties dat verhoudings met gelyke waarskynlikheid met elke individu wat reeds by die gemeenskap betrokke is, sal vorm, of is dit meer waarskynlik dat die nuweling sosiale bande sal aanknoop met sosiaal aktiewe individue wat reeds baie mense ken? As laasgenoemde waar is, dan moet gelyke waarskynlikhede as

voorspelling vir die vorming van sosiale bande deur die nuweling eerder vervang word met een wat 'n vooroordeel ten gunste van verhoudings met meer sosiale individue verreken. In meer wiskundige terme gestel: skakels sal dan vorm met nodusse wat reeds 'n groot aantal skakels het (kyk ook Barabási 2012:507).

Selektiewe skakelvorming lei volgens Barabási daartoe dat die skakelverspreidingspatroon van 'n netwerk die kragwet volg, wat in eenvoudige terme beteken dat daar 'n baie klein aantal nodusse met 'n groot aantal skakels is, maar ook 'n baie groot aantal nodusse met 'n klein aantal skakels (vir 'n wiskundige formulering van die kragwet, kyk Barabási et al., 1999:174; Barabási en Albert, 1999:510; Borge-Holthoefer en Baños, 2013:6; Strogatz, 2001:274). Netwerke waar die skakelverspreidingspatroon 'n kragwet volg, word ook skaalvrye netwerke genoem, omdat die waarde van die eksponent nie verander wanneer die netwerk byvoorbeeld op 'n ander skaal bestudeer word nie (Mirshahvalad, 2013:11; Newman, 2005:334). Skaalvrye netwerke staan ook as vetstert- ("fat tail" of "heavy tail") netwerke bekend.

Die uiteinde van selektiewe skakelvorming kan in Figuur 2 hieronder gesien word, waar 'n netwerkmodel volgens die BA-model gegenereer is waar  $n = 100$  en  $m = 99$  (met ander woorde 'n netwerk van dieselfde grootte as die ER-model wat hierbo saamgestel is). Alhoewel die gemiddelde getal skakels wat 'n nodus in dié netwerk het, uiteraard gelyk is aan dié van die ekwivalente ER-model ( $n$  en  $m$  is dieselfde vir beide modelle), is die gemiddeld nie 'n goeie voorspelling van hoeveel skakels 'n nodus sal hê nie: 62 nodusse het 1 skakel, maar daar is ook 1 met 14 skakels, 1 met 9 skakels, ensovoorts. Met ander woorde: Daar is 'n klein aantal nodusse wat 'n getal skakels het wat ver bo die gemiddelde val, terwyl die meerderheid nodusse se getal skakels onder die gemiddelde val.



**Figuur 2:** Die skakelverspreidingspatroon in 'n BA-model. Die grootte van nodusse links dui op die getal skakels wat hulle het.

Ander voorbeelde van die kragwet se funksionering in statistiek sluit in die patrone van inkomsteverspreiding in 'n samelewing (Pareto, 1897), van die produktiwiteit van navorsers (Lotka, 1926), van die frekwensie waarmee woorde gebruik word (Zipf, 1935) en van die dodetal in oorloë (Richardson, 1960). Daar is byvoorbeeld 'n klein aantal navorsers in die wetenskap wat 'n groot aantal publikasies oplewer, byvoorbeeld Pál Erdős, wat nagenoeg 1 500 artikels saam met 509 mede-outeurs in sy leeftyd gepubliseer het (Van der Hofstad, 2014:11), terwyl die meerderheid akademiese personeel min of geen publikasies oplewer nie. In tale soos Afrikaans en Engels het woorde soos die bepaalde en onbepaalde lidwoorde “die” en “n” 'n baie hoë gebruiksfrekwensie, terwyl 'n naamwoord soos *vuurhoutjiekasteelbouer* nie gereeld voorkom nie. (Dié woord kom een keer op die lys van krediete vir die film *Bakgat* voor.) In gevalle waar die kragwet geld, is dit sinloos om na 'n gemiddelde te verwys, aangesien die meerderheid gevalle ver onder die gemiddelde val (Clauset, Shalizi en Newman, 2009:662; Jiang, 2009:1035). Anders as in gevalle waar 'n Poisson-verspreiding geld en waar baie groot afwykings van die gemiddelde nie bestaan nie, is die waarskynlikheid ook groot dat baie hoë waardes aangetref sal word in sisteme waar die kragwet geld, wat die ekwivalent is daarvan om 'n motoris op die N1 aan te tref wat teen 20 000 km/h ry. Die kragwet beteken dus in eenvoudige terme dat daar 'n klein aantal groot gebeurtenisse en 'n groot aantal klein gebeurtenisse voorkom (Barabási, 2011:102).

Barabási en Albert se primêre bydrae tot die wetenskap was dat hulle die heterogene skakelverspreidingspatroon in komplekse netwerke gemodelleer het, wat tot vele verdere ontdekkings gelei het. 'n Heterogene skakelverspreidingspatroon word gevind in netwerke so uiteenlopend soos telefoonoprope (Aiello et al., 2000), metabolismiese netwerke (Jeong et al., 2000), skakelverspreidings van webblaaie op die Wêreldwye Web (Broder et al., 2000), seksuele kontaknetwerke (Liljeros et al., 2001), proteïeninteraksienetwerke (Jeong et al., 2001), filmakteurnetwerke (Guillaume en Latapy, 2006), verwysings tussen wetenskaplike publikasies (Barabási et al., 2012; Price, 1965), lugvaartnetwerke (Gautreau et al., 2008) en padnetwerke (Jiang, 2009). Daar is byvoorbeeld 'n klein aantal publikasies in die wetenskap wat 'n baie hoë aantal verwysings oplewer, byvoorbeeld Watts en Strogatz (1998) en Barabási en Albert (1999) wat onderskeidelik 27 559 en 23 839 verwysings na hulle gegenereer het (Google Scholar Citations, 2015a; 2015b), terwyl die meerderheid publikasies in een of geen verwysings opduik. Moretti (2013, 219-220) voer ook aan dat dieselfde heterogene skakelverspreidingspatroon die karakterinteraksies in Shakespeare se *Hamlet* kenmerk, met 'n klein aantal karakters wat 'n groot aantal interaksies het, terwyl 'n groot aantal karakters 'n klein aantal interaksies met ander karakters het. Soos Barabási (2013:1) en Van der Hofstad (2014:20) in hulle studies let hy (2013:220) ook op dat daar geen gemiddelde in hierdie skakelverspreidingspatroon voorkom nie – geen “tipiese” getal karakterinteraksies nie – juis omdat die heterogene skakelverspreidingspatroon beteken dat die meerderheid individuele gevalle onder die gemiddelde val.

Daar is baie kritiek teen Barabási en ander se kwantifisering van die kragwet uitgespreek, soos byvoorbeeld in die kritiese beskouings deur Clauset, Shalizi en Newman (2009). Hulle argument is meer tegnies van aard as wat hier bespreek kan word, maar kom daarop neer dat die volledigheid van datastelle en die akkuraatheid van metodes om die kragwet presies te bereken, bevraagteken word. Ongeag of data werklik aan die tegniese vereistes van die kragwet voldoen, al dan nie, dui Barabási aan dat die skakelverspreidingspatroon in werklike netwerke nie 'n Poisson-verspreiding volg nie, maar eerder 'n heterogene skakelverspreidingspatroon, wat die beskrywing is waaraan in die onderhawige artikel voorkeur gegee word. Moretti (2013, 219-220) volstaan ook by die identifisering van 'n heterogene skakelverspreidingspatroon sonder om die kragwet-eksponent te bereken. Stumpf en Porter (2012:666) skryf ook dat die

identifisering van 'n oneweredige skakelverspreidingspatroon belangriker is as die vraag of die skakelverspreidingspatroon aan die tegniese vereistes van die kragwet voldoen of nie.

Die skakelverspreidingspatrone van werklike netwerke word hieronder afsonderlik met die skakelverspreidingspatrone van die ER- en BA-netwerkmodelle vergelyk en hiervoor word Pearson se korrelasiekoëffisiënt ( $r$ ) aangewend. Pearson se korrelasiekoëffisiënt lewer  $r$ -waardes op wat binne die spektrum  $-1 \leq r \leq 1$  val. 'n Negatiewe korrelasie dui daarop dat wanneer die waardes van die een veranderlike styg, die waardes van die ander veranderlike daal, en andersom. 'n Positiewe korrelasie dui daarop dat wanneer die waardes van die een veranderlike styg, die waardes van die ander veranderlike ook styg. 'n Korrelasie van  $|1|$  dui op 'n perfekte korrelasie, terwyl 'n korrelasie van 0 daarop dui dat daar geen aantoonbare verband tussen die waardes van die veranderlikes is nie. Wanneer  $r$ -waardes in die spektrum  $|0.05| \leq r \leq |0.25|$  val, is daar ook geen beduidende korrelasie nie. Wanneer  $r$ -waardes in die spektrum  $|0.25| \leq r \leq |0.6|$  lê, word die korrelasie as middelmatig geag en  $r$ -waardes in die spektrum  $|0.6| \leq r \leq |1|$  word as sterk geag (De Nooy et al., 2011:191). Hoe nader die  $r$ -waarde aan  $|1|$  is, hoe sterker is die korrelasie tussen die veranderlikes.

Die uiteindelijke vraag is waarom dit van waarde sou kon wees indien die Afrikaanse literêre sisteem met die ER- of BA-model gemodelleer sou kon word. Eerstens maak Schmidt (1997:125) die bewering dat literêre sisteme selforganiserend is omdat besluite oor wat letterkunde is van binne die sisteem gemaak word:

Despite all efforts, neither church nor state, neither economy nor any other instance is able to define literariness and to determine literary evaluation. Literary communication has become self-regulating, autarkic, or autonomous. [...] If self-organization is defined as the spontaneous production of order “inside” a system according to systems-specific values and procedures [...], then it is reasonable to assume that modern literary systems are self-organizing insofar as all decisions concerning literariness and literary values are made “inside” the social system literature, i.e., in literary communications.

'n Literêre werk se waarde word onder andere deur die kritici, letterkundiges en literatuur-geskiedskrywers bepaal – almal rolspelers wat binne die literêre sisteem funksioneer. Selfs of 'n werk gesien word as ontspannings- of ernstige literatuur, word van binne die sisteem bepaal op grond van heersende literatuuropvattinge. Wanneer die materiële produksie van literatuur boonop ter sprake is, word besluite ook van binne die sisteem geneem: die saamgroepering van Human en Rousseau, Tafelberg, Kwêla en Van Schaik in 2001 onder NB-Uitgewers is uiteraard iets wat van binne die literêre sisteem plaasgevind het, aangesien die besluit by die uitgewery berus het. Volgens Barabási en Albert (1999:512) is die heterogene skakelverspreidingspatroon van netwerke wat soortgelyk is aan hul model 'n aanduiding daarvan dat selforganisasie plaasvind; hulle skryf dat die skaalvrye inhomogeniteite die onvermydelike gevolg is van selforganisasie, te danke aan die plaaslike besluite wat deur die individuele nodusse geneem word, gebaseer op inligting wat voorkeur aan die meer sigbare nodusse gee. (Kyk ook Barabási, Albert en Jeong 1999:175; 2000:77, Wagner en Leydesdorff 2005:1616 en Csermely 2006:27 in hierdie verband.) Indien die hedendaagse Afrikaanse poësisisteem met behulp van die BA-model gemodelleer kan word, kan daar statistiese ondersteuning vir Schmidt se stelling verskaf word en wiskundig aangetoon word dat die Afrikaanse literêre sisteem selforganiserend is.

Verder is skaalvrye netwerke robuus (Li et al., 2013:3; Vazquez et al., 2003:39; Porta et al., 2006:854; Albert et al., 2000), 'n bestempeling wat verwys na “the ability of a network to avoid malfunctioning when a fraction of its constituents is damaged” (Boccaletti et al.,

2006:213). ER-netwerke is meer vatbaar vir ineenstorting wanneer nodusse op 'n lukrake wyse verwyder word, omdat daar 'n groot aantal nodusse met 'n groot aantal skakels in sulke netwerke bestaan, terwyl skaalvrye netwerke slegs 'n klein aantal nodusse met 'n groot aantal skakels bevat, wat beteken dat die kans skraal is dat een van hierdie nodusse gekies sal word wanneer nodusse op 'n lukrake wyse uit die netwerk verwyder word (Mishkovski et al., 2011:341; Barabási en Bonabeau, 2003:66; Albert et al., 2000:380). Daarby, verduidelik Kwapien en Drożdż (2012:207), het die meerderheid van die nodusse in so 'n netwerk 'n klein aantal skakels, wat 'n gebrek by hulle aan strategiese belang vir die netwerk as 'n geheel impliseer. Weens hierdie eienskap kan selfs die verwydering van 80% van die nodusse nie voldoende wees om so 'n netwerk te laat disintegreer nie, terwyl in die geval van 'n ER-netwerk die netwerk disintegreer na die verwydering van sowat 30% van sy nodusse. Hoewel skaalvrye netwerke vatbaar is vir ineenstortings wanneer die nodusse met 'n hoë sentraliteit daaruit verwyder word, impliseer die klein getal sulke nodusse dat ernstige skade daaraan, in normale toestande waartydens daar geen gekoördineerde aanval op die netwerk geloods word nie, onwaarskynlik is.

Die belangrikste faset van die BA-model is egter dat groei en selektiewe skakelvorming altyd daardeur in ag geneem word; beide faktore is integrale komponente van dié model (Barabási en Albert, 1999, 510-511). Reeds in 1986 het Viljoen (1986:23) aangevoer dat “suiwer sinchronisme 'n illusie is, omdat elke sisteem sy verlede en sy toekoms het wat ‘inseparable elements’ van die sisteem is”. Schoenenberger et al. (2014:17) skryf ook soos volg in hierdie verband: “Systems thinking implies that the variables of a system have to be considered in a dynamic way and requires thinking in terms of processes.” Die BA-model neem juis die ontwikkeling van die sisteem in ag, aangesien dit 'n onderliggende meganisme veronderstel wat skakelvorming bepaal, naamlik selektiewe skakelvorming.

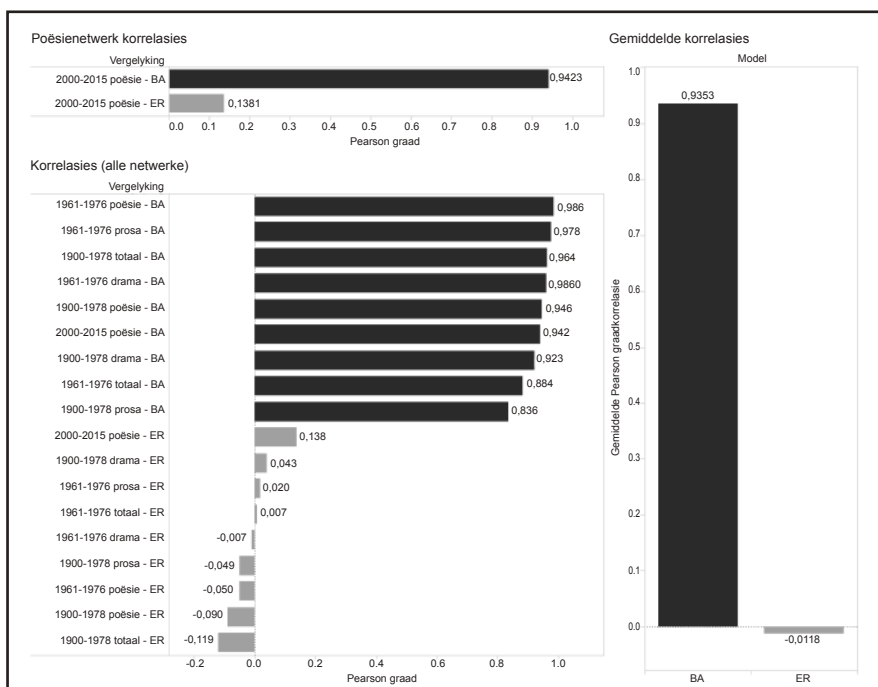
Robert Merton (1968) het tot die veronderstelling gekom dat wetenskaplike prestige sommige wetenskaplikes buite verhouding bevoordeel. Hy noem dié tendens die Matteus-effek, vernoem na die stelling in Matteus 25:29, waar geskryf staan: “Aan elkeen wat het, sal meer gegee word en hy sal oorfloed hê; maar van hom wat nie het nie, sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word.” Volgens Merton se Matteus-effek-beskouing verkry wetenskaplikes wat oor baie prestige beskik, meer erkenning vir hul werk as wetenskaplikes wat oor min prestige beskik, selfs wanneer hulle dit nie noodwendig verdien nie. Wanneer 'n jong wetenskaplike saam met 'n gevestigde wetenskaplike publiseer, is dit die gevestigde wetenskaplike se naam wat onthou word, volgens Merton. Die “rykes” (ten opsigte van prestige) word buite verhouding “ryker”.

Die Matteus-effek is die gevolg van selektiewe skakelvorming en is op veel meer terreine van toepassing as bloot wetenskaplike prestige. Soos voorheen gestel: Wanneer 'n nuwe entiteit by 'n netwerk betrokke raak, is die tendens dat die nuwe entiteit sal skakel met dié entiteite wat reeds oor die meeste skakelings beskik. 'n Duidelike voorbeeld van dié verskynsel is waar akademiese publikasies aangehaal word: Publikasies waarna reeds vele male verwys is, se kans om weer aangehaal te word, is aansienlik groter as in die geval van publikasies waarna nog min verwys is (Van der Hofstad, 2014:209). Dít gebeur omdat publikasies wat baie aangehaal is, meer sigbaar op die bepaalde wetenskapsterrein is en ook omdat publikasies waarna baie verwys word, gesien word as seminale publikasies. 'n Voorbeeld binne die Afrikaanse letterkundige toepassing van die sisteemteorie is die van Even-Zohar; indien 'n mens 'n studie van die literêre sisteem onderneem, is die waarskynlikheid baie groot dat die studie 'n verwysing na hom sal insluit, juis omdat sy werk as 'n seminale bron geag word, een waarna in 'n groot aantal vorige studies verwys is. Barabási (2012:507) voer aan dat

selektiewe skakelvorming kenmerkend is van *enige* komplekse netwerk en dat “the principle is responsible for the omnipresent network hubs, from Facebook and Google on the World Wide Web to protein p53, the ‘cancer hub’, in human cells” (kyk ook Newman 2005:342). Dié sistemiese spilpunte is uitkenbaar binne die heterogene skakelverspreidingspatroon; dit is entiteite wat ’n buitengewone hoë aantal skakels in die netwerk het, terwyl die ander (die meerderheid) entiteite telkens ’n klein aantal skakels vertoon.

## RESULTATE VAN DIE GEKOSE BEREKENINGS

Die korrelasies tussen die skakelverspreidingspatrone van verskillende Afrikaanse literêre netwerke en bogenoemde twee netwerkmodelle is vervolgens met behulp van Pearson se korrelasiekoëffisiënt bereken. Figuur 3 hieronder verskaf ’n opsomming van die resultate.

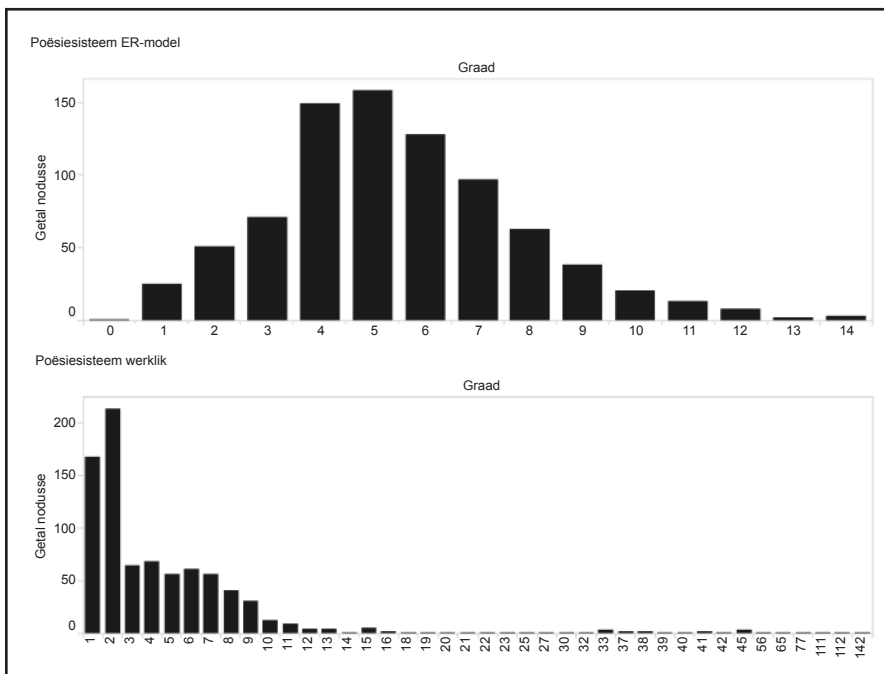


**Figuur 3:** Die korrelasies tussen netwerkmodelle en weergawes van die Afrikaanse literêre sisteem

Verskillende netwerke vertoon uiteraard meer of minder ooreenstemming met spesifieke netwerkmodelle. Li et al. (2013) het aangedui dat breinnetwerke beter gemodelleer word deur die skaalvrye geen-duplisering- en STICKY-netwerkmodelle, en Pržulj, Corneil en Jurisica (2004) en Milenković, Lai en Pržulj (2008) kon aantoon dat proteïeninteraksienetwerke beter gemodelleer word deur geometriese lukrake netwerkmodelle en die STICKY-netwerkmodel as deur die BA-model. In Figuur 3 kan duidelik gesien word dat die hoogste korrelasies die gekose Afrikaanse literêre netwerke en die BA-model as wiskundige voorstelling daarvan geld, waar die skakelverspreidingspatroon van die hedendaagse Afrikaanse poësisistiem byvoorbeeld ’n korrelasie met dié model het van  $r = 0,942$ . Vir ander Afrikaanse literêre

netwerke is die korrelasies met dié model ook baie sterk (met waarde  $0,836 \leq r \leq 0,986$ ), wat beteken dat daar min verskil is tussen die skakelverspreidingspatroon binne die hedendaagse Afrikaanse poëtiesisteen en dié van ander tydperke of genres. Korrelasies met die ER-model is daarteenoor baie laag, met  $r = 0,138$  vir die hedendaagse Afrikaanse poëtiesienetwerk en  $-0,119 \leq r \leq 0,043$  vir vermeldde ander Afrikaanse literêre netwerke. Regs in Figuur 3 kan die gemiddelde korrelasies tussen Afrikaanse literêre netwerke en hierdie netwerkmodelle gesien word en met die waardes van  $r = 0,9353$  vir die BA-model en van  $r = -0,0118$  vir die ER-model is dit duidelik dat die BA-model 'n uitstekende model van Afrikaanse literêre netwerke – insluitend van die hedendaagse Afrikaanse poëtiesienetwerk – verteenwoordig.<sup>5</sup>

Kyk 'n mens na die skakelverspreidingspatrone van die hedendaagse Afrikaanse poëtiesienetwerk en sy ekwivalente ER-model (met ander woorde met dieselfde syfers vir  $n$  en  $m$ ), dan is dit, soos gesien kan word in Figuur 4, duidelik dat die getal skakels wat nodusse in die poëtiesienetwerk het nie die bekende klokkurwe van die ER-model volg nie.



**Figuur 4:** Die skakelverspreidingspatroon in die hedendaagse Afrikaanse poëtiesisteen teenoor sy ER-model

<sup>5</sup> Ander modelle wat 'n hoë korrelasie met Afrikaanse literêre netwerke het, is die STICKY-model van Pržulj en Higham (2006), die geometriese geen-dupliseringsmodel van Kuchaiev et al. (2010) en die skaalvrye geen-dupliseringsmodel van Vazqueza et al. (2003), wat onderskeidelik 'n gemiddelde korrelasie met Afrikaanse literêre netwerke van  $r = 0,9245$ ,  $r = 0,7854$  en  $r = 0,7639$  vertoon. Die geometriese lukrake netwerkmodel van Pržulj, Corneil en Jurisica (2004) het egter 'n lae korrelasie met Afrikaanse literêre netwerke, waar dit 'n gemiddelde korrelasie van  $r = 0,0392$  oplewer. Ten spyte daarvan dat sommige van hierdie netwerkmodelle ook sterk korrelasies met die skakelverspreidingspatrone van Afrikaanse literêre netwerke vertoon, is die korrelasies tussen Afrikaanse literêre netwerke en die BA-model steeds groter.

Die implikasies en betekenis van laasgenoemde bevinding word in die volgende onderafdeling bespreek.

## **BESPREKING VAN DIE KORRELASIES TUSSEN DIE SKAKEL- VERSPREIDINGSPATROON EN DIE PATROON IN DIE ER-MODELVOORSTEL- LING DAARVAN**

Teen die agtergrond van die BA-model kan 'n paar afleidings oor die aard en funksionering van die Afrikaanse poësie- en ander literêre sisteme gemaak word. Eerstens beteken die robuustheid van 'n netwerk met 'n heterogene skakelverspreidingspatroon soos die Afrikaanse poësie- of literêre sisteem dat dit kan aanpas by veranderinge en nie maklik sal verbroekel nie. Wanneer skrywers en letterkundiges sterf (soos onlangs André P. Brink), uitgewerye gelikwieder word (byvoorbeeld Taurus) en tydskrifte (byvoorbeeld *Insig*) se publikasie gestaak word, hou dit nie die einde vir die literêre sisteem in nie. Terselfdertyd is die netwerk vatbaar vir disintegrasie wanneer die spilfigure uit die netwerk verwyder word: Indien NB-uitgewers byvoorbeeld gelikwieder word, sal dit 'n beduidende impak op die Afrikaanse literêre sisteem hê, aangesien die meerderheid werke wat bestudeer word, klaarblyklik onder hierdie uitgewer se drukkersname uitgegee word. In die geval van die hedendaagse Afrikaanse poësisisteem is dit veral die drukkersname van NB-uitgewers en Protea Boekhuis wat sulke spilfiguur-instellings verteenwoordig, aangesien hulle die grootste aantal nodusskakels vertoon.

Aangesien 'n heterogene skakelverspreidingspatroon in die Afrikaanse literêre sisteem geld en aangesien die meganismes onderliggend aan die voorkoms van 'n heterogene skakelverspreidingspatroon goed gedokumenteerd is, kan verdere afleidings aan die hand van die kenmerke van hierdie patroonverskynsel gemaak word. Daar kan byvoorbeeld aangevoer word dat dit *noodwendig* is dat 'n klein aantal skrywers (soos Antjie Krog en Breyten Breytenbach) buite verhouding meer bestudeer sal word as die meerderheid en dat klein getalle letterkundiges en kritici (byvoorbeeld Joan Hambidge, Bernard Odendaal, Marius Crous en Louise Viljoen), publikasieplatforms (byvoorbeeld [www.versindaba.co.za](http://www.versindaba.co.za) en [www.litnet.co.za](http://www.litnet.co.za)) en uitgewerye (byvoorbeeld NB-uitgewers en Protea) buite verhouding meer aktief sal wees in die skep en instandhouding van die kanon as ander sulke rolspelers en instellings. Met ander woorde, die 'groot gebeurtenisse' wat 'n heterogene skakelverspreidingspatroon kenmerk, sal noodwendig binne die literêre sisteem aangetref word. Daar is nie 'n 'gemiddelde bydrae' tot die literêre sisteem nie en uitsonderlike nodusbydraes verras nie, anders as in 'n sisteem waar die skakelverspreidingspatroon 'n Poisson-verspreiding volg en groot afwykings van die gemiddelde nie voorkom nie.

In die skep van so 'n heterogene skakelverspreidingspatroon kan die verskynsel van selektiewe skakelvorming die werking van sommige aspekte van die sisteem verklaar. Dit mag byvoorbeeld so wees dat veral Joan Hambidge, Bernard Odendaal, Louise Viljoen en Marius Crous met 'n groter waarskynlikheid as 'n nuwelingkritikus gekies sal word om 'n nuwe digbundel te resenseer, juis omdat hulle so bekend is as resensente. Selektiewe skakelvorming binne die literêre sisteem kan beteken dat resensente wat in die verlede baie resensies geskryf het, met 'n groter waarskynlikheid weer genader sal word om resensies te skryf as dié wat nie voorheen baie resensies geskryf het nie.

In die geval van skrywers is die Matteus-effek veral van belang, aangesien dit daarop dui dat 'n klein hoeveelheid skrywers buite verhouding meer literêr-kritiese en -wetenskaplike aandag sal ontvang as ander. Antjie Krog word byvoorbeeld baie bestudeer, deels omdat sy so bekend is en daar reeds so baie oor haar geskryf is, in ooreenstemming met wat Moretti

(2013:70) aanvoer met betrekking tot die geweldheid van skrywers. Krog se digbundel, *Kleur kom nooit alleen nie*, het byvoorbeeld die hoogste en *Verweerskrif* die tweede hoogste getal skakels van alle literêre werke in die poësie netwerk soos hier ondersoek. Watts se studies aangaande netwerk geweldheid (kyk byvoorbeeld Watts en Morse 2003; Watts en Hasker 2006; en Watts 2011) is in hierdie geval van spesiale belang, aangesien daarin aangetoon is dat sosiale invloed 'n daadwerklike impak het op hoe 'n kulturele artefak (in Watts se geval, 'n liedjie) gesien word. In die geval van die letterkunde is geweldheid ook van belang: Skrywers wat dikwels bestudeer word binne 'n akademiese opset, kan “populêr” genoem word in dié sin dat hulle (werk) frekwente aandag geniet binne akademiese kringe. Hier speel sosiale invloed 'n groot rol. Borge-Holthoef en Baños (2013:19) herinner in hierdie verband aan die volgende: “Exposure to information or previous behaviour shifts perceptions and attitudes, and propels people to behave in a way that differs from what they would have done in isolation.” Die resultate van Watts se eksperimente dui juis daarop dat die intrinsieke kenmerke van die kunswerk nie die deurslaggewende faktor is in of daardie werk gewild sal word nie, 'n bevinding wat die bewering van sisteemteoretici ondersteun dat dit nie slegs die intrinsieke waarde van 'n teks is wat tot kanonisering binne die literêre sisteem lei nie. Vergelyk byvoorbeeld die volgende stelling deur Senekal (1987:81-82): “Die resensent of kritikus, die literatuurwetenskaplike, die uitgewer of handelaar, die onderwyser – hulle almal bepaal wat literatuur is en wat nie. Dit wil sê: sosiale handelinge beslis oor en rig die sisteem literatuur, nie (net) ‘literêre waarde’ nie.” Watts en Hasker (2006:25) skryf, op soortgelyke trant, dat

the success of a particular entertainment product cannot be explained by any measure of intrinsic quality or even by “appeal” – the fit between the product’s attributes and consumers’ preferences. Rather, when people are influenced by what others think or do or buy, their individual choices interact in complicated and inherently unpredictable ways. (Kyk ook Watts en Morse 2003:2 in hierdie verband.)

Dit beteken egter geensins dat intrinsieke faktore geen rol speel nie, soos Barabási (2013:2) bevestig wanneer hy stel dat geskiktheid (“fitness”) ook 'n rol speel in die proses waardeur spilfigure in 'n netwerk ontstaan (kyk ook Boccaletti et al. 2006:197).

'n Mens sou Watts en Barabási se insigte na die Afrikaanse literêre sisteem kon transponeer: Krog se geweldheid binne die Afrikaanse poësie sisteem speel 'n groot rol in haar posisie binne die sentrum van die hedendaagse Afrikaanse poësie netwerk, maar die kwaliteit van haar skryfwerk speel óók 'n rol. Aanvanklike kondisies word vasgelê deur 'n proses waarna Watts (2011:72) verwys as 'n kumulatiewe voordeel, wat 'n ander term vir selektiewe skakelvorming is: Die aanvanklike indruk wat Krog op die literêre sisteem gemaak het, word vergroot deur daardeur geïnspireerde studies, op grond waarvan haar groeiende geweldheid 'n rol speel in die aansporing van verdere studies oor haar werk en skrywerskap. *Maar*: Dit alles beteken geensins dat die sukses van 'n skrywer nie óók gebaseer is op intrinsieke faktore nie. In hierdie opsig bied die navorsing van fisici soos Barabási en Watts 'n belangrike insig vir die letterkunde: Dit is nie bloot ekstrinsieke faktore wat die sukses van 'n literêre teks en sy skrywer bepaal nie, maar dit is ook nie bloot op grond van die intrinsieke waarde van die teks dat dit suksesvol is nie. Sukses word deur beide bepaal.

Veral Watts se studies en die BA-model ondersteun dus die (letterkundige) sisteemteorie se bewering dat interaksies binne die sisteem bydra tot 'n skrywer se geweldheid (ten opsigte van die gegewe dat hy/sy sentraal staan binne die akademiese kanon, of nie); maar Watts en Barabási toon aan dat intrinsieke faktore óók 'n rol speel in die vestiging van 'n kulturele artefak se geweldheid, al dan nie.

## SLOTOPMERKINGS

In hierdie artikel is ondersoek ingestel na watter netwerkmodel die beste voorstelling van die hedendaagse Afrikaanse poëtiesisteen en ander Afrikaanse literêre (periode-)sisteme verteenwoordig. Met 'n korrelasiebevinding van  $r = 0,94$  tussen die skakelverspreidingspatrone van die hedendaagse Afrikaanse poëtiesisteen en die netwerkmodel van Barabási en Albert (1999), is duidelik aangetoon dat dié model se skakelverspreidingspatrone uitstekend by die skakelverspreidingspatroon van die hedendaagse Afrikaanse poëtiesisteen pas. Die waarde van dié bevinding is ook bespreek deur te fokus op selektiewe skakelvorming (ook die Matteus-effek genoem), waardeur lig gewerp is op hoe prestige binne die literêre sisteem verwerf word. Daar is verder aangedui hoe die netwerkteorie lig werp op hoe waarde binne die literêre sisteem aan werke en skrywers toegeken word. Die identifisering van die werking van die heterogene skakelverspreidingspatroon in Afrikaanse literêre sisteme beteken ook dat dié sisteme, in terme van Barabási se teoretisering hieraangaande, selforganiserend en robuus is. Dit is verder belangrik om daarop te let dat die sterk korrelasie tussen die skakelverspreidingspatroon van die hedendaagse Afrikaanse poëtiesisteen en die BA-model ook met die ten opsigte van ander Afrikaanse literêre (periode- en genre-) netwerke ooreenstem, bevindings wat daarop dui dat dit nie slegs die hedendaagse Afrikaanse poëtiesisteen is wat funksioneer volgens die patrone van selektiewe skakelvorming nie: die patroon van intrasistemiese skakelvorming is wydverspreid.

Die skakelverspreidingspatrone in ander Afrikaanse kulturele sisteme is nog nie ondersoek nie en toekomstige studies kan gerig wees daarop om vas te stel of so 'n heterogene skakelverspreidingspatroon ook byvoorbeeld die Afrikaanse film- of musiekbedryf kenmerk (soos wat na alle waarskynlikheid die geval is). Die belangrikste faset van 'n dergelike ondersoek sal bevindings wees aangaande wat so 'n modellering van sulke ander Afrikaanse kulturele sisteme kan bydra tot ons begrip van die funksionering van daardie sisteme.

## BIBLIOGRAFIE

- Aiello, W., Chung, F. en Lu, L., 2000. A random graph model for massive graphs. *Proceedings of the 32nd ACM Symposium on Theory of Computing*: 171-180.
- Albert, R., Jeong, H. en Barabási, A.-L., 2000. Error and attack tolerance of complex networks. *Nature*, 406(6794), 378-382.
- Barabási, A.-L., 2011. *Bursts*. London: Plume.
- Barabási, A.-L., 2012. Network science: Luck or reason. *Nature*, 489(7417), 507-508.
- Barabási, A.-L., 2013. Network science. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 371, 1-3.
- Barabási, A.-L. en Albert, R., 1999. Emergence of scaling in random networks. *Science*, 286:509-511.
- Barabási, A.-L., Albert, R. en Jeong, H., 1999. Mean-field theory for scale-free random networks. *Physica A*, 272, 173-187.
- Barabási, A.-L., Albert, R. en Jeong, H., 2000. Scale-free characteristics of random networks: the topology of the world-wide web. *Physica A*, 281, 69-77.
- Barabási, A.-L. en Bonabeau, E., 2003. Scale-free networks. *Scientific American*, 60-69.
- Barabási, A.-L., Song, C. en Wang, D., 2012. Publishing: Handful of papers dominates citation. *Nature*, 491(7422), 40.
- Blondel, V. D., Guillaume, J.-L., Lambiotte, R. en Lefebvre, E., 2008. Fast unfolding of communities in large networks. *Journal of Statistical Mechanics: Theory and Experiment*, 10, 1000.
- Boccaletti, S. et al., 2006. Complex networks: Structure and dynamics. *Physics Reports*, 424, 175-308.
- Bode, K., 2012. *Reading by numbers. Recalibrating the literary field*. London: Anthem Press.
- Borge-Holthoefer, J. en Arenas, A., 2010. Semantic networks: Structure and dynamics. *Entropy*, 12(5), 1264-1302.

- Borge-Holthoefer, J. en Baños, R. A., 2013. Cascading behaviour in complex socio-technical networks. *Journal of Complex Networks*, 1, 3-24.
- Bott, E., 1957. *Family and social network*. London: Tavistock.
- Breiger, L., Boorman, S. A. en Arabie, P., 1975. An algorithm for clustering relations data with applications to social network analysis and comparison with multidimensional scaling. *Journal of Mathematical Psychology*, 12(3), 328-383.
- Broder, A. et al., 2000. Graph structure in the web. *Computer Networks*, 33, 309.
- Clauset, A., Shalizi, C. R. en Newman, M. E. J., 2009. Power-law distributions in empirical data. *SIAM review*, 51(4), 661-703.
- Csermely, P., 2006. *Weak links: Stabilizers of complex systems from proteins to social networks*. Heidelberg: Springer.
- De Geest, D., 1997. Systems theory and discursivity. *Canadian Review of Comparative Literature*, 24(1), 161-175.
- De Nooy, W., Mrvar, A. en Batagelj, V., 2011. *Exploratory social network analysis with Pajek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunne, J., Williams, R. en Martinez, N., 2002. Food-web structure and network theory: the role of connectance and size. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 99, 12917-12922.
- Durbach, I., Katshunga, D. en Parker, H., 2013. Community structure and centrality effects in the South African company network. *South African Journal of Business Management*, 44(2), 35-43.
- Erdős, P. en Rényi, A., 1959. On random graphs. *Publicationes Mathematicae*, 6, 290-297.
- Erdős, P. en Rényi, A., 1960. On the evolution of random graphs. *Publications of the Mathematical Institute of the Hungarian Academy of Sciences*, 5, 17-61.
- Even-Zohar, I., 1979. Polysystem theory. *Poetics Today*, 1(1/2), 287-310.
- Even-Zohar, I., 1990. Polysystem studies. *Poetics Today*, 11(1), 1-94.
- Even-Zohar, I., 1997. A revised outline for polysystem culture research. *Canadian Review of Comparative Literature*, 15-34.
- Everitt, B. S., 1974. *Cluster analysis*. New York: John Wiley.
- Ferrer, C., 2013. Canonical values vs. the Law of large numbers: The Canadian Literary Canon in the Age of Big Data. *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, 5(3), 81-90.
- Freeman, L. C., 1977. A set of measures of centrality based on betweenness. *Sociometry*, 35-41.
- Freeman, L. C., 1979. Centrality in social networks conceptual clarification. *Social networks*, 1(3), 215-239.
- Gautreau, A., Barrat, A. en Barthélemy, M., 2008. Global disease spread: statistics and estimation of arrival times. *Journal of theoretical biology*, 251(3), 509-522.
- Google Scholar Citations, 2015a. *Duncan J Watts*. [Aanlyn] <https://scholar.google.com/citations?user=LhOAiXMAAAAJenhl=nl> [Toegang op 20 November 2015].
- Google Scholar Citations, 2015b. *Albert-László Barabási*. [Aanlyn] <https://scholar.google.com/citation?s?user=vsj2slIAAAAJenhl=en> [Toegang op 20 November 2015].
- Guillaume, J.-L. en Latapy, M., 2006. Bipartite graphs as models of complex networks. *Physica A*, 371, 795-813.
- Humphries, M. D. en Gurney, K., 2008. Network 'small-world-ness': a quantitative method for determining canonical network equivalence. *PloS one*, 3(4), e0002051.
- Jeong, H., Mason, S. P., Barabási, A.-L. en Oltvai, Z. N., 2001. Lethality and centrality in protein networks. *Nature*, 411, 41-42.
- Jeong, H. et al., 2000. The large-scale organization of metabolic networks. *Nature*, 407, 651.
- Jiang, B., 2009. Street hierarchies: a minority of streets account for a majority of traffic flow. *International Journal of Geographical Information Science*, 23(8), 1033-1048.
- Jockers, M. L., 2013. *Macroanalysis. Digital methods and literary history*. Urbana: University of Illinois.
- Koch, J., 2014. Komparatistiese klassifikasie, of die dampkring van die Afrikaanse literêre historiografie. *Stilet*, 26(1), 32-57.
- Kuchaiev, O. et al., 2010. Topological network alignment uncovers biological function and phylogeny. *Journal of the Royal Society Interface*, 7(50), 1341-1354.

- Kuchaiev, O., A. Stevanović, W. Hayes en N. Pržulj. 2011. GraphCrunch 2: Software tool for network modeling, alignment and clustering. *BMC Bioinformatics*, 12(24), 1-13.
- Kwapień, J. en Drożdż, S., 2012. Physical approach to complex systems. *Physics Reports*, 515(3), 115-226.
- Liljeros, F. et al., 2001. The web of human sexual contacts. *Nature*, 411, 907-908.
- Li, X. et al., 2013. A comparative study of theoretical graph models for characterizing structural networks of the human brain. *International Journal of Biomedical Imaging*, 1-8.
- Lotka, A., 1926. The frequency distribution of scientific productivity. *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 16(12), 317-324.
- Merton, R. K., 1968. The Matthew Effect in science. *Science*, 159(3810), 56-63.
- Milenković, T., Lai, J. en Pržulj, N., 2008. GraphCrunch: A tool for large network analyses. *BMC Bioinformatics*, 9(70).
- Mirshahvalad, A., 2013. *Organization of information pathways in complex networks*. Ongepubliseerde PhD-proefschrift: Umea University.
- Mishkovski, I., Biey, M. en Kocarev, L., 2011. Vulnerability of complex networks. *Communications in Nonlinear Science and Numerical Simulation*, 16(1), 341-349.
- Molloy, M. en Reed, B., 1995. A critical point of random graphs with a given degree sequence. *Random Structures and Algorithms*, 6, 161-180.
- Moretti, F., 2005. *Graphs, maps, trees. Abstract models for literary history*. London: Verso.
- Moretti, F., 2011. Network theory, plot analysis. *Literary Lab Pamphlet*, 2, 1-31.
- Moretti, F., 2013. *Distant reading*. New York: Verso.
- Müller-Linow, M., 2008. *Analyse der Verbindung von Topologie und Dynamik in abstrakten Graphen und biologischen Netzwerken*. Ongepubliseerde PhD-proefschrift: Technischen Universität Darmstadt.
- Newman, M. E., 2005. Power laws, Pareto distributions and Zipf's law. *Contemporary physics*, 46(5), 323-351.
- Newman, M. E., 2006. Modularity and community structure in networks. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 103(23), 8577-8582.
- Pareto, V., 1897. *Le cours d'economie politique*. London: Macmillan.
- Porta, S., Crucitti en Latora, V., 2006. The network analysis of urban streets: a dual approach. *Physica A*, 369, 853-866.
- Price, D. J. d. S., 1965. Networks of scientific papers. *Science*, 149, 510-515.
- Pržulj, N., Corneil, D. en Jurisica, I., 2004. Modeling interactome: Scale-free or geometric? *Bioinformatics*, 20, 3508-3515.
- Pržulj, N. en Higham, D., 2006. Modelling protein-protein interaction networks via a stickiness index. *Journal of the Royal Society Interface*, 3(10), 711-716.
- Richardson, L. F., 1960. *Statistics of deadly quarrels*. Pittsburgh: The Boxwood Press.
- Schmidt, S. J., 1997. A systems-orientated approach to literary studies. *Canadian Review of Comparative Literature*, March. 119-136.
- Schoenenberger, L., Schenker-Wicki, A. en Beck, M., 2014. Analysing terrorism from a systems thinking perspective. *Perspectives on Terrorism*, 8(1), 16-36.
- Senekal, B. A., 2013. 'n Netwerkontleding van die Afrikaanse poësie netwerk vanaf 2000 tot 2012. *Stilet*, 25(2), 99-124.
- Senekal, B. A., 2013. Die gebruik van die netwerkteorie binne 'n sisteemteoretiese benadering tot die Afrikaanse letterkunde: 'n Teorie-oorsig. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 53(4), 668-682.
- Senekal, B. A., 2014. *Canons and connections. A Network Theory approach to the study of literary systems with specific reference to Afrikaans poetry*. Washington (DC): New Academia.
- Senekal, B. A., 2015. 'n Kwantifisering van kleinwêreldsheid in Afrikaanse kultuurnetwerke in vergelyking met ander komplekse netwerke. *LitNet Akademies Natuurwetenskappe*, 12(3).
- Senekal, J. H., 1986. 'n Beskrywing van die Afrikaanse literatuursisteem. Ongepubliseerde RGN-verslag.
- Senekal, J. H., 1987. *Literaturopvattinge: 'wese' en 'waarhede' van 'n nuwe literêre teorie*. Bloemfontein: Universiteit van die Oranje-Vrystaat.
- Senekal, J. H. en Engelbrecht, E., 1984. *Bronne by die studie van Afrikaanse prosawerke 1900-1978*. Johannesburg: Perskor.

- Senekal, J. H. en Van Aswegen, K., 1980. *Bronne by die studie van Afrikaanse dramas 1900-1978*. Johannesburg: Perskor.
- Senekal, J. H. en Van Aswegen, K., 1981. *Bronne by die studie van die Afrikaanse digbundels 1900-1978*. Johannesburg: Perskor.
- Strogatz, S. H., 2001. Exploring complex networks. *Nature*, 410, 268-276.
- Struik, W., 2008. Rampspoed en heropbou van die Afrikaanse boekebedryf: 'n Empiriese ontleding van die verkope van Afrikaanse boeke in die periode 2004-2007. *Stilet*, 20(2), 218-255.
- Stumpf, M. P. H. en Porter, M. A., 2012. Critical truths about power laws. *Science*, 335, 665-666.
- Van der Hofstad, R., 2014. *Random graphs and complex networks*. Eindhoven: Eindhoven University of Technology.
- Van Rees, K. en Dorleijn, G. J., 2006. Het Nederlandse literaire veld 1800-2000. In: G. J. Dorleijn en K. Van Rees, reds. *De produktie van literatuur: Het literaire veld in Nederland 1800-2000*. Nijmegen: Vantilt, 15-38.
- Vazquez, A., Flamminia, A., Maritana, A. en Vespignani, A., 2003. Modeling of protein interaction networks. *Complexus*, 1, 38-44.
- Viljoen, H., 1984. Die literêre sisteem van Dertig. *Literator*, 5(1), 65-74.
- Viljoen, H., 1986. *Die Suid-Afrikaanse romansisteem. 'n Vergelykende studie*. Ongepubliseerde PhD-proefskrif: Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys.
- Von Bertalanffy, L., 1968. *General systems theory: Foundations, development, applications*. New York: George Braziller.
- Von Bertalanffy, L., 1972. The history and status of general systems theory. *The Academy of Management Journal*, 15(4), 407-426.
- Wagner, C. S. en Leydesdorff, L., 2005. Network structure, self-organization, and the growth of international collaboration in science. *Research Policy*, 34, 1608-1618.
- Watts, D. J., 2011. *Everything is obvious. Once you know the answer*. London: Atlantic.
- Watts, D. J. en Hasker, S., 2006. Marketing in an unpredictable world. *Harvard Business Review*, 84(9), 25-30.
- Watts, D. J. en Strogatz, S. H., 1998. Collective dynamics of 'small-world' networks. *Nature*, 393(6684), 409-410.
- Watts, D. en Morse, G., 2003. The science behind six degrees. *Harvard business review*, 81(2), 16-17.
- White, H. C., Boorman, S. A. en Breiger, R. L., 1976. Social structure from multiple networks. I. Blockmodels of roles and positions. *American Journal of Sociology*, 81(4), 730-780.
- Zipf, G. K., 1935. *The psychobiology of language*. Boston: Houghton-Mifflin.

# Slavoj Žižek en film(teorie)? Deel 1: 'n Oorsig

*Slavoj Žižek and film (theory)? Part 1: An overview*

**CILLIERS VAN DEN BERG**

Departement Afrikaans en Nederlands, Duits en Frans

Fakulteit Geesteswetenskappe

Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein

E-pos: vdbergjp@ufs.ac.za



Cilliers van den Berg

**CILLIERS VAN DEN BERG** is senior lektor in Duits letterkunde aan die Universiteit van die Vrystaat. Hy het 'n PhD in Duits (2003) en Afrikaans & Nederlands (2009). Sy navorsingsfokus is hoofsaaklik vergelykend van aard en fokus op die interaksie tussen letterkunde en sosiopolitieke konteks, asook die kulturele omgaan met “moeilike verledes”. Uitgebreide navorsingsbesoeke sluit besoeke aan die Universiteit van Augsburg (Duitsland), Leiden Universiteit (Nederland) en Cornell Universiteit (VSA) in.

**CILLIERS VAN DEN BERG** is senior lecturer in German literature at the University of the Free State. He has a PhD in German (2003) and Afrikaans & Dutch (2009). His research is mainly comparative in nature and has the interaction between literature and its socio-political context and the cultural coming to terms with “difficult pasts” as its focus. Extended research visits include research at the University of Augsburg (Germany), Leyden University (the Netherlands) and Cornell University (USA).

## ABSTRACT

### *Slavoj Žižek and film (theory)? Part 1: An overview*

*Both by virtue of his regular use of illustrative examples from films in his philosophical work and his theoretical analysis of movies from a Lacanian perspective, Slavoj Žižek has made an important contribution to film theory. This article proposes to give a simplified overview of the main tenets and motifs that could be considered representative of a Žižekian theory of film. Because Žižek presents himself self-consciously as a Lacanian thinker, it is important to contextualise his work on film within this conceptual tradition. Traditional Lacanian film theory focused on Lacan's early work on the Imaginary (mirror stage) and via Althusser proposed film as indicative of subject-positioning in ideological contexts. After criticism levelled by the Post-Theorists (Bordwell, Carroll, etc.), Lacanian film theory had to reinvent itself. This happened through a reconceptualisation of a number of Lacanian theoretical motifs, as well as a change of focus from Lacan's earlier to his later work.*

*Although Žižek is but one amongst a number of theorists that can be mentioned in this regard, his popularity and the fact that his work encompasses all of these rejuvenated theoretical motifs, result in the claim that neo-Lacanian film theory can also be described as being Žižekian. The main motif that represents the break between traditional and neo-Lacanian (or Žižekian)*

film theory, is the reconceptualisation of the filmic gaze. Whereas previously it was considered to represent the perspective of the camera and give the viewer the illusion of control, Žižekian theory identifies the gaze as the objectivation of the objet petit a, i.e. the indication that the viewer is implied in the thing he or she sees. This meant that the gaze had nothing to do with control but rather with its opposite: an indication that the viewer cannot see everything, is implicated in the structure of what is seen and that the symbolic signification of the film harbours inherent antagonisms. The first exponent to present this interpretation was Joan Copjec, but Žižek followed suit to relate the gaze as objet petit a to a number of Lacanian concepts.

These include a new focus on the dynamics of objet petit a (the object-cause of desire), the role that the Lacanian Real plays in contradistinction to the Symbolic and the Imaginary, the implications of jouissance, the meaning of drive and desire and the all-important role of fantasy. The gaze, the objet petit a and the Real should be considered as a triad of motifs that partly overlap, partly modulate and partly shed light on one another. The common effect of all three would be the way in which these undercut the illusionary coherence presented by the Symbolic. The latter can be described as the filmic fantasy seen by the viewer and can be identified as representing the attempts to negate or hide the inconsistencies of the Symbolic as these are represented by the gaze.

Žižek is very quick to indicate the similarities between the dynamics of fantasy in film and the dynamics of ideology in reality. If one could understand the tension between the objet petit a (gaze) and fantasy in film as the foundational element of ideology in reality, film analysis takes on a heuristic role beyond the ivory tower of mere theory. It then becomes an entry point to think about the individual as ideological subject. This is where Žižek finds a moral obligation in the way he practices theory: theory should not be seen as a way to achieve objective truth, but rather as a historically situated attempt to make a difference in reality. Seen in this way, his appeal for theory in general and film theory specifically, is to employ its analytical apparatus to think about and even effect changes in our socio-political domain. His film theory therefore evolves into a thinking with film rather than a thinking about film: film remains crucial to gain insight into the fantastical coordinates of everyday life.

**KEY CONCEPTS:** Žižek, Lacan, neo-Lacanian, film, film theory, “gaze”, *objet petit a*, subject positioning, *jouissance*, ideology

**TREFWOORDE:** Žižek, Lacan, neo-Lacaniaans, film, filmteorie, “gaze”, *objet petit a*, subjekposisionering, *jouissance*, ideologie

## OPSOMMING

Enersyds weens die gebruik van filmvoorbeelde in sy filosofiese werk en andersyds weens sy teoretisering van film vanuit ’n Lacaniaanse perspektief, het Slavoj Žižek ’n beduidende merk op filmteorie gelaat. Hierdie artikel stel ten doel om die kontoere en belangrikste motiewe van ’n Žižekiaanse filmteorie te beskryf. Omdat Žižek homself as verteenwoordiger van ’n Lacaniaanse konseptuele tradisie presenteer, word sy eie idees rondom film teen die historiese ontwikkelinge van tradisionele Lacaniaanse filmteorie gestel. Die evolusie in laasgenoemde tradisie hang nou met ’n herkonseptualisering van die filmiese “gaze” as objektivering van die Lacaniaanse *objet petit a* saam. Met hierdie herkonseptualisering, vergesel van ’n sentraalstelling van aspekte soos die Reële, *jouissance*, begeerte en fantasie, sinjaleer Žižekiaanse filmteorie ’n terugkeer na ’n latere Lacan – nie die Lacan van die spieëlfase nie. Žižek, as boegbeeld van neo-Lacaniaanse filmteorie, ontsnap egter aan die teoretiese ivoor-

toring. Omdat films volgens hom soortgelyk aan ideologie funksioneer (as 'n betekenisstruktuur wat die begeerte van die kyker van meet af aan impliseer), kan films as analitiese gereedskap aangewend word om ideologie te teoretiseer. Žižek se appèl is voorts die dink *met* film en nie die dink *oor* film nie, as verantwoordbare wyse om teorie as sodanig in die moderne kapitalistiese wêreld te beoefen.

## 1. INLEIDING

Die bekende Lacaniaanse filosoof, Slavoj Žižek, het om verskeie redes, maar veral via sy ontluistering van hedendaagse ideologie, 'n beduidende merk op die gebied van filmteorie gelaat. Nie net word sy werk deur filmanalises gekenmerk en figureer filmiese voorbeelde as illustrasie van analitiese motiewe uit sy filosofiese oeuvre nie,<sup>1</sup> maar tree hy sêlf ook in 'n aantal films as filmanalis op.<sup>2</sup> Dít alles het meegebring dat visuele- en veral film(teorie) as invalshoek gebruik word om aspekte van sy werk te takseer, oorgeset synde dat Žižek se werk toenemend as perspektief op visuele media en film gebruik word.<sup>3</sup>

Die vraag kan enersyds gestel word of daar iets soos 'n Žižekiaanse filmteorie bestaan, andersyds tot welke mate 'n film "Žižekiaans" gelees kan word? Ek gebruik aanhalingstekens hier om twee redes: eerstens stel Žižek homself baie pertinent as *Lacaniaanse* denker oor film op (kyk Žižek 2001:1-9), d.i. hy kontekstualiseer homself histories teen die agtergrond van 'n bepaalde filmteoretiese tradisie. Žižek se filmanalise moet dus noodwendig teen die agtergrond van ontwikkelinge en kritiese reaksies binne hierdie tradisie gelees word en hoewel hy in hierdie konteks 'n seminale figuur is, behoort "Žižekiaans" ook die werk van teoretici soos Joan Copjec, Tedd McGowan en Matthew Flisfeder te betrek. Tweedens lees ek Žižek se filmteorie nie noodwendig as denke óór film nie, maar eerder denke *mê*t film, wat beteken dat film(s) dikwels geïstrumentaliseer word om filosofiese begrippe te belig. Só gesien is sy idees rondom film nie werklik 'n filmteorie nie, nie werklik 'n teorie *oor* film nie, maar veel eerder 'n teorie wat die eiesoortige interpretatiewe potensiaal van film uitbuit ten einde dít wat hy as die "sublime object of ideology" identifiseer, te analiseer.

Wat in hierdie eerste deel van 'n tweeledige studie volg, is 'n oorsigtelike bestekopname van aspekte relevant tot die "Žižekiaanse" interpretasie van films. Ten einde dít te illustreer, sal Žižek (en Žižekiaanse idees rondom film) eers histories binne 'n Lacaniaanse filmteoretiese tradisie gekontekstualiseer word. Daarna volg 'n bespreking van motiewe kenmerkend van Žižek (en ander) se Lacaniaans-geïnspireerde filmteorie. Verla die "gaze" is die één motief waarop die herkonseptualisering van Lacan se werk deur Žižekiaanse filmteoretici skarnier. Žižek stel homself dikwels (soms tereg en nie altyd met grasie nie) as skietskyf vir kritiese kommentaar op, veral in terme van hoe hy films analiseer. Die vraag wat dus ter afsluiting gestel word, is wat 'n Žižekiaanse "filmteorie" sou beteken as reaksie op hierdie kritiek en veral wat 'n nuwe self-opdrag ten opsigte van (film)teorie sou impliseer? My indruk is dat Žižek se assosiatiewe gebruik van film dalk 'n groter kompliment vir films en die filmmedium word, as wat deur sy kritici beweer word.

<sup>1</sup> Kyk verla Žižek (1989, 1991, 1992a, 1992b, 2001).

<sup>2</sup> Kyk Žižek! (2005); *The Pervert's Guide to Cinema* (2006); *The Pervert's Guide to Ideology* (2012).

<sup>3</sup> Kyk byvoorbeeld Flisfeder en Willis (reds.) (2014b); Flisfeder (2012); McGowan (2015); Simmons (2009); Buckland (2014a); Elsaesser (2005); Elsaesser en Buckland (2002); 'n spesiale uitgawe van die *International Journal of Žižek Studies* (vol. 1, nr 3, 2007); Wood (2012); Léger (2015) en, aan die ander kant van die spektrum, Bordwell (2005a) en (2005b).

## 2. ŽIŽEK HISTORIES GEKONTEKSTUALISEERD IN FILMTEORIE

### 2.1 Tradisionele Lacaniaanse filmteorie

Dit wat as “tradisionele” Lacaniaanse filmteorie beskryf word, moet enersyds binne die laat sestiger- en sewentigerjare se ontwikkelende sosiopolitieke konteks, andersyds teen die agtergrond van ’n lewendige intellektuele en teoretiese kruisbestuiwing gewaardeer word. Self-refleksie met betrekking tot die sosiopolitieke relevansie en ideologiese betekenis van teorie as sodanig, het ’n saamsnoer van teoretiese uitgangspunte gefasiliteer en ’n wesenlike merk op ontwikkelinge binne die filmteorie gelaat.<sup>4</sup> Hoewel hierdie eerste fase van psigoanalitiese filmteorie “Lacaniaans” genoem word, betrek dit ook fasette uit die teoretiese werk van Saussure, Althusser en Barthes, wat dan filmteoreties vertaal is.<sup>5</sup>

Die onderskeie teorieë se nuanses kan hier nie onder die loop geneem word nie, maar ’n belangrike gemeenskaplike deler wat met Lacan se vroeë werk in verband gebring kan word, hang saam met die beginsel van *subjekvorming via film*. Die werk van Louis Althusser, vernaam sy teoretisering van ideologie, ideologiese interpellasie en “ideological state apparatuses” (“ISA’s”) stel in hierdie verband ’n belangrike gemeenskaplike deler daar. Kortliks identifiseer Althusser ISA’s as sosiopolitieke instansies wat heersende relasies van dominasie en uitbuiting ideologies herhaal en herbevestig: selfs diegene wat uitgebuit word, koop in op die ideologie wat ten grondslag van hierdie relasies lê – wat sodoende tot die voortbestaan van sosiale onreg lei. Hierdie dinamika word gedra deur dit wat Althusser “interpellasie” noem – die ideologiese subjekvorming van die individu in die samelewing.<sup>6</sup> Die individu word hiervolgens ideologies gekonstitueer, waardeur ook die koördinate van sy of haar bestaan vasgelê word. Volgens sekere filmteoretici vervul film die rol van ’n ISA deurdat dit met die resepsieproses bepaalde ideologiese subjekposisies vasstel: die kyker herken hom- of haarself as ’t ware as gevolg van die interpellasie van die film. Synde dat film ’n visuele medium is, speel die “image”, die beeld, as één van die fasette wat die Imaginêre uitmaak, hierin ’n sentrale rol.

Die individu se identifisering tydens die interpellasieproses oorvleuel tot ’n groot mate met Lacan se teoretisering van die Imaginêre, soos oorspronklik in sy 1949-essay oor die spieëlfase voorgestel (Flisfeder 2012:26-27).<sup>7</sup> Identifisering met die beeld (“image”) wat die kind van hom- of haarself in die spieël waarneem, is dit wat aan hom/haar ’n gevoel van koherensie, outentisiteit en beheer sou gee (Lacan 1977:2). Vir subjekvorming sou die Imaginêre van uiterste belang wees: dit is die register wat aan die individu die illusie van outentieke selfheid en beheer gee, in kontras met die register van die Simboliese Orde, wat

<sup>4</sup> Kyk Flisfeder (2012:19-35); Flisfeder en Willis (2014a:4-6); McGowan en Kunkle (2004a:xi-xxix); McGowan (2007:1-20); McGowan (2015:56-63); Bordwell (1996:6-26); Bordwell (1989:83-104) en Allen (2004:123-145) se beskrywing van die trajek van Lacaniaanse filmteorie en Žižek (2001) se *The Fright of Real Tears*, wat inspeel op die verskille tussen sy en ander filmteoretici se interpretasie van Lacan binne die konteks van filmteorie. Kyk ook Buckland (2014b:112-116).

<sup>5</sup> Belangrike name hier is Christian Metz, Raymond Bellour, Jean-Louis Baudry, Stephen Heath, Laura Mulvey, Jean-Louis Comolli, Jean-Pierre Oudart, Kaja Silverman, Colin McCabe en Teresa de Lauretis (Carroll 1996:37).

<sup>6</sup> Kyk Althusser (1971:174; kyk ook 171, 173, 175; 1977:195). Kyk Žižek (1992c:224) se kritiek op Althusser se siening van interpellasie. Kyk Flisfeder (2012:24-26); McGowan (2007:172-173); Allen (2004:134-136) en Copjec (1994:21) vir besprekings van Althusser binne die konteks van filmteorie. Kyk ook Quendler (2014:14-20) en Cubitt (2014a:242-246).

<sup>7</sup> ’n Vroeër weergawe van Lacan se “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je” is reeds in 1936 deur hom as referaat aangebied.

mank gaan aan koherensie. Want waar die vermeende naatloosheid van die Simboliese Orde lostorring, verskaf die Imaginêre die laslappie. Gelees in terme van subjekvorming in die ideologiese opset, beteken dit verder dat die Imaginêre nie tot die visuele beeld beperk is nie: die Imaginêre slaan beide op die “image” as visuele beeld (dus pertinent ook film), én ook op verbeelde beginsels/voorstellings (“imagined”), wat dan as “waarheidsgetrou” gekonseptualiseer en aanvaar word (Flisfeder 2012:27). Laasgenoemde is veral belangrik vir ideologie, aangesien alle subjekte, óók sosiopolitiese slagoffers, moet kan identifiseer met ’n beeld wat aan hulle die skyn van outentieke beheer gee. Film, as medium wat visuele “images” én verbeelde werklikhede daarstel, is só gesien by uitstek geskik om as ISA sekere subjekposisies vas te lê en te konkretiseer deur die manipulerings van die kyker. Die film *word* die spieël,<sup>8</sup> *word* die perpetuering van ideologie, deurdat die kyker hom- of haarself in ’n (spieël) beeld herken, wat inherent ook verbeeld is. (kyk McGowan 2007:1-3).

Twee teoretiese begrippe wat veral Žižek uit bogenoemde aflei, is “suture” en “gaze” – beide gereken as filmiese metodes wat die kyker manipuleer deur hom/haar enersyds die illusie van mag te verleen (hetsy as voyeur of as die instansie wat betekenis aan die beeld kan toeken), andersyds die gekonstrueerdheid van sy/haar subjekposisie maskeer. Žižek beskryf “suture” as die wyse waarop kameraskote, waaraan moontlik met ’n eerste oogopslag nie maklik betekenis toegeken kan word nie, tog in nabetraging só geredigeer word, dat dit vir die kyker sin maak (kyk Žižek 2001:55). Die volgende kan as ’n baie simplistiese voorbeeld van filmiese “suturing” dien: 1) die kyker sien ’n kameraskoot en geniet die beeld wat hy/sy sien;<sup>9</sup> 2) die kyker ervaar die geïmpliseerde gekonstrueerdheid van die kameraskoot deur bewuswording van die “framing” daarvan;<sup>10</sup> 3) hierdie insig impliseer ’n instansie wat vir die “framing” van die beeld verantwoordelik is, maar sodra die kyker hierdie instansie (d.i. die perspektief van waaruit die kameraskoot gerig of gekonstrueer word) kan identifiseer of selfs hom- of haar *self* met hierdie instansie kan identifiseer (byvoorbeeld deur ’n volgende kameraskoot), het “suturing” plaasgevind. Die aktiwiteit van die kyker word dus gewek (2) maar dít word binne die parameters van die filmiese teks geabsorbeer (3) deurdat die illusie van (uitgestelde) koherensie geskep word.<sup>11</sup> In Lacaniaanse terme beskryf suksesvolle “suturing” dus die toetrede van die subjek tot die Simboliese Orde, ofte wel die suksesvolle inneem van ’n (ideologies gekontameneerde) subjekposisie deur identifisering met laasgenoemde.

Volgens die lees van Althusser via Lacan (van die spieëlfase), manifesteer die subjek dus *via* die Imaginêre relasie tussen die individu en die “image”, die beeld, wat gesien word (Copjec 1994:21, 22). Binne die konteks van hierdie dinamika sou die “gaze” ’n sentrale posisie inneem. (Dit is belangrik om hier te vermeld dat die “gaze” waarskynlik dié seminale motief binne Lacaniaanse filmteorie is, wat dan in neo-Lacaniaanse teorie anders geïnterpreteer word. Hieronder word egter die skuif van *film as spieël* na *film as skerm* bespreek; kyk Copjec 1994:16.)<sup>12</sup> Kortom identifiseer tradisionele Lacaniaanse filmteorie die “gaze” met die

<sup>8</sup> Kyk Elsaesser en Hagener (2015:63-93) oor film as spieël; kyk ook Rushton oor die “Imaginary Signifier” (2014:253-257).

<sup>9</sup> Silverman (kyk Flisfeder 2012:30) tipeer hierdie in terme van die Lacaniaanse *jouissance*, ofte wel die ervaring van volheid en genoegsaamheid gesetel in die Imaginêre, soos vergestalt in die spieëlfase.

<sup>10</sup> Hierdie veronderstel ’n beweging vanaf die Imaginêre na die Simboliese (Flisfeder 2012:30).

<sup>11</sup> Kyk Žižek (2001:33); Flisfeder (2012:29-31); Elsaesser en Hagener (2015:102-103); Buckland (2014b:268-272); Cubitt (2014b:453-457); McGowan (2015:62).

<sup>12</sup> Kyk McGowan (2007); McGowan (2003); Copjec (1994) en Block (2014b:225-231) oor die “gaze”.

perspektief van die kamera. In Copjec (1994) se seminale werk oor die filmiese “gaze” gee sy die volgende definisie hiervan:

[...] for now we must begin with the observation that this ideal point can be nothing but *the signified of the image*, the point from which the image *makes sense* to the subject. In taking up its position at this point, the subject sees itself as *supplying* the image with sense. Regardless of whether one or two stages are posited, the gaze is always the point from which identification is conceived by film theory to take place. [...] the gaze always retains within film theory the sense of being that point at which sense and being coincide. The subject comes into being by identifying with the image’s signified. Sense *founds* the subject – *that* is the ultimate point of the film – theoretical and Foucauldian concepts of the gaze (Copjec 1994:22).<sup>13</sup>

Die filmiese “gaze” gaan hiervolgens oor mag, alternatiewelik, die illusie van mag – veral as “suturing” plaasgevind het (McGowan, 2015:60). Blind vir die deterministiese redusering van die eie subjek-posisie, ervaar dieselfde subjek sy mag oor die beeld wat gesien is en word, en waaraan betekenis toegeskryf kan word.<sup>14</sup> Die belangrikste variant van hierdie siening van die filmiese “gaze” is die feministiese werk van Laura Mulvey (veral “Visual Pleasure and Narrative Cinema”, 2009), wat die “gaze” van die kamera as manlik georiënteerd sien – dus die vrou tot passiewe objek reduseer.<sup>15</sup> As sodanig sou die filmmedium ’n onderliggende paternalistiese ideologie onderskryf.

Kortliks kan tradisionele Lacaniaans-geïnspireerde filmteorie soos volg saamgevat word:

1) die fokus is bykans uitsluitlik op die Imaginêre en tot ’n mindere mate op die Simboliese – die Reële word glad nie verreken nie; 2) dit is ’n baie selektiewe lees van Lacan, deurdat die essay oor die spieëlfase voorop staan, hoewel die fokus van Lacan se latere werk beduidend hiervan wegbeweeg; 3) die “gaze” word geïnterpreteer in terme van die geïmpliseerde, dog illusionêre magsposisie van die kyker; en 4) die potensiaal vir ontsnapping aan die ideologies-bepaalde subjekposisionering van die filmganger word beperk. Die tweede fase van Lacaniaanse filmteorie (dit wat ek as “Žižekiaans” sou omskryf) antwoord *hierop* – maar ook op die kritiek van ’n beweging wat sigself as Postteorie daarstel.

## 2.2 Kritiek deur Bordwell e.a. (“Post-Theory”)

Onder die vaandel “Grand Theories will come and go, but research and scholarship will endure” (Bordwell 1996:30), neem ’n aantal teoretici sedert die begin van die negentigerjare standpunt teen Lacaniaanse filmanalise in. As voorstanders van sg. “middle-level research” (Bordwell 1996:26-30) publiseer Bordwell en Carroll die antologie *Post-Theory: Reconstructing Film*

<sup>13</sup> Sy verwys hier natuurlik na Foucault se verwysing in *Discipline and Punish* na Jeremy Bentham se panoptikon: “He who is subjected to a field of visibility, and who knows it, assumes responsibility for the constraints of power; he makes them play spontaneously upon himself; he inscribes in himself the power relation in which he simultaneously plays both roles; he becomes the principle of his own subjection” (Foucault, 1977:203).

<sup>14</sup> ’n Belangrike vraag wat moet volg, is hoe antagonistiese kritiek binne die definisie van die sosiale dinamika as panoptikon dan moontlik is?

<sup>15</sup> Kyk Mulvey (2009:715); Neroni (2004:210); Flisfeder (2012:31-33); Sorfa (2009:286-295); McGowan (2015:61) en Elsaesser en Hagener (2015:105-108) oor Mulvey.

*Studies* (1996) wat as 'n bykanse manifesto Teorie met 'n hoofletter "T" bevraagteken – waaronder dan die Lacaniaanse invalshoek wat fokus op die funksie van die Imaginêre, die "gaze" en die ideologiese vasstelling van subjekposisies tydens die kykervaring (Bordwell 1996:3).<sup>16</sup> Die Lacaniaanse filmkyker is volgens die postteoretici niks meer as 'n verbeelde konstruk wat gebruik word om té groot opgesette vraagstukke suiwer teoreties te analiseer nie (kyk bv. Bordwell 1996:6-7).<sup>17</sup> Eerder as om (teoreties) pertinent op die aanvegbaarheid van bepaalde Lacaniaanse uitgangspunte te fokus stel hulle in teenstelling hiermee die omgaan met *regte* kwessies, *regte* kykers en *regte* filmkontekste voorop. Die gevolg is nie één, breed opgesette teorie nie, maar eerder 'n veelvoud van teorieë afgestem op die spesifisiteit van dít wat ondersoek word. Belangrik vir hierdie sambreelterm is egter dat afleidings gemaak oor dít wat ondersoek word, empiries verifieerbaar behoort te wees.

### 2.3. 'n Neo-Lacaniaanse reaksie

Een van die teoretiese reaksies op bogenoemde kan as neo-Lacaniaans beskryf word. Slavoj Žižek neem hier 'n belangrike posisie in en dien as 't ware as kapstok vir 'n herkonseptualisering van Lacan binne die konteks van filmteorie. Hierdie herwaardering van Lacan skarnier grotendeels op die nuwe perspektief wat op die "gaze" gewerp word. Hieronder word die belangrikste motiewe van neo-Lacaniaanse filmteorie bondig saamgevat – motiewe wat in verskeie teoretici se werk grondliggend is, maar wat waarskynlik veral weens Žižek se media-teenwoordigheid ook populêr beslag gekry het (McGowan 2015:67). Omdat *al* hierdie motiewe in Žižek se werk figureer, terwyl by ander teoretici *sekere* motiewe op die voorgrond staan, gebruik ek vir die doeleindes van my betoog hier die omskrywing Žižekiaans, eerder as neo-Lacaniaans.

Die Žižekiaanse reaksie op die postteorie manifesteer in drie geledinge: 1) 'n meta-teoretiese problematisering van teorie as sodanig, tesame met die sosiopolitieke verantwoordbaarheid wat dit onderlê; 2) die ontlustering van tradisionele Lacaniaanse filmteorie as 'n fundamenteel verkeerde en selektiewe interpretasie van Lacan – wat die postteoretiese kritiek daarop per definisie oortollig maak; 3) 'n herwaardering van Lacaniaanse motiewe wat vroeër óf verkeerd geïnterpreteer ("gaze") óf genegeer is (*objet petit a*, Reële, *jouissance*, "drive", "desire" en fantasie). Die eerste twee aspekte word veral in Žižek se werk *The Fear of Real Tears: Krzysztof Kieślowski Between Theory and Post-Theory* (2001) ondervang.

Žižek stel sy hele filosofie (en per implikasie ook sy teoretisering van film) in diens van aktiewe sosiopolitieke standpuntinname. Sy fokus op die "Sublime Object of Ideology" kan as hoeksteen van sy denke gepostuleer word – en enige pretensies van teorie tot tydlose, universele geldigheid word as ideologies verdag geproblematiseer. Hy vind enige teorie histories-bepaald en die enigste wyse om die gevare hieraan verbonde te verreken as self-refleksie met betrekking tot die historiese gekontekstualiseerdheid van die eie perspektief (kyk Žižek 2001:15, 17). Dít is volgens hom by postteorie afwesig en hy stel die vraag in hoeverre hierdie teorie nie 'n logiese uitvloeisel van 'n bestaande, kulturele dinamika is nie (Žižek 2001:2; kyk ook 3). Teoretiese konflik word hiervolgens 'n verplaasde meningsverskil waardeur

<sup>16</sup> Kyk Carrol (1996:61-67); Flisfeder (2012:35-39); McGowan (2003:27); Currie (2004:105-122); Reynolds (2014:98-103) oor kognitiewe filmteorie.

<sup>17</sup> Bordwell (1996:18-26) vat sy kritiek in 'n tipering van vier aspekte saam, waaraan Lacaniaanse filmteorie sou skuldig wees: "Top-down inquiry"; "Argument as Bricolage"; "Associational Reasoning" en "The Hermeneutic Impulse".

dieperliggende sosiopolitieke (en ideologiese) antagonisme vorm aanneem (Flisfeder 2012:36). Sy konseptualisering van Hegeliaanse dialektiek sou daarenteen verreken hoe historiese spesifisiteit tot universele gegewe gehegemoniseer word, oorgeset synde, bly sý Hegeliaanse dialektiek bewus van die eie historiese gesitueerdheid (Žižek 2001:23-24). Insig in hierdie konteksgebondenheid baan die weg vir sosiopolitieke verantwoordbaarheid – die selfopdrag om die teoretiese ivoortoring te verlaat.<sup>18</sup> Kortom sou sy gebruik van dialektiek as metode weens die teoretiese self-insig wat dit moontlik maak, veel meer eties regverdigbaar wees (kyk Žižek 2001:148).<sup>19</sup>

Meer pertinent wys Žižek op die misplaastheid van postteoretiese kritiek op Lacaniaanse filmteorie – die “Lacaniaanse” teoretici wat gekritiseer word, sou *nie* verteenwoordigende eksponente van Lacan se psigoanalise wees nie (Žižek, 2001:4; kyk ook x). Omdat veral die Lacaniaanse “gaze” verkeerd geïnterpreteer is en belangrike latere ontwikkelinge in Lacan se denke buite rekening gelaat is, diskwalifiseer Žižek tradisionele Lacaniaanse filmteorie en presenteer alleenlik neo-Lacaniaanse filmteorie as *werklik* Lacaniaans. Noodwendig teiken postteoretici ’n strooiop wat reeds van die begin af irrelevant is: Lacan *self* behoort ’n kans gegun te word (Žižek 2001:2). ’n Žižekiaanse filmteorie veronderstel sodoende ’n terugkeer na Lacan: ’n herkonseptualisering van bepaalde sleutelbegrippe en ’n daarstel van ander idees wat tot nog toe verkeerd geïnterpreteer, onderbelig of heeltemal afwesig was. Beginnende by ’n herdefinisie van die “gaze”, kring die teoretiese motiewe konsentries verder uit.

### 3. HERKONSEPTUALISERING VAN LACANIAANSE BEGRIPPE

#### 3.1 “Gaze” / “Suture”

Joan Copjec het met haar 1989-artikel, “The Orthopsychic Subject”, die kontoere van Lacaniaanse filmteorie verlê.<sup>20</sup> Nie net ontmasker sy die valse verbandlegging tussen “gaze” en die (illusionêre) mag van die kyker via die kamera nie, maar kritiseer sy ook die wyse waarop Lacan se eie teoretisering van die “gaze” deur filmteoretici onverreken gelaat is. “Gaze” het volgens Copjec niks met bemagtiging, of dan die illusie van bemagtiging van die subjek te make nie, maar eerder met die wyse waarop die kyker se begeerte reeds uit die staanspoor deur die objek, hier die film, geïmpliseer word: dit gaan dus nie oor *mag* nie, maar wel oor *begeerte* (McGowan 2015:70).<sup>21</sup>

In ’n essay wat veel later as die teks oor die spieëlfase verskyn het (“Of the Gaze as *objet petit a*”, 1981), het Lacan self die “gaze” as ’n disrupsie van die subjek se visuele blik getipeer. Die feilbaarheid wat die limiete van subjektiwiteit meebring, beteken dat die subjek soms bewus word dat hy/sy nie alles *kan* waarneem nie, maar nog meer as dit: dat sy/haar

<sup>18</sup> Hierin lê ook sy kritiek jeens die lees van Lacan deur die perspektief van Althusser: min ruimte word deur interpellasie gelaat om aan die deterministiese dinamika van subjekposisionering te ontsnap. Dit sou die gevolg wees van die negering van Lacan se teoretisering van die Reële Orde (Žižek 1992c:224; McGowan & Kunkle 2004a:xvi-xvii).

<sup>19</sup> Kyk Wood (2012:-19) vir ’n kort uiteensetting van Žižek se opvatting van dialektiek, veral met verwysing na Hegel.

<sup>20</sup> Kyk McGowan (2003); McGowan (2015:63-67); Neroni (2004:211-213).

<sup>21</sup> Die valse verbandlegging tussen “gaze” en mag kom volgens haar neer op ’n verkeerde lees van Lacaniaanse teorie deur ’n Foucaultiaanse bril: kyk Copjec (1994:18). Kyk egter Krips (2010) oor Copjec se interpretasie van die Foucaultiaanse panoptikon.

subjektiewiteit bepalend is vir die wyse waarop die visuele ervaring gekonstrueer is.<sup>22</sup> Die visuele beeld impliseer of veronderstel die begeerte van die subjek om te sien – met die kwalifisering dat die subjek natuurlik nooit alles *kan* sien nie, “dit” kan sien nie. Insig hierin en die onsekerheid wat hierop volg, gooi egter ook ’n skadu oor dit wat wél gesien kan word, want skielik word dit duidelik dat alles binne die parameters van die eie “visuele” begeerte gekonstrueer is: “It is rather it [the gaze] that grasps me, solicits me at every moment, and makes of the landscape something other than a landscape, something other than what I have called the picture” (Lacan 1981:96; kyk ook Copjec 1994:34). Waar Lacaniaanse psigoanalise ’n teorie oor begeerte is, dien dit ook as stramien vir die visuele ervaring: “We can apprehend this privilege of the gaze in the function of desire, by pouring ourselves, as it were, along the veins through which the domain of vision has been integrated into the field of desire” (Lacan 1981:85; kyk ook Copjec 1994:35; McGowan 2015:74).

Die tradisionele siening van die “gaze” word dus omgedraai: dit is *nie* die blik en perspektief waarmee die kyker identifiseer nie, *maar juis die blinde oog van die visuele veld wat op die kyker gerig word* – dit wat die kyker gedink het hy of sy neem waar, kyk konfronterend na die kyker terug en impliseer die subjektiewe begeerte van die kyker (Copjec 1994:36). Die “gaze” is die antitesis van (illusionêre) mag: Copjec se Lacaniaanse benadering sien die filmdoek nie meer as ’n spieël nie (die Imaginêre beeld waarmee die kyker soos in die Lacaniaanse spieëlfase identifiseer), maar juis hierdie “spieël” as ’n skerm (“screen”): sekere goed word afgeskerm en is sodoende visueel ontoeganklik, maar dit is *juis* ook die skerm wat in die eerste plek bewusmaking van hierdie dinamika skep (kyk McGowan 2015:71-72).

Met verwysing na tradisionele Lacaniaanse filmteorie sou hierdie siening van die “gaze” verreikende implikasies vir film gesien as ISA inhou. Žižek se siening van ideologie strook byvoorbeeld nie met dié van Althusser nie en die Althusser-geïnspireerde subjekposisionering van die kyker kan volgens die aangepaste siening van die “gaze” *nie* ideologies deterministies en bepalend wees nie, aangesien die kyker van sy/haar eie geïntegreerdheid in die filmteks bewus *kan* word – wanneer die visuele blik stuit op die aanwesigheid van die “gaze”. Die ideologiese fantasie van mag en beheer loop op die rotse, soos verteenwoordig deur die “gaze” se disrupsie (kyk McGowan 2015:75). Film speel egter ’n belangrike rol deurdat dit ’n tweesnydende swaard verteenwoordig: enersyds stel dit die fantasie van ’n ideologie daar, maar andersyds is die “gaze” immer teenwoordig, wat die wankel bene van hierdie selfde ideologie onderskryf. Die een *kan* eenvoudig nie sonder die ander nie (kyk bv. McGowan 2007:15).

Žižek onderskryf in sy eie werk hierdie interpretasie van die “gaze”: “The gaze marks the point in the object (in the picture) from which the subject viewing it is already *gazed at*, i.e. it is the object that is gazing at me” (Žižek 1991:125; kyk ook Flisfeder 2012:57).<sup>23</sup> Maar waar Lacan op oomblikke of plekke fokus waar die “gaze” manifesteer, is dit vir Žižek alomteenwoordig – die “gaze”, of “vlek” (“stain”) soos hy dit noem, kyk *altyd* na die kyker terug (Žižek 1992c:224; 1992a:15-16; McGowan 2014:75). Bewuswording van hierdie terugkerende blik bring dan soos by Copjec en Lacan insig in die eie begeerte wat geïmpliseer word – ’n aspek wat Žižek uitvoerig met voorbeelde uit Hitchcock se *Psycho* belig (Žižek 1992c:223). Dit is dikwels banale aspekte wat as voorbeelde van die “gaze” voorgehou word,

<sup>22</sup> Kyk Lacan (1981:83); Copjec (1994:30); McGowan (2007:5-8, 25).

<sup>23</sup> Kyk veral Žižek (1992c) se “In His Bold Gaze My Ruin Is Writ Large”; kyk ook Žižek (1991:114, 125).

maar Žižek stel dit ook duidelik dat daar geen intensie agter die “gaze” skuil nie – die blik wat na die kyker terugkyk, is blind (kyk bv. Žižek 1992c:236).<sup>24</sup>

Die herdefinisie van die “gaze” hou ook implikasies vir “suturing” in: met die “gaze” as disruptiewe teenwoordigheid word dit moeilik om “suturing” as geldige opsie te beskou om die ideologiese fantasie van die Simboliese Orde naatloos te verseël. Žižek bespreek veral in *The Fright of Real Tears* (2001) die “Interface”-beginsel (39-41, 50-54, 55, 131-132), waar “suturing” nie via ’n aantal kameraskote plaasvind nie, maar waar subjektiewe en objektiewe perspektiewe van objekte/tonale in een kameraskoot met mekaar gejuksaponneer word (kyk Žižek 2001:54; kyk ook Buckland 2014b:268-272). Die gevolg is ’n “suturing” in naam, maar in werklikheid ook ’n steurende diskrepansie wat poog om die disruptiewe teenwoordigheid van die “gaze” te versteek.

### 3.2 *Objet petit a*

Žižek (1991:12)<sup>25</sup> beskryf die *objet petit a* as objektivering van die disrupsie meegebring deur die geïmpliseerde begeerte van die subjek. Dit verteenwoordig enersyds hierdie disrupsie, maar funksioneer andersyds ook as katalisator van die subjek se begeerte – om daardeur die *funksionele* oorsaak van hierdie begeerte te sinjaleer. Die *objet petit a* bestaan alleenlik as ’n afwesigheid wat *deur* die afwesigheid daarvan die werklikheid omraam en rig. Dit is inhoudelik leeg en nie die objek van begeerte nie, maar daarenteen wel die *oorsaak* van begeerte: die subjek kan poog om met objek-plekhouers die begeerte te vervul, maar die *objet petit a* kan nooit hiertoe gereduseer word nie, aangesien enige objek altyd tekort sal skiet.

In terme van filmteorie kan die *objet petit a* met die “gaze” gelykgestel word – die “blinde” oog wat terugkyk na die kyker. Die kyker se begeerte om te sien word deur die “gaze” gerig, maar die oomblik wanneer die kyker daadwerklik met die wyse waarop die film sy/haar eie subjektiwiteit impliseer gekonfronteer word, word die kyker bewus van die afwesigheid van dit waarna die objek skynbaar verwys en word die “gaze”/*objet petit a* se afwesigheid tasbaar aanwesig (kyk ook Flisfeder 2012:60-62; McGowan, 2015:46).

### 3.3 Die Simboliese en die Imaginêre

Lacan se psigoanalitiese teorie maak voorsiening vir drie registers of ordes: die Simboliese, die Imaginêre en die Reële. Die Simboliese verteenwoordig die ketting van betekenaars waardeur sin en betekenis geskep word, met die Imaginêre wat die foutlyne in die Simboliese verseël deur die subjek se koöptering van Imaginêre motiewe (of alternatiewelik, die Imaginêre motiewe se koöptering van die subjek). Beide het te make met die sinvolle struktuur en strukturering van die werklikheid – ’n struktuur waardeur ook sin aan die eie, subjektiewe bestaan gegee word:

[...] to put it simply, imaginary identification is identification with the image in which we appear likeable to ourselves, with the image representing “what we would like to be”, and symbolic identification, identification with the very place from where we are being observed, from where we look at ourselves so that we appear to ourselves likeable, worthy of love (Žižek 1989:116; kyk ook 145-148).

<sup>24</sup> Die bekende laaste kameraskoot van Norman Bates wat in *Psycho* direk na die kyker terugkyk, word deur Žižek in hierdie terme geïnterpreteer (Žižek 1992c:257).

<sup>25</sup> Kyk Žižek (1991:12, kyk ook 6, 8, 13, 38, 94-95); Žižek (1989:69, 178, 209); Žižek (2001:55, 65); Flisfeder (2012:42).

Žižek se gebruik van die Simboliese en die Imaginêre verskil nie soseer van die gebruik deur tradisionele Lacaniaanse filmteoretici nie – sy fokus verskuif net *weg* van die klem wat op die Imaginêre geplaas word (kyk die beskrywing van die speëlfase hierbo), *na* die Reële (ook gesien as ’n modaliteit van die *objet petit a*) wat die lukrake aard van identifisering met beide registers onderstreep en sodoende die suksesvolle aanwending van die ideologiese vangnet van die Simboliese Orde bevraagteken. In filmteoretiese terme stel die Simboliese en Imaginêre die stramien daar, waarop die ideologiese fantasie van die film geweeft word.<sup>26</sup>

### 3.4 Die Reële

Hierbo is reeds aangedui dat die Lacan waarop Žižek en ander verteenwoordigers van neo-Lacaniaanse filmteorie hulself beroep, die Lacan van die Reële is. Die Reële is verteenwoordig dít wat eerstens aan die Simboliese ontsnap en tweedens nie deur die Imaginêre versteek kan word nie. Die Simboliese Orde is inherent feilbaar en kan nie alles tot uitdrukking bring nie – nie *noodwendig* omdat die werklikheid semiotiese grense oorstyg nie, maar *ook* omdat die inherente struktuur van die Simboliese Orde antagonistiese elemente insluit, wat strukturele disrupsie veroorsaak (kyk bv. McGowan 2015:34-39). Die Reële kan hiervolgens onder meer deur die lens van die *objet petit a* gelees word en ironies genoeg beswaarlik onder woorde gebring word!<sup>27</sup> Tog noop die Reële egter Simboliese pogings tot singewing, tot appropriasie, deur middel van betekenistoekenning (Žižek 1991:31). Dit geskied egter alleenlik by nabetrugting, indien hoegenaamd. (Kuns kan wel die Reële medieer, wanneer die kunswerk wars van enige betekenistoeskrywing staan: herhaalde pogings tot interpretasie word hiervolgens niks minder as die strukturele, traumatiese sirkelbeweging verby die ondeurdringbare Reële nie.)

Die Reële word op verskeie wyses deur film gemedieer – op diëgetiese vlak is dit dikwels stukrag vir die narratief wat verhaal word, maar ’n direkte mediëring daarvan aan die kyker is ook moontlik deur die “vorm” daarvan direk te presenteer. Dit sluit onder meer die konsep van “rendu” in, waardeur die kyker met klanke gekonfronteer word wat nie diëgeties sin maak nie en eerder disoriëntierend aandoen (Žižek 1991:39-43) – veral die films van David Lynch sou slaag daarin om die Reële deur beeld en klank vas te vang (Žižek 2000:21). As voorbeeld verwys Žižek na ’n toneel uit *The Elephant Man* waar John Merrick se “psigiese werklikheid” deur “rendu” vergegalt word (1980):

The matrix of the “external”, “real” sounds and noises is suspended or at least appeased, pushed to the background; all we hear is a rhythmic beat the status of which is uncertain [...] a pulse that does not imitate or symbolize anything [...] The closest we can get to describing it is to say that it is again the beat of that “grey and formless mist, pulsing slowly as if with inchoate life” (Žižek, 1991:40-41).

Laastens verteenwoordig die Reële ook ’n vitale oorvloed, wat met die Lacaniaanse begrip *jouissance* in verband gebring kan word:

<sup>26</sup> Dit word hieronder bespreek.

<sup>27</sup> In Žižek se eie teorie word die Reële deur die verskillende Lacaniaanse registers gemoduleer (kyk Žižek 1989:74, 88-89, 190-196; Žižek 1991:14-15, 17, 52; Žižek 1992a:22; Flisfeder 2012:43-48, 60-62; McGowan 2015:37-38).

As Lacan points out again and again, the very notion of life is alien to the symbolic order. And the name of this life substance that proves a traumatic shock for the symbolic universe is of course enjoyment” (Žižek 1992a:22).

### 3.5 *Jouissance*

*Jouissance* speel in op die verskil tussen plesier en genot: waar plesier die belofte van vervulde begeertes verteenwoordig, is genot ’n allesoorweldigende toestand van ekstase wat selfs die grense van individuele subjektiewiteit wegvaag in die intensiteit van die belewenis daarvan.<sup>28</sup> Dit is die “onmoontlike” vervulling van die *objet petit a*, trouens ’n objektivering of dan “suturing” daarvan (Flisfeder 2012:42, 65); ’n traumatiese intensiteit van intense genot in pyn; ’n presimboliese, onrepresenteerbare ervaring van verlies van die self – waarvan die wortels uiteindelik na die doodsdrijf van Sigmund Freud terug te lei is (Župančič 1992:93). Die mens jaag *jouissance* na ten spyte van die selfvernietiging wat dit inhou; dit *is* trouens die selfvernietiging van die simboliese subjek (McGowan 2015:55, 56; Neroni 2004:214; Žižek 1989:135-139, 212).<sup>29</sup>

Hoewel die ganse Simboliese en Imaginêre registers deur *jouissance* onttakel word, is dit ironies genoeg *juis* die Simboliese wat dit in die eerste plek in die lewe roep: met die subjek se toetrede tot die Simboliese orde (simboliese kastrasie) word die brug na die gepostuleerde *jouissance* van ’n verlore, presimboliese paradys verbrand, om toegang daartoe vir altyd te verhinder (kyk bv. Eisenstein 2004:4, 9; kyk ook Žižek 1992c:229). Die funksie van die Simboliese orde word dan om die potensiaal van *jouissance*, of dan eerder die uitreik daarna te tem en te kanaliseer in rigtings wat nie die Simboliese in gevaar sal bring nie: dus die poging om ekstatische genot te omvorm tot plesier wat wel realiseerbaar is. En om terug te keer na die verskille tussen genot en plesier, blyk plesier dan ideologies manipuleerbaar te wees, terwyl genot dwars staan van enige ideologie. Dít bring enorme politieke implikasies mee, aangesien ideologie dan die weg word om *jouissance* só te bestuur dat die eie inploffing daarvan verhoed word (Flisfeder 2012:134, 143-144). Maar om die ironiese stelling van hierbo anders te formuleer: dit is *juis jouissance* wat die ander kant van die ideologiese munt is – en die ideologiese uitdaging is om die snykant tussen die twee sye na iets sosiopolities manipuleerbaars te transponeer.<sup>30</sup>

*Jouissance*, die *objet petit a* en die Reële vorm duidelik ’n triade wat deels met mekaar oorvleuel en mekaar deels belig: *jouissance* is die vernietiging van die subjek (onttakeling van die Simboliese en Imaginêre koördinate daarvan) deur die konfrontasie met en/of assimilasie van die Reële (in die self en/of in die werklikheid) – iets wat as moontlikheid deur die *objet petit a* gesuggereer word, maar in wese “onmoontlik” is om ten volle te realiseer (kyk bv. Žižek 1989:85-86, 184, 204). Aangesien die *objet petit a* in filmteorie met die “gaze” gelykgestel word, word *jouissance* in die wek van die kyker se begeerte geïmpliseer (Flisfeder & Willis 2014:7) – indien die dinamika van begeerte binne film (as ideologiese fantasie) verstaan kan word, kan ideologie ook beter verstaan word.

<sup>28</sup> Kyk Flisfeder (2012:65, 134, 143-144); MacCannell (2004:48)

<sup>29</sup> Lacan maak ’n onderskeid tussen manlike en vroulike *jouissance*: hier kan nie verder daarop ingegaan word nie. Kyk Restuccia (2004:190) en Neroni (2004:218-219).

<sup>30</sup> Soos wat ideologie (die Simboliese) nie sonder *jouissance* kan nie, so kan die omgekeerde ook nie werk nie (aangesien *jouissance* simbolies onmoontlik is). Die verlies van die meesterbetekenaars en gevolglike simboliese betekeniskettings in die postmodernisme konfronteer die subjek met die moontlikheid van *jouissance*, wat maak dat weer teruggegryp word na ’n ideologiese verbod as buffer (Flisfeder 2012:78, 117; Žižek (2009:30).

### 3.6 Drang en begeerte

Die konfigurasie van drang en begeerte kan op dié van genot (*jouissance*) en plesier gekarteer word.<sup>31</sup> Waar genot sosiopolities gesproke normatiewiteit oorskry en plesier daarenteen ideologies-normatiewe manipulasie veronderstel, is drang eweneens transgressief en begeerte dit wat enersyds gewek word, maar andersyds gemanipuleer word (Flisfeder 2012:58, 59). Om begeertes, of die behoefte aan plesier te wek, is 'n voorvereiste vir die ideologiese manipulasie van dieselfde: begeerte is die transmutasie van drang deur middel van ideologies-bepaalde fantasie (Flisfeder 2012:116). Dit bly egter 'n tweesnydende swaard, aangesien manipulasie soms misluk, wat dan die deur vir die presimboliese drang ooplaat.

Die dinamika van film werk op dieselfde beginsel: die kyker het die begeerte om na die film te kyk, aangesien verskeie elemente afwesig is (in die narratief, die visuele, veld, ens.) wat 'n spanningslyn skep. Maar hierdie konfigureer alles op 'n inhoudelike vlak – die *objet petit a*, in filmtorie vergestalt deur die “gaze”, verteenwoordig ook op vormvlak 'n afwesigheid wat die begeerte wek om gevul te word – veral in terme van betekenistoeskrywing. Die “gaze” as *objet petit a* kan egter nooit deur die sinvolle beskrywing daarvan in Simboliese terme gevul of vervul word nie, wat die moontlikheid van *jouissance* altyd buite bereik plaas. Die drang tot vervulling word in terme hiervan bestendig en geperpetueer. Film werk dus op verskeie vlakke: dit wek begeerte, maar manipuleer dit deur die koördinate van die fantasie wat daargestel word. Begeerte kan egter ook nooit bevredig word nie en enige objek van begeerte fungeer bloot as plekhouer om die disrupsie van die “gaze” as *objet petit a* te versteek (kyk bv. Flisfeder 2012:98; McGowan 2015:169; McGowan 2012:98). Tog beteken die *kyk* na die film die belangstelling of begeerte om te sien – wat beteken dat die kyker se begeerte van meet af aan deur die film geïmpliseer word.

In sy dokumentêre films stel Žižek dit duidelik dat film sekerlik die belangrikste gereedskap is wat die moderne mens leer *hoe* om te begeer – wat bedoel hy hiermee? Dat die dinamika van film wentel rondom die wyse waarop die fantasieë wat dit skep met aspekte soos begeerte, drang, plesier, genot, die *objet petit a* as “gaze” omgaan. Žižek sien dieselfde dinamika in die wyse waarop ideologieë met dieselfde aspekte omgaan. Verstaan mens dus hoe filmiese fantasieë funksioneer, verstaan mens ook hoe ideologie werk.

### 3.7 Fantasie

Hierbo is na een van die funksies van die Simboliese register verwys as sou dit *jouissance* “tem” en “kanaliseer”, in ander terme gestel dat ideologies bepaalde fantasie *drang in begeerte* transmuteer: die Simboliese *word* (in hierdie trajek) met ideologie en fantasie gelykgestel (kyk bv. Flisfeder 2012:97).<sup>32</sup> En deurdadig ideologie (as fantasie) oriënterende koördinate vir beide

<sup>31</sup> Kyk Žižek (1992c:228-229; 1992a:48; 1991:5-6, 21-23, 37, 134); Flisfeder (2012:165-166); McGowan (2004:165); McGowan (2007:9-10, 69-70, 81).

<sup>32</sup> “Ideology is not a dreamlike illusion that we build to escape insupportable reality; in its basic definition it is a fantasy-construction which serves as a support for our ‘reality’ itself: an ‘illusion’ which structures our effective, real social relations and thereby masks some insupportable, real, impossible kernel (conceptualized by Ernest Laclau and Chantal Mouffe as ‘antagonism’: a traumatic social division which cannot be symbolized). The function of ideology is not to offer us a point of escape from our reality but to offer us the social reality itself as an escape from some traumatic, real kernel” (Žižek 1989:45).

die subjek en kollektief daarstel, word dit wat Žižek die “staging” van “desire” noem, gefasiliteer (Žižek, 1991:6, 8, 9). Fantasia of ideologie fungeer as beskerming teen die self-vernietiging van *jouissance*, beskerming teen konfrontasie met die Reële, maskering van die *objet petit a*, maar ook as manipulasie van die subjek (kyk bv. Flisfeder 2012:98, 152; McGowan 2015:52). Dit vind plaas deurdat die subjek die illusie gegun word dat hy/sy toegang tot *jouissance* het – *natuurlik sonder om dit in werklikheid te realiseer*. Daarom skep ideologie struikelblokke vir die realisering van die eie doelstellings – enersyds omdat die realisering hiervan ’n inherent onmoontlike gegewe is, maar andersyds ook om die belofte van toekomstige vervulling as stukrag vir die eie self-perpetuasie te verskans (kyk Flisfeder & Willis 2014:8; McGowan 2007:80). Die vraag bly wat die verhouding van drome (ideologie/fantasia) tot die alledaagse werklikheid is – anders geformuleer of die onderskeie dinamika van “drome” en hierdie werklikheid mekaar as sodanig opponeer: “A dream awakens just at the moment when it could unleash the truth, so that one awakens only in order to continue to dream – to dream in the real, or to be more exact, in reality” (Lacan in McGowan 2007:167).

Film speel in terme van insig in hierdie problematiek ’n seminale, heuristiese rol. Die dinamika van film as fantasia is volgens Žižek ’n spieëlbeeld van hoe ideologie in die werklikheid funksioneer: die kyker se identifisering met die film via die “suspension of disbelief” strook met hoe die ideologiese subjek hom/haarself in die werklikheid terugvind. Die ambivalente aard van filmiese fantasia as kanalisering vir die subjek se begeerte, laat egter via bewustelike konfrontering met die “gaze” as *objet petit a* ook die moontlikheid oop vir bewusmaking van die grense van ideologie/fantasia, alternatiewelik die wyse waarop die subjek se begeerte van meet af aan deur die film geïmpliseer word (kyk bv. Vighi 2014:132-134; McGowan 2015:81). Wat in ’n daaglikse, ideologiese bestaan normaalweg bykans onoorstigtelik blyk te wees word binne die parameters van die film veel makliker sigbaar: die *objet petit a* kristalliseer in die “gaze” uit, wat tot die bewusmaking van die eie begeerte lei.<sup>33</sup> Die afleidings wat hieruit voortvloei, strook egter nie met die gevolgtrekkings van die tradisionele Lacaniaanse filmteoretici nie – dat die ware werklikheid agter die sluier van ideologie verskuil is – *maar eerder dat die werklikheid as sodanig ’n fantasia is: die sluier is trouens al wat daar is* (kyk bv. Žižek 1992c:217-218; Žižek 2001:77; McGowan 2007:14; Flisfeder 2011:86). Indien iets wel daaragter sou skuil, is dit die onmoontlike Reële, die verwesenliking van *jouissance* (kyk bv. McGowan 2004:167).

Hierdie is ’n breed opgesette en simplistiese oorsig van hoe Žižek films benader, of dan die teoretiese aspekte wat deur “Žižekiaanse” filmteorie geïmplementeër word: dit gaan oor die spanning tussen fantasia en *objet petit a* wat in elke film óf subtiel en genuanseerd versteek, óf baie direk op die voorgrond gestel word. Die punt is dat film as sodanig hierdie dialektiek op ’n unieke manier demonstreer, wat lig werp op die konseptualisering van moderne ideologie.

#### 4. GEVOLGTREKKING

Žižek is dikwels die teiken van kritiek vanuit verskeie oorde – veral weens die wyse waarop hy teoreties met films omgaan.<sup>34</sup> Kritici fokus op sy assosiatiewe filmanalises, wat geen

<sup>33</sup> Kyk bv. Flisfeder (2012:133, 161); Flisfeder en Willis (2014:8-9); McGowan & Kunkle (2004a:xviii); McGowan (2007:167); Block (2014a:183-186).

<sup>34</sup> Kyk veral Bordwell (2005a) en Bordwell (2005b), na die aanval wat Žižek op die postteoretici geloods het.

samehangende of gesistematiseerde teorie sou daarstel nie (kyk bv. Flisfeder 2012:18; Vighi 2014:131); sy gebruik van film as middel tot 'n doel deur films te reduseer tot illustrasie materiaal vir sy filosofiese teorie (McGowan 2014:68)<sup>35</sup> en sy gebruik van lukrake voorbeelde in hierdie verband (McGowan 2014:68). Uiteindelik is die beswaar dat sy fokus in die eerste plek op sy teoretisering van ideologie is en dat die film as kunswerk nie sentraal staan nie.

Die eerste belangrike les te leer uit Žižekiaanse filmteorie is die vooropstelling van populêre kultuur – vandaar ook sy gebruik van springmieliefliks as illustrasievoorbeelde van Lacaniaanse beginsels. Populêre kultuurprodukte is populêr omdat dit tot 'n groter deel van die samelewing spreek as kunsfilms. Dit benadruk die betekenis wat hierdie films inneem as verteenwoordigend van die wyse waarop hedendaagse ideologie funksioneer: dalk nie vanuit 'n estetiese standpunt nie, maar vanuit 'n ideologiese invalshoek is hierdie films belangrik.

Ons leef in 'n visuele kultuur waarin film 'n bevoorregte posisie inneem – die hedendaagse wêreld is 'n bombardement van visuele beelde en film word 'n wyse om 'n greep hierop te verkry: “In order to understand today's world, we need cinema, literally. It's only in cinema that we get that crucial dimension we are not ready to confront in our reality. If you are looking for what is in reality more real than reality itself look into cinematic fiction” (Žižek in Flisfeder 2012:1; Flisfeder 2012:11; kyk ook Flisfeder & Willis 2014:2, 3; Vighi 2014:142; McGowan 2015:9-10). Film bied 'n unieke geleentheid om die dinamika van begeerte te ondersoek: die fantasiestrukture van film is dieselfde strukture wat ons werklikheid vorm en die skering en inslag van ons daaglikse bestaan verteenwoordig (kyk Žižek 1992c:218; McGowan 2007:32).

Die belangrikste is egter Žižek se self-opdrag ten opsigte van histories-bepaalde en sosiaal-verantwoordbare beoefening van teorie – en in sy geval beteken dit standpunt inneem teen kapitalistiese ideologie. Metateoreties is sy filmteorie hiervolgens nie die teoretisering van film nie, maar eerder die teoretisering van ideologie via filmkritiek (Žižek, 2001:9; Flisfeder, 2012:5). Die vraag is of dit nie juis die grootste kompliment moontlik is wat van films en film as medium gemaak kan word nie: die dink *met* film, die gebruik van die filmmedium as implement? Hierdeur is film nie net 'n objek om esteties te waardeer nie, maar verder ook mikroskoop en verkyker om die kontoere van ons werklikheid te verken – deel twee poog om so 'n onderneming te demonstreer.

## BIBLIOGRAFIE

- Allen, Richard. 2004. Psychoanalytic Film Theory. In Miller, Toby and Stam, Robert (eds). 2004. *A Companion to Film Theory*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 123-145.
- Althusser, Louis. 1971. Ideology and Ideological State Apparatuses. In Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. London: New Left Books, pp. 127-186.
- Althusser, Louis. 1977 [1971]. Freud and Lacan. In Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. London: New Left Books, pp.181-201.
- Block, Marcelline. 2014a. Fantasy and Spectatorship. In Branigan, Edward and Buckland, Warren (eds). 2014. *The Routledge Encyclopedia of Film Theory*. London and New York: Routledge, pp. 183-186.
- Block, Marcelline. 2014b. Gaze Theory. In Branigan, Edward and Buckland, Warren (eds). 2014. *The Routledge Encyclopedia of Film Theory*. London and New York: Routledge, pp. 225-231.

<sup>35</sup> McGowan (2014) antwoord breedvoerig op hierdie beswaar: Žižek se gebruik van (op die oog af) lukrake voorbeelde is gefundeer in die gebruik van 'n Hegeliaanse dialektiek, waarin die spanning tussen spesifieke voorbeeld en teoretiese konsepte te berde gebring word. Kyk Žižek (1991:vii, 3); Žižek (1992a:xi); Flisfeder (2012:82).

- Bordwell, David. 1989. *Making Meaning: Inference and Rhetoric in the Interpretation of Cinema*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bordwell, David. 1996. Contemporary Film Studies and the Vicissitudes of Grand Theory. In Bordwell, David and Carroll, Noël (eds). 1996. *Post-Theory: Reconstructing Film Studies*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 3-36.
- Bordwell, David. 2005a. *Figures Traced in Light: On Cinematic Staging*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Bordwell, David. 2005b. *Slavoj Žižek: Say Anything*. [www.davidbordwell.net/essays/zizek.php](http://www.davidbordwell.net/essays/zizek.php) [12 Julie 2016].
- Bordwell, David and Carroll, Noël (eds). 1996. *Post-Theory: Reconstructing Film Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Branigan, Edward and Buckland, Warren (eds). 2014. *The Routledge Encyclopedia of Film Theory*. London and New York: Routledge.
- Buckland, Warren. 2014a. Contemporary Film Theory. In: Branigan, Edward and Buckland, Warren (eds). 2014. *The Routledge Encyclopedia of Film Theory*. London and New York: Routledge, pp. 112-116.
- Buckland, Warren. 2014b. Interface. In: Branigan, Edward and Buckland, Warren (eds). 2014. *The Routledge Encyclopedia of Film Theory*. London and New York: Routledge, pp. 268-272.
- Carroll, Noël. 1996. Prospects for Film Theory: A Personal Assessment. In Bordwell, David and Carroll, Noël (eds). 1996. *Post-Theory: Reconstructing Film Studies*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, pp. 37-68.
- Copjec, Joan. 1994. *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. Cambridge: MIT Press.
- Cubitt, Sean. 2014a. Cinema and Ideology. In Branigan, Edward and Buckland, Warren (eds). 2014. *The Routledge Encyclopedia of Film Theory*. London and New York: Routledge, pp. 242-246.
- Cubitt, Sean. 2014b. Suture. In Branigan, Edward and Buckland, Warren (eds). 2014. *The Routledge Encyclopedia of Film Theory*. London and New York: Routledge, pp. 453-457.
- Currie, Gregory. 2004. Cognitivism. In Miller, Toby and Stam, Robert (eds). 2004. *A Companion to Film Theory*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 105-122.
- Eisenstein, Paul. 2004. Visions and Numbers: Aronofsky's IT and the Primordial Signifier. In McGowan, Tod and Kunkle, Sheila (eds). 2004. *Lacan and Contemporary Film*. New York: Other Press, pp. 1-28.
- Elsaesser, Thomas. 2005. *European Cinema: Face to Face With Hollywood*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Elsaesser, Thomas and Hagener, Malte. 2015. *Film Theory: An Introduction Through the Senses*. New York and London: Routledge.
- Flisfeder, Michael. 2011. Between Theory and Post-Theory; or, Slavoj Žižek in Film Studies and out. *Revue Canadienne d'Études cinématographiques / Canadian Journal of Film Studies* 20(2):75-94.
- Flisfeder, Michael. 2012. *The Symbolic, the Sublime, and Slavoz Žižek's Theory of Film*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Flisfeder, Matthew and Willis, Louis-Paul. 2014a. *Introduction: Žižek and Media Studies, Beyond Lacan*. In: Flisfeder, Matthew and Willis, Louis-Paul (eds). 2014b. *Žižek and Media Studies: A Reader*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 1-12.
- Flisfeder, Matthew and Willis, Louis-Paul (eds). 2014b. *Žižek and Media Studies: A Reader*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon.
- Krips, Henry. 2010. The Politics of the Gaze: Foucault, Lacan and Žižek. *Culture Unbound* 2:91-102.
- Lacan, Jacques. 1977. The Mirror Stage. Lacan, J. *Écrits: a selection*. London & New York: Routledge, pp. 1-8.
- Lacan, Jacques. 1981. The Seminar of Jacques Lacan: Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. New York: W.W. Norton & Company.
- Léger, Marc James. 2015. *Drive in Cinema: Essays on Film, Theory and Politics*. Bristol and Chicago: intellect.

- MacCannell, Juliet Flower, 2004. Between the Two Fears. In McGowan, Tod and Kunkle, Sheila (eds). 2004. *Lacan and Contemporary Film*. New York: Other Press, pp. 47-81.
- McGowan, Todd. 2003. Looking for the Gaze: Lacanian Film Theory and Its Vicissitudes. *Cinema Journal* 42(3):27-47.
- McGowan, Todd. 2004. Fighting Our Fantasies: Dark City and the Politics of Psychoanalysis. In McGowan, Tod and Kunkle, Sheila (eds). 2004. *Lacan and Contemporary Film*. New York: Other Press, pp. 145-171.
- McGowan, Todd. 2007. *The Real Gaze: Film Theory After Lacan*. New York: State University of New York Press.
- McGowan, Todd. 2014. The Priority of the Example: Speculative Identity in Film Studies. In Flisfeder, Matthew and Willis, Louis-Paul (eds). 2014. *Žižek and Media Studies: A Reader*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 67-78).
- McGowan, Todd. 2015. *Psychoanalytic Film Theory and The Rules of the Game*. New York: Bloomsbury.
- McGowan, Todd and Kunkle, Sheila. 2004a. *Introduction: Lacanian Psychoanalysis in Film Theory*. In McGowan, Tod and Kunkle, Sheila (eds). 2004b. *Lacan and Contemporary Film*. New York: Other Press, pp. xi-xxix.
- McGowan, Tod and Kunkle, Sheila (eds). 2004b. *Lacan and Contemporary Film*. New York: Other Press.
- Mulvey, Laura. 2009. Visual Pleasure and Narrative Cinema. In Braudy, Leo and Cohen, Marshall (eds). 2009. *Film Theory and Criticism: Introductory Readings*. Oxford: Oxford University Press, pp. 711-722.
- Neroni, Hilary. 2004. *Jane Campion's Jouissance: Holy Smoke and Feminist Film Theory*. In McGowan, Tod and Kunkle, Sheila (eds). 2004. *Lacan and Contemporary Film*. New York: Other Press, pp. 209-232.
- Quendler, Christian. 2014. Apparatus Theory (Baudry). In Branigan, Edward and Buckland, Warren (eds). 2014. *The Routledge Encyclopedia of Film Theory*. London and New York: Routledge, pp. 14-20.
- Restuccia, Francis L. 2004. *Impossible Love in Breaking the Waves: Mystifying Hysteria*. In McGowan, Tod and Kunkle, Sheila (eds). 2004. *Lacan and Contemporary Film*. New York: Other Press, pp. 187-207.
- Reynolds, Daniel. 2014. Cognitive Film Theory. In Branigan, Edward and Buckland, Warren (eds). 2014. *The Routledge Encyclopedia of Film Theory*. London and New York: Routledge, pp. 98-103.
- Rushton, Richard. 2014. Imaginary Signifier. In Branigan, Edward and Buckland, Warren (eds). 2014. *The Routledge Encyclopedia of Film Theory*. London and New York: Routledge, pp. 253-257.
- Simmons, Laurence. 2009. Slavoj Žižek. In Colman, Felicity (ed.). 2009. *Film, Theory and Philosophy: The Key Thinkers*. Montreal & Kingston: McGill Queen's University Press, pp. 308-317.
- Sorfa, David. 2009. Laura Mulvey. In Colman, Felicity (ed.). 2009. *Film, Theory and Philosophy: The Key Thinkers*. Montreal & Kingston: McGill Queen's University Press, pp. 286-295.
- Vighi, Fabio. 2014. Contingent Encounters and Retroactive Signification: Zooming in on the Dialectical Core of Žižek's Film Criticism. In Flisfeder, Matthew and Willis, Louis-Paul (eds). 2014. *Žižek and Media Studies: A Reader*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 131-147.
- Wood, Kelsey. 2012. *Žižek: A Reader's Guide*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Žižek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London & New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 1991. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge: MIT Press.
- Žižek, Slavoj. 1992a. *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out*. New York: Routledge, 1992.
- Žižek, Slavoj (ed.). 1992b. *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*. London and New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 1992c. "In His Bold Gaze My Ruin Is Writ Large". In Žižek, Slavoj (red.). 1992b. *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*. London and New York: Verso, pp. 211-272.

- Žižek, Slavoj. 2000. *The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch's Lost Highway*. Seattle: Walter Chapin Center for the Humanities.
- Žižek, Slavoj. 2001. *The Fright of Real Tears: Krzysztof Kieślowski Between Theory and Post-Theory*. London: BFI Publishing.
- Žižek, Slavoj. 2009. *In Defense of Lost Causes*. New York: Verso.
- Zupančič, Alenka. 1992. A Perfect Place to Die: Theatre in Hitchcock's Films. In Žižek, Slavoj (ed.). 1992b. *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*. London and New York: Verso, pp. 73-105.

# Leerders se ervarings tydens blogging in 'n Afrikaansklas

*Learners' experiences while blogging in an Afrikaans class*

**MARYKE MIHAI**

Wetenskap, Wiskunde en Tegnologie-onderrig

Opvoedkunde Fakulteit

Universiteit van Pretoria

E-pos: maryke.mihai@up.ac.za



Maryke Mihai

**MARYKE ANNEKE MIHAI** het 'n BA-graad, cum laude (1984), Hoër Onderwysdiploma, cum laude (1985), Honneurs in Afrikaans, cum laude (1986), MEd (2007) en PhD in Rekenaargebaseerde Onderrig (2015) aan die Universiteit van Pretoria behaal. Sy het vir twintig jaar Afrikaans aan hoërskoolleerders onderrig en vier jaar se ondervinding in die versekeringsveld opgedoen. In Augustus 2008, is sy as dosent aan die Universiteit van Pretoria aangestel, eers in die Departement van Kurrikulumstudies en later in die Wiskunde-, Wetenskap- en Tegnologiesedepartement binne die Opvoedkundefakulteit. Haar navorsingsbelangstellings sluit rekenaargebaseerde onderrig, tale, assessering, instruksionele ontwerp en bestuur in.

**MARYKE ANNEKE MIHAI** obtained a BA-degree cum laude (1984), Higher Education Diploma cum laude (1985), Honours in Afrikaans cum laude (1986), MEd (2007) and PhD in Computer-Integrated Education (2015) from the University of Pretoria. She taught Afrikaans to high school learners for twenty years, and also gained four years of experience in the insurance field. Since August 2008, she has been employed as lecturer at the University of Pretoria, initially in the Curriculum Studies department, and later in the Science, Mathematics and Technology department within the education faculty. Her research interests include computer integrated education, languages, assessment, instructional design and management.

## SUMMARY

### *Learners' experiences while blogging in an Afrikaans class*

*The focus of this study was on blogging as one of the possible uses of the computer in an Afrikaans First Additional Language class, in order to improve integration between the learning areas in a school environment. It was a new experience for learners, the use of technology in an Afrikaans class being particularly unusual for them.*

*Blogging had its inception in the 1990's and, like many trends that have been given life by rapidly evolving information technology, might have been expected to wane in usefulness and popularity. However, blogging is still going strong and has changed in the sense that it is not merely regarded as a casual platform for the expression of personal interests and opinions, but offers an easily accessible means for deep-thinking, informed and socially aware individuals to contribute significantly to the global body of knowledge about any particular*

topic. Such contributions are considered sufficiently serious and substantial to be listed under a blogger's work experience.

In the classroom, blogging helps learners to build their writing skills and to gain their own voice. They become aware of correct writing styles and learn to express their own opinions lucidly in written format. They begin to write with an audience in mind and produce work that is publishable, without the normal publication requirements. At the same time, they have access to many different resources and are made more aware of copyright issues, so that instances of plagiarism and copyright infringements by learners are significantly reduced.

Blogging affords learners the opportunity to communicate through multimedia, thus enhancing the quality of the presentation of their work and motivating them to deliver their best. Furthermore, a classroom blog is not only an excellent way to keep parents in the loop about classroom activities, but also gives learners the chance to network globally with learners from other countries.

The researcher wanted to determine how learners would handle frustration in a new situation, with the focus on the different components operating in a school environment: the frustration caused by the use of the technology, themselves, the rules they had to adhere to, the community they lived in: the teacher, other learners and parents or family. These components come into prominence when you take the activity theory into account. The learners had to reach certain outcomes, in this case good project marks and possible participation in a competition.

Based on Maier and Ellen's 1956 frustration theory, the researcher assumed that the project would either motivate learners to obtain better marks, or cause aggression, regression, avoidance (withdrawal) or fixation.

She conducted a qualitative, interpretive case study with 40 First Additional Language grade ten Afrikaans learners from a private independent school as participants.

They had to do diary entries in a blog. Thereafter they had to write narrative essays about their experiences while completing the assignment. These essays were typed verbatim and analysed through Atlas.ti.

Most learners' responses were positive, many were aggressive, a considerable percentage regressed to a normal written task, while some tried to avoid the problem as long as possible. No learners displayed fixation as a response. Many learners showed more than one possible response. Learners increased their frustration levels as a result of a lack of knowledge, forgetfulness, mistakes and a lack of time management. The fact that there were different expectations from different classes caused frustration, as well as the fact that the parents and other learners had to comment on learners' work. Quite a number of learners experienced frustration as a result of the use of the blog itself.

The most important conclusion is that this type of exercise should become a preferred way of teaching and learning, due to its educational value in shaping learners' minds and guiding teachers to see and do things differently in a technology driven society. Blogging promotes analytical and creative thinking and gives all learners in the class a voice.

**KEY WORDS:** activity theory, blogs, blogging, blogger, online journal entries, online diary, frustration, motivation, aggression, regression, avoidance (withdrawal), qualitative, interpretive case study

**TREFWOORDE:** aktiwiteitsteorie, blogs, blogging, blogger, aanlyn dagboekinskrywings, joernaalinskrywings, frustrasie, motivering, aggressie, regressie, vermyding, kwalitatiewe, interpretatiewe gevallestudie

## OPSOMMING

Hierdie studie het op blogging gefokus, as een van die moontlike maniere waarop 'n rekenaar in 'n Afrikaansklas gebruik kan word, met die doel om integrasie tussen die verskillende leerareas te bevorder.

Die navorser wou bepaal hoe leerders blogging sou hanteer, met die fokus op die verskillende komponente in die skoolomgewing – die gebruik van tegnologie, die leerders self, die reëls waaraan hulle moes voldoen en die gemeenskap waarin hulle leef, naamlik die onderwyser, en ander leerders en ouers wat op hul werk kommentaar moes lewer. Hierdie komponente is belangrik in die aktiwiteitsteorie.

Met Maier en Ellen se 1956-frustrasieteorie as agtergrond, het die navorser aangeneem dat die projek leerders sal motiveer om beter as in die verlede te doen, of dat dit aggressie, regressie, vermyding of fiksasie sou veroorsaak.

Die navorser het 'n kwalitatiewe, interpretatiewe gevallestudie onderneem met 40 graad tien Eerste Addisionele Taal Afrikaans-leerders van 'n privaat skool as deelnemers. Die leerders moes dagboekinskrywings in 'n blog doen. Daarna het hulle narratiewe kommentaar oor hulle ervarings geskryf. Dit is verbatim oorgetik en deur middel van Atlas.ti ontleed.

Die meeste leerders se ervarings was positief, baie het aggressief geraak, 'n groot persentasie het na 'n normale skryftaak geregresseer, terwyl sommige probeer het om die probleem sover as moontlik te ignoreer. Leerders het hul eie frustrasievlakke verhoog as gevolg van vergeetagtigheid, foute en 'n gebrek aan tydsbestuur en kennis.

## 1. INLEIDING EN AGTERGROND

Die navorser wat hierdie studie onderneem het, was 'n Afrikaansonderwyser by 'n privaat skool, het senior leerders van graad agt tot elf onderrig en het besluit dat daar so min moontlik ontwigting as gevolg van die studie in die alledaagse skoolprogram behoort te wees. Die onderwerp van die studie moes dus by die skoolkurrikulum inpas en 'n geriefsteekproef is geneem. Om hierdie redes is ook besluit dat die rasionaal vir die navorsing praktykverbetering sou wees.

Blogging is 'n medium wat veral op skryfwerk en kommunikasie steun en daarom ideaal om in 'n taalsituasie te gebruik. In die graad tien-kurrikulum is vereis dat leerders 'n **navorsingsprojek** moes aanpak. Die Stigting vir Bemagtiging deur Afrikaans (SBA) het 'n jaarlikse kompetisie in Afrikaans (Die Afrikaans Ekspo) aangebied waarin leerders in verskillende kategorieë pryse kon wen op provinsiale en nasionale vlak. Hierdie kategorieë het onder meer 'n **navorsingsprojek**, kortverhaal, **joernaalinskrywing**, poësie, musiek en liriek en die maak van koerantplakboeke behels. Die skool het reeds vir 'n aantal jare aan die kompetisie deelgeneem.

Die hele graad tien-groep van 'n privaat skool wat Afrikaans op Eerste Addisionele Taal vlak geneem het, moes 'n bekende Suid-Afrikaanse persoonlikheid (lewend of reeds oorlede) kies en navorsing oor die persoon doen. Hulle moes hulself in die persoon se skoene plaas en 'n aantal joernaalinskrywings genereer om belangrike momente in daardie persoon se lewe voor te stel asof hulle self daardie persoon is. Al die leerders het 'n rubriek gehad waarvolgens hul werk beoordeel sou word: aspekte soos kreatiwiteit, inhoud, taalgebruik, geheelindruk, die integrering van die navorsing in die kreatiewe werk en opstel van 'n bibliografie waarin na gebruikte bronne verwys is, is beoordeel.

Die navorser se groep (40 van die 79 graad tien-leerders) moes hul inskrywings in 'n blog aanbied en hul navorsing elektronies aanheg. Hulle het 'n baie meer gestruktureerde program

gehad as die ander twee onderwyseresse se graad tien-klasse: 'n week per inskrywing en drie dae om ten minste een, maar verkieslik meer persone (ander leerders of familie) te vind om op hul werk kommentaar te lewer. Hulle moes hul werk op grond van die kommentaar hersien. Die ander twee onderwyseresse se groepe kon hul inskrywings soos gewoonlik skriftelik inhandig. Daar is nie van hulle verwag om ander leerders of familie se kommentaar te verkry of in ag te neem nie.

Die navorser het gedink dat sekere faktore *frustrasie* in hierdie projek sou veroorsaak, veral by die groep waarvan verwag is om dagboekinskraywings anders as gewoonlik te doen deur die rekenaar te gebruik. Hierdie aanname het tot die volgende navorsingsvraag gelei: Hoe sal leerders *frustrasie* hanteer indien *joernaalinskraywings* in 'n Afrikaans Eerste Addisionele Taal-klas elektronies in 'n *blog* gedoen moet word? Daar is ook aangeneem dat verskeie faktore in die skoolopset tot die frustrasie sou bydra, soos byvoorbeeld die opdrag wat anders as gewoonlik aangepak moes word, die “onregverdige” onderwyser wat haar klasse gedwing het om die rekenaar te gebruik, die ouers wat leerders moes help en die gebruik van die internet vir 'n skoolprojek moes verdra, ander leerders wat kommentaar moes lewer en gebrek aan internetbandwydte.

## 2. LITERATUURSTUDIE EN TEORETIESE RAAMWERK

### 2.1 Die gebruik van blogs

'n Blog is 'n aanlynjoernaal. Wanneer na 'n blog gekyk word, kan die verband met 'n tradisionle dagboek dadelik gesien word. Dit is gewoonlik in kalenderformaat georganiseer, met die mees resente inskraywings eerste. Blogs bevat enigiets waaraan die skrywer kan dink, dikwels met prentjies en audio- of video-elemente, skakels na artikels of ander webtuistes (Jackson, 2012). 'n Blog is die verkorting van weblog, 'n term wat webtuistes beskryf wat 'n aanhoudende stroom van informasie onderhou (WordPress.Org, 2016). Blogs strek van die persoonlike tot politiese en kan op 'n enkele onderwerp of op 'n verskeidenheid onderwerpe fokus. Inhoud bestaan uit artikels of inskraywings deur een of meer outeur of blogger. Een van die opwindendste kenmerke van 'n blog is die feit dat besoekers kommentaar kan lewer. 'n Blog kan dus ook as 'n interaktiewe webtuiste beskryf word. Die aksie van in 'n blog skryf, word “blogging” genoem (WordPress.Org, 2016).

Die eerste blogs het in die 1990's verskyn, en dit beteken dat blogs nou uit hul tienerjare na 'n meer volwasse stadium beweeg het. Blogging het van 'n ontspanningsaktiwiteit, waarin mense hul passies of persoonlike hoop en drome deel, beweeg na 'n beroepskeuse vir talentvolle inhoudskeppers. Waar blogging onder stokperdjies en belangstellings gelys sou word in 2006, is dit net so waarskynlik dat dit in 2017 onder werkervaring gelys kan word (Kissane, 2016).

Blogs het gewoonlik 'n paar dinge in gemeen:

- 'n Hoofinhoudarea wat chronologies gerangskik is, met die inskraywings dikwels in kategorieë georganiseer.
- 'n Argief vir ouer inskraywings.
- 'n Manier waarop mense kommentaar kan lewer.
- 'n Lys van skakels na ander verwante webtuistes.
- Een of meer toevoere of “feeds” (WordPress.Org, 2016).

'n Blog is 'n openbare plek waar skryfwerk “gepubliseer” kan word sonder die gewone publikasievereistes. Blogs moedig eksperimentering aan en 'n verhoogde bewustheid van private

en openbare skryfwerk. Klasblogs kan heeltemal privaat en klaskamergebaseerd wees, slegs geles deur die onderwyser, klasmaats en familie, of toeganklik vir enigiemand aanlyn (Morris, 2013). Blogging kan leerders se skryfvaardighede en hul vertroue as skrywers bou en hulle help om 'n stem te verwerf. Blogging verskaf aan stiller leerders die geleentheid om ook idees by te dra. Deur te blog kan leerders beter waarnemers van ander se skryfstyl word, 'n begrip van die gehoor ontwikkel, asook hoe om idees aan die gehoor te verwoord (Morris, 2013).

Leerders kan hul eie skryfwerk as werklik en prakties ervaar. Leerders is gewoon daaraan om digitaal te kommunikeer deur die gebruik van Twitter, Facebook en e-pos. Die skep van 'n blog kan 'n brug wees van die bekende digitale wêreld na wat verwag word vir akademiese projekte (Morris, 2013). Leerders kan blogs gebruik as 'n dagboek en skryfwerk oefen deur byvoorbeeld aan titels, bondigheid, toon, paragrafering, karaktereenskappe, gevoelens, tyd en plek te werk. Leerders kan 'n reflektiewe, verkennende, beskrywende, persoonlike styl openbaar en blogs as 'n werkspasie vir take, aktiwiteite, onvoltooide werk, 'n dinksrum of 'n vertoonvenster vir finale projekte gebruik (Morris, 2013).

Met 'n klaskamerblog kan take aanlyn beskikbaar gestel word sodat studente wat afwesig was, dit kan inhaal en dit is 'n uitstekende manier om ouers ingelig te hou. Almal kan op die klasblog kommentaar lewer. Dit maak wat in die klas gebeur, deursigtig (Waters, 2016). Onderwysers kan interessante vrae plaas wat studente kan navors. Deur blogging kan skryfvaardighede onderrig word. Dit help met kritiese en kreatiewe denke en sosiale vaardighede en help studente om op hul werk te reflekteer (Waters, 2016). Blogging bou mediageletterdheid en globale burgerskap – onderwysers en studente kan met enigiemand in die wêreld klasgebeure deel, gedagtes uitruil of saamwerk. Dit motiveer studente om hul bes te lewer, moedig uitstekende, publiseerbare werk aan en hou klasbesprekings vars en waardevol. Dit gee die geleentheid aan elke student om suksesvol te wees en sy / haar potensiaal te bereik (Waters, 2016). Onderwysers kan van die omgekeerde klaskamer-gedagte gebruik maak en verduidelikings, video's en dies meer plaas wat studente eers moet besigtig voordat dit in die klas bespreek word. Dit kan onderwysers help om oor hul onderrig te reflekteer, hulpbronne te deel en met kollegas te netwerk (Waters, 2016).

Waters (2016) publiseer die afgelope vier jaar lank reeds 'n jaarlikse verslag oor onderrigverwante blogging. 777 respondente het aan die 2015-verslag deelgeneem teenoor 259 toe daar in 2012 met die opname begin is. 47% van die deelnemers was onderwysers en 32% studente. 62.7% van die respondente woon in die VSA, 11.5% in Australië, 7.6% in Kanada en 5.4% in die Verenigde Koninkryk. Die meerderheid blogs (40.7%) is klasblogs, 35.1% studenteblogs en 14.6% persoonlike blogs. 52.5% van studenteblogs kan deur almal besigtig word en 47.5% is beperk tot spesifieke lesers. 36.6% van studenteblogs word vir take gebruik, 33.7% vir reflektiewe blogging, 23.5% vir besprekings, 21.8% vir die inoefening van skryfvaardighede, 19.3% vir eweknie-ondersteuning en 17.7% vir digitale burgerskapvaardighede (Waters, 2016).

Michelle Lampinen (2013) het blogging aan haar juniors bekendgestel. Sy gee vir hulle skryftake wat die leerders verantwoordelik hou, maar met minimale stres. Die take is gestruktureerd genoeg om helder te wees, maar sy gee vir hulle vryheid om te eksperimenteer, en dit is gevarieerd genoeg om hulle besig te hou en laat hulle skryf vir meervoudige doelwitte (Edutopia, 2013). Die leerders se skryfvaardighede het met rasse skrede verbeter. Hul blogs is volwasse, snaaks en innemend. As een of meer slordig raak, is beleefde kommentaar genoeg om die leerder weer op die regte pad te bring. Leerders se oordedende skryfvermoë verbeter en die verbeterde vaardighede word op formele werk oorgedra. Introverte deel meer aanlyn as persoonlik in die klas en sy leer haar leerders beter as mense ken. Leerders verstaan die

belangrikheid daarvan om na verskeie opinies te luister en vind die outentieke gehoor waardevol (Edutopia, 2013).

Tendense in blogging vir 2016 en 2017 is onder andere dat artikels of inskrywings besig is om te verleng, terwyl dit nog steeds waarde moet toevoeg. Die gemiddelde lengte in 2015 was 900 woorde. Die term blogger gaan begin verander na beïnvloeder, omdat bloggers vandag nie meer net skrywers is wat vir 'n uitlaatklep soek nie, maar hulle trek teks, video, grafika en uitgebreide sosiale netwerke saam (Kissane, 2016). Daar is ook rede om te glo dat 2017 die einde sal begin sien van kommentaar op blogs self. Die URL kan aangehaal word en kommentaar kan op sosiale media gedeel word met 'n veel groter gehoor. In plaas daarvan dat grafika sekondêr is tot teks, sal dit 'n baie meer sentrale eienskap word van bloginskrywings, met die tendens na 'n Tumblr-styl-uitbreiding. Dit word ook 'n uitdaging vir bloggers om die gehoor te betrek en op die webtuiste te hou. Nie meer sal bladsybesigtiging sentraal staan nie, maar die betrokkenheid van die gehoor (Kissane, 2016).

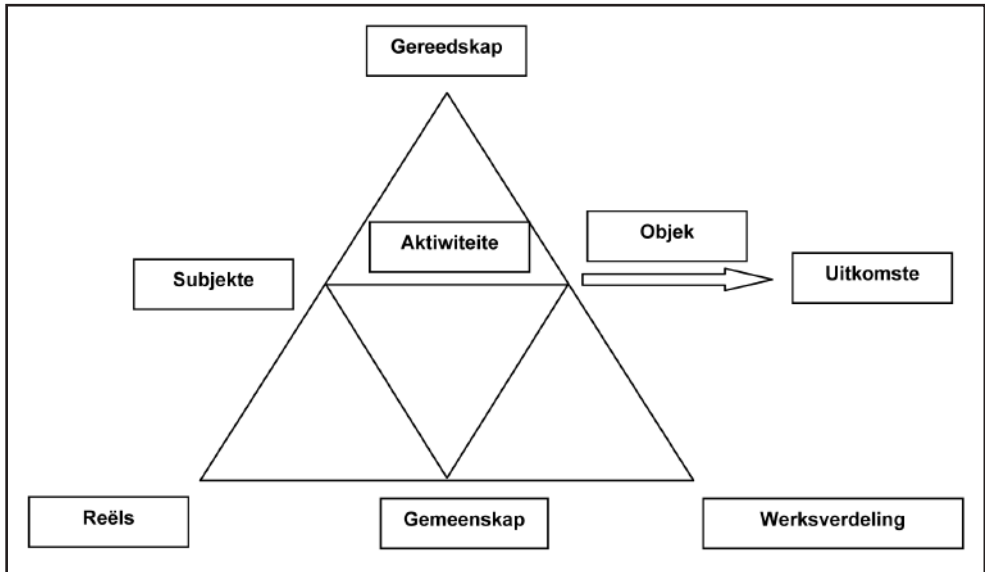
## 2.2 Die gebruik van die aktiwiteitsteorie

Die aktiwiteitsteorie was die resultaat van idees van 'n rewolusionêre Russiese groep sielkundiges in die 1920's en 1930's, naamlik Vygotsky, Leont'ev en Luria. Hierdie raamwerk is bruikbaar vir die bymekaarbring van 'n reeks inligting oor die faktore wat 'n invloed op 'n aktiwiteit kan hê.

Soos in Webb (2006) beskryf, is die belangrikste idees in hierdie raamwerk die volgende:

- Om die gewenste **uitkomst**e te behaal, is dit nodig om sekere **objekte**, soos kennis, ondervinding of produkte te produseer. Produkte kan tasbaar wees, of artefakte soos reëlins of prosesse.
- Die menslike **aktiwiteit** word deur sekere **gereedskap** of **artefakte** aangehelp of moontlik gemaak wat in verwantskap met die aktiwiteite staan, soos dokumente, fasiliteite, geboue, ens.
- Die aktiwiteit word verder bevorder of teengestaan deur die **gemeenskap** waarbinne dit gedoen word.
- Verder mag die gemeenskap sekere **reëls** afdwing op die **subjekte** (die individue, groepe, organisasies wat die aktiwiteite uitvoer). Daar mag ook sekere reëls wees omtrent die produkte of ondervindinge wat aanvaarbaar of onaanvaarbaar is, toegang tot gereedskap wat toelaatbaar is vir gebruik of ontoeganklikheid tot onaanvaarbare gereedskap.
- Indien dit 'n gemeenskaplike aktiwiteit is, mag daar ook 'n **verdeling van arbeid** wees of hulp van gemeenskapslede.

In figuur 1 word die basiese komponente van die aktiwiteitsteorie voorgestel.



**Figuur 1:** Die basiese komponente van die aktiwiteitsteorie (Webb, 2006).

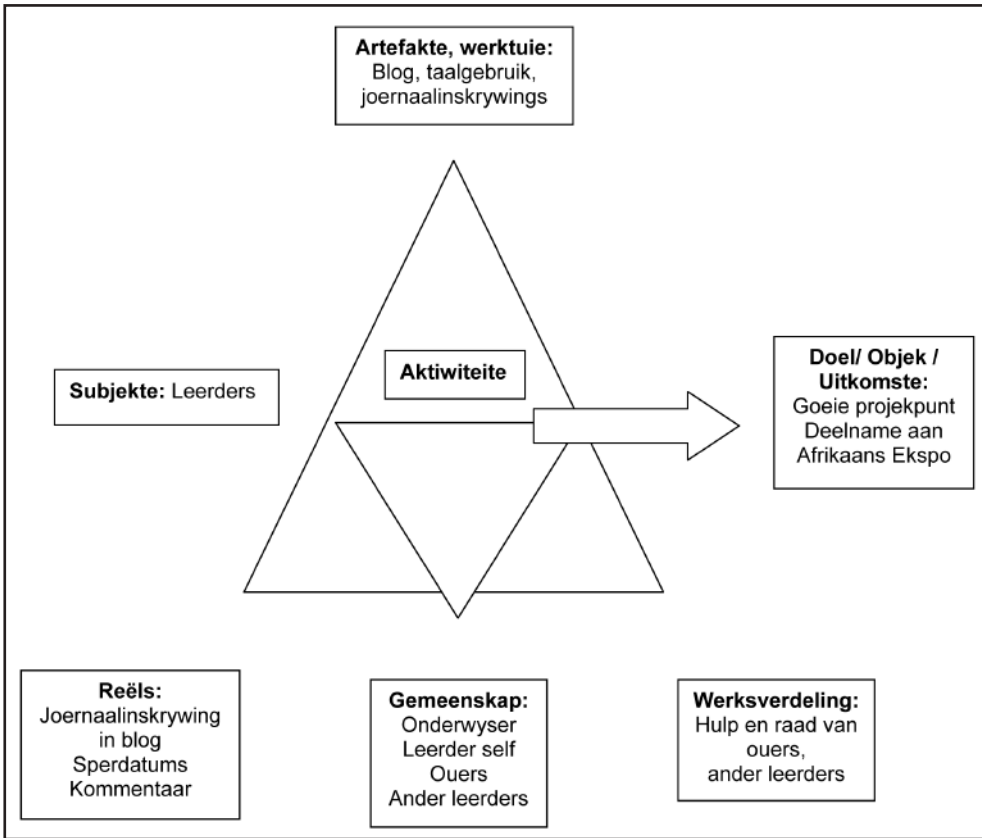
Hierdie komponente teenwoordig in die blogprojek kan ook só opgesom word, en word voorgestel in figuur 2:

- 'n **Aktiwiteit** word onderneem deur 'n menslike **agent of subjek** (in hierdie geval graad tien-leerders) wat
- **gemotiveer** word tot die oplossing van 'n probleem of **doelwit** (voltooing van 'n navorsingsprojek, wat tot goeie projekpunte en deelname aan die Afrikaans Ekspo kon lei) en
- gehelp word deur werktuie of artefakte (**taalgebruik**, die **blog**)
- in samewerking met ander, die **gemeenskap** (onderwyser, ouer of ander leerders) wat tot gevolg het dat die werk verdeel of die taak deur raad vergemaklik word,
- onderhewig aan reëls waaraan voldoen moet word (**joernaalinskrywings** in 'n **blog** binne **sperdatums** en **kommentaar** daarop).

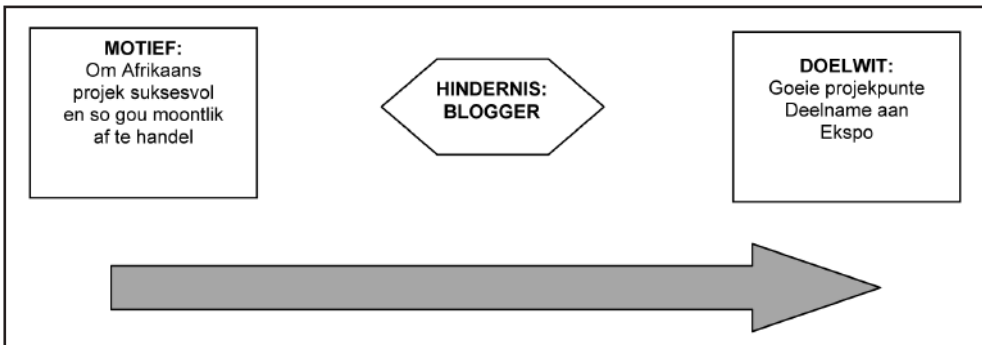
## 2.3 Literatuurstudie oor frustrasie

### 2.3.1 Definisie van frustrasie

Die woord frustrasie is afgelei van die Latynse woord “frusta” wat “hindernis” beteken. Die term frustrasie verwys na die blokkering van gedrag wat op 'n doelwit toegespits is (PsychologyDiscussion.Net, 2016).



**Figuur 2:** Voorstelling van die aktiwiteitsteorie soos van toepassing gemaak op hierdie projek.



**Figuur 3:** Skematiese voorstelling van frustrasiedefinisie (PsychologyDiscussion.Net, 2016).

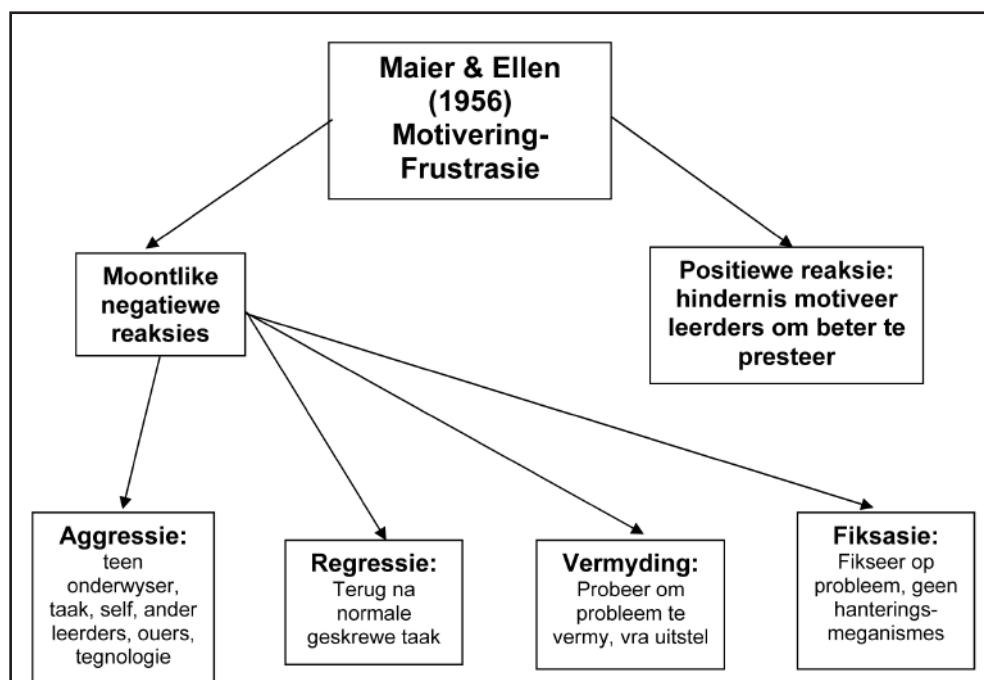
### 2.3.2 Teoretiese raamwerk vir frustrasie

Volgens Lawson (1965) het Maier in 1956 in samewerking met Ellen sy 1949-frustrasieteorie herbevalueer in die lig van kritiek en alternatiewe teorieë, en dit is soos volg saamgevat:

- Die uniekheid van die gevolgtrekking is dat organismes frustrasie op grond van motiverings- of frustrasiekondisies kan hanteer.
- Gedrag onder frustrasiekondisies kan gekarakteriseer word deur: aggressie (vyandigheid), regressie (onvolwassenheid), vermyding (onverskilligheid), fiksasie (koppigheid) of 'n kombinasie van die vier.
- 'n Probleemsituasie of hindernis in die pad van doelbereiking kan 'n organisme dus óf motiveer om probleemoplossende gedrag te toon óf hom in so 'n mate frustreer dat vernietigende, onvolwasse, apatiese of rigiede gedrag getoon word (Lawson, 1965).

Die keuse van frustrasieteorie word skematies in figuur 4 voorgestel.

Maier en Ellen se 1956-frustrasieteorie bevat vir hierdie studie die mees logiese verklaring van die **verskillende wyses** waarop frustrasie hanteer kan word. Volgens hierdie teorie is aangeneem dat leerders **negatief** of **positief** op die blogopdrag kan reageer. Dié wat **negatief** reageer, kan óf aggressie toon, óf die opdrag probeer vermy óf regresseer en kies om dit op die gewone geskrewe wyse in te handig óf op aksies fikseer wat geen oplossing bied nie. Dit is ook moontlik dat die hindernis sekere leerders **positief** laat reageer en hul motivering verhoog, dat hulle doen wat hulle behoort te doen en selfs beter sal presteer as gewoonlik.



**Figuur 4:** Voorstelling van frustrasieteorie (Lawson, 1965).

Die literatuurstudie beklemtoon die feit dat dit belangrik is dat leerders wel frustrasie en mislukking in hul onderrigpad moet ervaar, sodat hulle hanteringsmeganismes vir die toekoms kan ontwikkel (Caine & McClintic, 2014).

### 3. METODOLOGIE

Hierdie studie was 'n kwalitatiewe, interpretatiewe, gevallestudie. Kwalitatiewe navorsing volg 'n naturalistiese benadering en gee aandag aan die betekenis wat mense onder andere heg aan aksies, woorde, besluite en waardesisteme en hoe respondente hul sosiale wêreld interpreteer (Andrade, 2009). In 'n gevallestudie moet die navorser soveel moontlik inligting oor 'n persoon, groep of gebeurtenis bymekaarmaak om te verstaan hoe dit funksioneer (Berg, 2001). Die navorser wou komplekse sosiale en werklike gebeurtenisse in 'n spesifieke konteks verstaan (Yin, 2009).

Die navorser wou 'n diepgaande begrip van graad tien-leerders se hantering van frustrasie kry wanneer hulle 'n Afrikaanse projek in 'n blog moet doen. Sy het op die keuse van onderwerp en die aksies van die onderwyser en leerders gekonsentreer. In hierdie geval veronderstel interpretatiewe navorsing dat ons kennis van die werklikheid bekom word deur taalkonstruksie.

Die leerders moes op 'n maklike en gratis platform (Blogger.com) ingaan. Hulle is aangespoor om 'n paar mense se blogs en ook ander klaskamerblogs te lees voordat hulle self begin skryf. Die navorser het vir hulle die konteks geskep (skryf oor 'n bekende Suid-Afrikaner) en hulle onderrig oor hoe hulle op ander se blogs kommentaar moet lewer (opbouende kritiek en raad en aanduiding van spel- en grammatikale foute). Hulle moes vir hulle een of twee vriende in hul eie of in die ander klas kry wat bereid sou wees om hul werk na te gaan. Hulle is toegelaat om met die font en kleur rond te speel, asook die prentjies wat aangeheg is. Die ouers het van die begin af geweet wat van die leerders verwag word en van hulle is ook verwag om kommentaar te lewer. Die reëls is vir leerders neergelê (mag nie plagiaat pleeg nie, moet by kopiëregreëls hou, mag net ouers en leerders wat hulle vertrou hul sleutelwoorde gee, 'n rubriek is gegee vir die merk van die opdrag) (Ripp, 2011). Alle leerders het toegang tot 'n rekenaar en die internet gehad – as daar probleme tuis was, moes hulle van die skoolrekenaars gebruik maak.

### 4. STEEKPROEFTREKKING

'n Geriefsteekproef is geneem om by skoolse aan te pas. Van die 79 graad tien-leerders in 'n privaat skool wat Afrikaans Eerste Addisionele Taal geneem het, het die navorser twee klasse onderrig. Twee ander onderwyseresse het elk een graad tien-klas gehad wat die opdrag soos gewoonlik in geskrewe formaat afgehandel het. Die graad tien-leerders is as steekproef gekies, aangesien hulle as deel van hul Afrikaans-sillabus navorsing moes doen en die Afrikaanse Ekspo ook navorsing vir 'n joernaalinskrywing vereis het. Die samestelling van die twee klasse word in tabel 1 uiteengesit.

**TABEL 1:** Samestelling van die klasse wat vir die steekproef gebruik is

|               | <b>Seuns</b> | <b>Meisies</b> | <b>Totaal</b> |
|---------------|--------------|----------------|---------------|
| <b>Klas 1</b> | 7            | 9              | 16            |
| <b>Klas 2</b> | 10           | 14             | 24            |
| <b>Totaal</b> | 17           | 23             | 40            |

Om die implikasie van enige fenomeen te bepaal is dit nodig om te bepaal hoe die steekproef waarmee jy werk, lyk. Die leerders was millenniumleerders en was spanspelers, selfversekerd, konvensioneel en prestasiebewus. Dit was belangrik omdat hulle moes saamwerk en wou presteer ten spyte van die hindernis wat in hul pad gelê is. Hulle was tegnologiebewus en gewoon om rekenaars te gebruik, maar nie in die Afrikaans-klas nie en ook nie noodwendig in die skool nie. Hulle was gewoon daaraan om inligting op verskillende maniere te bekom, veral deur die internet, en interaktiewe media te gebruik. Die bloggingopdrag het daarop gesteun.

Hulle is konstant besig om tegnologieë met mekaar te kommunikeer en eie privaatheid is nie so belangrik as in die verlede nie. Vriende is een van die belangrikste dinge om te hê, om “in” te wees en deel van ’n groep. Hulle moes van hul vriende gebruik maak in die opdrag. Hulle wil onmiddellike bevestiging en erkenning hê. Erkenning kon hul kry wanneer familie hul blogs lees, die bevestiging van goed presteer en vir die kompetisie gekies word, is uitgestel en hulle moes oor ’n tydperk daarvoor werk (Abbot, 2013).

## **5. ETIESE KLARING**

Die privaat skool wat gebruik is, ressorteer onder die Independent Examination Board (IEB) in terme van eksaminering. Hierdie liggaam is slegs ’n eksamenoutoriteit en kan nie met ’n Onderwysdepartement vergelyk word nie. Toestemming vir die navorsing is dus skriftelik van die skoolhoof en die bestuursliggaam verkry. Die leerders in die steekproef was minderjarig (15- of 16-jariges). Toestemmingsbriewe is dus nie aan die leerders nie, maar aan die ouers of voogde gerig. In die briewe is die rol van die leerders verduidelik en ook waarvoor die navorsing gebruik sal word. Geen besware is teen die beoogde navorsing aangeteken nie. Leerders se name is nie in die navorsing gebruik nie, hulle is genommer van D1 tot D40 (D = Deelnemer). Toestemming vir die navorsing is ook van die etiese komitee van die Universiteit van Pretoria verkry.

## **6. DATA-INSAMELING**

Die volgende opdrag is aan die leerders gegee nadat hulle hul joernaalinskrywings in die blog afgehandel het:

*Skryf kommentaar waarin jy verduidelik hoe jy gevoel het toe jou Afrikaansonderwyseres jou versoek het om jou joernaalinskrywings in ’n blog te doen. Watter positiewe ondervindings het jy gehad, watter probleme het jy ervaar en hoe het jy dit hanteer?*

Die leerders moes hul kommentaar in die klas skryf. Dit kon in Afrikaans of Engels geskied en kon naamloos ingehandig word. Hul joernaalinskrywings was reeds bepunt en die punte is aan hulle bekend gemaak. Dit is aan hulle duidelik gemaak dat hul opinies nie hul punte sou beïnvloed nie. Leerders se narratiewe opstelle, wat in handgeskrewe formaat was, is verbatim oorgetik. Dit is in 'n ryk teksformaat gestoor, gereed vir gebruik in Atlas.ti. Leerders se narratiewe opstelle is van deelnemer (D1-D40) genommer, en daarna is hul kommentaar gekodeer soos in tabel 2 aangedui.

**TABEL 2:** Kodes toegeken volgens Maier se teoretiese raamwerk

| Superkode | Familie                                    | Leerderreaksies                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|-----------|--------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| #         | <b>Positiewe reaksie</b><br>as gevolg van: | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Geniet taak</li> <li>• Goeie punte</li> <li>• Maklik</li> <li>• Rekenaargebruik</li> <li>• Sien voordele</li> </ul>                                                                                                                               |
| %         | <b>Aggressie</b><br>as gevolg van:         | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Ouerreaksie</li> <li>• Kommentaar</li> <li>• Moeite</li> <li>• Navorsing</li> <li>• Onderwyser onregverdig</li> <li>• Taak</li> <li>• Sperdatums</li> <li>• Puntetoekenning</li> <li>• Tegnologie</li> <li>• Gebrek aan tydsbeplanning</li> </ul> |
| \$        | <b>Regressie</b>                           | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Terugkeer na gewone skryftaak</li> </ul>                                                                                                                                                                                                          |
| @         | <b>Vermyding</b>                           | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Pogings om opdrag uit te stel</li> </ul>                                                                                                                                                                                                          |

Daar is geen bewyse van **fiksasie** in die leerders se opstelle gevind nie, dus is daar nie 'n kode aan hierdie moontlike hanteringswyse toegeken nie.

Response wat bymekaar pas, is as 'n familie bymekaar gevoeg en Atlas.ti het superkodes daarvoor gegenereer. Elke moontlike hanteringswyse soos in tabel 3 uiteengesit, is as 'n familie geïdentifiseer. Daarna is 'n geheelbeeld van moontlike hanteringswyses geskep. 'n Beeld van gemengde response is ook geskep. Al die superkodes wat deur Atlas.ti gegenereer is, word in tabel 3 aangedui.

**TABEL 3:** Superkodes deur Atlas.ti gegenereer

|     |                                |
|-----|--------------------------------|
| #   | Positiewe reaksie              |
| %   | Aggressiewe reaksie            |
| \$  | Regressie na gewone skryftaak  |
| @   | Vermydning van taak            |
| #%  | Positiewe reaksie en aggressie |
| #\$ | Positiewe reaksie en regressie |
| #@  | Positiewe reaksie en vermyding |
| %%  | Aggressie en regressie         |
| %@  | Aggressie en vermyding         |
| \$@ | Regressie en vermyding         |

Verslae is in Atlas.ti geskep op grond van die superkodes in tabel 3. Die verslae is uitgedruk vir bestudering en in sigblad- of grafiekformaat in Excel afgelaai.

## 7. DATA-ANALISE

### 7.1 Aannames by aanvang van die projek

Vanuit die aktiwiteitsteorie, literatuur en ervaring in onderwyssituasies, is aangeneem dat verskillende faktore frustrasie in die projek kan veroorsaak. Hierdie faktore word in tabel 4 opgesom.

### 7.2 Werklike probleme soos geblyk het uit leerders se kommentaar

#### (a) Menslike faktore

##### (i) Hoe die onderwyser frustrasie in die projek veroorsaak het

Dit het geblyk dat leerders frustrasie ondervind het as gevolg van die opdrag van die onderwyser se kant. Hulle het dit veral **onregverdig** gevind dat verskillende klasse die opdrag op verskillende maniere kon hanteer. Deelnemer 6 (D6) het soos volg verklaar: “*Ek het gedink dis onregverdig dat ons dit anders as die ander klasse moet doen.*”

Leerders wou ook nie almal aan die onderwyser se **verwagtinge** met betrekking tot **sperdatums** voldoen nie, ook aangesien hierdie sperdatums slegs op die twee klasse wat die opdrag in die blog moes voltooi, van toepassing was. D2 het soos volg gereageer: “*I ignored the deadlines.*”

**TABEL 4:** Moontlike faktore wat frustrasie in 'n blogprojek by graad tien-leerders kan veroorsaak

| a) Menslike faktore                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | b) Tegnologie                                                                                                                                                                                                                                        |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| i) Onderwyser <ul style="list-style-type: none"> <li>• Opdrag</li> <li>• Verwagtinge</li> </ul> ii) Leerder <ul style="list-style-type: none"> <li>• Prioriteite</li> <li>• Verwagtinge</li> <li>• Tydfaktore</li> <li>• Gebrek aan kennis</li> <li>• Foute</li> <li>• Vergeetagtigheid</li> </ul> iii) Ouer/familie <ul style="list-style-type: none"> <li>• Verwagtinge</li> <li>• Bydrae</li> </ul> iv) Ander leerders <ul style="list-style-type: none"> <li>• Houding</li> <li>• Hantering</li> <li>• Prestasie</li> <li>• Bydrae</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Algemene Internet- of modemprobleme</li> <li>• Tydrowend</li> <li>• Spesifieke bloggerprobleme</li> <li>• Aanheg van navorsing of prentjies</li> <li>• Gebruik van Afrikaanse taal in tegnologie</li> </ul> |

*(ii) Hoe leerders tot hul eie frustrasievlakke bygedra het*

Die leerders self was die grootste bydraende faktor tot hul eie frustrasievlakke in hierdie projek. Leerders het eerstens frustrasie ondervind as gevolg van **nalatige foute** wat hulle gemaak het (URL verkeerd neergeskryf of verkeerd aan die onderwyser gegee) en **vergeetagtigheid**: sleutelwoorde of webadresse is vergeet, ander het vergeet dat daar sperdatums was waaraan voldoen moes word. D6 het só gereageer: *“Ek is ’n bietjie verstrooid en het my “password” vergeet en moes meer as een keer dinge oordoen. Baie van ons het ons info verkeerd neergeskryf en dan moes die onderwyseres sukkel om by ons werk uit te kom en meer as een keer vir die regte inligting vra.”*

Leerders het groot probleme met **tydbestuur en -beplanning** ondervind. Sommiges het van **verkeerde soekstrategieë** gebruik gemaak, ander het **te veel ander aktiwiteite** gehad wat as prioriteite gesien is. Sommiges het gevind dat dit baie **tydrowend** was om vriende of familie te identifiseer en sover te kry om **kommentaar** op hul werk te lewer. ’n Paar leerders het dit doodeenvoudig as **tydmors** gesien dat die projek in die blog gedoen moes word, aangesien hulle gewoon geraak het aan ’n eenvoudige geskrewe formaat. Volgens D8: *“Die deel van die opdrag waar ander mense my werk moes deurgaen en kommentaar lewer, was bietjie onprakties aangesien dit heelwat ekstra moeite en tyd gevat het.”*

Leerders se **verwagtinge** het ’n groot rol by frustrasievlakke gespeel. Die projek het hulle vies, teleurgesteld, onseker, bekommerd, moedeloos of opgewonde laat voel. Dit was ’n uitdaging wat oorkom moes word, hoewel geeneen op vorige ondervinding in die verband kon staatmaak nie. D21 het gemeen: *“When I got the blog project I was very upset about the*

*fact that we had to do it on the internet. After a while I started to calm down and got a bit excited. Then I got angry all over again because of the problems that accrue while doing my blog."*

Die meeste leerders se frustrasies is vererger as gevolg van 'n **gebrek aan kennis of tegnologiese vaardigheid**. Dit streek van 'n gebrek aan kennis van die gebruik van die internet, tot gebrek aan kennis van die fasiliteite en gebruik daarvan op die blog self. Dit was ook duidelik dat wat die meeste leerders onder "tegnologiese probleme" lys, eintlik 'n gebrek aan kennis of vaardigheid was wat dan aan 'n gebrek in die tegnologie toegeskryf is. D4 het die volgende kommentaar gelewer: *"I found when I did this project on the blog it would have some problems saving the project, adding pictures and spell checker does not work well in Afrikaans. This was probably due to the fact that I didn't really know fully how to use the blog webpage."*

#### *(iii) Die invloed van ouers of ander familie as bydraende faktore tot frustrasie*

Ouers wat oor die **koste van internetgebruik** gekla het, was 'n frustrasiefaktor toe die projek op die internet afgehandel moes word. D3 het die volgende kommentaar gelewer: *"I knew my mother wouldn't like it if I sit on the internet. It costs too much and she doesn't always know if I am busy with work."* Sommige leerders het ook frustrasie ondervind omdat 'n rekenaar of **internetgebruik** met ander familieleden **gedeel moes word**. Volgens D13: *"I do not like the computer too much because my brother is always on it and we fight if I want to use it. He is older and my parents always takes his side."*

Verskeie leerders het gemeld dat hulle frustrasie ondervind het omdat familieleden **kommentaar** moes lewer. Dit het gewissel van 'n probleem om **geskikte lede** te vind om kommentaar te lewer tot 'n **tydbeplanningsfaktor**: baie leerders het hulle ouers te laat gevra om kommentaar te lewer en dit het tot wrywing en frustrasie gelei. D14 erken dat sy eintlik die oorsaak van die probleem was: *"Another problem was that my parents or friends had to comment. I think I was to blame, because I left it to the last minute and then it was difficult to ask my father to do it the next morning."*

#### *(iv) Die bydrae van ander leerders tot individue se frustatievlakke*

Dit het geblyk dat leerders nie werklik deur ander leerders in die projek beïnvloed is nie, behalwe dat sommiges dit ook moeilik gevind het om hul vriende sover te kry om **kommentaar** te lewer.

### **(b) Tegnologie**

Dit was duidelik dat al die moontlike tegnologiese probleme soos in tabel 4 uiteengesit, voorgekom het. Tegnologie het nog steeds die grootste enkele struikelblok blyk te wees, ten spyte van die feit dat die leerders in die steekproef rekenaars gereeld gebruik. D25 het die volgende gelys:

- *Gateway time out.*
- *Log in to blogger.*
- *I had problems downloading pictures on.*
- *The layout wasn't the best- font sizes and overall layout.*

Die gedagte bestaan onder leerders dat rekenaars pret moet wees en vir speletjies en nie werk gebruik behoort te word nie. Dit is egter ook duidelik uit die aanhalings dat die "tegnologiese

probleme” veel eerder aan ’n gebrek aan kennis of vaardigheid toegeskryf behoort te word. Volgens D29: *“The first problem that I had was accessing My Username it did not want to let me get in it took me a few days to get in.”*

Die enigste werklike **tegnologiese probleme** dui op ’n **gebrek aan bandwydte** en die internet of blog wat soms **ontoeganklik** was. Dit is duidelik dat leerders geen kennis gehad het oor die gebruik van die Alt-sleutels om “vreemde” Afrikaans simbole te genereer nie.

### 7.3 Positiewe reaksie van die leerders se kant

Die meeste leerders (40%) het egter positief op die opdrag gereageer. D35 het gesê: *“Dit was lekker om tegnologie in die Afrikaanse klas te gebruik.”* D11: *“Dit was anders omdat ander mense my blog moes lees. Ek het baie meer moeite gedoen.”* Daar was ook leerders wat juis nié frustrasie ervaar het nie: D37: *“Die feit dat my vriende en ouers my kon help voordat ek punte kry, het my goed laat voel. Ek wou graag aan die kompetisie deelneem.”*

### 7.4 Gemengde response ten opsigte van die opdrag

Verskeie leerders het gemengde kommentaar of meer as een positiewe of aggressiewe respons gelever. Veertien leerders het slegs positief en vier net aggressief reageer. Geen leerder het die projek heeltemal vermy en glad nie ’n poging aangewend om punte te verdien nie. Slegs drie leerders se kommentaar kon nie as positief of negatief geklassifiseer word nie. Veertien leerders het frustrasie op twee van die vier moontlike maniere probeer hanteer. Baie leerders wat positief was, het tog ook aggressiwiteit as gevolg van sekere faktore wat in die pad van die bereiking van hul doel gestaan het, ervaar. Sommige van die leerders wat oorwegend positief of aggressief gereageer het, het ook regressie of vermydingsresponse getoon. Drie van die leerders wat op meer as een manier reageer het, het die probleem probeer vermy en toe na ’n gewone skryftaak geregresseer.

## 8. AANBEVELINGS

Hierdie tipe projek behoort met senior leerders (graad 10-12) aangepak te word en nie met junior leerders nie. Die belangrikste redes hiervoor is dat leerders ’n aanlynidentiteit aan ander te kenne gee wat dit mag misbruik. Leerders moet ook volwasse genoeg wees om op die opdrag te kan fokus en nie slegs op sosialisering nie. Hulle behoort reeds tussen feite en verdigsel te kan onderskei.

Onderwysers moet werklik opdragte beplan wat die moeite werd is en nie net wil bewys dat tegnologie in die lesplan geïntegreer word nie. Dit is beter om blogging met ’n hele graadgroep aan te pak en nie onderskeid tussen groepe te tref nie, dan sal leerders minder frustrasie ervaar en nie die opdrag as onregverdig kan beskou nie. Alle leerders moet ook toegang tot die internet hê, ten minste by die skool. Die onderwyser behoort seker te maak dat leerders toegang tot ’n spelprogram het en weet hoe om hulle werk te redigeer.

Leerders moet onderrig word om die kommentaarfasiliteit te gebruik om werklik verbeteringe aan skryfwerk aan te bring op grond van kommentaar gelever deur die onderwyser of enige ander lid van die gemeenskap. Leerders moet die verantwoordelikheid geleer word om hul eie sleutelwoorde en webadresse te onthou en dit aan ander bekend te kan maak, sonder om die hele projek van voor af te begin.

## 9. GEVOLGTREKKINGS

Blogs is vinnig om op te stel en die sagteware is gewoonlik verniet. Dit is ewe moontlik om tot kennis by te dra as om dit te benut. Leerders kan mekaar help en onderrig en sommiges kan selfs die onderwyser onderrig. Leerders leer om hul eie opinies in woorde te stel en hulself beter uit te druk. Hulle leer om met die leser in gedagte te skryf en raak meer bewus van korrekte taalgebruik.

Leerders kry vinnige toegang tot eerste-handse bronne en kan in multimedia-formaat kommunikeer, met teks, foto's, klank en beweging. Opinies kan gepubliseer word sonder gewone publikasievereistes en blogging kan plagiaat en kopiëring verminder.

Blogging kan die onderwyser help om nuut na sake te kyk: nuwe, relevante opdragte te beplan en om op 'n nuwe wyse te assesser. Blogs kan as 'n stoorkabinet gebruik word vir opdragte en klaspoteeljes.

Die gebruik van die blog in 'n taalklas behoort nie slegs 'n eenmalige oefening te wees nie. Dit behoort die voorkeurwyse van onderrig en leer te word, as gevolg van die opvoedkundige waarde wat dié tipe kommunikasie-oefening kan bied. Dit dra by tot die slyp van leerders se idees en laat onderwysers hul vak in 'n nuwe lig sien in 'n tegnologie aangedrewe samelewing.

## BIBLIOGRAFIE

- Abbot, L. 2013. 8 Millennials' Traits You Should Know About Before You Hire Them. Available from: <https://business.linkedin.com/talent-solutions/blog/2013/12/8-millennials-traits-you-should-know-about-before-you-hire-them> [Accessed 17 January 2016].
- Andrade, A. D. 2009. Interpretive Research Aiming at Theory Building: Adopting and Adapting the Case Study Design. *The Qualitative Report*, 14, 42-60.
- Berg, B. L. 2001. *Qualitative research methods for the social sciences*, USA, Allyn and Bacon.
- Caine, R. & McClintic, C. 2014. *Handling student frustrations: how do I help students manage emotions in the classroom*, USA, ASCD.
- Edutopia. 2013. Blogging in the 21st century classroom. Available from: <https://www.edutopia.org/blog/blogging-in-21st-century-classroom-michelle-lampinen> [Accessed 4 January 2017].
- Jackson, L. 2012. Blogging? It's Elementary, My Dear Watson! *How to Blog with Young Students* [Online]. Available from: [http://www.educationworld.com/a\\_tech/tech/tech217.shtml](http://www.educationworld.com/a_tech/tech/tech217.shtml) [Accessed 15 December 2015].
- Kissane, D. 2016. Trends in blogging. Available from: <http://www.doz.com/content/trends-in-blogging-2016> [Accessed 4 January 2017].
- Lawson, R. 1965. *Frustration: The Development of a Scientific Concept*, New York, Macmillan.
- Morris, G. 2013. Using Blogs in the Classroom. Available: <http://www.lsa.umich.edu/UMICH/sweetland/Home/Instructors/Teaching%20Resources/UsingBlogsIntheClassroom.pdf> [Accessed 15 December 2015].
- Psychologydiscussion.Net. 2016. Essay on Frustration: Sources, Reactions and Measures to Face Frustration. Available: <http://www.psychologydiscussion.net/frustration/essay-on-frustration-sources-reactions-and-measures-to-face-frustration/702> [Accessed 4 January 2017].
- Ripp, P. 2011. 14 Steps to Meaningful Student Blogging. *Blogging through the Fourth Dimension* [Online]. Available from: <http://pernillesripp.com/2011/05/28/14-steps-to-meaningful-student-blogging/> [Accessed 15 December 2015].
- Waters, S. 2016. The current state of Educational Blogging. Available from: <https://www.theedublogger.com/2016/01/15/educational-blogging-2015/> [Accessed 30 January 2016].
- Webb, I. 2006. Activity Theory. Available from: <https://ccit333.wikispaces.com/Activity+Theory> [Accessed 5 February 2016].
- Wordpress.Org. 2016. Introduction to Blogging. Available from: [https://codex.wordpress.org/Introduction\\_to\\_Blogging](https://codex.wordpress.org/Introduction_to_Blogging) [Accessed 3 January 2017].
- Yin, K. R. 2009. *Case study research: Design and methods*, California, Sage Publications, Inc.

## Nederlandse tippetoppetepeltuitjes

### De Afrikaanse literatuur in Nederland in 2016

De grote gebeurtenis van het jaar was *Een vlam in de sneeuw*, liefdesbrieven van André Brink en Ingrid Jonker. Voor Nederland horen zij beiden tot de grootste figuren van de Afrikaanse literatuur. Behalve bij literatuur liefhebbers trekt het boek als document uit de apartheidstijd ook de aandacht van lezers met een politieke of historische belangstelling. Brinks brieven zijn vertaald door zijn vaste vertaler Rob van der Veer, die van Jonker door Karina van Santen en Martine Vosmaer (Podium, € 34,90). Zij vertelden over hun werk op 9 juni in het nachtprogramma “Nooit meer slapen” op Radio 1.

Na een voorpublicatie in *De Volkskrant*, ingeleid door Arjan Peters, volgden flink wat persreacties, onder meer in *Het Parool* en *HP/De Tijd*. Toef Jaeger sprak in *NRC Handelsblad* (13 juni) over een “schitterende briefwisseling” en gaf een ongebruikelijk lang inhoudsoverzicht. Annemarié van Niekerk kreeg dankzij deze brieven uitzicht op een genuanceerd oordeel over de “schuldvraag” rond deze gefnuikte liefde. Zonder partij te kiezen blijkt zij uiteindelijk toch het dichtst te staan bij Jonker, geconfronteerd als die is met “de verschrikkingen die het leven in petto heeft” en “de immense schoonheid en pijn van het bestaan” (*Trouw* 4 juni).

Frits Abrahams, de dagelijkse columnist van de *NRC*, besteedde twee achtereenvolgende stukken aan wat hij “een van de opmerkelijkste boeken van dit jaar” noemde (28-29 september). “Zo’n openhartige, intieme correspondentie” herinnerde hij zich niet eerder gezien te hebben. Abrahams staat versteld van de Nederlandse versie van Brinks woordenrijke liefdestaal: “Een groet aan je buikje. En je zachte dijen. En je tippetoppetepeltuitjes. En je ogen. En je haren. En je piepkuikentje.” Maar al dit prachtigs vormt voor Abrahams ook een pijnlijk contrast met de kille woorden waarmee Brink twee jaar later de relatie afkapt, waarop een paar maanden later Jonkers zelfmoord volgt. Abrahams noemt het: “een dolkstoot”.

Ook bekritiseert hij Brink omdat die in zijn memoires *’n Vurk in die pad* de vraag of Jonkers zelfmoord verband hield met zijn verstoting van haar, uit de weg ging. Volgens Abrahams vluchtte Brink in een afbrekende portrettering van Jonker, als “een egoïstisch monster.” Het valt op dat Abrahams na Hans Ester al de tweede Nederlander is die Brink scherp aanvalt. Des te jammerder dat (naar verluidt nogal belangrijke) brieven uit het bezit van wijlen Gerrit Komrij, zowel in de Zuid-Afrikaanse als in de Nederlandse uitgave ontbreken.

### Steve Hofmeyr en Breyten Breytenbach

Na vergeefse pogingen in 2015 is Steve Hofmeyr eindelijk in ons land als spreker opgetreden, en wel op 1 juni in Den Haag. Een lezing in een bekend café in de binnenstad werd door dat café zelf afgelast onder druk van protesterende “anti-fascisten”, maar Hofmeyr bleek welkom in een restaurant aan de Noordzee, aan de boulevard van Scheveningen. Tegenstanders vroegen het stadsbestuur de bijeenkomst te verbieden, maar Burgemeester en Wethouders deden dat niet. De vrijheid van meningsuiting moet volgens hen juist ook gelden voor impopulaire meningen. Naast Hofmeyr sprak Martin Bosma, een Tweede Kamerlid van de partij van Geert Wilders. Bosma schreef een boek over Zuid-Afrika, even dik als omstreden.

*Trouw* (2 juni) introduceert Hofmeyr bij de lezers. Naast zijn zangloopbaan ontpopte hij zich als “de ongekroonde koning van een soort Afrikaner revivalbeweging, die opkomt voor

behoud van taal en historie.” De krant vermeldt ook de beschuldiging als zou hij apartheidsaanhanger en racist zijn, als mede Hofmeyrs verweer daartegen.

Ook bij een optreden van Breyten Breytenbach (22 november) kampte men met onverwachte hinderpalen. Studenten uit Gent trokken naar het Zuid-Afrikahuis in Amsterdam om Breytenbach te horen. Maar er kwamen zoveel Gentenaren dat volgens voorschrift van de Amsterdamse brandweer verder niemand binnen mocht. Op deze noodgedwongen geheime Breyten-bijeenkomst gaf ook zijn vroegere uitgever Laurens van Krevelen acte de présence. Breytenbach zelf hield een uiteenzetting over zijn schrijfproces, aan de hand van zijn cyclus bij het overlijden van Leonard Cohen.

## Festivals

Nederland kan onmogelijk wedijveren met Zuid-Afrika als het gaat om feesten voor het Afrikaans, maar toch telde het jaar 2016 maar liefst twee spektakels in één jaar. In het voetspoor van Joris Cornelissen, die eerder Afrikaanse festivals in Amsterdam en Den Haag organiseerde, tradde Stichting Festival voor het Afrikaans voor het voetlicht met een “A.K.A.-Afrikaanse Kulturfes Amsterdam”. Dit speelde zich af op verschillende locaties maar het Compagnies-theater aan de Kloveniersburgwal was de voornaamste plaats van handeling. Behalve op de Afrikaanse boekwinkel, op literaire lezingen en debatten, op schrijversoptredens en drama werd het publiek – voornamelijk Nederlanders, Vlamingen en Zuid-Afrikaanse expats – onthaald op dans, muziek en film. Veel muziek en veel film! Emo Adams, Laurinda Hofmeyr, Hemelbesem en Jack Parow deden mee. De bekroonde toneelschrijver Tertius Kapp gaf een lezing. Bettina Wyngaard besprak op verschillende podia verschillende onderwerpen, steeds met dezelfde gedrevenheid. Haar nieuwe roman *Slaafs* raakte op de slotdag uitverkocht. Ena Jansen vertelde over *Soos familie* en trad op met Ingrid Winterbach. Ook Antjie Krog toonde zich weer onvermoeibaar, onder meer als duo met Tom Lanoye.

Wie was er *niet* op het A.K.A.? André Brink natuurlijk, maar vanwege de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde kreeg hij een mooie herdenking. In een kleine reeks van uitgelezen sprekers maakte Marita van der Vyver de grootste indruk.

Het festival oogstte over het algemeen veel waardering. Alleen de doorlopende voorlezing “uit eigen werk” in het café moest wel mislukken. Welke schrijver kan opboksen tegen kroegherrie? Tenslotte bood het A.K.A. ook nog – zonder storing – discussies op niveau over het probleem van het vertalen, in het bijzonder Afrikaans-Nederlands en omgekeerd, en over de positie van het Afrikaans. Die baart in Zuid-Afrika zorgen, maar op 8-10 april in Amsterdam kreeg de taal in elk geval aller belangstelling.

Een paar maanden later verwende Ingrid Glorie Nederlandse en Vlaamse liefhebbers alweer met haar “Week van de Afrikaanse roman” (14-24 september). Een equipe uit Zuid-Afrika trok de lage landen door: Lien Botha, Simon Bruinders, Marlene van Niekerk en Francois Smith, versterkt met Marita van der Vyver uit Frankrijk en Ena Jansen uit Amsterdam. De week kende vanaf de eerste dag (Jansen in Leuven) tot en met de laatste (Bruinders op een braai in Burgers’ dierentuin, Arnhem) zo’n twintig attracties van allerlei soort. Martin Bossenbroek, Adriaan van Dis, Louis Krüger, Tom Lanoye, Luc Renders, Jente Rhebergen, Rob van der Veer en anderen staken een flink handje toe. Karin Hougaard en Mart-Marie Snyman maakten muziek.

Bij de opening in het Amsterdamse Vondelpark-paviljoen werd Ingrid Glories vertaling van Bruinders’ roman *Die Sideboard* gepresenteerd. Er volgde een herpresentatie in Kasteel de Schaffelaar in Barneveld. Avonden in het Zuid-Afrikahuis waren lang tevoren uitverkocht. Zelf mocht ik in het Literatuurmuseum (Den Haag), waar een speciale tentoonstelling was

ingericht, Jansen, Van Niekerk en Smith aan het woord laten over de betekenis van de Nederlandse literatuur voor hun schrijverschap.

Het was verrassend dat ook de jaarlijkse “Nacht van de poëzie” in Tivoli in Utrecht tot het programma van de “Week” behoorde, omdat Marlene van Niekerk daar debuteerde. Tijdens deze “Nacht” verzorgt een twintigtal dichters een voorstelling van zo’n acht uur. Voor de tweeduizend poëziefhebber die behalve slaapzakken en picknickmanden ook een kaartje bezitten, is de “Nacht” een late avond genieten. Van Niekerk was ingeleid door Alfred Schaffer in de *VPRO-gids* (17-23 september): “Marlene is een lyrische dichter, met rijke, volle gedichten waarin niet alleen het persoonlijke onderwerp is, maar ook politiek, ecologie, filosofie. In de loop van de tijd is ze steeds uitgesprokener en geëngageerder geworden.” Van Niekerk had beslist succes, want toen zij over haar tijd heenging en een presentator haar het woord ontnam, werd deze arme man onthaald op boegeroep. Te zien op [www.tzum.info/2016/10/filmpje-marlene-niekerk-op-nacht-poëzie-2016/](http://www.tzum.info/2016/10/filmpje-marlene-niekerk-op-nacht-poëzie-2016/) Ook te horen!

Zodra een festival voorbij is, begint het denken over een voortzetting. Naar verluidt komen er volgende A.K.A.’s en volgende “Weken”, maar niet meer in hetzelfde jaar, en start de volgende “Week” op 29 september 2017.

### Antjie Krog

Haar bundel *Medeweten* kreeg in de vertaling van Robert Dorsman, Jan van der Haar en Alfred Schaffer een nominatie voor de *Filter*-vertaalprijs 2016. De jury memoreert Krogs verwijzing naar het Afrikaans als “schuldige taal” - haar variant op de “schuldige plaatsen” van de schilderdichter Armando. Met alle “neologismen, ongrammaticaliteiten” en verwijzingen naar onbekende talen heeft Krog het haar vertalers moeilijk gemaakt. “De beelden zijn soms teer”, zegt de jury, “maar vaker van een bittere, schokkende schoonheid.” Toch ging de prijs uiteindelijk naar een andere vertaling. *Filter* is in Nederland hét tijdschrift over vertalen.

De poëzie van Krog werd ook vertolkt door de theatergroep Flint. Met hun Krog-voorstelling “Sal ek altyd wit wees?” speelden zij op het A.K.A. en daarna wekenlang in het kleine theater De Roode Bioscoop in Amsterdam. (cd € 17,50). Een voorbeschouwing gaf Ingrid Glorie in *Zuid-Afrika* van juni. Patrick van den Hanenberg schreef in *De Volkskrant* over “openhartige, intieme poëzie” die “knettert van liefde en wanhoop” (14 juni). Anita Twaalfhoven slaat Krogs “ruige liefdespoëzie” veel hoger aan dan haar gedichten over de toestand van Zuid-Afrika. (*Theaterkrant* 13 juni)

Vertaalde gedichten van Breytenbach, Jonker en Krog zijn opgenomen in de dikke bloemlezing uit de Nederlandse poëzie vanaf 1890 van Chrétien Breukers en Dieuwertje Mertens: *Dichters uit de bundel*. (Marmer, € 29,95)

### Ena Jansen

Stapt een hoogleraar in gezondheid van zijn leerstoel dan kan men daarbij feestelijk stilstaan, al beseft de feestganger dat de universiteit een verlies lijdt. Op 17 juni hield Ena Jansen aan de Universiteit van Amsterdam haar afscheidscollege als bijzonder hoogleraar Zuid-Afrikaanse letterkunde: *Van Thandi de nanny tot Thandi de madam*. Jansen kreeg een symposium over literaire dienstmeisjes aangeboden en een vriendenboek. De vertaling van *Soos familie* werd gevierd (*Bijna familie* door Riet de Jong-Goossens, Cossee € 24,95). Adriaan van Dis en George Harinck grepen hun kans en onderstreepten Jansens grote aandeel in de strijd om het behoud van het Zuid-Afrikahuis. Zij wordt opgevolgd.

*Bijna familie* bleef niet onopgemerkt. Jansen trok het land door en was op 9 september

te gast in het veelbeluisterde “Met het oog op morgen”, ook op Radio 1. Haar boek bracht Fred de Vries in *De Groene Amsterdammer* tot een korte uitleg over de “Kytie”-kwesie (Ronelda Kamfer contra Koos Kombuis, 16 november). Hans Ester toont zich in het *Reformatisch Dagblad* (1 december) diep onder de indruk van de slechte positie waarin de zwarte werkster in Zuid-Afrika verkeerde, vooral doordat zij haar eigen kinderen moest wegsturen om honderd procent beschikbaar te zijn voor haar blanke baasjes. Ester hoopt dat *Bijna familie* een vervolg krijgt, gericht op de “lagere”, populairdere literatuur van Zuid-Afrika.

## Meer vertaald

Jaarlijks vertel ik over het doorlopende succes van Irma Joubert bij uitgeverij Mozaïek. In 2016 verscheen de dikke oorlogsroman *Hildegard*, de vertaling die Dorienke de Vries maakte van *Immer wes*. Bij de jaarwisseling was men toe aan de derde druk, misschien mede door de hartelijke ontvangst die Joubert kreeg van Marianne Hoksbergen in het *Nederlands Dagblad*: “Ze heeft het weer gefikst, Irma Joubert. Honderden bladzijden lang houdt de bekende Zuid-Afrikaanse auteur je aandacht gevangen” (4 mei). Mozaïek gaf ook nog een vierde druk uit van Jouberts *Kronkelpad*.

Eind 2015 heeft ook Hans du Plessis onderdak gevonden bij dit Zoetermeerse bedrijf. Hoksbergen noemde *Op weg naar Schuilhoek* “een prachtige roman, die smaakt naar meer.” Zij is onder de indruk van de manier waarop Du Plessis de gemengde indruk weet over te brengen die het land van Schuilhoek maakt op de hoofdpersonen: “Je proeft de schoonheid, maar ook de angst.” (*Nederlands Dagblad* 10 februari 2016, € 18,90). Kort geleden kwam van Du Plessis ook *Als de wind draait* in de winkels, voor dezelfde prijs en van dezelfde vertaler: Bert Aquarius.

Of de titelverandering er debet aan is, valt niet uit te maken, maar ondanks de succesvolle optredens van Simon Bruinders werd zijn roman *Dit is mijn land* (*Die sideboard*), ook bij Mozaïek, matig ontvangen. “Het boek leest jammer genoeg niet lekker weg”, klaagt Linda Stelma in het *Nederlands Dagblad* (28 september). Maar tenslotte is zij toch blij dat zij het gelezen heeft (18,99).

Ook wat vertaalde thrillers betreft zing ik jarenlang hetzelfde lied: Deon Meyer, Deon Meyer, Deon Meyer. Maar de Vlaamse uitgever Lannoo biedt sinds eind 2015 de Nederlandse liefhebber nog een andere Zuid-Afrikaanse smaak. Elke Van den Bergh vertaalde namelijk de “Gentse” roman van Chanette Paul: *Offerlam* (€ 19,99).

Intussen ging A.W. Bruna onverdroten door met Meyer. In 2016 verscheen *Cobra* (vert. Martine Vosmaer, € 9,99). Een constante in de recensies is lof voor de manier waarop Meyer “het grote verhaal” van de Zuid-Afrikaanse actualiteit, zijn teleurstelling over de corruptie onder politici en andere hoeders van de nationale veiligheid, weet te verbinden met prachtige “kleine verhalen” over kleine mensen, zoals in *Cobra* de zakkenroller Kleinbooi.

Han Roeders wilde het boek in één keer uitlezen vanwege de grote spanning, de “dynamische stijl met snelle acties en veel perspectiefwisselingen” (*Dagblad van het Noorden* 6 juni). Een (zeldzaam) vleugje kritiek levert PG, die het verhaal “niet heel bijzonder” noemt (*Vrij Nederland* 30 juni). Maar zijn eindoordeel is gunstig, zij het minder juichend dan dat van Harriët Salm, die bekendmaakt: “Deon Meyer is een absolute topauteur” (*Trouw* 21 juni).

Echt groot Meyer-nieuws is dat hij *het geschenk* gaat schrijven voor de komende “Spannende Boekenweken” (9-25 juni). Wie voor €12,50 Nederlandstalige boeken koopt, krijgt het nieuwe verhaal van Meyer cadeau. Doordat wij Nederlanders veel van “gratis” houden kon de boekwinkel tijdens de vorige boekenweek 400.000 spannende geschenkjes uitdelen.

Helemaal een verrassing was *Het vogelfabelt* van S.J. Naudé, ook al vertaald door Van Santen en Vosmaer (Podium, € 22,50). Net als *Een vlam in de sneeuw* rekenden critici het rond de jaarwisseling tot de beste boeken van het jaar. Annemarié van Niekerk bewondert Naudés stijl als vermenging van “elegantie en soberheid” en beschrijft zijn verhalen als “doortrokken van melancholie maar nooit sentimenteel” (*Trouw* 6 februari). Zo mogelijk nog positiever is Marjolijn van Heemstra in *De Volkskrant*, 16 april. Zij nam zich voor om onder de mooiste zinnen een streepje te zetten, maar onderstreepte bijna alles. Ook prijst zij Naudés indringende tekening van de corruptie in Zuid-Afrika. Hij gaat elk compromis uit de weg maar biedt toch ook sprankjes hoop. “Een groot verteltalent”, zegt Hans Ester in het mei-nummer van *Zuid-Afrika*. “Het bankroet van de taal vindt plaats in woorden die paradoxaal genoeg van een subtiele schoonheid zijn.” Toef Jaeger (*NRC Handelsblad* 24 februari) geeft een serie tamelijk technische argumenten voor haar bewondering. Naudé slaagt er volgens haar in, almaar om de uitwerking van zijn plot heen te draaien en tegelijk een boeiend verhaal neer te zetten. Ook komt hij met een originele variant op het open einde. Het verhaal “Het busje” ziet Jaeger als verkorte versie van Coetzee’s *Age of Iron*, waarbij het kankergezwel uitgroeit tot symbool van Afrikaner schuldgevoel. “Verbazingwekkend knap”, is haar conclusie.

Brevier in Kampen voltooide met *Verliesfontein* van Karel Schoeman de bekende *Stemme*-reeks in het Nederlands (vert. Rob van der Veer, € 22,50). Peter Swamborn laat het woord “meesterlijk” vallen en spreekt van een verhaal van alle tijden over een diepe scheidslijn tussen mensen (*Volkskrant* 6 augustus). Hans Ester memoreert in het *Nederlands Dagblad* (18 november) dat de zoektocht naar de waarheid van lang geleden de *Stemme*-reeks beheerst, maar vooral in *Verliesfontein* “begeleid wordt door een bijna wanhopig, rusteloos en niet aflatend” tasten naar het verleden om die waarheid te pakken te krijgen. Ook Tjerk de Reus gaat op het verleden in, als hij signaleert hoe Schoeman schrijft over “het herinneren als zodanig” en de vraag aan de orde stelt, wat er “in onze ziel” gebeurt “als we een schaamtevol of pijnlijk verleden onder ogen zien” (*Friesch Dagblad* 27 augustus).

Via de site van het maandblad *Zuid-Afrika* stelt Rob van der Veer een interessant vertaalverslag over *Verliesfontein* beschikbaar. [www.maandbladzuidafrika.nl/Verliesfontein](http://www.maandbladzuidafrika.nl/Verliesfontein)

## En onvertaald

Dit maandblad bespreekt, vrijwel als enige, af en toe ook onvertaalde Afrikaanse literatuur. Het bracht dit jaar onder meer stukken over Hemelbesem, Chris Karsten, Harry Kalmer, Rudie van Rensburg, Marita van der Vyver, Heilna du Plooy, Ronelda Kamfer, Carel van der Merwe en Eugène Marais. Tot de onuitgesproken bedoelingen hoort natuurlijk, Nederlanders op het idee te brengen om een Afrikaans boek uit te geven. En om die eventuele uitgevers een handje te helpen op hun zoektocht naar nieuwe titels.

Hans Ester herdacht Chris Barnard (maart) en Adam Small (augustus, korter in het *Reformatisch Dagblad* van 29 juni). Dat zijn twee schrijvers die zo weinig vertaald zijn, dat je je er bijna voor zou schamen.

## Eep Francken

A.A.P.Francken@hum.LeidenUniv.NL

## Taalrubriek\_TGW\_04

### Oor die skryfwyse van Afrikaans II

In die vorige rubriek het ek uit die eerste *Afrikaanse woordelys en spelreëls* (AWS), wat in 1917 verskyn het, aangehaal en op grond daarvan probeer aantoon hoe die skryfwysesestelsel van Standaardafrikaans basies werk. Dié beginsels is die volgende: “Wanneer die een of ander woordsoort – behalwe ’n bijvoeglikenamwoord – ’n selfstandige naamwoord nader bepaal, word die twee aaneengeskrywe: **noordpool, seewater, môreson, uitspanplek.**”

Ek het toe gesê ons gaan later na enkele uitsonderings op hierdie twee reëls kyk.

Hoewel byvoeglike naamwoorde (b.nw.) gewoonlik los geskryf word van die selfstandige naamwoord (s.nw.) wat hulle bepaal (AWS<sup>1</sup> reël 14.27) – bv. *wilde kat, rooi Ferrari, koue kos, lang droogte, moedeloze rektore* – is daar wel gevalle waarin ons tradisioneel die b.nw. vas skryf aan die s.nw. wat hy bepaal.

Die eerste van hierdie uitsonderings is die gevalle van sogenaamde **betekenisverdigting** (AWS r. 14.31), d.w.s. dat ’n bepaalde kombinasie van b.nw. en s.nw. ’n sekere spesiale betekenis kry en so dikwels só saamgebruik word dat die twee as ’t ware aan mekaar vasgroeï. Dit behels gevalle soos die bekende *donkerkamer* (waarin fotografiese films ontwikkel is/word), *geelwortel* (bepaalde groentesoort), *suurlemoen* (soort sitrusvrug) en so meer.

By betekenisverdigting moet ’n mens ’n paar goed onthou. Dit is naamlik nie slegs dat ’n sekere kombinasie gereeld voorkom nie, of slegs dat so ’n kombinasie ’n gespesialiseerde betekenis het nie. Daar moet ook redelikerwys ’n betekenisverskil tussen die los geskrewe en die vas geskrewe kombinasie aangetoon kan word (of minstens histories aangetoon kon word). So staan *donkerkamer* (m.b.t. fotografie) teenoor *donker kamer* (enige kamer wat min lig kry), *geelwortel* (groentesoort) teenoor *geel wortel* (enige wortel wat geel van kleur is), *suurlemoen* (*Citrus’ limon*) teenoor *suur lemoen* (*C.’ sinensis* wat nie soet is nie).

Hierdie opposisie is belangrik, want ’n mens sien dikwels dat kombinasies van b.nw. + s.nw. vas geskryf word bloot omdat dit ’n gespesialiseerde of uitsonderlike of vreemderige betekenis het. So sien mens dikwels ten onregte *\*groenenergie* bloot omdat dit vreemd is om ’n kleurnaam met “energie” te kombineer. Wat hier gebeur, is dat “groen” ’n betekenisuitbreiding ondergaan het en nou ook “omgewingsvriendelik, ekovriendelik” of iets dergeliks beteken.

Volgens hierdie argument, sou ’n mens dus kon redeneer dat dit wel geregverdig is om *groengebou* (“gebou ontwerp volgens ekovriendelike beginsels/groen argitektuur”) te skryf omdat dit teenoor *groen gebou* (“gebou wat groen gevef is”) kan staan. ’n Mens moet egter onthou dat betekenisverdigting altyd ’n proses behels, en dit bring mee dat dit nie altyd duidelik is dat betekenisverdigting al in so ’n mate plaasgevind het dat die moedertaalsprekers reeds die skryfwyse- (en die gepaardgaande uitspraak-) verskil aanvoel en toepas nie. So byvoorbeeld kan *groenvye* vir sommige beteken “konfyt van voorvye gekook” of die voorvye self, terwyl ander dit steeds as *groen vye* aanvoel.

Daarom moet ons ook nie bloot op grond van ’n aantoonbare betekenisverskil tussen byvoorbeeld *groengebou* en *groen gebou* as ’t ware “betekenisverdigting” afdwing of ryp druk

<sup>1</sup> Verwysings is na die tiende uitgawe van die AWS, 2009.

nie. Ons moet die proses en die natuurlike ontwikkeling respekteer. Die geval van die internasionale reddingsorganisasie die *Rooi Kruis/Rooikruis* en die bynaam *Rooi Leër* van die destydse USSR-leër illustreer juis (a) dat dit 'n proses is, want vir sommige is dit *RooiKruis*, terwyl andere dit reeds as *Rooikruis* sien, en (b) dat betekenisverdigting nie noodwendig altyd plaasvind nie.

Daar kan dus twyfel bestaan oor die skryfwyse van sommige sulke kombinasies, en dit moet dan nie as 'n fout beskou word as party mense vas skryf wat ander los skryf nie. Dit is egter belangrik dat ons nie sommer goedsmoeds 'n b.nw. vas aan 'n s.nw. skryf bloot omdat dit 'n ongewone kombinasie met 'n “spesiale betekenis” is nie.

Die tweede soort geval waarin 'n b.nw. vas aan 'n s.nw. geskryf word, is die sg. **samestellende samestelling** (AWS rr. 12.6, 14.26).

Hier moet 'n mens eers sê dat elke samestelling bestaan uit 'n kern (dit wat die samestelling eintlik of wesenlik benoem) en minstens een bepaler. In seker 99,9% van gevalle is die kern van 'n samestelling die laaste deel daarvan. In byvoorbeeld *koekblik* is “blik” die kern, want dit benoem die voorwerp wesenlik as 'n blik, en “koek” is die bepaler, want dit “beskryf” watter soort blik dit is.

Indien 'n b.nw. op die gewone manier 'n samestelling bepaal (AWS r. 14.27), **bepaal hy wesenlik die kern**. In “ronde/mooi koekblik” het die b.nw. *ronde* of *mooi* dus betrekking op *blik*, nie op *koek* nie.

Soms gebeur dit egter dat 'n woordgroep (dus los geskrewe woorde) soos *hoër onderwys* of *hoë hak* gesamentlik as bepaler van 'n s.nw. optree, byvoorbeeld onderskeidelik *sektor* of *skoene*. Wanneer dié drie nou tot 'n samestelling gekombineer word, bly “sektor” en “skoene” die kern, maar die b.nw. bepaal nou nie meer die kern-s.nw. nie, maar wel die eerste s.nw., wat deel van die bepaler is. Om te voorkom dat die b.nw. nou die verkeerde (laaste) s.nw. bepaal, word hy vas geskryf aan die s.nw. wat hy wel bepaal. Dus “hoë” bepaal “hak” en saam bepaal hulle “skoene”: *hoëhakskoene*, of “hoër” bepaal “onderwys” en saam bepaal hulle “sektor”, wat *hoëronderwyssektor* gee. Kyk AWS r. 12.6 opm. (c).

Wat hier van b.nwe. gesê word, geld eweneens telwoorde, bv. *eersteministerskantoor* of *tweewielfiets*.

Indien 'n mens in laasgenoemde geval die b.nw. los sou skryf, bepaal hulle die kern. “Hoë” sal dus “skoene” bepaal, en dan verander die betekenis van “skoene met hoë hakke” na “hakskoene wat hoog is”, en “hoër onderwyssektor” beteken dan “'n onderwyssektor wat hoër as 'n ander is”, in plaas van “die sektor van/vir hoër onderwys”. As 'n mens dus gekonfronteer word met die vraag hoe 'n bepaalde kombinasie van b.nw./telw. + s.nw. + s.nw. geskryf moet word, moet jy eers vasstel watter een van die twee s.nwe. die b.nw. of telw. bepaal. As hy die eerste s.nw. bepaal, word die hele kombinasies as een samestelling geskryf, en as hy die tweede s.nw. (die kern) bepaal, bly die b.nw./telw. soos gewoonlik los.

Dus: *groenvyekonfyt* is konfyt gemaak van groen vye/groenvye, maar *groen vyekonfyt* is vyekonfyt wat om die een of ander rede groen is ('n arige gedagte), en *twintigliterhouers* is houers met 'n inhoudsmaat van 20 ℓ, maar *twintig literhouers* is 20 houers met 'n inhoudsmaat van 1 ℓ elk. (Vir die skryfwyse van samestellings wat syfers, getalle of simbole bevat, kyk veral AWS rr. 7.1–7.17.)

Die gebruik van koppeltekens in sulke samestellende samestellings hang af van veral verwarrende klinkerkombinasies by “verbindingspunte” of “koppelvlakke”, die lengte van die samestelling en dergelike. Kyk AWS rr. 12.6 opmm. (a) en (b).

In die volgende rubriek kyk ons na nog twee besondere soorte samestellings waarin b.nwe. optree, te wete afstandsamenstellings en gewone name van plante en diere.

Lesers wat nie 'n *AWS* besit nie, word weer aangemoedig om hierdie belangrike Akademiepublikasie aan te skaf. Dit sal Afrikaansskrywendes beslis baat om die Spelreëls-afdeling daarvan minstens aandagtig deur te blaai sodat hulle kan kennis neem van wat daarin bereël word, en dan is die Woordelys- en die Afkortingslys-afdeling natuurlik nuttige kitsnaslaanbronne. Die *AWS* is heel toeganklik via die inhoudsopgawe, die indeks agterin, interne kruisverwysings, 'n termlys, en so meer.

## **Huldigingsbundels: Afrikaanse skrywers/digters/dramaturge**

Verskeie letterkundiges het reeds gereageer op die vorige oproep in die TGW (Desember 2016) om voorstelle vir temas vir bogenoemde huldigingsbundels in die boekeprojek van die SA Akademie vir Wetenskap en Kuns in te dien.

Die volgende temas met redakteurs is geïdentifiseer:

Adam Small (Jacques van der Elst)  
 Elsa Joubert (Martjie Bosman)  
 Breyten Breytenbach (Francis Galloway)  
 PG du Plessis (Heilna du Plooy)  
 Johann de Lange (Daniel Hugo)

Hopelik sal die eerste publikasies in die reeks rondom 2018 kan verskyn. Onderhandelings is reeds aan die gang met 'n vaste uitgewer vir die reeks onder die vaandel van die SA Akademie. 'n Keuse uit Hertzogprysweners word tans beoog, maar name van ander bekroonde skrywers kan ook voorgelê word.

Die gasredakteur sal 'n honorarium ontvang en ook 'n begrotingsbedrag om navorsing vir 'n betrokke publikasie te onderneem. Skrywers sal vir gekeurde bydraes vergoed word, maar moet die publikasieregte vir die gekeurde bydrae aan die SA Akademie oordra. Hiermee word dan 'n vriendelike uitnodiging gerig aan belangstellendes om moontlike skrywers / digters / dramaturge wat gehuldig behoort te word aan die keurkomitee voor te lê. Voorstelle vir 'n gasredakteur vir 'n betrokke publikasie word ook ingewag.

Dit gaan hier om 'n langtermynprojek wat stelselmatig afgehandel sal word na gelang redakteurs daarin slaag om 'n manuskrip te voltooi.

Nadere besonderhede rakende die huldigingsreeks kan verkry word van die sameroeper van die Spesialiskomitee, Jacques van der Elst (jvde@absamail.co.za of skakel 0828807636).

**INA WOLFAARDT-GRÄBE**

E-pos: publikasies@akademie.co.za





# Tydskrif vir Geesteswetenskappe

Tijdschrift voor de Geesteswetenschappen  
Zeitschrift für die Geisteswissenschaften  
Journal of Humanities

## Doel van die SA Akademie

Die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns – oorspronklik *De Zuid-Afrikaanse Akademie voor Taal, Letteren en Kunst* – is in 1909 gestig. Destyds was die doel om na die ontwikkeling van die Nederlandse (insluitende die Afrikaanse) taal, letterkunde, kuns, geskiedenis en oudheidkunde in Suid-Afrika om te sien en om leiding in hierdie sferes te gee. Vandag is die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns 'n multidissiplinêre organisasie.

## Missie en doelstellings van die SA Akademie

Die missie en algemene doelstellings van die Akademie is die bevordering van die wetenskap, die tegnologie en die literatuur in Afrikaans en die kunste, asook die bevordering van die gebruik en gehalte van Afrikaans, primêr binne Suid-Afrika. Voorts behels dit ook die lewering van diens aan die samelewing. Hierdie multidissiplinêre organisasie wat die belange van alle Suid-Afrikaners wil dien, streef na uitnemendheid, billikheid, hoë wetenskaplike, morele en demokratiese waardes.

## Aktiwiteite van die SA Akademie

Binne die raamwerk van sy missie en doelstellings ondersoek die Akademie voortdurend aktuele sake van openbare belang, neem standpunt daaroor in, en tree ook meermale adviserend, fasiliterend en meningsvormend in sake van nasionale belang op deur direk by die verloop van gebeure betrokke te raak.



Sedert Maart 2009 geïndekseer in  
die Social Sciences Citation Index

VOORBLADFOTO:  
Engelenburghuis