

## HOOFSTUK TWEE

### TEORETIESE BEGRONDING

#### 'n Verkennende ondersoek oor nasionalisme met perspektiewe vanuit postkoloniale kritiek en Neo-Marxisme

##### 2.1 Inleiding

In 'n ondersoek oor die gekose taalgebaseerde installasies van Boshoff waarin hy worstel met identiteit, magsbeskouinge en herinneringe, is *nasionalisme* 'n sleutelkonsep. In hierdie Hoofstuk doen ek 'n verkennende studie oor die begrip *nasionalisme*, en daarmee saam, verwante konsepte soos *identiteit*, *magsbeskouinge* en *herinneringe*. Aangesien sowel postkoloniale kritiek as die neo-Marxistiese filosofie – alhoewel vanuit verskillende kontekste – bemoeienis maak met die hiërargiese verwantskap tussen politieke magstrukture, identiteit en historiese herinneringe, word die konsepte vanuit hierdie perspektiewe ondersoek en teoreties begrond.

Vervolgens word oorgegaan tot die bespreking van die konsep *nasionalisme*, waarna die invloed daarvan op identiteit, mag en herinneringe onder die loep geneem word. Dit word opgevolg met 'n postkoloniale perspektief op die genoemde konsepte as nawerking van nasionalisme na dekolonisasie op individue en volkere. Die fokus word onder andere geplaas op verwante konsepte soos imperialisme, hibriditeit en diaspora. Ten slotte ondersoek ek identiteitskwessies, magsbeskouinge en herinneringe vanuit 'n neo-Marxistiese perspektief.

##### 2.2 Nasionalisme

Stone en Rizova (2007:32-33) wys op die problematiek van pogings om die aard en *dinamiek* van die konsep *nasionalisme* te definieer en te verstaan. Die twee outeurs stel dat 'n punt bereik is waar teoretici aanvaar dat 'n verskeidenheid faktore erken en in ag geneem moet word in die bestudering van hierdie konsep. Uiteraard moet 'n bestudering van moderne nasionalisme, en die vorm van 'n nasionale bewussyn wat toenemend relevant geword het in die era van globalisasie, ook in ag geneem word in verwante studies rakende die ontwikkeling van rasseverhoudinge. Terwyl die konsepte *ras* en *nasie* somtyds oorvleuelend

gebruik en beskou word, is feitlik alle moderne gemeenskappe vandag in wese veelrassig. Hierdie verskynsel kan toegeskryf word aan veranderende gedragspatrone met betrekking tot internasionale migrasie, wat weer gestimuleer word deur ekonomiese kragte, globale kapitalisme en die politieke veranderinge na die val van kommunisme (vgl. Conversi, 2007:15 e.v.; Leoussi & Grosby, 2007: 3 e.v.).

Afgesien van bogenoemde problematiek rondom die aard en dinamiek van *nasionalisme* soos uitgewys deur Stone en Rizova, merk ek uit die literatuurstudie dat 'n bykomende problematiek rondom *nasionalisme* bestaan waarvan ook aandag gegee moet word, naamlik dat daar min eenstemmigheid onder teoretici is oor wanneer daar van nasionalisme gepraat kan word, en wanneer *nasionalisme* as 'n *sosiale verskynsel* ontstaan het. Ter toeligting bied en bespreek ek enkele teoretici se beskouinge in dié verband. Daarna word hierdie beskouinge geïnterpreteer en bied ek 'n samevattende perspektief.

Conversi (2007:15-18; 26-28; vgl. ook De Klerk, 2008; Alter, 1994; Kohn, 1944; Gellner, 1983; Armstrong, 2004) vestig die aandag op twee teenoorstaande klusters wat volgens haar in beskouings oor nasionalisme onderskei word, naamlik (i) *primordialisme versus instrumentalisme* en (ii) *perennialisme versus modernisme*.

Kortliks kom dit daarop neer dat in 'n *primordialistiese* benadering tot nasionalisme speel emosionele en instinktiewe begrensing 'n belangrike rol, aangesien mense voor die agtiende eeu hulself gegroep het rondom 'n bepaalde stadsomgewing, regeerder of dinastie. Daarteenoor argumenteer *instrumentaliste* dat dit noodsaaklik is om politieke dinamiek in groepsverbande te identifiseer as 'n voorwaarde vir nasionalisme, maar dat deterministiese reduksionisme in dié proses vermy moet word (vgl. Conversi, 2007:15-18). Dit was eers toe die besef van 'n behorendheid tot dieselfde nasie tot 'n bepaalde groep mense deurgedring het, dat gepraat kan word van nasionalisme (vgl. Kohn, 1944:8; Alter, 1994:2; De Klerk, 2008:341).

In die tweede kluster argumenteer *perennialiste* dat nasies en nasieskap eeu-oue en immer teenwoordige verskynsels is. Dit blyk byvoorbeeld uit die klassieke Romeinse digter Quintus Horatius Flaccus (65v.C.-8v.C.) se uitspraak in die bekende tweede ode van die derde boek van sy *Carmina*, (III.2.13), *dulce et decorum est / pro patria mori* [Soet en gepas is dit / om vir die vaderland te sterf]<sup>1</sup> (in Michie, 1967:145). *Moderniste* op hulle beurt, neem die *Franse Revolusie* [1789–1799] as 'n vertrekpunt vir die ontstaan van nasionalisme. Hulle verbind nasionalisme ook met industrialisasie. Die *Industriële Revolusie* het in Brittanje in die middel van die agtiende eeu begin en vandaar na Europa en die VSA versprei gedurende die vroeg negentiende eeu.

Wat die verskil tussen *patriotisme* en *nasionalisme* betref, argumenteer Alter (1994:3) dat patriotisme [vaderlandsliefde] gerig was op 'n geografiese gebied. In die negentiende eeu het dit egter 'n sinoniem geword vir *nasionalisme* en *nasionale bewussyn* toe getrouheid aan die nasie en nasiestaat toenemend vir mense belangrik geword het. Voor die negentiende eeu het *patriotisme*, anders as *nasionalisme*, nooit die effek van 'n aggressiewe politieke krag gehad nie. In hierdie opsig sou sy standpunt ten opsigte van *patriotisme* geïnterpreteer kon word as 'n *primordialisties-perennialistiese* benadering.

De Klerk (2008:341) gee sy steun aan 'n modernistiese benadering want hy argumenteer dat die term *nasionalisme* waarskynlik in 1798 die eerste keer gebruik is om die politieke strewe van die Jakobyne tydens die Franse Rewolusie te beskryf (vgl. ook Kamenka, 1973:8). Hiermee stem Kohn [van Duits-Joodse afkoms] in sy klassieke werk oor nasionalisme, *The idea of nationalism* (1944:237), volmondig saam, want hy verbind die ontstaan van *nasionalisme* met die invloed van die Verligtingsdenker, *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778), se idees rondom individue se lojaliteit aan nasies, en nie meer aan die kerk of konings nie (vgl. verder Alter, 1994:3-4 en De Klerk, 2008:341-342). Kohn argumenteer dat bogenoemde lojaliteitsverskuiwing daartoe gelei het dat *nasio-*

---

<sup>1</sup> Michie (1967:145) vertaal die versreël soos volg:  
*The glorious and the decent way of dying  
Is for one's country.*

*nalisme* nou die integrasiekrag verskaf het tydens die nuwe era wat vir Frankryk aangebreek het en dat dit vandaar oor die hele Weste verder versprei het. Hierdie lojaliteitsverskuiwing skryf Hays (*in De Klerk, 2008:341*) juis toe aan die groeiende verval van die Christendom in Europa sedert die sewentiende eeu en in besonder binne die konteks van die twee wêreldoorloë [1914-1918 en 1939-1945].

Teen hierdie argumente van die hoofstroom moderniste kom Hastings (1997:4-5) ter ondersteuning van 'n meer *instrumentalisties-perennialistiese* benadering ernstig in opstand, want hy soek die oorsprong van nasionalisme veel vroeër en verwys spesifiek na die Britse nasionale identiteit as 'n voorbeeld omdat dit teruggevoer kan word na die tydperk na die Slag van Hastings [1066]. Hastings beweer dat sommige Europese nasies reeds teen die sestiende eeu hul verskyning gemaak het en – meer nog – dat Britse nasionalisme gedurende die oorlog tussen Brittanje en Frankryk in die veertiende eeu gevestig is. Daarteenoor het 'n formele politieke filosofie van nasionalisme in Brittanje eers in die negentiende eeu verskyn (vgl. ook Conversi, 2007:21). Dit hou met ander woorde in dat Britse nasionalisme [en nie Franse nasionalisme nie] die eintlike model geword het wat nagevolg is in die res van Europa en Amerika. Alter (1994:1) hou op sy beurt vol dat die wortels van moderne nasionalisme geleë is in die laat agtiende-eeu in sowel Wes-Europa as Noord-Amerika. Vanaf Wes-Europa het dit geleidelik oor die hele Europa versprei.

Leoussi en Grosby (2007:3) steun ook 'n *instrumentalisties-perennialistiese* benadering in hul opvatting dat die vestiging van 'n nasie eintlik oor 'n lang tydperk plaasgevind het as gevolg van 'n bepaalde groep mense met 'n spesifieke historiese bewussyn. Die historiese bewussyn spreek weer die filosofiese problematiek aan rakende historiese tradisies en eietydse interpretasies en argumente. Volgens hierdie twee outeurs word nasionalisme beslis nie gekenmerk deur konstantheid en eenvormigheid nie, aangesien nasies oor die algemeen ontvanklik is vir veranderinge wat volgens hulle toegeskryf kan word aan talryke probleme wat gedurende 'n leeftyd ontwikkel en die gepaardgaande response wat daarop gebied word. Verder is daar ook variasies wat in 'n nasie voorkom

wat van individu tot individu en van groep [of streek] tot groep [streek] kan verskil. Alter (1994:2) stel voor dat 'n mens daarom eerder moet praat van 'n verskeidenheid manifestasies van nasionalisme binne landsgrense eerder as van nasionalisme in die enkelvoud: "In other words, it is more appropriate to speak of *nationalisms* in the plural than of *nationalism* in the singular." Leoussi en Grosby (2007:3) beklemtoon in aansluiting by Alter dat, vir 'n groep mense om as 'n nasie bekend te staan, vereis komplekse heterogene opinies en menings oor sake wat byvoorbeeld van ekonomiese, kulturele, politieke of religieuse aard kan wees. Wat die outeurs hiermee bedoel is dat bogenoemde verskille kan lei tot spanningsverhoudinge tussen die verskillende belange wat uiteindelik tot uitdrukking kom in politieke verskille.

Gellner (1983) gee op sy beurt ook sy steun aan die *modernistiese* benadering want hy voeg by dat industrialisasie veranderinge teweeg gebring het wat die tradisionele balans van 'n samelewing vir altyd verander het. Nuwe konstellasies van gedeelde belange is geskep met die verskuiwing vanaf landbou- na industriële samelewings. Hiermee saam het 'n kultuur ontstaan met gestandaardiseerde, nasionale tale as grondslag. Gellner (1983:50-51) beskou *nasionalisme* voorts as bloot 'n instrument om mense in nasies te integreer. Hierdie geïntegreerde nasies vorm samelewings waarin alle mense [behorende tot die spesifieke nasie of groep] deel het aan 'n "hoër" vlak van kultuur (vgl. De Klerk, 2008:346; Conversi, 2007:18-19). Dit lei daartoe dat Gellner (1983:1) 'n nasie beskou as "gemeenskaplike lidmaatskap van 'n gedeelde hoë kultuur" en *nasionalisme* as "primarily a principle that holds that the political and national unit should be congruent". Hy (1983:168) stel voorts dat "nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it invents nations where they do not exist". Daar is met ander woorde iets kunsmatigs aan die skep van nasies.

De Klerk (2008:342) wys ook op die belang van 'n gestandaardiseerde skryftaal, en beklemtoon dat 'n gedeelde taal altyd as kenmerkend van, en teenwoordig in nasionalisme is. Bykomende gedeelde kernaspekte wat die outeurs identifiseer, is herkoms, kultuur en/of 'n gemeenskaplike onderdanigheid aan 'n gegewe staatsmag (De Klerk, 2008:342-343; Lehmberg in Alter, 1994:4). Hierby voeg

Stone en Rizova (2007:31) nog twee voorvereistes, naamlik 'n mate van geletterdheid en massadeelname as 'n integrale deel van die proses om individue tydens die moderne era te mobiliseer op die basis van 'n gemeenskaplikheid wat betref 'n gedeelde herkoms, geskiedenis, kultuur en toekoms (vgl. Alter, 1994:4). Dit beteken dat die handhawing en bewaring van die eie identiteit, taal en kultuur van die uiterste belang in nasionalisme is.

Kedourie (*in* Conversi, 2007:17) – een van die eerste skrywers wat nasionalisme negatief beoordeel het – beskou nasionalisme as 'n *ideologiese* komplot of sameswering wat bestaan uit gefabriseerde fantasieë oor 'n volk. Thompson (1990) se kritiese beskouing van 'n *ideologie* wat hy aan Marx en Lenin ontleen het, lê myns insiens sy vinger op die pols. Thompson (1990:37) – soos die Marxiste Hobsbawm (1992) en Nairn (1977) – stel ideologieë in verhouding tot klasseverskille wat hy herdefinieer as *groepsverskille*. Thompson argumenteer dat die heersersklas se idees en belange was deurgaans deur die eeue die leidende idees en belange wat in samelewings nagevolg word. Dit hou in dat die heersersklas wat oor die regerende, intellektuele en materiële krag in 'n samelewing beskik, se belange noodwendig gedien word:

Ideology according to the epiphenomenal conception, is a system of ideas which expresses the interest of the dominant class but which represent class relations in an illusory form. Ideology expresses the interest of the dominant class in the sense that the ideas which compose ideology are ideas which, in any historical period articulate the ambitions, concerns and wishful deliberations of the dominant social groups as they struggle to secure and maintain their position of domination (Thompson, 1990:37-38).

Degenaar (1980:5) ['n nie-Marxis] stem met Thompson saam. Vir Degenaar is nasionalisme ook so 'n [geloof-]sisteem wat voorkeur gee aan 'n bepaalde groep mense se strewe na politieke selfbeskikking. Die partikuliere belange word geregverdig as universele belange wat gegrond is in die onveranderlike en onveranderbare natuur. Dit lei dus die denke weg van die feit dat wat geregverdig word eintlik histories tot stand gekom het en daarom histories veranderbaar is (vgl Thompson, 1990:37-39). Degenaar (1980:5-6) vestig voorts die aandag

daarop dat die hoogste politieke lojaliteit van die burgers behorende tot die betrokke nasie of nasionale staat verwag word.

Dit beteken dat wanneer hierdie insigte toegepas word op nasionalisme as 'n *ideologie* behoort nóg ideologie nóg nasionalisme beskou te word as iets wat bloot net onskuldig of onskadelik is. *Nasionalisme* is met ander woorde 'n ambivalente verskynsel en 'n mens sou kon onderskei tussen "goeie" nasionalisme en nasionalisme as 'n ideologie wat ontaard in 'n patologiese sosiale verskynsel (vgl. Adorno, 2003a:13). Dit kom daarop neer dat wat vir sommiges voordele inhou vir ander die spreekwoordelike hel kan wees.

Wanneer van "goeie" nasionalisme gepraat word, word dit beskou as 'n verskynsel waar individue vanuit dieselfde nasie aangetrokke voel tot die nasie omdat hulle eiegoed [byvoorbeeld hul kultuur, taal, tradisies, historiese erfenis en die vorm van die nasie se politieke lewe] vir hulle belangrik is en hul toegeeflikheid daarop gerig is. In hierdie geval bied so 'n samehorige nasionaliteit 'n gevoel van 'n kollektiewe groepsidentiteit, sekuriteit en verbondenheid (vgl. Degenaar, 1980:2-4 en Alter, 1994:4-5). Indien nasionalisme, selfs in sy deugsame vorm, eis, verwag of impliseer dat die individuele belang ondergeskik staan aan die nasie- of kollektiewe belang, is die sade vir konflik en magsmisbruik reeds gesaai. Dit mag die rede wees waarom Habermas (1979) in sy *Communication and the evolution of society* patriotisme weer aangryp, en dit beskou as lojaliteit en vertroue in 'n grondwet – om die houvas van mense en groepe op mekaar te vermy, en mekaar te bind aan iets wat beregbaar is.

Wat nasionalisme as ideologie ['n sosiaal-patologiese verskynsel] problematiseer, is die kwessie van mag en identiteit, naamlik dat die belanghebbende en magbesittende groep se partikuliere belange afgedwing word as *veralgemeende* [natuurwettiese en daarom onveranderbare] *belange* op alle ras- en samelewingsgroepe. Veralgemeende partikuliere belange was hoofsaaklik gesentreer in 'n kapitalistiese wedywering ten einde rykdom [en mag] te bekom, te behou en te regverdig. Dit is een van die redes hoekom Hobsbawm nasionalisme [as 'n ideologie] beskou as 'n instrument in die hande van die kapitalistiese elite om die

massas [oftewel die werkersklas] se verstaan van die samelewing en hul self-begrip in 'n bepaalde rigting te kanaliseer. De Klerk (2008:346) wys daarop dat Hobsbawm, net soos Kedourie (1960), teen nasionalisme gekant is en dit negatief beoordeel, al wys Kedourie daarop dat dit 'n historiese rol het om te vervul. Nairn (1977:340) wys daarop dat 'n mens in gedagte moet hou dat kapitalisme nie oral in die wêreld gelyktydig ontwikkel het nie. Dit het daartoe gelei dat die middelklas in hoogsontwikkelde Westerse lande kapitalisme afgedwing het op onderontwikkelde lande en sodoende hierdie gebiede uitgebuit het (vgl. verder in hierdie verband De Klerk, 2008:346). Om hierdie imperialistiese uitbuiting te stuit, het elitegroepe uit die onderontwikkelde lande gepoog om die massas te mobiliseer om – in die gees van die Duitse Romantiek van die negentiende eeu – 'n nasionale kultuur op te bou.

Kedourie (1993:xiii-xvi) stel bykomend dat nasionalisme [as ideologie] het as einddoel die vestiging van 'n harmonieuse samelewing [vir diegene behorende tot die nasie]. Hy (1993:xvi) argumenteer dat aanhangers van nasionalistiese ideologieë van mening is dat probleme soos onderdrukking, verarming en vervreemding slegs opgelos kan word indien elke nasie sigself kan uitleef in 'n eie onafhanklike staat. Hierdie ideologiese obsessie was volgens Kedourie veral gedurende die periode 1848-1945 aan die orde van die dag (vgl. De Klerk, 2008:341; 345-346). Hiervoor is 'n moderne gesentraliseerde staat egter 'n voorvereiste, soos blyk uit Alter se bydrae tot die diskoers:

Nationalism, such as it appeared since the American and French revolutions, will be understood as both an ideology and a political movement which holds the nation and the sovereign nation-state to be crucial indwelling values and which manages to mobilize the political will of a people or a large section of a population (Alter, 1994:4).

Wat 'n neo-Marxistiese uitgangspunt betref, wys Leoussi (2001:150) tereg daarop dat neo-Marxiste beskou nasionalisme in ontwikkelde lande as 'n reaksie op enersyds ongelyke ekonomiese ontwikkeling, en andersyds op interne kolonialisme deur 'n koalisie van klasse wat gelei word deur 'n mededingende nasionalistiese *bourgeoisie*. Sy wys daarop dat Marxistiese denke in hierdie op-

sig nog veel steun op Lenin en Trotski se uitbeelding van nasionalistiese bevrydingsbewegings in die derde wêreld.

Om 'n beeld van behorendheid en homogeniteit in 'n nasie te skep, verduidelik Conversi (2007:22) en Marschall (2010:177e.v.), word staatkemaak op moderne mites. Sodanige mites staan bekend as "verbeelde"<sup>2</sup> tradisies en gemeenskappe. Dit is dan ook voor so 'n verbeelde gehoor of gemeenskap wat politici hul toesprake hou. Die gehoor wat aangespreek moet word deur hierdie verlede, is ook 'n verbeelde gehoor. Elke lid van so 'n gehoor moet haar/homself vorm tot iets wat hierdie verlede waardig is, en die homogeniteit waarna die verbeelde gemeenskap moet streef, beklemtoon asof dit inderdaad [reeds] die geval is. McLeod (2000:71) vestig die aandag op nog 'n belangrike saak in hierdie verband, naamlik dat die mitiese gehoor of gemeenskap en 'n gedeelde mitiese historiese narratief, ook gepaard gaan met 'n *behorendheids-* en *eienaarskapseis* van 'n betrokke land of gebied.

Marschall (2005) bied voorts die volgende lig op die verskynsel van moderne mites: aangesien moderne mites onderworpe is aan bewustelike byvoegings en verbeeldingryke skeppings van kontemporêre rolspelers soos politici, hoort sulke mites eerder tuis in die dampkring van ideologieë as in dié van religie waartoe die antieke mites behoort het (vgl. Aschroft, *et al.*, 1999:150).<sup>3</sup> Sy (Marschall, 2010:177e.v.) wys daarop dat etniese mites, tradisies en herinneringe veral in outoritêre en totalitêre regimes gemanipuleer word. Wat nog bygevoeg moet word is die herhalende gebruik van rituele, simbole en ikone ter beklemtoning van 'n gedeelde roemryke geskiedenis en herkoms (kyk bv. Hobsbawm, 1983:7; Leoussi & Grosby, 2007:8; Connerton, 2007:5 en Marschall, 2005).

Conversi (2007) en Smith (2004), sowel as Stone en Rizova (2007) wys op die rol wat die elite en sogenaamde intellektues as sleutelagente in nasionalistiese

---

<sup>2</sup> "Verbeeld" moet in sy tweërlei betekenis verstaan word: (i) *verbeel* – tot beeld maak, representeer, afbeeld en uitbeeld, voorhou en (ii) *verbeel* – uitdink, selfs versin, indink dat dit die geval moes gewees het, die feite "inkleur" of weglaat soos dit die behoefte pas.

<sup>3</sup> Wat die twee tipes mites wel volgens haar met mekaar gemeen het [en wat dien as regverdiging vir die gebruik van die term *mite* in eietydse verband] is mense se geneigdheid om in albei tipes te glo sonder dat die inhoud van enige van die twee geverifieer hoef te word (Marschall, 2005).

bewegings speel in die skep van moderne mites om 'n eenheidsgevoel onder mense behorende tot dieselfde etniese groepering of nasie te versterk. Conversi (2007:22) en Smith (1992:436) stel dat hierdie intellektueles bestaan gewoonlik uit filosowe, argeoloë, digters, literatore; en veral historici is sleutelrolspelers in die nasionale spel. Ook kunstenaars, geïnspireer deur volkstemas, kan byvoorbeeld "draers van idees" word. Dit sluit skilders, beeldhouers, musici, fotograwe, romanskrywers en televisieregisseurs in.

Verbeelde tradisies sluit altyd die verering van 'n heroïese "goue" verlede en inspirerende helde in wat deur nasionale simbole verewig word. 'n Kenmerkende eienskap van die narratiewe wat die elite en intellektueles skep en oordra, is die identifisering van individuele figure in die geskiedenis wat as helde en heldinne in die narratief van die nasie ingewef word. Dit is gewoonlik leiers met weergalose leierseienskappe, wetenskaplikes, martelare, skrywers, generaals of admiraals (vgl. McLeod, 2000:70).

Alhoewel hierdie figure lede van die betrokke nasie is, staan hulle uit danksy hulle buitengewone kwaliteite en inspirasiemoontlikhede. Waarop bogenoemde neerkom, is dat as individue "beliggaam" hierdie "leiers/helde" gewoonlik die universele idee [dit is die hoogste belang of doel van die groep, samelewing of nasie] op die voortreflikste wyse. Hulle mag liggaamlik die onderspit gedelf het in die historiese narratief [as gevolg van die oormag van die kwaad, van valsheid, van sug na materiële gewin, of as gevolg van verraad – die ergste misdaad denkbaar], maar hulle suiwer idees het hulle verganklike liggame oorleef en inspireer latere geslagte.

'n Belangrike punt wat ek wil beklemtoon is dat so 'n verbeelde [mitiese] homogene gemeenskap selde die diversiteit van die betrokke nasionale gemeenskap kan erken of akkommodeer. Hierdie mitiese nasionale gemeenskap verteenwoordig eerder die belange van die dominante magsgroepe of elite binne 'n nasionale formasie (vgl. verder Steyn, 2004:149). Gevolglik funksioneer die nasionale geskiedenis van 'n volk soos 'n "story of a tribe", wat die mense met 'n

sin van 'n gedeelde herkoms en verlede, asook met 'n kollektiewe identiteit vir die hede [en toekoms] voorsien (vgl. McLeod, 2000:70).

Smith (2004) vestig die aandag op nog 'n mite – hierdie keer in die sfeer van religie – wat 'n belangrike rol speel in die vaslegging van nasionalisme. Hy (2004:4-5) stel dat die grondslag vir nasionalisme en nasionale identiteite gesoek moet word in die "*sense of the sacred and the binding commitments of religion*" [my kursivering]. Die bron vir nasionalisme en nasionale identiteit is met ander woorde vir Smith primêr geleë in die sfeer van religie, en hierby ingebed etnisiëit, taal en die nasiestaat. Hy wys ook uit dat dit mag voorkom asof godsdiens en nasionalisme in 'n evolusionêre verband tot mekaar staan:

It is usual to see in nationalism a modern, secular ideology that replaces the religious systems found in premodern, traditional societies. In this view "religion" and "nationalism" figure as two terms in the conventional distinction between tradition and modernity, and in an evolutionary framework that sees an inevitable movement – whether liberating or destructive – from the one to the other (Smith, 2004:9).

Conversi (2007:20) lewer in dié verband ook 'n belangrike bydrae wat betref die verhouding tussen religie en nasionalisme wanneer sy stel dat nasionalisme dikwels as 'n surrogaat vir religie gesien word in dié sin dat politieke verkiesings as "heilige" verkiesings voorgehou word [waar sogenaamde "rigters" verkies word om die volk te lei om God te gehoorsaam]. Waarop haar argument neerkom, is dat die klem op die leierskap, die volk en nasionalisme geplaas word in plaas van op God (vgl ook Smith, 2004:7). Hierin sien sy die moontlike verband tussen die sogenaamde Christelike nasionalismes en fascisme wat in totalitêre state gevind word.

Wat die ontwikkeling van nasionaal-sosialistiese en fascistiese ideologieë betref, wys De Klerk (2008) op die lang aanloop daartoe. Hy (2008:342) stel dat dit danksy die teenwoordigheid van 'n sterk middelklas in Frankryk en Groot-Brittanje in die laat agtiende eeu was dat 'n vorm van nasionalisme ontstaan het waar politieke integrasie rondom rasionele oogmerke plaasgevind het (vgl. Alter, 1994:1). Gevolglik kon 'n demokratiese regeeringsvorm ontwikkel. Daarteenoor was Duitsland en Italië in kleiner staatjies verdeel en die middelklas betreklik

klein. Gevolglik het 'n ander vorm van nasionalisme, wat eerder 'n kulturele as politieke basis gehad het, in hierdie twee lande ontwikkel wat later na Rusland en Indië oorgespoel het.

In Duitsland en Italië het dit uitgeloop in onderskeidelik nasionaal-sosialisme en fascisme (vgl. Arendt, [1951]2004 en Bracher, [1969]1970). Dit is in hierdie verband wat Alter (1994:1) daarop wys dat die twee belangrikste denkstrominge in die twintigste eeu in Europa nasionalisme en sosialisme was. Hy (1994:1) stel dat die belangrikheid van die konsep *nasionalisme* veral toegeneem het na aanleiding van die twee wêreldoorloë. Volgens hom het nasionalisme in die tydperk direk na die Eerste Wêreldoorlog tot met die Tweede Wereldoorlog, dus tussen 1918 en 1945, sinoniem geword met onverdraagsaamheid, onmenslikheid en geweld.

*Samevatting:* Tot sover blyk dit dat daar nie eensgesindheid bestaan oor die ontwikkeling, aard, dinamiek en ontstaan van nasies en nasionalisme nie. 'n Belangrike faktor in bogenoemde problematiek met betrekking tot nasionalisme blyk te wees dat liefde vir 'n vaderland [dus lojaliteit sonder politieke "winsbejag"] oorgegaan het in *nasionalisme* toe politieke gewin vir die staat en nasie op die spel geplaas is, en toenemend belangriker geword het. Hierdie argument kom daarop neer dat die term *patriotisme* [vaderlandsliefde] geleidelik in die negentiende eeu ontwikkel [ontaard?] het tot *nasionalisme* en 'n *nasionale bewussyn* toe getrouheid aan die nasie en die staat toenemend vir mense belangrik geword het.

Dit kom met ander woorde op die volgende neer: *Patriotisme* het *verband* gehou met 'n *primordiale* [emosionele] en 'n *perenniale* [eeue-oue en immer teenwoordige] verbintenis met 'n geografies aanduibare plek of grondgebied. Hiermee bedoel ek dat mense in 'n verhouding staan met 'n lokaliseerbare en geografies aanduibare plek omdat so 'n plek 'n tipe "oorsprongsverklaring" bied. Waarop dit neerkom is dat so 'n "oorsprongsverklaring" gewoonlik tot uitdrukking kom in eie en persoonlike verbondenheid met 'n spesifieke plek waar die plek [plaas, dorp, stad, land] staan vir 'n klomp persoonlike waardes, ervarings, lewensbepalings

en so meer:<sup>4</sup> 'n groep mense [individue] wat almal hulle "wortels" in 'n spesifieke plek het en hierdie eie plek het hulle van "oudsher gestempel" tot dit wat hulle vandag is.

'n Verdere afleiding is dat opofferings en sterf vir die vaderland [wat voor die negentiende eeu as *patriotisme* bekend gestaan het], is sedert die negentiende eeu – tydens oorloë en revolusies – as *nasionalisme* beskou deur die moderniste en instrumentaliste vanweë hulle klem op politieke dinamiek in groepsverband wat met oorloë en revolusies verband hou (vgl. De Klerk, 2008:341; Leoussi & Grosby, 2007:8; Hutchinson, 2007:52). 'n Belangrike faktor wat bykom, is dat moderniste nasionalisme ook verbind met industrialisasie (kyk Gellner, 1983:1, 168; Armstrong, 2004) – met ander woorde, onder andere die groter beskikbaarheid en makliker verkrygbaarheid van moderne wapens en oorlogsmasjinerie, en gevorderde kommunikasietoerusting en moontlikhede.

Dit blyk voorts dat 'n ideologie 'n sisteem van idees is wat die wêreld en die optrede van die mense daarin só voorstel dat die belange van 'n sekere elite-groep as die algemene belang voorgehou word. Die omgekeerde word ook hierin geïmpliseer, naamlik dat diegene wat ander belange mag hê, geen aanspraak op hul eie belange het nie want dit word gewoon onderdruk of geïgnoreer. Dit beteken dat 'n ideologie die verskil tussen algemene en veralgemeende belange versluier. Die werklike of egte universele is meer as die blote som van sy individuele komponente. Dit gaan die individuele komponente altyd te bowe. In die egte universele is daar altyd iets wat nog nie werklikheid geword het nie. Veralgemeende belange het die manier om hulleself as oënskynlik algemene te versteen, dit is hierdie vals, beperkte siening van die wêreld probeer sy agente dieselfde – identies – te hou.

Ideologieë gaan voorts gebuk onder die plig tot konservering deur veralgemeende belange af te dwing want dit gaan uiteindelik slegs om die behoud van die volk [nasie], klas of party wat die draer van die historiese idee word. Om van

---

<sup>4</sup> Voorbeelde hiervan is uitlatings soos "Ek is 'n Suid-Afrikaner in murg en been, die blou lug hier voed my siel", of "Ek is 'n Vrystater, plaas- of dorpsjapie want ..." of "Ek is verlaaf aan die polsslug van Johannesburg" en so meer.

identiteit te verander, beteken die ondergang van die volk [nasie], klas of party. So 'n veralgemening van 'n partikuliere of eiebelang tot 'n veralgemeende belang vir alle groepe is gegrond in 'n beskouing wat hierdie veralgemeende belang vir almal koppel aan 'n *natuurbegrip* wat die maghebbende elite voorstaan. Hierdie genoemde natuurbegrip het twee implikasies:

- (i) Indien 'n belang [soos byvoorbeeld mag, profyt of voordeel] as 'n uitkoms van die natuur gesien word, is dit onverbreekbaar. Dit beteken dat 'n mens nie kan ingaan teen die gang van die natuur nie want natuurwette is onverbreeklik, soos byvoorbeeld rassesuiwerheid [verskillende dierespesies: honde paar nie natuurlik met katte nie], gevolglik kan menserasse nie ondertrou nie, want dit sal lei tot "onsuiwere rasse", agteruitgang in sogenaamde beskaafdheid en gevolglike bedenklike verbastering of hibriditeit; en
- (ii) dit wat deur die geskiedenis deur die mens self geskep of tot stand gebring is, word as 'n natuurwetmatigheid – dus as onveranderlik – voorgehou en beskou. Young (1995:7) wys byvoorbeeld daarop dat so 'n mensgemaakte historiese natuurwet die beskouing gehuldig het dat daar 'n "natuurlike adel of aristokrasie" onder verskillende mensspesies [later in die laat negentiende eeu onderskei as een spesie bestaande uit verskillende rasgroepe] bestaan, hoofsaaklik gebaseer op mense se voorkoms. Dié sogenaamde natuurwet het bepaal dat die "natuurlike aristokrasie" die dominerende Kausiese wit ras/spesie behoort te wees (vgl. De Gobineau, [1853-1855] 1999, se rasteorie om sy eie rol as afstammeling van 'n gewaande Europees-Ariese aristokrasie te begrond, asook Loomba, 2005:145 en Carlyle, 1966).<sup>5</sup> Op hierdie wyse word historiese [mensgemaakte] vormgewing verduister, en, soos wat Marx in sy bekende kritiek op godsdiens, naamlik dat

---

<sup>5</sup> Soos wat wetenskaplike navorsing insake die evolusieteorie van Charles Robert Darwin (1809-1882) en die wetenskaplike bevindinge van die fisioloog Pierre Paul Broca (1824-1880) bekend geraak het, het 'n wysiging in dié argument ingetree. Wetenskaplikes het nou geargumenteer dat die mens [anders as plante en diere] nie uit verskillende spesies bestaan nie, maar uit een spesie wat uit verskillende rasse bestaan wat op grond van veral fisiologiese eienskappe van mekaar verskil (vgl. Young, 1995:9-11; Ashcroft *et al.* 1999:201 e.v.)

dit 'n verdowingsmiddel [opium] is dit stel, word die verdruktes en onderdruktes wat nie tot die bepaalde belanghebbende groep behoort nie, met 'n doofmiddel – die onveranderlike natuurwet – histories passief gehou.

Hierdie aspekte is belangrik om in ag te neem in die interpretasie van Boshoff se sosiaal betrokke installasies, omdat hy juis deur middel van herinneringe, die motiewe onderliggend aan kolonialisme en apartheid in hierdie installasies ondersoek, naamlik dat dit in hoofsaak om die partikuliere belange van die maghebbendes binne die imperiale en apartheidsideologieë gegaan het en wat daarom as veralgemeende belange op al die bevolkingsgroepe in Suid-Afrika afgedwing was. Bykomend hiertoe moet in gedagte gehou word dat die regverdiging van veralgemeende partikuliere belange gesetel was in die sogenaamde Godgegewe, en daarom, vanselfsprekend ter wille van gehoorsaamheid aan God, geregverdigde, onveranderbare en afdwingbare sogenaamde natuurwette. Hierdie “natuurwette” het onder andere betrekking gehad op rasseonderskeid en -suiwerheid, asook die bestaan van 'n natuurlike heersersklas-aristokrasie.

Vervolgens word nasionalisme en die invloed daarvan op identiteit onder die loep geneem.

### **2.2.1 Nasionalisme en identiteit**

Soos aangetoon, kan van nasionalisme gepraat word wanneer individue voel dat hulle tot 'n bepaalde nasie behoort, hul lojaliteit op die nasie gerig is en hulle met die nasie identifiseer wat betref hul (i) historiese erfenis, (ii) die nasie se politieke lewe, en (iii) alle kulturele aspekte wat betref tradisie, erfenis, nalatenskap en beleving. Waarop dit neerkom, is dat nasionalisme sedert die negentiende eeu 'n vereenselwiging is met 'n verbeelde of gewaande eenheid van mense.

Wat identiteit as sodanig betref, onderskei Parekh (2008:9) drie dimensies waaruit individue se identiteit bestaan, te wete (i) die individu se outobiografiese of persoonlike identiteit – waar die uniekheid van individue erken en ondersteun word deur 'n persoonlike en subjektiewe gevoel van die *Self*; (ii) 'n sosiale of kollektiewe identiteit waar individue assosieer met ander individue binne die bepaalde groep wat betref taal, kultuur, etnisiteit, ras en nasionaliteit, en (iii) die

individu se natuurlike of wesensaard as mens wat betrekking het op byvoorbeeld fisiese eienskappe en genetiese kenmerke. Hierdie drie dimensies is vir hom onskeibaar.

'n Vierde dimensie, naamlik historiese identiteit, word deur MacIntyre (1984:219) bygevoeg. Hierdie dimensie bied 'n tuiste vir individue van dieselfde groep wat betref taal, kultuur, etnisiteit en nasionaliteit. Verder deel hierdie groep ook dieselfde historiese agtergrond en verwysingsraamwerk. Hierdie dimensie skakel in 'n mate met Parekh se tweede dimensie. Wat ek hiermee bedoel is dat Parekh beklemtoon die diachroniese sosiale verbondheid, terwyl MacIntyre die sinchroniese dimensie beklemtoon om ruimte te laat vir die ontwikkeling oor tyd en die inspelning van verskillende historiese faktore op die vorming en inhoud van hierdie verhoudings.

Wat die verbeelde homogene beskouings [soos reeds bespreek] van 'n betrokke etniese bevolkingsgroep betref, wys McLeod (2000:69) op 'n belangrike saak, naamlik dat selfs in die kleinste nasie dit vir individue onmoontlik is om almal mekaar persoonlik te ken, aangesien almal mekaar nie ontmoet het nie of selfs al van almal gehoor het nie. Tog leef daar in individuele "lede" van 'n nasie die verbeelde beeld van 'n nasionale kollektiewe identiteit, 'n gevoel van behorendheid en 'n gemeenskaplikheid wat betref tradisies, belange en ideale.

Ook Steyn (2004:149) en McLeod (2000:69) is dit eens in hul beskouing van nasionalisme as die toeëiening van bepaalde verbeelde identifikasie-eienskappe ten einde hierdie eksklusiewe en homogene konsep van 'n nasionale eenheids-tradisie te skep. McLeod (2000:69) stel voorts dat narratiewe, simbole en rituele stimuleer 'n individu se gevoel van lid wees van, en betrokkenheid by 'n bepaalde groep of nasie. As gevolg hiervan funksioneer die nasionale geskiedenis van 'n volk soos die reeds genoemde "*story of a tribe*", wat die individue in 'n gemeenskap met 'n sin van 'n gedeelde herkoms en verlede, asook met 'n kollektiewe identiteit vir die hede [en toekoms] voorsien.

Belangrike rolspelers in die vestiging van 'n "homogene nasionale identiteit", is die rol wat die elite in 'n nasionale formasie speel. Binne so 'n verbeelde homo-

gene nasie in enige nasionale formasie is dit die elitegroep wat die draers van idees is. In hierdie verband wys Conversi (2007:22) tereg daarop dat hierdie elite-individue nie noodwendig tot 'n hoër klas wat 'n spesifieke "hoër" kultuur met mekaar deel, behoort nie. As inisieerders van nasionalisme definieer en kodifiseer hulle die gedeelde visie en stel die grense van die nasie.

Conversi, sowel as Stone en Rizova (2007:27; vgl. ook Smith, 1981:109) oordeel tereg dat hierdie sogenaamde nasionale intellektueles nie werklik bogemiddeld intelligent hoef te wees nie, maar dat hulle bloot geletterd moet wees. Wat wel belangrik is, is dat hierdie intellektueles oor die charisma en vermoëns moet beskik om 'n *geloofwaardige nasionale identiteit te skep en uit te druk*. Dit behels nie net die vermoë in om die taal te praat nie, maar om verbaal sowel as skriftelik in staat te wees om byvoorbeeld hulle voorouers se historiese narratiewe te herinterpreteer in 'n heroïese mite om sodoende andersyds 'n gevoel van trots by die lede van die nasie te skep en andersyds om deur rituele en simbole hierdie heroïese narratiewe weer te laat herleef.

Hierdie sogenaamde intellektueles is meestal die vertellers, skeppers, innoveerders en analiseerders van die etniese verlede. In die proses oordryf hulle gewoonlik daardie herinneringe wat die moderne nasie terugverbind aan 'n glorie-ryke verlede (vgl. Smith, 1981:109). Só beskou, wil dit voorkom asof elke nasie se elitegroep 'n poging aanwend om die kollektiewe en historiese herinneringe van burgers te manipuleer ten einde 'n gedeelde geskiedenis en voortvloeiend daaruit, 'n gedeelde homogene identiteit te skep. Hierdie gedagte sluit aan by Gellner (1983) se argument met betrekking tot die [kunsmatige] "*invention of nations*". Die sogenaamde intellektueles voorsien die historiese, mitiese inhoud aan die politici van die groep waartoe hulleself behoort of waarmee hulle hulleself vereenselwig.

Die rol wat religie in die vestiging van nasionalistiese formasies speel, is in die vorige afdeling aangespreek. Wat die rol van religie betref in die opwekking van nasionale identiteite, gevoelens en kulture argumenteer verskeie outeurs, waaronder Smith (2004), Hastings (1997) en Grosby (2002) dat religie, veral in die

Westerse geskiedenis – en in besonder die Christelike geloof – 'n belangrike rol hierin gespeel het. Hastings (1997) stel trouens dat dit deur die spieël van die Bybel is dat nasies uiteindelik gevorm word:

...[t]he Bible provided ... the original model of the nation. Without it and its Christian interpretation and implementation, it is arguable that nations and nationalism, as we know them could never have existed (Hastings, 1997:4).

Hy wys byvoorbeeld daarop dat die vertaling van die Bybel uit die oorspronklike Hebreeus of Grieks in die moedertaal van 'n volk daartoe kan lei dat die lesende publiek hulleself begin beskou as 'n uitverkore volk. Hiermee stem Conversi (2007:20) saam, want sy stel dat in die Westerse geskiedenis het gedrukte religieuse literatuur – insluitende die vertaalde Bybel – 'n sleutelrol gespeel in die opwekking van nasionale gevoelens. Wanneer 'n mens 'n blik werp op die koloniale era, is dit 'n bevestiging van bogenoemde argumente want nasionalisme wat vasgelê was in Joods-Christelike waardes, het ook versprei tot lande en kontinente waarin die Christendom nie voorgekom het nie. Ek baseer hierdie afleiding voorts op Smith (2004) se argument dat regdeur die Anglo-Saksiese periode,

[t]his biblical and providentialist reading of history provided the framework for a sense of English ethnic chosenness, long before the Reformation, as well as a foundation myth (Smith, 2004:117).

Smith (2004:7; 78-85; 131-134; 141-145; 243-245) wys daarop dat in die ontwikkeling en vestiging van nasionalisme daar dikwels analogieë getrek word met die geskiedenis van die uitverkore volk Israel in die Ou Testament. [Die Afrikaners is 'n klinklare voorbeeld van so 'n analogie, soos beredeneer word in Hoofstuk Drie.] Sulke lyne word getrek deur onder andere te verwys na 'n epiese trek deur 'n "woestyn" na 'n beloofde land, die bied van kragdadige weerstand en reaksie wanneer die nasie bedreig word, gehoorsaamheid aan "rigters" of leiers en beproewinge wat die nasie se getrouheid toets.

Smith (2004:4-5) stel voorts dat die grondslag vir nasionalisme en nasionale identiteite gesoek moet word in die "sense of the sacred and the binding commitments of religion". Die bron vir nasionalisme en nasionale identiteit is met

ander woorde vir hom primêr geleë in die sfeer van religie, en hierby ingebed etnisiteit, taal en die nasiestaat.

*Samevatting:* Tot sover blyk dit dat die handhawing en bewaring van die eie identiteit, taal en kultuur van die nasie 'n deurslaggewende rol speel in die gewaande eenheidsbeskouing van 'n nasie. Dit hou in dat die heerserselite wat oor die regerende, intellektuele en materiële krag in 'n samelewing beskik, die individuele en algemene belange van hierdie individue in die verbeelde een-selwige gemeenskap se belange bo dié van die individu buite die nasie stel. In aansluiting hierby geld universele norme bo individuele norme en waardes. 'n Ideologie, as die samehangende stel idees tot voordeel van die elitenasie, word gevolglik op ander bevolkingsgroepe, somtyds met geweld, afgedwing.

Nasionalisme se vereenselwiging met 'n gewaande/verbeelde eenheid van mense sedert ongeveer die negentiende eeu in die Westerse kultuur, is dikwels gegrond in die Christelike geloof en 'n aanvaarding van 'n Christelike identiteit. Sodoende is mense daarvan oortuig dat die nasie 'n geroepe volk is en daarom verbind tot gehoorsaamheid aan 'n Hoër Gesag se sogenaamde natuurwette wat in werklikheid mensgemaakte historiese bepalings is ten opsigte van byvoorbeeld rasseonderskeid en -suiwerheid asook die bestaan van 'n "natuurlike" heersersklas-aristokrasie.

### **2.2.2 Nasionalisme en mag**

Zaaiman (2007:357) stel vanuit 'n sosiale antropologiese perspektief dat *mag* 'n gevestigde konsep in die sosiale, en spesifiek die politieke wetenskappe, is. Mag sou breedweg beskou kon word as die vermoë of moontlikheid van 'n persoon of persone om die keuses – en gevolglik die lewens – van ander te beïnvloed. Hieruit lei ek af dat mag manifesteer as 'n wederkerige verhouding, bestaande uit maghebber(s) en onderdane/ondergeskiktes.

Teoretici soos Weber (1962, 1978), Dahl (1986) en Morris (2002) argumenteer dat 'n onderskeid getref moet word tussen (i) *mag oor* en (ii) *mag tot*. Dahl (1986:37-38) verduidelik dat wanneer A *mag oor* B het, hou dit in dat A vir B kan beïnvloed wat 'n spesifieke effek op B se gedrag sal hê. Waarop dit neerkom, is

dat A kan B in 'n mate beheer om dinge te doen en besluite te neem wat B nie andersins sou doen nie. A het voorts instruktiewe mag oor B en kan vir B opdragte gee wat B nie kan weier om te doen nie. Hierteenoor argumenteer Morris (2002:8) dat in 'n opset van *mag tot* funksioneer mag as 'n optrede of argument van A om B bekend te stel aan, en te oorreed *tot* 'n nuwe manier van argumenteer met betrekking tot byvoorbeeld politiek. Indien B haar/hom nie wil laat oorreed nie, kan A geweld gebruik teen B. Gevolglik het B die mag tot weerstand en A het die mag tot dwang.

Hindess (2004:2, 10) onderskei op sy beurt tussen twee tipes magsbeskouinge: (i) mag as die vermoë om op te tree/te handel [*the simple capacity to act*] en (ii) mag as 'n legitieme kapasiteit. Wat eersgenoemde betref, stel hy (2004:2) dat daar 'n ongelyke magsverhouding bestaan tussen diegene wat die mag het en dit vir eie doeleindes aanwend, en diegene wat die subjekte is op wie hierdie magsuitoefening 'n effek het. Op hierdie wyse is mag 'n instrument van dominasie. Weber (1978:926) wys in hierdie verband daarop dat mag saamhang met die geleentheid wat 'n mens of 'n groep mense het om hulle wil te laat geld en te verwerklik, dikwels sonder inagneming van die gevoelens en posisie van ander in die onmiddellike omgewing. Hiertoë voeg Hindess (2004:2) by dat hierdie kategorie van magsuitoefening plaasvind, selfs al is daar weerstand van ander rolspelers. Die afleiding hieruit is dat magsuitoefening tydens die imperiale koloniale era in hierdie kategorie val, asook in gevalle waar nasionalisme as 'n ideologie beskou word [soos in sosialistiese, totalitaristiese en fascistiese regimes].

Wat die tweede aspek [mag as 'n legitieme kapasiteit] betref, verduidelik Hindess (2004:11), impliseer dit 'n magstruktuur waar die "onderdane" instem dat hulle regeer word deur 'n gekose individu of groep. Hierdie individu/groep verkry met ander woorde die instemming en toestemming van 'n bepaalde groep mense om namens hulle op te tree, besluite te neem en daarvolgens te handel. Dit sluit aan by die konsep *mag tot*: B *oorhandig* die mag aan A en gee A sodoende *toestemming tot* optrede, gebind aan omskrewe riglyne [byvoorbeeld in 'n grondwet of 'n spesifieke wet oor regering] om te handel en besluite te neem namens B. Hiervan is 'n demokratiese regeringstelsel 'n voorbeeld.

In albei bogenoemde kategorieë word, volgens Zaaiman, geïmpliseer dat mag slegs uitgeoefen kan word in situasies waar *verandering* in die bestaande stand van sake moontlik is:

[p]ower is aimed at change – to stop it, to start it or to direct it. This can only be done where the possibility of change exists. Power arises when change is possible. This is a necessary precondition for power to exist. But for power to be exercised, agents are necessary (Zaaiman, 2007:361-362).

Zaaiman (2007:362) stel voorts dat agente gewoonlik beskou word as die persoon of persone, soos beliggaam in 'n regering, wat oor die mag beskik om te bepaal watter sake op die agenda geplaas word en watter buite die vlak van die besluitnemingsproses val. Volgens Zaaiman (2007:364-365) het teorieë oor mag verskillende fokuspunte. Sommige teorieë fokus op mag gelokaliseer in mense, maar daar is ook ander wat fokus op mag soos dit uitgeoefen word deur organisasies, strukture, tradisies, taal, norme en identiteit. Gevolglik identifiseer hy die volgende tipes agente wat mag kan uitoefen: *aktiewe*, *kreatiewe* en *natuurlike* magte [met *mag* word hier bedoel as "iets wat oor mag beskik"].

*Aktiewe* magte is mag wat uitgeoefen word op grond van individue, groepe of lede van organisasies of instellings se interpretasie van situasies. *Kreatiewe* magte is die uitoefening van mag ter wille van sosiale beheer deur middel van patrone, strukture, organisasies as strukture, tradisies, taal, norme, waardes, identiteit en prosesse (vgl. Zaaiman, 2007:365-366). *Natuurlike* magte is mag wat deur die natuur soos klimaatstoestand, natuurlike hulpbronne en die natuurlike behoeftes van mense uitgeoefen word. Ek interpreteer *natuurlike magte* in hierdie verband as die basiese gegewenhede van die natuur waaraan mense niks kan doen nie, behalwe om maatreëls te tref om hulleself daarteen te beskerm<sup>6</sup>. Zaaiman argumenteer dat die definisie van mag wat hy voorstaan, voorsiening vir al drie tipes mag voorsiening maak.

---

<sup>6</sup> Dit is interessant om te vermeld dat DNA nog selde onder hierdie natuurmag ingereken is. Vir die geskiedenis [wat die narratief oor die verloop van die gebruik van mag in 'n positiewe en 'n negatiewe sin is] tel epidemies en natuurrampe as openbarings van die mag van die natuur, en dan die *durée longue* van Braudel en sy Annales-skool, d.i. die veranderinge van die natuur oor duisende jare.

Lukes (2005) onderskei op sy beurt drie dimensies van mag. Die *eerste dimensie* behels 'n toespitsing op besluitneming rakende aspekte waar daar 'n duidelike konflik van belange tussen maghebbende instellings [soos 'n regering tydens imperiale kolonialisme] en die ondergeskiktes is, soos gesien kan word in [nasionalistiese] beleidsvoorkeure en soos geopenbaar deur wie aan die politieke besluitnemingsproses kan deelneem ter bevordering van subjektiewe belange (vgl. Zaaiman, 2007:363).

Die *tweede dimensie* sluit die eerste gekwalifiseerd in, maar laat ruimte vir die ondersoek van wyses hoe besluitneming omseil of voorkom kan word wat betrekking het op moontlike sake waar belangekonflikte kan voorkom, soos gesien kan word in politieke of nasionalistiese voorkeure, verkiesings en ander tipes politieke verdeeldheid. Hierdie dimensie laat met ander woorde bykomend ruimte vir [nasionalistiese] instellings, sowel as informele beïnvloeding, maar sluit ook manipulasie en dwangmaatreëls in (Lukes, 2005:20).

Die *derde dimensie* sluit albei bogenoemde dimensies in, maar laat ruimte vir voorkeure via waardes, norme en ideologieë. In hierdie dimensie word mag beskou as ingebed in alle sosiale interaksies, omdat alle idees en oortuigings tot uitdrukking kom in taalgebruik en optredes as grondslag vir alle sosiale en politieke aktiwiteite. Verder sluit dit ook alle soorte religieuse ideale en selfbelang vir ekonomiese gewin in. Volgens Lukes is hierdie laaste dimensie onbewustelik, aangesien dit spontaan geïnkorporeer is in magsbeskouinge sonder dat mense daarvoor nadink. As voorbeeld stel Lukes (2005:29) dat politieke ideologieë vandag beleidsvorming bepaal sonder om byvoorbeeld eksplisiet neoliberalisme voor te staan. Die outeur argumenteer dat die eerste twee dimensies onvoldoende is, en dat die derde dimensie 'n beter benadering bied vir die ondersoek van politieke verhoudinge, aangesien hierdie dimensie ruimte laat vir

...consideration of the many ways in which potential issues are kept out of politics, whether through the operation of social forces and institutional practices or individuals' decisions (Lukes, 2005:30).

Die besluitnemingsproses is volgens hierdie dimensie ingebed in die sosiale struktuur wat 'n belangrike invloed uitoefen op wat in die proses gebeur. Gevolglik kan sosiale strukture en instellings volgens Lukes ook agente wees.

Alhoewel maghebbers oor die vermoë beskik om mag te kan uitoefen ten einde die optrede en opinies van mense te rig en te beïnvloed, is dit belangrik om in ag te neem dat mense, alhoewel hulle dikwels geen keuse het oor wat op hulle afgedwing word nie, hul reaksie op die uitoefening van mag nooit totaal gedetermineer of voorspel kan word nie. Mense beskik potensieel oor die kapasiteit om volgens hulle eie oortuigings en beskouings 'n keuse uit te oefen ten opsigte van hoe hulle op magsuitoefening reageer. Terselfdertyd is die uitoefening van mag regstreeks gerig op en afhanklik van die reaksie van diegene op wie die mag afgedwing word want magsuitoefening is primêr gerig op die bereiking van doelwitte en effekte (vgl. in dié verband Zaaiman, (2007:373-374; asook Frankl, 1962). Zaaiman (2007) stel aansluitend by hierdie argument dat,

[t]he question whether power implies control, actually asks how the freedom of people can be limited. Power prevents them to advance their own freedom. The freedom of people can be limited in different ways, for example: by interfering with the available choices ... by limiting them; by structuring the available choices in such a way that a certain choice would have a larger probability to be made than another; by manipulating the choices in such a way that those that are executable form a specific set; and by limiting subordinates the capacity to choose ... (Zaaiman, 2007:365).

Die outeur (2007:374) verduidelik dat verskillende aspekte van mense se lewens deur mag geaffekteer kan word: hulle optredes, persepsies, denke, en selfs hulle geloof.

*Samevattend:* 'n Belangrike faktor vir hierdie studie met betrekking tot mag en identiteit is die *historiese bewussyn* wat die filosofiese problematiek rakende tradisie en nuwe interpretasies met betrekking tot nasionalisme en politieke gewin verreken. In 'n anachronistiese terugskoue [vanuit 'n eietydse raamwerk] op veral die geskiedenis van die onlangse verlede gedurende die twintigste eeu blyk dit dat die geskiedenis gekenmerk word deur 'n magspel waar een groep mense verseker dat hulle ter wille van oorlewing, of in uiterste gevalle eie gewin,

die mag in hul hande kry en behou ten koste van ander groepe. Hierdie magspel word geregverdig deur die "verkoop" van 'n siening wat getipeer kan word as partikularisme, met ander woorde die handhawing van eie belange [politieke sowel as kulturele en taalhandhawing] wat gestel word as *veralgemeende belange* vir alle groepe, maar wat inderwaarheid die *partikuliere belange* van die maghebbers is wat op 'n simplistiese wyse oor alle groepe heen veralgemeen word.

Dit kom op die volgende neer: In enige onderdrukkende en outoritêre regime is daar 'n ongelyke magsverhouding tussen diegene wat die mag het en dit vir eie doeleindes aanwend, en diegene wat die subjekte is op wie hierdie magsuitoefening 'n effek het. Op hierdie wyse is mag 'n vermoë tot dominasie. So doende word die vryheid van individue, sowel as die nasie en ander bevolkingsgroepe ernstig aan bande gelê.

'n Studie oor nasionalisme en magsbeskouing is van belang omdat Boshoff worstel met herinneringe aan kwessies oor magmisbruik [en die invloed daarvan op identiteit] van een bevolkingsroep teenoor ander bevolkingsgroepe. Dit word geïllustreer aan die hand van die gekose taalgebaseerde installasies wat in Hoofstukke Vyf tot Sewe gelees en geïnterpreteer word. In die gekose installasies keer Boshoff dikwels magsrolle om deur onder andere 'n subtiele aanskouersmanipulering. Die kunstenaar doen as 't ware restituisie deur die voormalige gemarginaliseerdes wie se belange in die geskiedenis van die land gedurende die koloniale en apartheidseras onderdruk of geïgnoreer was, in 'n gelyke of meerdere eliteposisie te plaas.

### **2.2.3 Nasionalisme en herinneringe**

Maurice Halbwachs (1877-1945) (1980) – as die grondlegger van navorsing oor kollektiewe herinneringe – onderskei drie tipes herinneringe, naamlik *outobiografiese*, *historiese* en *kollektiewe* herinneringe. (i) Outobiografiese herinneringe is persoonlik of individueel; (ii) historiese herinneringe word verkry deur middel van historiese dokumentasie en geskiedskrywing, terwyl (iii) kollektiewe herinneringe verwys na die aktiewe verlede wat te doene het met die vorming van 'n volk se

identiteit. Gevolglik is dit op 'n meer persoonlike vlak van aard en staan dit in direkte kontras tot waarna hy verwys as sogenaamde "dooie" gedokumenteerde, historiese herinneringe (vgl. Climo & Cattell, 2002:4).

Geskiedkundige herinneringe in die vorm van dokumentasie maak [al beskou Halbwachs dit as "dooie" herinneringe] wel 'n belangrike deel van 'n nasiestaat se kollektiewe herinneringe uit (vgl. Stolten, 2007:6-7). Stolten vestig onder meer die aandag daarop dat dokumentering oor die geskiedenis nie bloot handel oor die verlede nie, maar dat dit dikwels 'n antwoord eis van die hede. Hiermee stem Bellah *et al.* (1985) stem saam wanneer hulle stel dat

[c]ommunities ... have a history – in an important sense are constituted by their past – and for this reason we can speak of a real community as a 'community of memory', one that does not forget its past. In order not to forget that past, a community is involved in retelling its story, its constitutive narrative (Bellah *et al.*, 1985:153).

'n Belangrike aspek waarop verskeie outeurs, waaronder Connerton (2007:1), Stolten (2007:24) en Olick (1998:280) die aandag vestig, is die hiërargiese verwantskap tussen politieke magstrukture en die dokumentasie van geskiedkundige herinneringe. Dit blyk duidelik dat bewindhebbers [dikwels in die skryf vir 'n verbeelde homogene gemeenskap] die dokumentasie van die geskiedenis bepaal. Dit is in hierdie verband wat Olick (1998:280) stel dat, "[t]he interest in memory has largely followed political developments". Dit beteken dat herinneringe, as 'n belangrike stimilus vir nasionalisme, inhou dat elke nuutgestigte politieke groep deur 'n proses van selektiewe herinneringe gaan en dat verbeeldingryke bruikbare verledes geskep word (vgl. Marschall, 2005). Sontag (2003:76-77) kan dan in hierdie verband stel dat kollektiewe herinneringe in werklikheid bestaan uit bepaalde stipulasies en aanduidings van wat [vir die nasie] belangrik is en wat nie.

Nasieskap word onder andere gekenmerk deur gemeenskaplike herinneringe aan opofferings wat in die verlede gemaak is ter wille van die nasie en die bereidheid om soortgelyke opofferings in die toekoms te maak. Dit is veral opofferings wat in tye van oorlog deur 'n gemeenskap gemaak word wat as 'n

samebindende faktor en 'n belangrike dryfkrag agter die vorming van nasies beskou word. Hierdie gedeelde herinneringe aan swaarkry wat oorvertel word, ook aan diegene soos die nageslag wat nie die pyn en lyding deurgemaak het nie, lei tot 'n eenheidsgevoel onder 'n bepaalde volk (vgl. Renan, *in* Kamenka, 1973:12; De Klerk, 2008:341; Leoussi & Grosby, 2007:8; Hutchinson, 2007:44-47).

Die kenmerkendste aspek van 'n dokumentasieproses is om 'n grondliggende en meesleurende mite te skep of selfs te vervals [vgl. Barthes (1999:58) se beskouinge ten opsigte van mites], wat die wortels van die nasie naspoor en vaslê. Hierdie mites voorsien die raamwerk waarbinne gebeure, artifakte en ruimtes ingebed word en waarvandaan die nasie se ontstaanswortels en herinneringe betekenis verkry. Vir Adam (2000:88) is kollektiewe herinneringe dus tereg daardie aanvaarde persepsies van gebeure uit die verlede waarin die kollektiewe identiteit van 'n nasie neerslag vind. Hy stel dat persoonlike herinneringe – op dieselfde wyse as kollektiewe herinneringe – beskou moet word as voortdurende prosesse van konstruksie in narratiewe vorm. Daarom word klem geplaas op die rol van die familie as deel van 'n spesifieke gemeenskap se konstruering van die verlede (vgl. Olick & Robbins, 1998:122-123; Connerton, 2007:18-19 en Halbwachs, 1992).

Anders gestel is kollektiewe herinneringe selektief ten einde die brug of verbinding tussen die verlede en die hede in stand te hou. Halbwachs verwoord dit soos volg:

Every collective memory requires the support of a group delimited in space and time. The totality of past events can be put together in a single record only by separating them from the memory of the groups who preserved them and by preserving the bonds that held them close to the psychological life of social milieus where they occurred, while retaining only the group's chronological and spatial outline of them (Halbwachs, 1980:78; vgl. verder Crane, 1997:1376-1377).

Die selekteringsproses van herinneringe wat beklemtoon, uitgelig en waarby verbeeldingryk bygelas word ter wille van nasiebou, impliseer die weglating van sekere dele van die geskiedenis wat as onbelangrik vir of afbrekend ten opsigte

van die vestiging van 'n kollektiewe nasionale identiteit geag word. Hier is dus sprake van 'n dubbele aksie van skeiding tussen herinneringe van die oorspronklike agent en herinneringe van die huidige agent waar onteiening en vervreemding 'n rol in speel. Wat hieruit voortkom is die koestering en vertroeteling van die verbeelde historiese narratief wat aanvaar word as oorspronklik. Dié verbeelde historiese narratief word sodanig geïnternaliseer dat dit die persoonlike eiendom van die onteierende agent word en het dit daarom 'n bepaalde “positiewe” invloed op die karakter en identiteit van die agent, soos byvoorbeeld die identifisering met 'n held uit die geskiedenis.

Die Franse historikus Pierre Nora (geb.1931) – een van die invloedrykste denkers wat betref kollektiewe herinneringe in die twintigste eeu – skets dieselfde onderskeiding as Halbwachs tussen herinnering as lewend en geskiedenis as dood en argumenteer dat herinnering en geskiedenis tans voorkom asof dit in fundamentele opposisie tot mekaar staan (Nora, 1989:7-12; vgl. ook Olick & Robbins, 1998:120-121). Yerushalmi (1982), vanuit 'n Joodse perspektief, stem met Halbwachs en Nora saam wat betref die onderskeid tussen historiese en kollektiewe herinneringe. Hy (1982:95) wys daarop dat sekere herinneringe voortduur, terwyl die res uitgewis, onderdruk of bloot agterweë bly deur 'n proses van natuurlike seleksie wat historici op eie inisiatief omverwerp of omkeer.<sup>7</sup> Met verwysing na die Joodse tradisie, argumenteer hy dat

For the world in which we live it is no longer merely a question of the decay of collective memory and the declining consciousness of the past, but of the aggressive rape of whatever memory remains, the deliberate distortion of the historical record, the invention of mythological pasts in the service of the powers of darkness (Yerushalmi, 1982:116).

Afgesien van geskiedskrywing en mondelinge herinneringe wat oortel word, word herinneringe ook bewaar en lewendig gehou deur onder andere verskillende variante van kunsvorme, soos skilder, beeldhou, installasies, argitektuur, *memorials* (gedenktekens), standbeelde, monumente en altare. Danto onderskei

---

<sup>7</sup> Vir Yerushalmi blyk dit 'n wesentlike bekommernis te wees dat 'n skeuring tussen Joodse tradisie en Joodse identiteit plaasgevind het (vg. Crane, 1997:1380).

myns insiens byvoorbeeld korrek tussen *memorials* (as gedenktekens) en monumente op die volgende wyse:

Monuments make heroes and triumphs, victories and conquests, perpetually present and part of life. The memorial is a special precinct, extruded from life, a segregated enclave where we honour the dead. With monuments we honour ourselves (Danto, 1987:12; vgl. ook Marschall, 2010:11).

Bykomende of alternatiewe wyses waardeur herinneringe ook lewendig gehou word, is deur onder andere byeenkomste en rituele soos volksfeeste, herdenkings, [staats-]begrafnisse en [openbare politieke] toesprake (vgl. Leoussi & Grosby, 2007:8; Schuman, *et al.*, 2003:104; Connerton, 2007:5; Marschall, 2005; Marschall, 2010:2; en Hutchinson, 2007:48-49)<sup>8</sup>.

Crane (1997:1373) lewer 'n belangrike bydrae tot die teorie oor die bewaring van historiese en kollektiewe herinneringe. Sy stel dat historiese herinnering wat altyd in die vorm van 'n historiese narratief voorkom, een vorm van die inhoud van kollektiewe herinneringe is. Sy argumenteer voorts dat kollektiewe herinneringe ook die raamwerk is waarin historiese herinneringe voorkom. Volgens haar (1997:1379) was dit nodig dat moderniteit argiewe, museums, herdenkings, jaarfeeste en geskiedenis skep, aangesien spontane kollektiewe herinneringe opgehou funksioneer het. Nora (1987:7) se opmerking, "[w]e speak so much of memory because there is so little of it left" sluit by Crane aan. Soos in Hoofstuk Een gestel, tref Nora die volgende onderskeid tussen *lieux de mémoire* (plekke/terreine of liggings van herinneringe) en *milieux de mémoire* (herinneringsomgewings):

Our interest in *lieux de mémoire* where memory crystallizes and secretes itself has occurred at a particular historical moment, a turning point where consciousness of a break with the past is bound up with the sense that memory has been torn – but torn in such a way as to pose the problem of the embodiment of memory in certain sites where a sense of historical continuity persists. There are *lieux de mémoire*, sites of memory, because

---

<sup>8</sup> Marschall (2010:2) verwoord dit goed wanneer sy stel: "Their [dié van monumente, rituele, *memorials*] role is to induce purposeful remembrance in the interest of forging a particular historical consciousness and shaping collective memory upon which group identity can be based".

there are no longer *milieux de mémoire*, real environments of memory (Nora, 1989:12; vgl. ook Marschall, 2010:5).

Crane (1997:1381) argumenteer dat kollektiewe herinneringe in individue gelokaliseer is [met ander woorde nie in "terreine" soos wat Nora argumenteer nie]. Aangesien dieselfde groep mense in spesifieke herinneringe geïnteresseerd is, kom dit daarop neer dat hierdie herinneringe aan individue binne die bepaalde groep 'n raamwerk bied waarin herinneringe gelokaliseer word (vgl. Connerton, 2007:37).

Alle narratiewe, "terreine" en tekste bly volgens Crane bloot objekte tensy dit "gelees" of daarna verwys word deur individue se historiese denke. 'n Belangrike perspektief kom van Sontag (2003:76-77) wat stel dat alle herinneringe is individueel van aard en daarom sterf dit saam met die betrokke individu. Sy verskil genuanseerd van Halbwachs, aangesien sy argumenteer dat kollektiewe herinneringe streng gesproke nie bestaan nie, vir haar is dit bloot kollektiewe instruksies en stipulasies van wat belangrik is en wat nie. Sy (2003:77) beweer voorts dat ideologieë, alhoewel hulle met agterdog bejeën behoort te word, substantiewe argiewe van beelde geskep het wat algemene idees oor betekenis opsom en gevolglik voorspelbare gedagtes en gevoelens aanhits.

'n Verdere belangrike punt wat Halbwachs (1980:80) en Connerton (2007:36) uitlig, is dat binne die konteks van kollektiewe herinneringe ruimte gelaat moet word vir die feit dat individue se persoonlike herinneringe met betrekking tot 'n spesifieke gebeurtenis van persoon tot persoon kan verskil, afhangende van die historiese invalshoek en emosionele intensiteitsgraad van beleving. Aansluitend stel Olick (1998:385) dat "memory is the central faculty of our being in time, the negotiation of past and present through which we define our individual and collective selves".

'n Belangrike faset van herinneringe is die verwerking van trauma. Trauma hang saam met 'n onderbreking van die narratief van individue en/of groepe se lewens. Indien die lewe beskou word as 'n narratief wat voortdurend aangaan, en hierdie narratief word kunsmatig en deur 'n ingrype verbreek, soos wat gekoloniseerdes

ervaar het, stort die narratief ineen en word trauma en 'n gevoel van verlies ervaar (vgl. Van der Merwe & Viljoen, 2007:1). Hierdie soort trauma kan beskryf word as die pyn en verlies wat mense ly as gevolg van oorloë, sosiale en politieke verwickelinge, asook groot natuurrampe in die kollektiewe herinnering, of die openbare gedeelde geheue. Ricoeur (2006:21) argumenteer dan ook dat getuienis oor 'n gebeurtenis die fundamentele verbinding vorm tussen herinnering en geskiedenis. Individue en nasies poog met ander woorde om traumatiese nalatenskappe [soos bogenoemde gevolge van oorloë, sosiale en groot natuurrampe] te bowe te kom *inter alia* deur die skep van kollektiewe herinneringe en materiële ruimtes van nasionale herinneringsdokumentasie.

Met die instel van Waarheids- en Versoeningskommissies (WVK) is onder andere gepoog om met trauma<sup>9</sup> as gevolg van onregmatighede uit die onlangse geskiedenis af te reken, "... to collect testimony, console the injured, indemnify the victims, and amnesty to those who confessed to committing political crimes" (Ricoeur, 2006:483). Ricoeur beklemtoon die voordele wat hierdie tipe kommissies vir die slagoffers inhou. Hy stel dat dit veral geleë is in dimensies van terapie en moraliteit, maar ook op politiese vlak. Families wat vir jare bewus was van onregmatige optrede jeens naasbestaande slagoffers, kry die geleentheid om voor sulke kommissies hulle herinneringe, woede, pyn en selfs haatgevoelens in die teenwoordigheid van die aandadiges en getuies uit te druk. In sodanige sittings kry hulle die geleentheid om individuele herinneringe van die marteling en pyn wat hulle aangedoen is met ander te deel, en selfs om die aandadiges by die naam te vermeld.<sup>10</sup>

Waar daar sprake van lydendes is wie se verhale gehoor moet word, word aan die een kant slagoffers en aan die ander kant skuldiges of oortreders geïmpliceer. Die genoemde begrippe roep [in 'n oorwegend Christelike konteks soos in Suid-Afrika] konsepte soos vergifnis, heling en versoening op, waar vergifnis 'n

---

<sup>9</sup> Trauma as 'n psigologiese en selfs as 'n filosofies-historiese begrip se ontstaan en geskiedenis is van onlangse oorsprong (vgl. Micale & Lerner, eds. 2001).

<sup>10</sup> Kyk Hayner, 2001 vir 'n diepgaande analise van die ontstaan en funksie van waarheidskommissies in die jongste verlede.

voorvereiste vir die laaste twee is. Dit hou in dat die interaksie tussen die skuldige en die slagoffer 'n *a priori* is vir die aanvaarding van verantwoordelikheid (vgl. Derrida, 2001b:5). 'n Sleutelaspek om tot heling en versoening te kom, is juis om die verlede te konfronteer, soos wat Rosenberg (*in* Borraine & Levy, 1994:67) aanvoer, alhoewel die waarheidseis van professionele historiografie asook historiese herinneringsnarratiewe tans in 'n postmoderne paradigma bevraagteken word. [Dit gebeur vanweë die vervaging van die onderskeid tussen kennis en interpretasie aan die een kant en waarheid en subjektiwiteit aan die ander kant.] Postmoderniste argumenteer dat geskiedenis en herinneringe variante van historiese bewussyn is (vgl. Olick & Robbins, 1998:140)<sup>11</sup>.

Soos in Hoofstuk Een vermeld, beklemtoon Ricoeur (2006:483) 'n belangrike saak met verwysing na die vra van vergifnis wanneer hy stel dat wanneer so 'n versoek gerig word, 'n mens ook daarop voorbereid moet wees om 'n negatiewe respons te ontvang, soos "nee, ek kan jou nie vergewe nie". In hierdie verband maak Connerton (2007) die opmerking dat wanneer onderdrukte aan bewind kom, wraak en voortgesette vyandigheid nie uitgesluit is nie:

Those who adhere most resolutely to the principles of the new regime and those who have suffered most severely at the hands of the old regime want not only revenge for particular wrongs ... The settlement they seek is one in which the continuing struggle between the new order and the old will be definitively determined, because the legitimacy of the victors will be validated once and for all (Connerton, 2007:7).

Dit is dikwels egter makliker om die aggressor te demoniseer as om te vergewe en te versoen (vgl. Gobodo-Madikizela, 2003:229; Verbeeck, 2007:242). Waarop dit neerkom is dat die aggressor, wat die maghebber was, nou in die omgekeerde situasie gepolariseer word tot die *ander*, na wie die slagoffers, nou as die *Self* – in 'n wegprojektering van die kwaad vanaf die *Self* [met ander woorde weens 'n

---

<sup>11</sup> In hierdie verband kan gelet word op Baudrillard ([1981]1994:1-7) se uitdaging van die grense tussen waarheid en valsheid in sy teorieë rondom simulacra. Vir hom hou die term *simulacrum* verband met 'n simulasie van die werklikheid wat nie bestaan nie. Omdat 'n *simulacrum* virtueel is, m.a.w. nie werklik nie maar nagmaak, kan daar nie klinkklaar gesê word of dit waar of vals is nie. Aansluitend vestig Foucault (1980:27 e.v.) en Lyotard (1984:91 e.v.) die aandag op die opponeerende posisie wat die kritiese teoretikus teenoor dominante diskoerse inneem. Hierdie argument vestig die aandag op die problematiek met betrekking tot metanarratiewe en waarheidsbeskouinge.

gebrekkige selfrefleksie, vgl Adorno (2003b:21)] – geen hand van versoening sal uitreik nie. Hierdie argument sluit in 'n mate aan by Derrida (2001b:49) en Lyotard (1984:91-92) se argumente dat volkome of absolute vergifnis in elk geval onmoontlik is.

'n Probleem wat sigself aandoen, is die vraag hoe ver terug in die verlede gegaan moet word om rekenskap te gee van die herinneringe van eertydse onge-regtigheede ten einde die lei skoon te kan vee (kyk Connerton, 2007:9-10). Connerton (2007:1) wys op 'n belangrike saak. Hy stel dat – alhoewel daar toenemende agterdog en wantroue jeens meesternarratiewe in postmoderne tye is – beteken dit geensins dat hul uitwerking as maniere van dink en optrede in 'n kontemporêre situasie tot niet is nie. Die verwerking van die verlede bly steeds belangrik en het na vore gekom as die meesternarratief van die laat twintigste en vroeg een-en-twintigste eeue (kyk Schuman *et al.*, 2003:103).

Herinneringe en die verwerking van trauma blyk belangrik te wees vir 'n lees en interpretasie van Boshoff se gekose taalgebaseerde installasies, in besonder met die verwerking van kollektiewe trauma in groepsverband as gevolg van oorloë [in die Afrikaners se geval die ABO en die trauma van onderdrukking van die Afrikaners en inheemse bevolkingsgroepe [tydens onderskeidelik die koloniale en apartheidseras]. Gevolglik is een faset van herinneringstrategieë in kollektiewe verband vir my studie belangrik, naamlik die wyse waarop herinneringe sosiale of kollektiewe trauma verwerk.

Noudat die begrippe nasionalisme, *mag*, *identiteit* en *herinneringe* met dikwels gepaardgaande trauma en hul onderlinge verhoudings ontleed is, word hierdie drie sleutelkonsepte vanuit 'n postkoloniale perspektief benader.

### **2.3 Postkoloniale kritiek**

Postkoloniale kritiek is navorsing wat gerig is op die sosiale gevolge van kolonialisme, en is 'n teorie van, sowel as 'n kritiek op die imperiale struktuur in voormalige kolonies (vgl. Ashcroft *et al.*, 2001:1 & Van der Merwe & Viljoen, 1998:168). 'n Belangrike aspek van postkoloniale kritiek vir hierdie navorsing is die ondersoek oor die wyse van representasies, aanskoue en persepsies van

gekoloniseerdes in koloniale diskoerse ten einde gekoloniseerdes in die posisie van onderdruktes te hou (vgl. McLeod, 2000:17).

Dekolonisasie het plaasgevind toe gekoloniseerde nasies, hoofsaaklik as gevolg van die ontwikkeling van inheemse antikoloniale nasionalismes, die reg teruggekry het om hulleself te regeer. Hierdie proses van dekolonisering het in verskillende fases plaasgevind.

Die eerste fase van dekolonisasie was die onafhanklikheidsverklaring van die Amerikaanse kolonies in die laat agtiende eeu. Die tweede fase het plaasgevind gedurende die laat negentiende en eerste dekade van die twintigste eeu toe Kanada (1867), Australië (1900), Nieu-Seeland (1907) en Suid-Afrika (1909) 'n vorm van politieke outonomie verkry het en as dominiums van die moederland [in hierdie geval Brittanje]. Later is na hierdie lande verwys as *settler nations*, oftewel kolonialiserende nasies. In 1931 is die verpligting van algehele onderwerpenheid aan die Britse Kroon in die Statuut van Westminster geskrap. Hiervolgens is die genoemde lande se onafhanklike status wetlik erken en is volle regeeringsbeheer aan hulle toegeken. Suid-Afrika het dieselfde jaar lid van die Britse Statebond geword (vgl. Giliomee, 2003:171-175; 235, 398; Worden, 1994:32).

Die derde fase van dekolonisasie het na die Tweede Wêreldoorlog plaasgevind as 'n uitvloeisel uit die Atlantiese Verdrag. Die toenmalige president van die VSA, Franklin D. Roosevelt, en die Britse premier, Winston Churchill, het in 1941 die Atlantiese Verdrag opgestel met die oog op hoe die wêreld daar sal uitsien na die beëindiging van die Tweede Wêreldoorlog. Roosevelt het in hierdie Verdrag aangedring op die outonomie van imperiale kolonies. Dit het daartoe gelei dat daar druk op Brittanje geplaas is om na die Tweede Wêreldoorlog die bepalings van die Atlantiese Verdrag te handhaaf (McLeod, 2000:9 e.v.). Die probleem is dat Afrikakolonies steeds as sogenaamde onmondiges beskou was en demokratiese regeerings is slegs op plaaslike vlak ingefaseer.

### **2.3.1 Van nasionalisme na dekolonisasie**

Alter (1994:3) onderskei vier eienskappe van die oorgang vanaf nasionalisme na dekolonisasie, naamlik: (i) 'n bewussyn van die uniekheid of eie-aard van 'n

groep mense met spesifieke verwysing na hulle etniese, taal en religieuse homogeniteit; (ii) die beklemtoning van gedeelde sosio-kulturele houdings of ingesteldhede én historiese herinneringe; (iii) 'n sin vir 'n gedeelde missie, en (iv) [dikwels] disrespek, wrokkigheid en vyandigheid teenoor ander volke soos dit tot vergestaltung kom in byvoorbeeld rassisme, xenofobie en anti-Semitisme. Volgens Bhabha (1990:45) verwys die term *nasie* na "both ... the nation-state and to something more ancient and nebulous – the *natio* – a local community, domicile, family, a condition of belonging".

Nasionalisme na dekolonisasie is kompleks. Wanneer gekoloniseerde lande vry word van 'n imperiale owerheid, beteken dit selde dat die vryheid wat verkry word 'n gelykheidsbasis vir al die bevolkingsgroepe impliseer. Loomba (2005:16) verduidelik dit soos volg: nasionalisme na dekolonisasie dra selde die belange van al die mense van die voormalig gekoloniseerde land op die hart. Daarvoor is nasionalisme te selfgefokus. Sy argumenteer dat wanneer 'n gekoloniseerde land weer vry en onafhanklik word, sulke vryheid selektief op die eie toegepas word. Dit verklaar waarom daar dikwels in sodanige vry lande burgeroorlog en binne-landse onrus en opstande voorkom. Myns insiens is die rede onderliggend hieraan dat die imperiale owerheid 'n elitebevolkingsgroep agterlaat het wat hulleself met die imperiale mag geïdentifiseer het. Dié elitegroep wil hul voorkeurposisie ten alle koste behou. Daarom gebeur dit selde dat na bevryding 'n eenheidsbeweging onder die bevrydes bestaan of ontstaan.

### **2.3.2 Imperialisme as 'n verskyningsvorm van mag**

Die verband tussen nasionalisme en imperialisme is enersyds geleë in die onderdrukking van een volk deur 'n ander, en andersyds in die reaksie van die onderdrukte wat vryheid soek:

It [nationalism] has been – and continues to be – part of the make-up of both imperialism and anti-imperialism. It can be associated with forces striving for political, social, economic and cultural emancipation, as well as with those whose goal is oppression (Alter, 1994:1).

Hierdie aanname word deur De Klerk (2008:351) bevestig wanneer hy daarop wys dat nasionalisme dikwels 'n reaksie is teen 'n vreemde politieke oorheersende mag.

Volgens Bhabha (1990:59) en Ashcroft *et al.* (1999:150) is nasionalisme as 'n ideologie 'n uitloper van imperialisme. Deur die toedigting van spesifieke identifikasie-eienskappe aan bepaalde etniese groepe, word 'n eksklusiewe en homogene beeld van 'n nasie en nasionale tradisie geskep. So 'n homogene beskouing maak, soos aangedui, selde voorsiening vir die diversiteit wat noodwendig binne 'n bepaalde groep of nasionale gemeenskap voorkom.

Waarop bogenoemde neerkom is dat hierdie tipe nasionalisme [aan die kant van die koloniseerder] daarvan oortuig is dat die sogenaamde inboorlinge nie beskaafd en ontwikkel genoeg is om 'n eie nasionalisme te laat posvat nie. Hierdie nasionalisme beskou die *ander* en dié se nasionalisme altyd as minderwaardig, onbeskaafd, kru en onmondig. Kortweg, die *ander* is nie in staat tot die behartiging van die gekompliseerde funksies van die moderne staat nie want hulle is te onontwikkel. [Op soortgelyke wyse het die Britte byvoorbeeld oor die Afrikaners gedink voor die twintigste eeu en die Afrikaners op hulle beurt voor en tydens apartheid oor die swart mense (vgl. Giliomee, 2003:149-150; Verwoerd, 1963:xix, xx)].

Dit is in so 'n verband wat Bhabha (1991:53) stel dat imperiale kolonialisme hegemonies as 'n opvoedingsprojek beskou is om die sogenaamde beskawing na donker Afrika te bring. Sodoende is kolonialisme geregverdig. Op dieselfde wyse het hierdie "opvoedingsprojek" geskakel met nasionalistiese beskouinge van 'n "geroepe en uitverkore" volk om die Lig van die Woord saam met die beskawing na "onbeskaafde" lande uit te dra as 'n vorm van 'n "*missionary nationalism*" (Hastings, 1997:6; Conversi, 2007:17; Smith, 2004:78, 145; Arendt, [1951] 2004)].

Die oordra van Westerse kulturele waardes wat met imperiale kolonialisme gepaard gaan, lei noodwendig tot hegemonie en dominasie, wat die verhouding tussen die koloniale subjek [bv. die imperiale amptenaar afkomstig van die "moe-

derland"] en objek [die "inboorling" of sogenaamde *native* wat onmiddellik ook "onbeskaafd" impliseer] beïnvloed. So het Brittanje byvoorbeeld gemeen dat die Haagse Konvensie [wat onder meer konsentrasiekampe verbied het as 'n middel in oorlogvoering] van 1899 slegs van toepassing is op "beskaafde", dit is Europese nasiestate, en nie op die kolonies van die ondertekenaars van die Konvensie nie. Teoretici argumenteer wel dat imperialisme nie soseer op die verhouding tussen koloniseerder en gekoloniseerde gefokus het nie, maar dat die klem op die antagonistiese en wedywerende verhoudings tussen die elites van verskillende Westerse state geplaas moet word in 'n smag na rykdom (vgl. Loomba, 2005:10; Ghandi, 1998:115).

Alhoewel kolonialisme reeds in die vyftiende en sestiende eeue voorgekom het, was dit toe verbind aan ontdekkingsreisigers soos Christopher Columbus en was die hoofokus nie op nasionale belange en 'n kommersiële ingesteldheid nie. Dit was eers vanaf die laat sewentiende en vroeg agtiende eeue dat nasionale belange en 'n kommersiële ingesteldheid van Westerse nasies die belangrikste dryfvere was agter die koloniale uitbreiding van die Europese magte se vestiging van kolonies in Asië, Afrika en ander wêrelddele (vgl. Alter, 1994:1; McLeod, 2000:7-8). Dit het dus gegaan oor die beheer en skep van markte vir Westerse gewin op koste van die ekonomiese uitbuiting van ander. Hierin sien McLeod (2000:7) 'n verband met kapitalisme. Dit beteken dat kapitalisme en kolonialisme as gemeenskaplike ondersteuningsisteme vir mekaar gedien het.

Childs en Williams (1997:227) argumenteer tereg dat *imperialisme* 'n ideologiese konsep is wat die legitimiteit van die ekonomiese en militêre beheer van een nasie deur 'n ander nasie in stand hou. Hieruit word afgelei dat kolonialisme 'n vorm uitmaak van die gevolge van imperialisme as ideologie. Die terme imperialisme en kolonialisme word dikwels as sinonieme gebruik (vgl. Loomba, 2005:7; McLeod, 2000:7-8). Said (1993:8) se onderskeid tussen die twee terme word in hierdie studie aanvaar. Volgens hom is imperialisme "the practice, theory and the attitudes of a dominating metropolitan center ruling a distant territory", terwyl "... [colonialism], being in most cases a consequence of imperialism, is the implanting of settlements on distant territory".

In so 'n imperiale toestand is magstrukture noodwendig ingebed in die verhouding tussen die koloniale moondheid se subjekte en die gekoloniseerde objekte met verwysing na sowel identiteit as politiek en kultuur. Die metropool as nasionale maghebber [dit is die “moederland”] het mag afgedwing op kleiner en ekonomies swakker nasies deur middel van politieke beheer. Dit het aanleiding gegee tot kleiner nasies se afhanklikheid van die metropool (Ghandi, 1998:115). Die prekoloniale geskiedenis van 'n gekoloniseerde land word ontken, geïgnoreer en uit geskiedkundige herinneringe verwyder ten einde die geskiedenis van 'n land te manipuleer vir eie gewin (vgl. Dubow, 2006:5; Loomba, 2005:20; Worden, 1994:5). Volgens Worden is die rede hiervoor om grondbesit en toe-eiening van lande se minerale en ander rykdomme tydens kolonialisme deur latere wit Europese inwoners te regverdig. Hierdie imperiale besitname is in die Engelse reg ondersteun deur die uitbreiding van die *res nullius*-beginsel: grond wat nie deur Europeërs besit word nie, is openbare goed waarop niemand nog 'n aanspraak gemaak het nie, en daarom word dit geannekseer in die naam van die koning[in]. So is groot dele van Afrika, Noord-Amerika en die hele Australië en Nieu-Seeland byvoorbeeld “in besit” geneem, want die inheemse bevolking het in terme van die Engelse reg nie aan die vereistes van eienaars en besitters voldoen nie. [Dit is juis hierdie beskouing van eiendom en die inheemse bevolking wat onderliggend was aan die talle grensoorloë in die Kaapkolonie in die negentiende eeu.]

*Samevattend:* Uit die voorafgaande blyk dit dat die verband tussen nasionalisme en imperialisme geleë is in die onderdrukking van een volk deur 'n ander en die daaropvolgende reaksies van die onderdrukte teen die imperiale mag ten einde die imperiale juk af te gooi. So beskou, is nasionalisme as 'n ideologie 'n uitloper van imperialisme waar spesifieke identifikasie-eienskappe aan bepaalde etniese groepe toegedig word om 'n homogene beeld van 'n nasie en nasionale tradisie te skep. Hierin sit 'n dialektiek wat uiters negatiewe gevolge het, waarop vervolgens in breër trekke ingegaan word.

### 2.3.3 Hibriditeit as 'n transformasie van identiteit

Dit is welbekend dat die gekoloniseerde of die nie-Europeër se identiteit gebaseer is op die mate van afwykings en verskille van die sogenaamde norm, naamlik die wit manlike Westerling of Europeër as die *Self* (vgl. Said, 1995:78-91; Spivak, 2006:28-35). Hierdie afwykings word gebaseer op verskille in herkoms, geloof, taal, voorkoms, waardes en instellings. Sodoende word die nie-Westerlinge beskou as die homogene eksotiese of immorele, minderwaardige *ander* (Bhabha, 1985:155e.v.; Ghandi, 1998:8-9; Prakash, 1994; 1995).

Geen individuele onderskeid word getref nie en bepaalde karaktereenskappe word aan groepe toegedig op grond van voorkoms, nasionaliteit en herkoms. Dit lei tot stereotipering sonder om ruimte te laat vir individuele eienskappe en karaktertrekke. Shell (2007:53) vestig byvoorbeeld die aandag op die stereotipering van slawe sedert die agtiende eeu. Slawe uit Maleisië is gebrandmerk as skelm en oproerig, teenoor die slawe uit Mosambiek wat gestereotipeer is as gelykmatig en rustig. Wat Oosterlinge as die *ander* betref, beskryf Said (1995:78) die *Orient* as so 'n minderwaardige en eksotiese teenpool vanuit die perspektief van die Westerse *Occident*. In die blik van die Westerling op die *Orient* word die *Orient* se identiteit gekonstrueer, bestudeer en gedomineer:

...[T]he Orient became an object suitable for study in the academy, for display in the museum, for reconstruction in the colonial office, for theoretical illustration in anthropological, biological, linguistic, racial and historical theses about mankind and the universe, for instances of economic and sociological theories of development, revolution, cultural personality, national religious character ... (Said, 1995:89).

Said (1995:90) stel dat die gekoloniseerde *Orient* [as die *ander*] 'n tipe stoor-kamer word vir eienskappe wat Westerlinge beslis nie aan hulleself toedig nie, soos wreedheid, sensualiteit, luiheid en dekadensie. Spivak (1992:34) gaan hiermee akkoord en voeg by dat die *ander* op 'n assosiatiewe wyse 'n negatiewe projektering van die *Self*-skaduwee word.

Wanneer die *ander* as minderwaardig beskou word, spreek dit vanself dat die Westerse *Self* beskou word as die meerderwaardige teenpool of binêre opposisie van die *ander*. Op hierdie wyse word individue van sowel die *Self* as die *ander* se

identiteit negatief geskep deur te bepaal wat hulle nie is nie. Dit beteken dat die identiteit van die *Self* "negatief" gedefinieer word op grond van die verskille, dit wat hulle anders maak, as die *ander*. Loomba (2005:55) en Ghandi (1998:77) verduidelik voorts dat *Self*-kategorisering behels die beklemtoning van ooreenkomste tussen die *Self*-groepslede, terwyl dit terselfdertyd die verskille van die *ander*-groeperinge beklemtoon. Aangesien die *Self* as die norm vir normaliteit beskou is, word afwykings daarvan as abnormaal beskou<sup>12</sup> (Huntington, 2002:126; Spivak, 1992:29-47; Said, 1995).

Yancy (2008:2, 7) wys verder daarop dat die *Self*-subjek se koloniale *blik* of aankyk van die gekoloniseerde *ander* as 'n objek daartoe aanleiding gee dat gekoloniseerdes negatief beskou word. Hierdie negatiewe beoordeling hang saam met ideologieë as vorms van hegemonie en onderdrukking. McLeod (2000:18) sluit hierby aan deur te stel dat kolonialisme suggereer spesifieke wyses van aanskoue en wyses om die wêreld waar te neem om onderdrukking van die koloniale objek te regverdig. Hierdie negatiewe word geskep omdat gekoloniseerdes teen die norm van die *Self* [as wit, manlik en Europees] gemeet word. Gevolglik word "vroulike" eienskappe soos eksoties, passief, onderdanig, seksueel misterieus, en huislik aan die gekoloniseerde objek toegedig, in teenstelling tot die Westerse "manlike" beskouing van hulleself as aktief, kragdadig, en rasioneel (vgl. Said, 2006:90-91; McLeod, 2000:45).

Waarop dit neerkom, is dat die gekoloniseerde objek deur aanskoue gekenmerk word as die *ander* deur diskoerse soos primitiwisme en kannibalisme as 'n manier om die binêre opposisie of skeiding tussen die kolonialis en die gekoloniseerde uit te druk. Dit word gedoen ten einde die voortbestaan van die Westerse "natuurlike en primêre" kultuur en wêreldperspektief te verseker.

Bhabha (1994:72) neem Said se toedigting van eienskappe verder en stel dat, terwyl die objek deur aanskoue en stereotipering as misterieus, eksoties en

---

<sup>12</sup> Michel Foucault neem ook hierdie standpunt in en sluit misdadigers, siekes, waansinniges, buitelanders, homoseksueles, vroue en vreemdelinge by die *ander* in, asook Jacques Derrida (1930-2004) wat in sy dekonstruksiedenkwyse *andersheid* spesifiek uitwys as buitelanders en randfigure (vgl. Ghandi, 1998:40-41).

passief beskou word, word "negatiewe" sterker [manliker] eienskappe terselfdertyd ook aan die objekte toegeken en word hulle – afgesien van die sogenaamde vroulike eienskappe – as wellustig, anargisties, primitief en kannibalisties uitgebeeld. Hierdie representasies is gebaseer op "sliding ambivalently between the polarities of similarity and difference" tussen die subjek en die objek (Bhabha, 1994:71).

Sulke toegekende versinde eienskappe wat deur die koloniale aanskoue as die enigste norm aan die gekoloniseerdes toegedig word, het verreikende gevolge. Dit lei daartoe dat die gekoloniseerdes hulself op hierdie wyse aanskou en daarmee identifiseer. Sodoende word die *ander* identiteitsgewys as 't ware 'n *Doppelgänger* van sowel die *Self* as die *ander* (Barry, 2002:169). MacIntyre (1984:219) maak in dié verband die opmerking dat "[t]he possession of an historical identity and the possession of a social identity coincide". Die internalisering van koloniale waardes, bekend as "colonizing the mind", het bygedra tot die ontmagtiging van die gekoloniseerdes en traumatisering wat daaruit voortspruit (vgl. McLeod, 2000:18-19; Fanon, 2006:291-294).

Die anti-koloniale Algeriese revolusionêr Frantz Fanon – in navolging van die eksistensialistiese filosofie van Sartre – stel in sy *Peau noire, masques blancs* (*Black skin, white masks*) [1952](1986) en *Les Damnés de la Terre* (*The wretched of the earth*) [1961](2004) dat swart mense "wit maskers" dra in die hoop op aanvaarding, wat nie gebeur het nie. Inteendeel, dit het bygedra tot die *ander* se psigologiese vervreemding van persoonlike identiteit (vgl. McLeod, 2000:18-19). Hegemonies is geglo dat die kultuur, waardes, geloof en instellings van die Westering as die norm geld. Hierdie ingesteldheid is, soos aangedui, deur sowel die *Self* as die *ander* aanvaar.

Fanon ([1952]1986:31 en soos aangehaal in Magubane, 2008:22) wys voorts daarop dat om 'n taal te praat, impliseer die aanvaarding van die mag en kultuur waarin die taal ingebed is. Gevolglik word taal beskou as 'n belangrike faktor in die vervreemding van identiteit en persoonlike en kollektiewe herinneringe: "A man who has a language consequently possesses the world expressed and

implied by that language". Ascroft *et al.* (1999:7) stel aansluitend in dié verband dat die imperiale onderwys hegemonies die taal van die metropool as die norm daarstel en enige inheemse tale as die afwyking en gevolglik as onsuiver beskou. Terwyl Fanon die aandag vestig op die psigologiese skade wat die onderdrukte ondergaan, ontmasker Said die koloniale regverdiging van onderdrukking (McLeod, 2000:22).<sup>13</sup>

Die *ander* se identiteit wat 'n *Doppelgänger* van sowel die *Self* as die *ander* word, kan as 'n vorm van hibriditeit beskou word (vgl. Barry, 2002:169). Die term *hibriditeit* is volgens Young (1995:8), Lomba (2005:147) en Ascroft *et al.* (1989:118) oorspronklik gebruik om te verwys na 'n kruising tussen twee verskillende spesies wat na sowel diere, plante as mense verwys het, om 'n derde, hibriede spesie te skep. Hibridisering neem baie vorme aan, byvoorbeeld linguisties [wat Sjinese brabbelen en kreoolse tale soos Afrikaans insluit], kultureel, politiek en rasgewys. Volgens De Alva (1995:243) het inheemse kulture gedurende die koloniale fase hulleself in afsonderlike kulturele groepe of etnisiteite saamgebind. Van hierdie groepe is deur koloniale gewelddadige optrede<sup>14</sup> of as gevolg van siektes<sup>15</sup> feitlik uitgewis (vgl. Yancy, 2008:1).

In ander gevalle het etniese groeperinge deur óf vrye óf gedwonge sosiale en genetiese vermenging tot die Westerse kultuur geakkultureer wat gelei het tot óf totale uitwissing óf ingrypende vermindering in getalle. Jacobs (2006:114) stel aansluitend hierby dat kulturele identiteit, in dieselfde mate as nasionalistiese ideologieë, nie staties is nie maar onderworpe is aan voortdurende veranderinge.

---

<sup>13</sup> Waar Fanon deur die eksistensialisme beïnvloed is, werk Lacan (1986) teorieë oor die *Self* en die *ander*, vanuit die psigo-analise en neem hy Freud (1957) as vertrekpunt. Lacan tref 'n onderskeid tussen die *ander* en die *Ander* (Ashcroft, *et al.*, 1999:170). Die *ander* verwys na die gekoloniseerde onderdane, terwyl die *Ander* volgens Lacan verwys na die *grande autre*, die Groot *Ander*, in wie se aan[ge]sig die onderdane identiteit verkry. Lacan (1986) verduidelik sy onderskeid tussen die *ander/Ander* aan die hand van die kind wat in die spieël kyk en vir die eerste keer daarvan bewus word dat hy/sy 'n afsonderlike of aparte mens van sy/haar ouers is. Die kind is die *ander* en die moeder of vader van die kind as die *ander*, is die *Ander* (vgl. Ashcroft, *et al.*, 1999:170 e.v.).

<sup>14</sup> Vergelyk Giliomee, 2003:xvi, met verwysing na die uitwissing van inheemse bevolkingsgroepe as gevolg van Europese kolonialisme in Australië, Noord- en Suid-Amerika.

<sup>15</sup> 'n Voorbeeld van bykans totale uitwissing deur Europese siektes soos waterpokkies, is die San, saam met die Khoikhoi die eerste inwoners van ten minste Suid-Afrika en Namibië (Mountain, 2003:51-54; Thompson, 2006:57-62, 86).

Loomba (2005:62) verwys na die Kubaanse antropoloog Ortiz (1947) se gebruik van die term *transkulturasie* wat aanduidend is van die proses van voortdurende veranderinge wat plaasvind binne inheemse kultuurgroepe. Hibriditeit is met ander woorde die gevolg van transkulturasie (Loomba, 2005:62; Ashcroft *et al.*, 1999:118).

Young (2006:158-163) wys op die diskriminerende inhoud van die term hibriditeit, aangesien dit binne die imperiale kolonialisme deel geword het van die diskoers oor rassisme. So beskou, verwys hibriditeit na kulturele en etniese vermenging wat die suiwerheid van Eurosentriese uitgangspunte met betrekking tot ras, kultuur en nasies ondermyn (vgl. Shohat, 1993:110; Bhabha, 1985:153). Young (1995:21-22) stel dat hibriditeit egter gebruik kan word as 'n werktuig om strukturele imperiale dominasie om te keer. Volgens hom (1995:23) het Bhabha die term *hibried* getransformeer vanaf die negatiewe betekenis van rasvermenging in koloniale diskoerse tot 'n uitdaging van koloniale hegemonie en onderdrukking, waar imperiale ideologieë van outoriteit en oortuigingskrag ontnem word.

Die oorsprong van bogenoemde denke is geleë in die oortuiging tot en met die Victoriaanse era dat diere, plante en mense uit verskillende spesies bestaan (vgl. Young, 1995:9; Loomba, 2005:14; Ashcroft *et al.*, 1999:118). Young (1995:7) wys daarop dat die Victoriaanse beskouing van verskillende rasse as spesies, ook bygedra het tot die argument dat 'n sogenaamde "natuurlike adel of aristokrasie" onder verskillende mensspesies bestaan en – soos aangetoon – dat hierdie "natuurlike aristokrasie" die wit spesie behoort te wees.

Die klem was met ander woorde nog steeds op verskille. Afgesien van biologiese verskille, soos byvoorbeeld die grootte en vorm van die brein en die skedel, was 'n hiërargiese rangorde van die verskillende rasse opgestel vanaf "suiwer" tot die "minste suiwer" – met wit mense bo aan die lys en swart mense heel onder (vgl. Loomba, 2005:100). Ashcroft *et al.* (1999:201) wys voorts daarop dat "laer" rasse [of spesies] as gevolg van hulle – dikwels hibriede, of "swakker" genetiese – herkoms, "bestem" was om die edel en kultureel suiwer wit ras te dien, terwyl Young (1995:7) uitwys dat die beskouing voorts gehuldig is dat "laer" rasse "mak ge-

maak” of gedomestiseer sou kon word en as sodanig gebruik kon word as huishoudelike implemente.

De Alva (1995:243) stel in aansluiting by Young dat tydens die koloniale era, is mense se posisie in die samelewing deur wit superioriteit gerig en deur hierdie rangorde bepaal. Klasseverskille was suiwer rasgebaseerd. Giliomee (2003:12) voeg by dat sedert die sewentiende eeu het Europeërs klem geplaas op kleurverskille wat ooreengestem het met verskil in die onderskeie kulture. Bykomend is die woord *Christen* sedert die vroeg sewentiende eeu toenemend as 'n sinoniem vir wit, Westers en beskaafd gebruik, teenoor die woord *kaffir*,<sup>16</sup> wat swart, 'n ongelowige of heiden aandui (Giliomee, 2003:17). Die kleurkwessie is verder afgedwing deur die kulturele meerderwaardigheid van Christene teenoor heidene (vgl. Giliomee, 2003:41).

Intergroepverhoudinge tussen die wit Europese *Self* [as die *Occident*] en die swart Afrikaan of Oosterling [as die *ander* of *Orient*], is gedurende die koloniale era gebaseer op identiteitskwessies, gegrond in 'n Manichese<sup>17</sup> binêre opposisie tussen lig en donker, wat in die postkoloniale diskoers deurgetrek word tussen die *Self* en die *ander* (vgl. JanMohamed, 2006; Hoskins, 1992; Mamdani, 1996; Bhabha, 2006). JanMohamed (2006:19-24) stel dat kolonialisme uitgegaan het vanaf die standpunt van 'n hegemones morele voortreflikheid van die Westerse *Self* teenoor die immorele en ondergeskikte gekoloniseerde. Die koloniale diskoers het binêre opposisies soos mondigheid teenoor onmondigheid, vooruitstrewend teenoor primitief en beskaafdheid teenoor barbarisme gebruik om onderdrukking en oorheersing te regverdig (Ghandi, 1998:31; Loomba, 2005:54).

Ook Bhabha (2006:155-156) wys op 'n interafhanklikheid in sy analisering van die verhouding tussen die kolonialis en die gekoloniseerde. Ingebed in hierdie

---

<sup>16</sup> Ook gespel *kafhir* of *caffre*, 'n Arabiese woord waarmee Moslems die nie-Moslems aangedui het (Giliomee, 2004:17).

<sup>17</sup> Manicheïsme verwys na die leerstellings van die Persiese profeet Mani (c.216-276v.C.) wat gebaseer is op die oeroue konflik tussen lig en donker. Augustinus het hierdie tema opgeneem en herinterpreteer dit as die stryd tussen die Stad van God teen die Ryk van die Duisternis. Getransponeer na 'n politiese en sosiale konteks verwys die Manichese onderskeid na die konflik tussen wit en swart, en wyer, tussen Europa en Afrika (vgl. JanMohamed, 2006:19).

interafhanklikheid is 'n patriargale magsbasis gegrond in die genoemde hiërargiese rangorde. Die kolonialiste het vir hul gekoloniseerde slawe en arbeiders gesorg soos vir onmondige kinders (vgl. Thompson, 2006:43). Die "laer", dieneende rasgroeperinge moes weer hul taal en kultuur in die proses prysgee.

In postkoloniale kritiek verwys die term *subaltern*<sup>18</sup> na onderdrukking gebaseer op klas, geslag, ras, taal en kultuur, kenmerkend van die verhouding tussen maghebber en onderdrukte. Spivak (1992:45-46) verduidelik dat die term *subaltern* "is not just a classy word for the oppressed ... In postcolonial terms everything that has limited or no access to the cultural imperialism is subaltern ...". Dit is hierdie onderdrukte aan wie postkoloniale kritiek 'n stem wil gee wanneer Minty (2006:428) praat van " ... the telling of hidden stories" (vgl. Spivak, 2006:32-34). Ngugi (*in* McLeod, 2000:22) gebruik die term "decolonizing the mind" en impliseer hiermee dat dekolonisasie nie bloot oor die bevryding van onderdrukte en die teruggee van hulle land gaan nie, maar dat dit spesifiek 'n uitdaging bied tot 'n verandering in denke en die ommekering en totnietmaking van die internalisering van Westerse waardes ten opsigte van die kyk op en na mense. Rushdie stel dit soos volg:

The language, like so much else in the colonies, needs to be decolonised, to be remade in *other* images, if those of us who use it from positions outside Anglo-Saxon culture are to be more than artistic Uncle Toms (Rushdie, 2006:428-429).

Samevattend kom bogenoemde op die volgende neer: Die koloniseerder kom met 'n nasionalisme na die kolonie toe in terme waarvan hy homself definieer en regverdig, en in terme waarvan hy die *ander* ook identifiseer en definieer. Fanon [sowel as Biko, stigter van die *Black Conscious Movement* binne die Suid-Afrikaanse konteks]<sup>19</sup> wys daarop hoe hierdie negatiewe siening van die kolo-

---

<sup>18</sup> Gramsci (1971) het binne 'n Marxistiese paradigma die term *subaltern* gebruik in sy verwysing na die onderdrukking van die proletariaat.

<sup>19</sup> Stephen Bantu Biko, leier van die *Black Conscious Movement* is in 1978 in aanhouding onder verdagte omstandighede dood. Hy het dikwels onder die pseudoniem *Frank Talk* gepubliseer. Na sy dood is sy werk saamgevat onder die titel *I write what I like* (1986). Biko is bekend vir sy slag-spreuk vir swart mense, *Black is beautiful* – wat hy verduidelik die volgende beteken: "... man, you are okay as you are, begin to look upon yourself as a human being" (Biko, 1986:103-104).

niseerder geïnternaliseer word deur die gekoloniseerdes en hoe hulle gevolglik ook hulle toegeskrewe identiteit begin uitspeel. Hulle word en is wat die koloniseerder hulle deur sy aanskoue en sy woord gemaak het. Maar hierdie toegeskrewe identiteit kan bevraagteken word, veral deur diegene wat ontdek dat die gekoloniseerdes 'n eie geskiedenis het wat lank voor die koms van die kolonialiseerder begin het. Vandaar dan die slagspreuk: "*Black is beautiful*" (vgl. Biko, 1986:103-104) en "*Peau noire, masques blancs*" (Fanon, 1986). Die gekoloniseerdes moet daarom eers hulleself van 'n vals identiteit bevry voor hulle hulleself van die sigbare en tasbare juk van die koloniseerder bevry.

### **2.3.4 Diaspora as fondament van herinnering**

Imperialisme en voorspruitend daaruit, kolonialisme het heelwat ontwrigting vir nasies tot gevolg gehad. Ashcroft *et al.* (1999:68; 2006:4) stel dat die konsep *diaspora* verband hou met die verstrooiing en verdrywing van mense uit hul land en plek van herkoms as gevolg van Westerse kolonialisme. Sodanige verstrooiing beteken dat mense sowel ruimtelik as in tyd van hul lande en plekke van herkoms verwyder is. McLeod (2000) wys hoe die konsep van huis of tuiste deur diaspora ondermyn word:

The concept of "home" is *imagined* in diaspora communities. The concept of "home" ... can act as a valuable means of orientation by giving us a sense of our place in the world. It tells us where we originated from and where we belong. As an *idea* it stands for sheltering, stability, security ... To be "at home" is to occupy a location where we are welcome, where we can be with people very much like ourselves. But what happens to the *idea* of home for migrants who live far from the land of their birth? (McLeod, 2000:210).

Brittanje as die eens magtigste koloniale moondheid, het in eie belang volkere in gekoloniseerde lande onthoem wat tot verstrooiing aanleiding gegee het. Cohen (1997:26) identifiseer op sy beurt twee kategorieë met betrekking tot diaspora: (i) onthoeming en vervreemding van 'n groep mense wat tot dieselfde kultuurgroep of volk behoort wat uit hul tuis- of vaderland gedryf word, hetsy gedwonge of uit

eie keuse,<sup>20</sup> en (ii) mense van dieselfde imperiale bevolkingsgroep wat uit hul vaderland verskuif word as gevolg van koloniale ambisie, grens- en magsverskuiwing, handeldryf, koloniale handhawing of arbeid.<sup>21</sup> In albei gevalle, maar hoofsaaklik in die eerste, gaan diaspora met trauma en lyding gepaard en beskou die uitgedrewenes hulleself as slagoffers. Hierdie gedeelde kollektiewe herinneringe aan 'n diasporiese toestand lei ook tot 'n eenheidsgevoel onder die ontheemdes en vervreemdes (Hutchinson, 2007:42-52; Leoussi & Grosby, 2007:8).

Bhabha (1994:37-38) identifiseer op sy beurt drie ruimtes wat betrekking het op hibriditeit en mense in diaspora. Die eerste ruimte verwys na ontheemde mense se herinneringe aan hul oorspronklike land, identiteit en tradisie van herkoms. Die tweede ruimte, wat dikwels ontheemde mense se eindbestemming is, verwys na die nuwe land waarin ontheemde mense hervestig is, asook die nuwe kulturele tradisie en identiteit waarin ontheemde mense hulle bevind en mettertyd vind akkulturasie in 'n mindere of meerdere mate plaas. Die derde ruimte is – wat hulle tradisies, kultuur en identiteit betref – die liminale of tussenruimte [tussen die eerste en derde ruimtes] wat sowel kontrasterend en verwarrend as dubbelsinnig is:

It is significant that the productive capacities of this Third Space have a colonial or postcolonial provenance. ... it may open the way to conceptualizing an international culture, based not on the exoticism of multiculturalism or the diversity of cultures, but on the inscription and articulation of culture's hybridity (Bhabha, 1994:38).

Hierdie derde ruimte dui met ander woorde op 'n sogenaamde "middel-" of "tussenruimte" tussen vertrek en aankoms en tussen afhanklikheid en onafhanklikheid. Bhabha stel dat wanneer 'n individu trauma ervaar, verbreek sy/haar beeld van 'n samehangende gestruktureerde lewe. Die derde ruimte het betrekking op die verbrekking van 'n samehangende gestruktureerde lewe, kenmerkend van ontheemdes se beeld van die werklikheid (Bhabha, 1994:117).

---

<sup>20</sup> Smith (1994:134) wys daarop dat "[t]he black population in London numbered between 15 000 and 20 000 in the late-eighteenth century – almost 3 per cent of the total population of the city".

<sup>21</sup> Die 1820-setlaars wat na Suid-Afrika gestuur is om enersyds die Oosgrens te beveilig en andersyds mee te werk om die Kaapkolonie te verengels (vgl. Giliomee, 2003:193), is 'n voorbeeld van laasgenoemde kategorie.

Op sy beurt stel Turner (1974:47) dat die fase van liminaliteit 'n transformasie behels waarin die ou self tot niet gaan sodat 'n nuwe self gebore kan word. Wat die liminale ruimte as sodanig betref, sluit Van der Merwe en Viljoen (2007:10) by Turner en Bhabha se idee aan van 'n nuwe identiteit, onsekerheid en 'n verwarrende toestand. Volgens hulle is 'n liminale ruimte ook 'n tussensone wat deur onsekerheid, ambivalensie en gepaardgaande besluitloosheid gekenmerk word. Uiteindelik is dit 'n gebied waarin afstand gedoen moet word van bestaande opvattinge rakende identiteit, kultuur en eksklusiwiteit, sodat nuwe insigte gevorm en 'n nuwe identiteit geskep kan word.

So beskou, beklemtoon die konsepte hibriditeit, diaspora en liminaliteit 'n soeke na 'n nuwe identiteit as gevolg van imperiale kolonialisme en die kompleksiteit in verhoudinge tussen die *Self* en die *ander*. Volgens Bhabha (1994:117) is liminaliteit 'n noodwendige gevolg van die "koloniale toestand". Gevolglik is die skeping van identiteit 'n veranderlike en voortdurende proses.

McLeod (2000:207) wys voorts op die problematiek met betrekking tot die identiteit en herinneringe van ontheemde mense. Hy stel dat kinders van ouers wat uit hul land verdryf is en in 'n nuwe land gebore word, se identiteit en herinneringe word enersyds beïnvloed en gevorm deur die land waarin hulle gebore is (waarin hulle ouers hervestig is) en andersyds deur hulle ouers en grootouers (wat in diaspora in die kinders se geboortelande is) se herinneringe en ervarings. Gevolglik stel hy dat 'n mens eerder moet praat van diasporiese identiteite as van migrante-identiteite.

Ashcroft *et al.* (1999:131) wys ten slotte daarop dat postkoloniale en postmoderne diskoerse ook in 'n liminale ruimte is, aangesien die prefiks "post" nie bloot verband hou met "na" kolonialisme of "na" modernisme nie. Elk van hierdie, en soortgelyke terme, word gekenmerk deur 'n vloeibare liminale ruimte waar verandering voortdurend plaasvind, in teenstelling tot die meer statiese en monogame aard van kolonialistiese en modernistiese denkpatrone en diskoerse.

Vervolgens word 'n kritiese teoretiese beskouing van die konsepte *identiteit*, *magsbeskouinge* en *herinneringe* vanuit 'n neo-Marxistiese perspektief onder die

loep geneem. Ter inleiding word 'n kort bekendstelling van die neo-Marxisme van die *Frankfurter Schule* gebied.

#### **2.4 Neo-Marxistiese kritiek**

Een van die groepe wat in die twintigste eeu 'n nuwe perspektief op die werk van Marx as krisisdinker gebied het, en wat mettertyd as neo-Marxisme begin bekend staan het, was almal op een of ander wyse verbonde aan die Instituut vir Sosiale Navorsing aan die Universiteit van Frankfurt, Duitsland, wat in 1923 onder leiding van Felix Weil in die lewe geroep is. Personeellede van die Instituut het algemeen bekend geword as die *Frankfurter Schule* wat onder andere Max Horkheimer, Theodor Adorno, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Herbert Marcuse en Frederick Pollock ingesluit het. In 1930 word Horkheimer die direkteur en in 1933 – na Hitler se bewindoorname – verskuif die Instituut om uiteindelik, na heelwat omswerwings, in Los Angeles in die VSA gevestig te word. Na die Tweede Wêreldoorlog is die Instituut hervestig in Frankfurt en sommige lede het terugverhuis na Frankfurt (Snyman, 1987:155; Zuidervaart, 2007). Dit is in hierdie tyd na die Tweede Wêreldoorlog dat Jürgen Habermas seker die bekendste lid van die sogenaamde Tweede Generasie van die *Frankfurter Schule* geword het.

Die *Frankfurter Schule* neem Marxisme as vertrekpunt om sosiale vraagstukke na die Eerste Wêreldoorlog te ontleed, maar stel dat die aard van politieke, ekonomiese en sosiale kwessies in Europa sodanig verander het dat dit op 'n wyer basis aangepak moet word. Die ouer [en ortodokser vorme van] Marxisme kon nou bloot 'n perspektief op die sosiale problematiek bied en moes verder gevoer word (vgl. O'Connor, 2000:iii; Snyman, 1987:155). In 1958 het Adorno direkteur van die Instituut geword nadat hy in 1949 teruggekeer het na Frankfurt om 'n pos te aanvaar in die Departement Filosofie (Zuidervaart, 2007).

Een van die kernaspekte van die neo-Marxiste van die *Frankfurter Schule* is hul kritiek op die positivisme se eng opvatting van empirisme as 'n metode van wetenskaplike ondersoek uit die natuurwetenskappe. Hierdie wetenskaplike benadering word onveranderd toegepas op die sosiale wetenskappe en ge-

paardgaande vraagstukke. Empirisme, gebaseer op 'n induktiewe benadering van ondersoek, impliseer vir die neo-Marxiste, soos verwoord deur Marcuse (1964:176), dat mense nie mag dink nie, en absoluut op sogenaamde objektiewe en wetenskaplike "feite" moet staatmaak (vgl. Adorno, 2003c:50).

Marcuse (1964:172, 178) wys daarop dat daar in 'n empiries-induktiewe benadering gesoek word na algemene verskynsels en algemeenhede in die werklikheid – iets wat nie sommer so vir die sosiale wetenskappe geld nie. Die rede hiervoor is dat 'n samelewing nie 'n statiese fenomeen is nie, maar 'n voortdurende proses wat verandering impliseer. Hiervoor laat 'n induktiewe benadering nie voldoende ruimte nie (vgl. Snyman 1987:163-164). Dit gaan met ander woorde oor die *residu*-beginsel vanuit die natuurwetenskappe, wat daarop neerkom dat die waarheid slegs tot stand kan kom sodra alle subjektiewe faktore uitgeskakel is. Die kenner registreer dan die feite "objektief" asof op 'n skoon lei (vgl. Snyman, 1987:163).

Die neo-Marxiste poog om empirisme te vervang met 'n dialektiese ervaringsbegrip. Sodoende ontwikkel hulle hulle Kritiese Teorie wat gebaseer is op 'n dialekties-teoretiese begroning wat spesifiek toegespits is op 'n ondersoek oor die samelewing en sosiale vraagstukke (Horkheimer, 1974:42). Adorno identifiseer een van die sleutelbegrippe by Hegel, naamlik spesifieke negasie [*bestimmte Negation*], as 'n begrip wat die benadering van hom en sy medewerkers saamvat. Dit veronderstel, tipies Hegel en ook tipies Marx, dat daar altyd 'n spanning tussen begrip en saak is (vgl. Adorno, 2004:6, 272, 249). Gewoonlik is die begrip ryker aan betekenismoontlikhede as die saak wat met hierdie begrip geïdentifiseer word. Die saak se betekenis het te make met sy moontlikhede wat deur die geskiedenis heen tot werklikheid geword het. In die geval van sosiale verskynsels het sulke verskynsels in die meeste gevalle bewus of onbewus 'n begrip van hulleself.

Sosiale navorsing probeer om hierdie selfbegrip op die begrip te bring, en dan te bepaal hoe dit tekortsiet aan die "teoretiese" begrip of idee. Gewoonlik is daar 'n kontradiksie wat in die gevonde selfbegrip aangetoon kan word, of dit impliseer

so 'n kontradiksie [byvoorbeeld mense in die geïndustrialiseerde samelewing wat dink dat hulle dit “gemaak” het as hulle dieselfde produkte as hulle base kan verbruik, maar wat eintlik advertensieveldtogte slaafs navolg in hulle aankope]. Kritiese Teorie is dan die blootlegging van hierdie verborge, versweë of ontkende teenspraak in die samelewing. Dit wil die waarheid oor die onwaarheid van die welvaartsamelewing tot uitdrukking bring.

Die studente-opstande wat in Parys, Frankryk aan die Sorbonne begin het in 1968, het momentum aan die neo-Marxisme gegee in hulle heftige reaksie teen die positivisme as wetenskap en gepaardgaande outoritêre gesagsopvattinge en strukture in die naoorlogse samelewing. Die opstande het ook 'n belangrike rol gespeel in die ontbinding van die Franse strukturalisme omdat hul ideologiese neutraliteit na die Tweede Wêreldoorlog nie meer oortuigend was nie. Die strukturaliste is geabsorbeer en getransformeer deur die semiotiek, die dekonstruksie en die neo-Marxisme. Die leiersfigure in die neo-Marxisme was nou Marcuse in Amerika en in Duitsland het Horkheimer en Adorno hierdie rol vervul (Van der Merwe & Viljoen, 1998:107; Snyman, 1987:156-158; Zuidervaat, 2007).

Tiedemann (2003:xvii) stel dat na die draaipunt in die magspolitiese as gevolg van die val van die Berlynse muur in 1989, is 'n herlees en herwaardering van Adorno se denke noodsaaklik. Hy stel dat ons toe nie net die einde van die geskiedenis beleef het soos wat nuwe denkers ons wil laat glo nie, maar dat ons ons daarna eerder bevind in 'n tydvak waar die eliminering van 'n historiese bewussyn aan die orde van die dag was. Tiedemann argumenteer egter dat geen sinvolle werk sonder 'n historiese bewussyn gelewer kan word nie. Daarteenoor kan ons juis van Adorno leer dat sonder geskiedenis, selfs 'n geskiedenis van die natuur, geen noemenswaardige kennis verkry kan word nie. Dit beteken dat 'n mens in elke begrip die historiese aantoonbare momente moet verreken, maar ook moet oopstaan vir momente in die begrip wat versuim word of onderdruk word, en daardie versuimde of onderdrukte momente moet bevry.

*Konkreet gestel:* onder invloed van die bestuur-oorwoekerde samelewing word *student* deur universiteite deesdae gedefinieer as kliënte op soek na voortreflike

grade ten einde 'n professie met 'n hoë ekonomiese profiel te verseker. Die *Frankfurter Schule* sal hierop reageer deur te sê dit is 'n verarming van die idee van die begrip *student*. Vroeër het *student* geïmpliseer dat dit iemand is wat streef na die verstaan van die gronde van enige verskynsel [die waarheid]. Daar was ook die betekenis-element of moment van iemand wat die lewe buite die universiteit nie te ernstig opneem nie [*studentikoos*]. Dat 'n student met 'n graad 'n goeie salaris kan verdien op grond van sy kundigheid, kan moontlik 'n moment van die begrip *student* wees. Daar is egter 'n ander kant van die munt: dat 'n student kritiese vermoëns ontwikkel sodat s/hy kennis en verskynsels ook na waarde kan skat, en deur sy/haar kennis die samelewing kan verander. Dit is 'n dimensie van student-wees wat deur die prestasie-gedrewe siening van student-wees verswyg, of ontken en onderdruk word. Wat die bestuurbehepte samelewing soek, is klaar afgerigte mense wat die huidige winsbejagte gewaande samelewing kan uitbrei of reproduseer, en wat juis nie die onmenslikheid daarvan uitwys nie.

#### **2.4.1 Identiteit en die nie-identiese [*das Nichtidentische*]**

'n Sleutelfilosofiese probleem<sup>22</sup> wat Adorno deurlopend in sy geskifte ondersoek, is die posisie van die *ander*, wat hy die nie-identiese [*das Nichtidentische*] noem. Volgens hom hou 'n positivistiese wetenskapsbeskouing se induktiewe benadering tot 'n samelewing [as 'n statiese gegewe fenomeen], bepaalde negatiewe gevolge vir die individu in: In so 'n reduksionistiese samelewingsbeskouing word die individu beskou as 'n "sosiale atoom" wat volkome voorspelbaar en beheerbaar is (Zuidervaat, 2007). Adorno poog om die interaksie tussen die *Self* en *das Nichtidentische* sonder enige reduksionisme te verduidelik (vgl. O'Connor, 2000:239 & Jarvis, 2002:1-2).

Adorno (2003a:17; 2003c:50; vgl. Horkheimer & Adorno, 2002:28-30) argumenteer dat 'n tipiese Westerse tradisie vereis dat die algemene altyd reg is, in teenstelling tot die besondere of die individuele. Toegepas op die samelewing

---

<sup>22</sup> Jarvis (2002:2-3) waarsku dat dit moeilik is om sekere argumente van Adorno te selekteer en om ander uit te laat omdat al sy argumente in 'n tipe sistemiese verhouding tot mekaar staan.

beteken dit dat die “algemene belang” is eintlik die belang van diegene wat beheer het oor die bronne van die samelewing [in ‘n belangrike opsig deel Adorno nog Marx se samesweringsteorie van die bourgeoisie teen die proletariaat, al het hy gesê dat die huidige kapitalisme al verby Marx se klassteorie ontwikkel het]. Die vroeëre proletariaat [vandag die massas] het belang begin kry by die instandhouding van die huidige profytmaak-opset. Hulle het – onder andere deur moderne media en die vermaaklikheidsindustrie – geleer om hulle lewens te modelleer op die beelde van suksesvolles, die “sterre” en die entrepreneurs (vgl. Horkheimer & Adorno, 2003:401, 403-407, 422-424). Wat hulle dus eintlik doen, is om hulleself identies te maak aan iemand se idee van menswees, en dit aan hulle wat nie identies aan hierdie idee is nie, te onderdruk of te ontken. Hulle dink hulle volg die “algemene mode” of die “universele simbool”, terwyl hulle hulleself eintlik net herskep het na die beeld van ‘n *veralgemeende* belang wat aan hulle voorgehou is.<sup>23</sup> En dit is ‘n onware beeld (vgl. Horkheimer & Adorno, 2003:407-409; 415, 419). Dit beskadig die mens, omdat dit die nie-identiese misken – en die nie-identiese is juis die unieke “vingerafdruk” van elke mens, dit wat elke mens *anders* maak.

Handhawing van identiteit is vir Adorno die oorsaak van sosiale patologieë. Dit lei daartoe dat ‘n veralgemeende belang van bo uit die magstrukture op individue afgedwing word. Waar outentieke of nie-identiese individuele belange nie inpas by die algemene belange van die samelewing as totaliteit nie, word die individuele belange en behoeftes ontken en geïgnoreer (vgl. Snyman, 1987:159-160). In totalitêre samelewings kan diegene wat nie kan inpas nie, as “afwykend” geklassifiseer word, en selfs uit die samelewing van “goed aangepastes” of normales verwyder word – na die ghetto, die gestig, die tronk of die konsentrasiekamp (vgl. Horkheimer & Adorno, 2003:391, en ook 396-398). Vir Horkheimer en Adorno is Auschwitz die uiterste voorbeeld van hierdie proses van beheer, oorheersing of

---

<sup>23</sup> Die voorbeeld wat Adorno in sy *Gesammelte Schriften* (1972[8]:191) gebruik, is dié van die man wat skoene gaan koop. Indien die standaardnommer nie pas nie, is die verkoopsdame ongelukkig en vererg sy haar. Hierdie dwang tot die vermeende gekonstrueerde veralgemening lei tot eenselwigheid en konformiteit.

dominasie.<sup>24</sup> Auschwitz word die simbool van alles wat skeefgeloop het en kan skeefloop in 'n moderne, sentraal gekoördineerde samelewing:

Any slight difference, any deviation they [*the non-identical*] will have possessed in relation to the dominant tendency, that too must be eradicated (Horkheimer & Adorno, 2003:423; vgl. Adorno, 2003b:19-33).

Adorno se insigte oor die onderdrukkende en reduksionistiese aanskoue van die *ander* en die versaakliking van die individu wat soos lewelose dinge deur die *Self*-norm aanskou word, het postkoloniale kritiek ten opsigte van die aanskoue van nie-Westerlinge as die eksotiese, immorele en minderwaardige *ander* vooruitgeloop en beïnvloed. Postkoloniale kritiek wys hierdie selfde problematiese optrede uit met stereotipering as 'n reaksie van mense op die kompleksiteit van 'n samelewing (vgl. Ghandi, 1998:8-9; Bhabha, 2006:155-158.; Prakash, 1995). Kritici soos Ghandi (1998:41) en Said (2006:89) se argument dat moderne rasionaliteit *andersheid* [*otherness*] aan alle "afwykende" figure van die norm toeskryf, en dat sodanige kulturele "afwykings" onderdruk word, selfs op 'n gewelddadige wyse, versterk neo-Marxistiese perspektiewe.

Horkheimer en Adorno ([1947]2002:170 e.v.) se beskouinge dat andersheid [die *nie-identiese*] tot so 'n mate ontken kan word dat geen individu *andersheid* as sodanig kan oorleef nie, vind ook neerslag in postkoloniale kritiek. Hiervolgens, soos elders in hierdie hoofstuk geargumenteer, word die gekoloniseerde of nie-Europeër se identiteit gebaseer op die mate van afwykings en verskille van die sogenaamde norm, naamlik die wit manlike Westerling of Europeër as die *Self*. Hierdie afwykings word gebaseer op verskille in herkoms, geloof, taal, voorkoms, waardes en instellings (Said, 2006:24-27; Spivak, 2006:31; Hoskins, 1992:248).

Versaakliking, of verdingliking van die individu soos Adorno en ander medewerkers dit noem, kom neer op die gelykmaking en veralgemening van individuele verskynsels (Snyman, 1987:162; Zuidervaart, 2007). Tiedemann (2003:xxi) verduidelik dit soos volg: Die geel vierkantjie wat elke Jood in elke Nazi-besette

---

<sup>24</sup> Die Duitse term wat Adorno hiervoor gebruik, is *Herrschaft*, wat letterlik *heerskappy* beteken. Omdat hy dit egter deurgaans as iets negatiefs en vernietigends sien, en die term so gebruik, word dit in Engels met *domination* vertaal. In Afrikaans word *Herrschaft* met *dominasie*, eerder as *oorheers[ing]*, vertaal omdat laasgenoemde woord ook positiewe konnotasies kan hê.

land tydens die Tweede Wêreldoorlog moes dra om hulle van ander te onderskei, het terselfdertyd gedien om hulle ononderskeibaar van mekaar te maak. Dit beteken dat individuele kwaliteite verdwyn het in die etniese identiteit van die bevolkingsgroep waartoe die individu behoort.

Die individuele Jood was nou nie meer 'n mens wat leef en ly nie, maar het 'n blote algemene verskynsel geword omdat 'n saaklike kollektiewe identiteit op elke individuele Jood afgedwing was – een persoon is presies soos die volgende. Dit lei daartoe dat die nie-identiese persone beskou word as 'n "amorfe" massa. As 'n lid van die Joodse bevolkingsgroep is die individu gereduseer tot 'n fenomeen, 'n abstraksie waarin enige verskille verswelg is deur 'n ononderskeibare massa waar almal dieselfde is. En waar hulle so versaaklik is, hoef hulle nie meer as mense, en beslis nie as “mense soos ons”, behandel te word nie. Die Nazi's het byvoorbeeld nie die Jode gesien as mense nie, maar as " ... savages, blacks, Japanese ... like animals, monkeys – that was the key to the program ..." (Adorno, [1951]2003c:56).

*Om saam te vat:* Die Kritiese Teorie vanuit die Frankfurter Schule is gerig teen die positivisme as wetenskap wat betref die toepassing daarvan op die sosiale wetenskappe en spesifiek maatskaplike kwessies, aangesien die positivisme se induktiewe benadering tot 'n samelewing aanleiding gegee het tot 'n redusering van menslike vryheid. In hul gerigtheid op die betekenis van waardes in die beoefening van wetenskap beywer die Kritiese Teorie hulle vir 'n dialektiese samelewingsbegrip ten einde 'n mensliker samelewing daar te stel. In 'n positivistiese benadering tot die wetenskap word die *residu*-beginsel gevolg, naamlik dat sogenaamde objektiwiteit daartoe lei dat die posisie van die heersersklas of maghebbers gehandhaaf word. Dit gee aanleiding tot 'n gelykmaking en versaakliking van die nie-identiese as afwykendes. Wanneer dit gebeur, word die elite-groep se eie belange aangebied of afgedwing as *veralgemeende* belange vir almal. Sodoende word individuele belange ondergeskik gestel of geïgnoreer en word die individu opgeoffer ten gunste van die maghebbers in die samelewing ter handhawing van die *status quo*.

## 2.4.2 Mag, lyding, ideologie en waarheid

Snyman (1987:158-159) verduidelik dat die neo-Marxiste beskou elke samelewing as 'n sosiale proses wat oor (i) 'n geskiedenis beskik en oor 'n (ii) georganiseerde opset wat bekend staan as 'n samelewing se *rasionaliteit*. Die samelewing se rasionaliteit impliseer die een of ander vorm van mag wat gefokus is op die bereiking van 'n gemeenskaplike doel tot voordeel van diegene wat tot die samelewingsgroep behoort. Postkoloniale denke ten opsigte van nasionalistiese belange wat verteenwoordigend is van die dominante magsgroep of elite binne 'n nasionale formasie vind by hierdie insigte aansluiting (vgl. Steyn, 2004:149; McLeod, 2000:69).

Die oorsaak van die onheil en rampspoed in die Westerse kultuur is volgens Horkheimer en Adorno (2002) 'n patroon van blinde dominasie, en wel op 'n drieledige wyse: (i) dominasie van die natuur deur die mens (ii) dominasie van die natuur in die mens, en in albei hierdie vorme, (iii) die dominasie van sommige mense deur ander mense (vgl. Zuidervaat, 2007). Wat so 'n drieledige dominasie aandryf is 'n irrasionele vrees vir die onbekende:

Humans believe themselves free of fear when there is no longer anything unknown. This has determined the path of demythologization ... Enlightenment is mythical fear radicalized (Horkheimer & Adorno, 2002:11).

Horkheimer en Adorno verstaan die term *Aufklärung* [*Enlightenment/Verligting*] nie eng as die historiese tydvak vanaf Descartes tot Kant nie. Hulle gebruik die term om te verwys na 'n reeks verwante intellektuele en praktiese werksaamhede wat ontmitologisering, sekularisering of ontowering van sommige mitiese, religieuse of magiese voorstellings van die wêreld bedoel (vgl. Jarvis, 2002:24-26).

Die outeurs (2002:xv-xvi) argumenteer dat [soos algemeen bekend is] die Verligting van die agtiende eeu sigself opgestel het teen mite, met ander woorde die fantasieverhaal [soos hulle mite beskou het] wat alles wil verklaar wat eintlik metodologies beter vertel kan word deur die wetenskaplike navorsing se observasie en verifikasie (vgl. in dié verband, Horkheimer & Adorno, 2003:426). In 'n dialektiese skuif teen die Verligting beweer Horkheimer en Adorno dat die mite

egter self oorspronklik verliggend was – dit vertel 'n storie wat lig werp op iets onverstaanbaars en dit verklaar wat voorheen duister was.

Enlightenment, understood in the widest sense as the advance of thought, has always aimed at liberating human beings from fear and installing them as masters. Yet the wholly enlightened earth is radiant with triumphant calamity (Horkheimer & Adorno, 2002:1).

Die Verligting [van die agtiende eeu en in die algemeen] verlig egter nie altyd nie: die uitbreiding van natuurwetenskaplike kennis na die "vrye gees" van die mens het hierdie gees verduister. In hierdie opsig is die Verligting niks meer en beter as die mite wat dit teenstaan nie. Dit laat Horkheimer en Adorno (2002:xvi) tot die slotsom kom dat: "myth is already enlightenment and enlightenment reverts to mythology".

Volgens Horkheimer en Adorno (2002:xvi) vorm samelewing en kultuur 'n historiese totaliteit, in so 'n mate dat die nastrewing van vryheid in 'n samelewing onskeibaar is van die nastrewing van verligting in kultuur. Daar is ook 'n teenkant: 'n vermindering of verlies van vryheid in 'n samelewing – in die politieke, ekonomiese en wetlike strukture waarbinne mense leef – impliseer 'n mee-gaande verskynsel van mislukking in kulturele verligting wat tot uitdrukking kom in filosofie, die kunste, en religie (vgl. Zuidervaart, 2007).

In 'n onvrye samelewing word die maghebbende belangegroep se sogenaamde kulturele vooruitgang nagejaag ongeag die pyn wat aan die self en die ander (*das Nichtidentische*) aangedoen word (Horkheimer & Adorno, 2002:28-30; xiv; Adorno, 2003c:60; Horkheimer & Adorno, 2002:172). Hierdie lyding ter wille van sogenaamde vooruitgang kan onmenslik wees. Dit gebeur wanneer die onderdrukte eenkant geskuif, uitgebuit of vernietig word [vgl. die opmerking van Adorno oor die Jode wat beskou is as lewlose dinge as uiterste voorbeeld van hierdie praktyk]. Dit is in hierdie verband wat Benjamin (1992:248) se opmerking,

"[t]here is no document of civilization that is not at the same time a document of barbarism", gelees moet word.<sup>25</sup>

Volgens Zaayman (2007:365) – wie se argument ooreenkom met dié van Adorno (2003c:51) en Horkheimer en Adorno (2002:38) – word mense in 'n onvrye samelewing ontnem van die vryheid om besluite te neem en keuses te maak. [Hierdie argument is ook van toepassing op die apartheidsera, soos wat in die volgende hoofstuk geargumenteer word, naamlik dat die bevoorregte wit heersersklas se vryheid om besluite te neem, byvoorbeeld ten opsigte van met wie hulle wou sosialiseer, hulle ook ontnem was.] Dat vanuit magstrukture reëls ten opsigte van die sosialisering van mense bepalend is, beskou Adorno as ondraaglike inmenging in vryheid en daarom onaanvaarbaar: "Freedom would not be to choose between black and white, but to abjure such prescribed choices" (Adorno, 2003c:63; vgl. Hindess, 2004:2; Weber, 1978:926; Zaayman, 2007:365).

Horkheimer en Adorno (2002:172) stel dat al die rasonele, ekonomiese en politieke verduidelikings en teenargumente, hoe akkuraat dit ook al plek-plek mag wees, nie as regverdiging vir vooruitgang kan dien nie, want rasionaliteit wat met dominasie geassosieer word, word op lyding gebaseer. Die agtiende-eeuse Verligting het *rasioneel* baie sterk met *die goeie* en dit wat heilsaam is verbind as 'n front teen religie wat aanspreeklik gehou is vir die onnodige lyding van die kruistogte in die Middeleeue, asook die destruktiewe geweld van die godsdiensoorloë van die sestiende en sewentiede eeue (Horkheimer & Adorno, 2003:416; vgl. ook 2003:398-401. Maar as 'n mens kyk na wat *rasionalisering* – die verwerkliking van groter effektiwiteit – in die eietydse samelewing tot gevolg het, is 'n mens genoodsaak om *rasionaliteit* te bevraagteken. Al die negatiewe newe-effekte van die hedendaagse uiters georganiseerde opset van die samelewing,

---

<sup>25</sup> As voorbeeld kan in hierdie verband verwys word na 'n mynsindikaat wat die regte verkry om in 'n landelike gebied te myn, en die plaaslike inwoners op die grond waar gemyn gaan word, ontvang eenvoudig kennis dat hulle moet padgee omdat hierdie grond nie aan hulle behoort nie. Hulle infrastruktuur word vernietig ter wille van makroekonomiese voordele, maar omdat hierdie oorspronklike inwoners nie goed in die reg onderlê is nie, en dikwels ook nie geredelike toegang het tot die reg nie (o.a. as gevolg van 'n gebrek aan skoling en opvoeding), veroorsaak hierdie ingryping in hulle vryheid altyd groot maatskaplike ellende en kom dit voor asof die groter samelewing onverskillig en onkundig is oor hierdie probleem.

wat geïgnoreer of ontken word, laat 'n mens tot die gevolgtrekking kom dat daar iets verkeerd moet wees met die blinde vertrouwe in rasionaliteit. Erger nog, hierdie rasionaliteit lyk asof dit irrasioneel geword het, want dit bring baie voort wat nie met rasionaliteit gerym kan word nie.

Volgens Horkheimer en Adorno (2002:38) antwoord die naoorlogse wetenskapskultuur hierop met 'n irrasionele geloof in die positivisme en wetenskap as 'n manier om vrees vir die onbekende [dit wat buite die sfeer van die wetenskap lê] te besweer. Die outeurs argumenteer dat rasionaliteit 'n werktuig geword het wat blindelings toegepas is sonder enige vermoë om as 't ware self terug te buig op die toepassing en self-krities te wees oor die gevolge wat sodanige toepassing kan hê, of om die spesifieke kwaliteite van die objekte waarop dit toegepas is, te herken. Hierna verwys hulle as die *instrumentele rede* (vgl. Jarvis, 2002:147; Horkheimer & Adorno, 2002:xiv; 172; Adorno, 2003c:70).

Volgens hulle voorsien die groei in die ekonomie aan die een kant bepaalde toestande vir 'n wêreld van groter regverdigheid, maar aan die ander kant voorsien dit die tegniese apparatuur vir die sosiale magstrukture om disproporsionele waardevoordele en mag oor die res van die samelewing uit te oefen. Die outeurs (2002:30) wys daarop dat al is die metodes van vernietiging miskien meer gesofistikeerd in die moderne Weste, en uitbuiting dalk minder direk as tydens die era van slawerny, neem blinde, vreesgedrewe dominasie met altyd groter globale gevolge toe. Volgens hulle is 'n altyd uitbreidende kapitalistiese ekonomie die allesverterende masjien wat hierdie proses dryf. Bykomend word kapitalisme gevoed deur navorsing aan universiteite en deur die nuutste tegnologie om wapens van massavernietiging te vervaardig (vgl. Zuidervaat, 2007 en Marcuse, 1964) .

Horkheimer en Adorno (2002:xi-xii) argumenteer dat – as gevolg van hierdie vorm van magmisbruik – die twintigste eeu teruggesink het in 'n "nuwe" tipe barbarisme. Dit word duidelik in Auschwitz as "uiterste feit" (vgl. Adorno, 2003b:19, 32; 1972[8]:276-278) wat beteken dat toegepaste kennis van die natuur in industrieprosesse gebruik is, nie om die natuur tot voordeel van die mens en tot

verbetering van die wêreld te ontsluit nie, maar om dood en lyke in voorgeskrewe kwotas te "vervaardig". 'n Wêreld waar tegnologie so 'n sleutelposisie beklee, "produces technological people who are attuned to technology ... people who cannot love" (Adorno, 2003b:19). Dit lei tot die bitter gevolgtrekking dat alhoewel mense al die hoogs ontwikkelde tegnologie en gevorderde kuns en kultuur tot hul beskikking het om in 'n werklik humanistiese tydvak in te beweeg, dit nie gebeur het nie want die mense het teruggeval in barbarisme omdat die rede en rasionaliteit irrasioneel geword het, want sê Adorno (2004:24) "*suffering remains foreign to knowledge*" [my kursivering].

Mense praat dikwels van die gevaar om terug te verval in barbarisme. Adorno (2003b:19, 23) argumenteer dat Auschwitz reeds daardie terugval was en dat hierdie tipe barbarisme weer in die toekoms herhaal kan en sal word, so lank as wat fundamentele toestande in die wêreld [wat so 'n terugval moontlik maak], voortduur. Hy voeg by: "If barbarism itself is inscribed within the principle of civilization, then there is something desperate in the attempt to rise up against it" (Adorno, 2003b:19). Adorno (2003c:42) se standpunt is dat mag as sodanig 'n ideologie geword het.

Hindess (2004:2) verhelder hierdie perspektiewe wanneer hy stel dat wanneer mag beskou word as die vermoë om op te tree of te handel [*the simple capacity to act*], bestaan die moontlikheid van 'n ongesonde en ongelyke tipe magsverhouding tussen die maghebbers wat mag aanwend, en almal wat deur hierdie magsaanwending geraak word. As *the simple capacity to act* uitsluitlik vir die voordeel van die agente aangewend word, versteen die ongelyke magsverhoudings tot 'n permanente asimmetrie van mag. Op hierdie wyse is mag 'n instrument van dominasie (vgl. Weber, 1978:926) – en nie bevorderlik vir medemenslikheid en solidariteit nie.

Sowel Nazikonsentrasiekampe as oppervlakkige en onverskillige films in Hollywood se vermaaklikheidsindustrie is vir Horkheimer en Adorno 'n aanduiding daarvan dat iets fundamenteels in die moderne Weste verkeerd geloop het (vgl. Zuidervaat, 2007; Horkheimer & Adorno, 2003:403-407). Dit is in hierdie konteks

wat Adorno (2003b:32) 'n pleidooi rig dat alle opvoeding in politieke wetenskappe Auschwitz – as die uiterste gevolg van nasionale sosialisme – as sentrale vertrekpunt moet neem. Want, betoog hy (1973:365), “ ... [a] *new categorical imperative has been imposed by Hitler ... so that nothing similar will happen again*” [my kursivering].

In sy (2003b:25-27) kritiek op die verhouding tussen nasionalisme en kollektiwiteit, stel Adorno dat die algemene kollektiewe belang wat deur nasionalisme gedien word, is dié van die *status quo*, terwyl die *Nichtidentische* [diegene wat nie tot die betrokke nasionale formasie behoort nie] kollektief-homogeen nie as mense nie, maar as 'n amorfe massa gesien word. Volgens hom (2003a:12) is nasionalisme die erfenis van 'n barbaarse primitiewe "stamverhouding" [vgl. die ooreenstemmende kritiese verwysing na die “story of a tribe” elders in hierdie hoofstuk in verband met die ontwikkeling van die nasionale geskiedenis van 'n volk].

Adorno se beskouing oor die gesiglose maghebbers in raadskamers en komitees wat hulle bestuursbelange veralgemeen oor die hele organisasie of selfs die samelewing, kan uitgebrei word na die apartheidsregering. Binne die Suid-Afrikaanse konteks het die NP-regering hulleself beskou as 'n elite wat gedink het dat hulle die algemene belang van die blanke bevolking en hoofsaaklik die Afrikaners verteenwoordig het. Terselfdertyd het hulle hul interpretasie van hierdie vermeende algemene belang oor die blankes, die Afrikaners én die swart bevolking uitgebrei. Die uitkoms hiervan was nogal kontradiktories: diegene wat stemreg gehad het, asook diegene wat geen stemreg gehad het nie, het identies in hul gewaande vryheid en hul werklike onvryheid geword terwyl dit ook bevestig dat elkeen 'n mens in eie reg is en nie bloot 'n eksemplaar van 'n ras- of bevolkingsgroep nie (vgl. Hoofstuk Drie).

Adorno (2003a:13) kritiseer nasionalisme gedurende die tydperk 1933-1945 as patologies en glo dat nasionalistiese herlewingsbewegings in 'n era waarin nasionalisme uitgedien is, gewoonlik ontvanklik is vir sadistiese praktyke (vgl. Adorno, 2003b:32).

Delusional mania is the substitute for the dream that humanity would organize the world humanely, a dream the actual world of humanity is resolutely eradicating. Everything that took place between 1933-1945 goes together with pathological nationalism (Adorno, 2003a:13).

Volgens die neo-Marxiste laat propaganda vanuit die nasionalistiese magstrukture leuens soos die waarheid klink en die waarheid soos leuens. Adorno stel dat elke brokkie nuus vanuit die kultuurindustrie wat die openbare mening beïnvloed, 'n vloedgolf sogenaamde feitelike bewyse versprei [want "die kamera kan tog nie lieg nie"] , sowel as " ... all the plausibility that total power can lay hands on" (Adorno, 2003c:59). Propaganda is vir hom (2003a:16) die rasonele manipulasie van die irrasionele en is die voorreg van diegene in magposisies.

Horkheimer en Adorno (2003:391-392; vgl. Adorno, 2003b:21) argumenteer dat die beeld wat die Nazi's oftewel die fascistiese regime van die Joodse bevolking aan die wêreld voorgehou het, inderwaarheid 'n reflektoring van hulleself was. In hul behoefte aan absolute mag het die maghebbers alle skuld vir hul optrede, en ook alle skuldgevoelens na die Jode verplaas. Sodoende word die Jode – soos die gekoloniseerdes – op 'n assosiatiewe wyse die selfskaduwee (vgl. ook Spivak, 1992, 2006 en Said, 1978, 1985, 2006 m.b.t. postkoloniale kritiek)

### **2.4.3 Herinnering as die redding van *das Nichtidentische***

Adorno (2003b:32) beklemtoon die belangrikheid van persoonlike en kollektiewe herinneringe met betrekking tot Auschwitz in die lig van Freud (1957:243-244) se opmerking dat, "... unless individuals have sincerely come to terms with the past – they exhibit a marked incapacity to live in the future".<sup>26</sup> In hierdie verband stel die Tsjeggiese skrywer Kundera ([1978]1994:4), dat "[t]he struggle of man against power is the struggle of memory against forgetting".

Om op te tree en voort te gaan asof niks gebeur het nie, is vir Adorno totaal onaanvaarbaar. Met verwysing na Goethe (1749-1832) se *Faust* (c.1821) wys hy

---

<sup>26</sup> Adorno (2003a:15) stel dat "... [A] precise and undiluted knowledge of Freudian theory is more necessary and relevant today than ever" en dat deur die bestudering van Freud se psigo-analise poog hy om die skuld met betrekking tot Auschwitz te ondersoek (2003b:28).

op die woorde wat Mefistofeles (kyk Adorno, 2003a:5) uiter om die tragiek van die uitwissing van herinneringe aan te toon: .

*Now it is over. What meaning can you see?  
It is as if it had not come to be,  
And yet it circulates as if it were.  
I should prefer – External Emptiness<sup>27</sup> (in Tiedemann, 2003: 478).*

Dit is in hierdie verband dat Adorno stel dat indien herinneringe onderdruk of uitgewis word, "the murdered are to be cheated out of the single remaining thing that our powerlessness can offer them: remembrance" (Adorno, 2003a:5). Die Franse geskiedkundige Nora eggo die vookeure van Adorno (2003a:15) se diskoers in sy oortuiging dat wanneer herinneringe nie meer algemeen in mense se geheue is nie, dit sal vervaag tensy dit weer op 'n persoonlike wyse lewend gemaak word.

Margalit (2002:7-8) en Sontag (2003:103) verhelder onderskeidelik op hulle beurt Adorno se argument, naamlik dat herinneringe en die aktiwiteit van onthou, 'n etiese dimensie het. Margalit (2002:7) fokus op die betekenis van verhoudings tussen mense ten einde duidelikheid oor die verpligting tot herinnering te kry. Hy (2002:4-5; 6-7) tref 'n onderskeid tussen wat hy noem "thin" en "thick" verhoudings. *Thin* verhoudings kom neer op toevallige en oppervlakkige verhoudings tussen vreemdelinge, of mense wie se paaie toevallig kruis. *Thick* verhoudings is hefter verhoudings tussen mense, gegrond in gedeelde herinneringe en 'n gedeelde geskiedenis – daardie herinneringe wat ons deel met diegene naby aan ons. Dit is na aanleiding van hierdie twee tipes verhoudinge dat hy 'n onderskeid tref tussen moraliteit en etiek: "Ethics in the way I use the term tells us how we should regulate our thick relations; morality tells us how we should regulate our thin relations" (Margalit, 2002:8).

Sontag – in aansluiting by Margalit en Adorno – stel dat herinneringe die enigste verbinding is wat ons met die dooies het, gevolglik argumenteer sy dat om te onthou 'n etiese daad is wat ingebed is in die wesensaard van ons menswees. In hierdie verband vertel Margalit (2002:18-19) die verhaal in 'n nuusblad van 'n

---

<sup>27</sup> Vgl. eindnoot 9 van Adorno in Tiedemann (2003:478).

weermagkolonel met wie 'n onderhoud gevoer is oor 'n insident toe hy nog 'n aanvoerder van 'n klein eenheid was. Een van die soldate onder hom as aanvoerder het op die slagveld gesterf. Die pa van die gesneuwelde soldaat het aan die kolonel by 'n huldigingsparade gevra of hy sy seun nog kan onthou, waarop die kolonel ontkenkend geantwoord het. Margalit noem hierdie ontkenning 'n dubbele moord:

This image of the double murder is, I believe, at the core of our attitude toward memory in general, and in particular toward memory of personal names as referring to the essence of human beings in a way nothing else does (Margalit, 2002:20).

Sontag (2003) argumenteer voorts dat mense van hul sterflikheid bewus is en in die normale gang van die lewe verwag ons 'n bepaalde rangorde van natuurlike sterftes: ouer mense, dan volwassenes en heel laaste kinders. Sy voeg 'n belangrike punt by haar argument wanneer sy stel dat te veel herinneringe tot verbittering kan lei:

Memory, always appearing in the form of historical narrative, is one form for the content of collective memory. History, however, gives contradictory signals about the value of remembering in the much longer span of a collective history. ... There is simply too much injustice in the world. And too much remembering embitters (Sontag, 2003:103).

Adorno (2003a) wys op sy beurt op 'n ander gevaar, naamlik dat oormatige publieke bewusmaking van onregmatighede in die verlede aanleiding tot hernude geweld kan gee:

How far is it advisable to go into the past when attempting to raise public awareness, and whether precisely the insistence on it does not provoke a defiant resistance and produce the opposite of what it intends? ... Essentially it is a matter of the way in which the past is made present; ... the horror by having the strength to comprehend even the incomprehensible (Adorno, 2003a:15; vgl. Sontag, 2003:103; Connerton, 2007:9-10).

Hy (2003b:4) noem ook 'n ander onaanvaarbare tegniek van die aggressors, en dit is die geneigdheid om herinneringe aan traumatiese gebeure te minimaliseer asof dit op so 'n klein skaal plaasgevind het dat dit nie nodig is om in herinnering geroep te word nie. Hy gebruik die voorbeeld van mense wat aandring daarop

dat dat slegs vyf en nie ses miljoen Jode nie gesterf het. In hierdie konteks waarsku hy teen 'n herlewing van nasionaal-sosialisme:

I consider the survival of National Socialism *within* a democracy to be potentially more menacing than the survival of fascist tendencies *against* democracy (Adorno, 2003a:4).

Wat gedokumenteerde geskiedenis as historiese herinneringe teenoor persoonlike en kollektiewe herinneringe betref, stel Horkheimer en Adorno (2002:231) onomwonde [soos reeds uitgewys] dat Europa twee weergawes van dieselfde geskiedenis het: die oorbekende geskrewe geskiedenis [wat Halbwachs (1980) blote historiese herinneringe noem], en 'n "ondergrondse" geskiedenis [wat Halbwachs se kollektiewe en persoonlike herinneringe uitmaak] (vgl. Connerton, 2007:1; Olick, 1998:280; Stolten, 2007:24). Horkheimer en Adorno (2002:231) wil hê dat die "donker en geheime" deel van die geskiedenis blootgelê word, omdat dit in die asimmetriese magsverhoudings van die gedomineerde samelewing ontken of onderdruk is. Dit sal die geskiedenis van die nie-identiese op rekord stel. Dit is waarom Benjamin (1992:258) argumenteer dat gedokumenteerde geskiedenis nie 'n betroubare of waarheidsgetroue weergawe van gebeure is nie. Hy stel dat geskiedenis geskryf is vanuit die standpunt van die oorwinnaar en dat dit nodig is om geskryf te word vanuit die standpunt van die verowerde of "verloorder". Hierdie soort perspektief noem Adorno die sosiale waarheidsinhoud. Hierby vind postkoloniale kritiek ook noue aansluiting, soos blyk uit byvoorbeeld Minty (2006:428) se [reeds genoemde] pleidooi vir die "telling of hidden stories".

Vir Adorno (2003g:96) is geskiedenis die narratief van dit wat maghebbers aan slagoffers doen. Op so 'n wyse vervul 'n krities-teoriese benadering 'n terapeutiese rol. In hierdie opsig is daar ooreenstemmende beklemtonings in die neo-Marixtiese filosofie en postkoloniale kritiek op gedokumenteerde geskiedenis wat as objektiewe en absolute waarhede vanuit die magstrukture [die samelewing se rasionaliteit] voorgehou word.

Adorno (2003a:3) stel voorts dat die onregplegers geneig is om te stel dat die verlede se boeke gesluit moet word en dat gebeurtenisse so ver moontlik uit

herinneringe verwyder word. Hy stel dat dié ingesteldheid en houding van "vergewe en vergeet" nie aanvaarbaar is vir diegene wat die onreg verduur het nie en hierdie voorstel word gewoonlik gemaak deur diegene wat die onreg gepleeg het. Adorno skets die dilemma waartoe hierdie ontkenning van die nawerking van die verlede aanleiding gee:

[R]ightly, because nothing at all can live in its shadow, and because there will be no end to the terror as long as guilt and violence are repaid with guilt and violence; wrongly, because the past that one would like to evade is still very much alive (Adorno, 2003a:3).

Vir Adorno (2003c:47) behoort die verhouding tussen kennis en mag nie een van onderworpenheid te wees nie, maar een van waarheid. Met die term *waarheid* bedoel hy die sosiale waarheid, met ander woorde dat lyding van mense nie uit die geskiedenis en herinneringe uitgewis mag word nie. Indien dit gebeur, word 'n onwaarheid, 'n leuen vertel. Hy stel dat lyding [as 'n sosiale waarheid] gehoor en erken moet word sodat – in die woorde van Ricoeur (2006:483) – verligting aan die beskadigde mens gebring kan word en om aan slagoffers restitusie te bied. Lying moet met ander woorde 'n hoorbare stem gegee word. In 'n staat van dominasie word die [sosiale] waarheid deur die magstrukture, oftewel die samelewing se rasionaliteit, onderdruk (Adorno, 2004:191-192; Snyman, 1996a & b; vgl. aansluitende argumente vanuit postkoloniale kritiek, McLeod, 2000:17; 27; Minty, 2006:428; Spivak, 2006:31-33).

Horkheimer en Adorno argumenteer dat immanente kritiek 'n manier is om die [sosiale] waarheid [van lyding] uit ideologie te ontworstel (Zuidervaat, 2007) deur dit wat die ideologie beweer die geval is met die selfbegrip van die miskendes te konfronteer. Hierteenoor stel Adorno as ideaal die geëmansipeerde samelewing, 'n samelewing wat volwasse geword het:

... An emancipated society ... would not be a unitary state, but the realization of universality in the reconciliation of differences. Politics that are still seriously concerned with such a society ought not therefore propound the abstract equality of men even as an idea. Instead, they should point to the bad equality today ... and conceive the better state as one in which people could be different without fear. To assure the black man that he is exactly

like the white man, is secretly to wrong him still further ... (Adorno, 2003c:54).

*Samevattend:* Adorno beklemtoon die belang van herinneringe aan onregmatighede in die verlede. Dit mag nie onderdruk, geïgnoreer of ontken word nie. Volgens Horkheimer en Adorno het Europa twee weergawes van dieselfde geskiedenis: die historiese gedokumenteerde weergawe en 'n "ondergrondse" weergawe. Geskiedenis is volgens Adorno geskryf uit die standpunt van die maghebber, maar 'n stem moet aan die onderdrukte gegee word. Hierin lê sy sosiale waarheid. Hy, Horkheimer en Benjamin pleit daarvoor dat die "donker" deel van die geskiedenis – dit wil sê vanuit die perspektief van *das Nichtidentische* – openbaar gemaak moet word. Die postkoloniale kritici kom in hierdie opsig ooreen met denkers soos Adorno uit die neo-Marxisme.

#### **2.4.4 Die samelewing anderkant *das Nichtidentische***

Horkheimer (1974:42) stel dat 'n kritiese-teoretiese benadering noodsaaklik is om die historiese verloop van 'n samelewing te analiseer met die oog op die toekoms. Volgens hom (1974:45-46) moet so 'n kritiese benadering bydra tot die ontwikkelingsproses van die samelewing. Indien dit nie gebeur nie, lei dit ener syds tot konformisme en andersyds tot passiewe oorgawe aan die georganiseerde magstrukture.

Fundamentele vrae wat deurgaans in Adorno se denke voorkom, is om vas te stel (i) wat die verband tussen mag en rasionaliteit is; (ii) of daar ooit 'n tipe denke kan bestaan wat nie gebaseer is op die lyding van ander, of wat nie die onregverdighede wat plaasvind, onderdruk en verdoesel nie; (iii) of die mensdom 'n wêreld kan indink waarin een groep se vreugde nie afhanklik is van 'n ander groep se pyn en lyding nie, en (iv) of die mensdom vasgevang is in 'n lewe waar alle vreugde ten koste van ander se lyding is – in so 'n mate dat ons ons nie eens 'n wêreld sonder onregverdighede kan indink nie (Jarvis, 2002:1-2).

'n Opvallende kenmerk van Adorno se sogenaamde immanente kritiek op die huidige welvaartsamelewing is sy utopiese negatiewe. Sy argument dat alle lyding somaties is, met ander woorde in die liggaam setel en daarin tot uitdruk-

king kom, kom daarop neer dat pyn nie onsigbaar en privaat is nie (vgl. Adorno *in* Tiedemann, 2003:xiv).<sup>28</sup> Ons kan dit dus nie miskyk wanneer die pyn te veel word vir veral die geringstes onder ons nie. Die liggaamlikheid van die lyding van ander behoort lyding vir ons herkenbaar te maak en ons te oorreed, selfs te druk tot solidariteit met lyding. Solidariteit met lyding is om erkenning aan die werklikheid daarvan te gee en op hierdie wyse aan die lydende te demonstreer dat s/hy nie alleen in sy/haar lyding is nie. Indien ons nie konsensus bereik oor die omvang en die diepte van die pyn nie, en nie oor genoeg middele beskik nie om die pyn draaglik te maak vir diegene wat as gevolg van historiese projekte ly, moet ons beseft dat bepaalde optredes en argumente in 'n ander rigting gestuur moet word. Uit die praktiese inagneming van die beskadigde lewe kan die praktyke van die utopiese lewe, waar daar agting vir pyn is, stuksgewys na vore tree (vgl. Adorno, 2003a:5; 23-24; 2003b:31-33; Jarvis, 2002:7-9). Adorno eis [soos aangehaal *in* Tiedemann (2003:xvii)] dat, "...[i]f *philosophy is still possible today, it must be a philosophy in which the suffering in the death camps is present in every one of its sentences*"<sup>29</sup> [my kursivering].

Adorno se immanente kritiek kan nie 'n bloudruk voorsien vir hoe 'n goeie en "onbeskadigde" lewe daar sou uitsien nie, maar in sy utopiese negatiewe poging om voorbeelde te bied van hoe die moderne mens se beskadigde lewe ["damaged life"] wel daar uitsien (vgl. Jarvis, 2002:10). Adorno poog met ander woorde om hierdie beskadigde lewe sodanig verbeeldingryk te interpreteer dat moontlikhede van hoe 'n "onbeskadigde lewe" sou wees, as die teendeel daarvan verbeel en gedink kan word [sonder om 'n duidelik omlynde begrip daaraan te gee]. Dit is waarom denke kuns nodig het: in 'n sekere sin druk kuns uit wat filosofie deur die begrip nie kan sê nie. Kuns het filosofie egter ook nodig, omdat filosofie die begrip kan bring wat kuns nie kan beredeneer nie maar slegs kan wys (vgl. Tiedemann, 2003:xxvii-xxviii). In sy kritiek op moderniteit en op die kuns van die modernisme het die instrumentalisering van die rede saamgemelt met 'n toenemende en absolute skeiding tussen die taal van kuns en die taal van

---

<sup>28</sup> Vgl. Adorno se *Gesammelte Schriften* 6:538, soos vertaal deur Tiedemann (2003:xiv).

<sup>29</sup> Kyk ook die verwysings by voetnoot 27.

wetenskap. Sodoende word die taal van kuns iets met geen kognitiewe inhoud nie, terwyl die taal van [die positivistiese] wetenskap iets word met geen mime-tiese ooreenkoms met dit wat dit klassifiseer nie. Adorno verwys na hierdie skei-ding in taal as die dubbele karakter van taal in moderniteit (vgl. Adorno, 2004:147; Jarvis, 2002:14).

In sy dialektiek van kuns en samelewing – in die deurvoering van en kritiek op Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831) en Marx (1818-1883) – stel Adorno dat kuns die potensiaal het om op te tree as 'n daad van kritiek op 'n bestaande stand van sake (vgl. Belluigi, 2001:2). Adorno (2004:9) argumenteer voorts dat kuns oor 'n dubbele karakter beskik: enersyds is dit die antiese van die samele-wing [en daarom is dit outonoom] en andersyds is die samelewing onvermydelik *in* die kuns (Adorno, 2004:146-147, 275). Sodoende argumenteer Adorno, oefen kunswerke 'n "oordeellose oordeel" [*nonjudging judgement*] uit (Adorno, 2004:26). Jarvis (2002) som Adorno se standpunt soos volg op:

... works of art do not need to explicitly have an historical content, but exer-cise their critique through the way in which they configure material which already contain history sedimented within them. In this way, works of art exercise a judgementless judgement on what has gone before (kyk Jarvis, 2002:105).

Soos in Hoofstuk Een aangetoon, is kunswerke vir Adorno histories bepaald en is die geskiedenis van die samelewing ingebed in die materiaal, konstellasies en vormelemente van die kunswerk (Adorno, 2004:184; vgl. Jarvis, 2002:105). Alles wat die kunstenaar gebruik word uit die bestaande werklikheid gehaal, maar op 'n gefragmenteerde wyse.

Met die sosiale waarheidsinhoud in kunswerke, bedoel Adorno vanuit die erva-ringsbegrip, dat die lyding van slagoffers gehoor moet word. Anders gestel, daar moet aan lyding 'n stem gegee word (vgl. Horkheimer & Adorno, 2002:231; Snyman, 1987:160; O'Connor, 2000:239). Daarom, stel Adorno (2004:146), kan kuns 'n terapeutiese rol vervul:

... art is expressive when what is objective, subjectively mediated speaks, whether this be sadness, energy, or longing. ... expression is suffering's countenance of artworks (Adorno, 2004:146).

In sy kritiek op moderniteit eis Adorno, "[t]he need to let suffering speak ... [has been] the precondition of all truth. For suffering is objectivity that weighs upon the subject" (Adorno, [1966]1973:17-18; Adorno *in* Tiedeman, 2003:xviii; Adorno, 2003b:30-31).

Vir Adorno (2004:133, 137-138) is alle outentieke kunswerke 'n vorm van uitdrukking, selfs wanneer kunswerke nie mimeties, nabootsend of enigiets herkenbaars uitbeeld nie. Kunswerke hoef met ander woorde nie eksplisiete uitbeeldings van historiese gegewens te verbeeld nie. Hy argumenteer dat kunswerke op sigself mimeties van hulleself is.

Wat hiermee bedoel word is dat elke kunswerk is inderwaarheid 'n kritiek op vorige kunswerke omdat dit nie na ander kunswerke verwys nie, maar ook omdat die kunswerk nie berus by wat reeds gedoen is nie. 'n Kunswerk is met ander woorde 'n "nuwe begin", 'n konstellasië, want die kunstenaar rangskik uiteenlopende fragmente van die werklikheid langs en oor en ondermekaar. So doende kom die *Gehalt* van die kunswerk te voorskyn.<sup>30</sup> Adorno (2004:383) verwys na die Kubisme wat elemente gefragmenteerd saamvoeg tot 'n nuwe geheelbeeld. In sy verwysing na Kafka (Adorno, 2004:301-304) kom dieselfde gedagte te voorskyn: die outeur voeg 'n klomp fragmente saam en die leser moet die elemente wat mekaar belig, self saamvoeg om die narratief te vorm. Wat musiek betref, verwys Adorno (2004:288) na die geslote [en speelse oop] vorm van die Weense sonate:

The classical Viennese sonata was a dynamic yet closed form, and this closure was precarious; the rondo, with the intentional freedom in the alternation of refrain and couplets, was a decidedly open form. All the same, in the fiber of what was composed, the difference was not so substantial. From Beethoven to Mahler, the sonata rondo was much employed, which transplanted the development section of the sonata to the rondo, thus balancing off the playfulness of the open form with the bindingness of the closed form (Adorno, 2004:288).

---

<sup>30</sup> kyk die verwysing in Hoofstuk Een na Adorno (2004:17-18) se gebruik van die term *dissonans*, asook die verduideliking van *bestimmte Negation*.

Waarop dit neerkom, is dat sosiale inhoude of betekenis in die artistieke materiaal waarmee die kunstenaar sy kunswerk maak, “sedimenteer” (Adorno, 2004:146-7;252). Daarom is kuns in die laaste instansie nie los te dink van dit wat buite die grense van die kunswerk lê nie:

[T]he artwork is mediated to real history by its monadological nucleus. History is the content of artworks. To analyze artworks means no less than to become conscious of the history immanently sedimented in them (Adorno, 2004:112).

Adorno (2004:6, 54, 237, 271) beskou outentieke kunswerke as sosiale monades. Hy gebruik die metafoer van Leibniz (1646-1716) om die verhouding tussen outonome kuns en die samelewing te verduidelik. Leibniz argumenteer dat monades is individuele eenhede, wat oor 'n interne dinamika beskik en vensterloos is in dié sin dat monades nie mekaar affekteer of beïnvloed nie (Adorno, 2004:308). Elke monade is in sigself 'n refleksie van die heelal. Adorno dra hierdie metafoer op 'n kunswerk en daarom stel hy dat outentieke kunswerke as sosiale monades beskou kan word. Volgens hom vorm elke kunswerk op sigself 'n samehangende eenheid of geheel wat saamgestel word deur 'n dinamiese kragveld van betekenis (vgl. O'Connor, 2000:240). Die kunswerk is 'n monade – outonoom en vensterloos.

Twee temas staan uit in Adorno se beskouings oor kuns en estetika: Die een is 'n opgedateerde Hegeliaanse vraag of kuns kan oorleef in 'n laat kapitalistiese wêreld en die ander een is 'n opgedateerde vraag vanuit die Marxisme, naamlik of kuns 'n bydrae kan lewer tot die transformasie van die wêreld (vgl. Zuidervaart, 2007). Adorno argumenteer dat om die estetiese betekenis uit kuns te haal daartoe lei dat kuns vernietig word:

The dismissal of aesthetic meaning today goes hand in hand with the dismissal of the work of art as a work that reflects our outer or inner nature ... it is as if the end of art threatens the end of mankind, a mankind whose sufferings cry out for art, and art that does not smooth and mitigate. ... Art presents humanity with the dream of its doom so that humanity may awaken, remain in control of itself, and survive ... (Adorno, 2003e:384, 385).

Adorno (2004:24) argumenteer dat lyding en kennis onversoenbaar behoort te wees. Hy stel dat "[t]he darkening of the world makes the irrationality of art rational: radically darkened art". In sy soeke na die sosiale waarheidsinhoud van kunswerke, onderskei Adorno (2004:191) tussen *Inhalt* en *Gehalt*. Alles wat die kunstenaar uitbeeld in 'n kunswerk is die *Inhalt* [inhoud]. Met *Gehalt* verwys Adorno na die waarheidsinhoud in kunswerke. Volgens hom beskik elke kunswerk oor sy eie *Gehalt* kragtens 'n interne dialektiek tussen die *Inhalt* en die vorm (vgl. Zuidervaart, 2007).

Zuidervaart (2007) beklemtoon dat *Gehalt* en *funksie* in Adorno se denke nie los van mekaar beskou moet word nie, maar juis in terme van mekaar verstaan moet word. Aan die een kant kan 'n kunswerk se *Gehalt* en sy funksies in die samelewing absoluut teenoorstaande wees. Aan die ander kant kan 'n geldige interpretasie van 'n kunswerk se sosiale funksie nie plaasvind indien die aanskouer nie eers *Gehalt*verwante vrae oor die betekenis van die kunswerk gevra het nie. Op hierdie wyse bevat 'n kunswerk se *Gehalt* die werk se sosiale funksie[s] en het dit potensieel relevansie vir verskeie sosiale kontekste.

Zuidervaart (2007) beklemtoon dat oor die algemeen gee Adorno in sy analise en interpretasie van kunswerke voorkeur aan die *Gehalt*, wat verstaan moet word as sosiaal-bemiddelende en sosiaal-belangrike betekenis. Kunswerke kan dus nie gereduseer word tot een spesifieke boodskap nie (vgl. Zuidervaart, 2007). Gevolglik is elke kunswerk 'n gekodeerde boodskap wat op toepaslike interpretasies wag. Volgens Adorno (2004:299) ontmoet kuns en samelewing in 'n kunswerk se *Gehalt*, en nie in enige eksterne faktore nie. Soos in Hoofstuk Een beredeneer, stel Adorno (2004:191-192; vgl. Adorno, 1973:160) dat die sosiale waarheid slegs gevind kan word in die spesifieke negasie [*bestimmte Negation*] van die onwaarheid, met ander woorde die spesifieke identifisering van die wyse waarop daar in die kunswerk gewys word hoe die ontkenning van die lyding van slagoffers misken word:

History in artworks is not something made, and history alone frees the work from being merely something posited or manufactured: truth content is not

external to history but rather its crystallization in the works. Their unposited truth content is their name (Adorno, 2004:175).

Hy beklemtoon voorts – onder invloed van Kant – dat 'n funksie nie aan kunswerke toegedig kan of behoort te word nie, maar stel dit in paradoksale terme: "Insofar as a social function can be predicated for artworks, it is their functionlessness" (Adorno, 2004:297), en "[t]he purposefulness of artworks requires the purposeless" (Adorno, 2004:134). Funksie moet hier verstaan word in terme van *utiliteit*. Wat Kant en Adorno hiermee bedoel is dat die kunswerk nie verbande met die werklikheid buite sigself het nie. Adorno aanvaar hierdie argument maar kritiseer dit dat kunswerke in die kultuurindustrie gereproduseer word ter wille van integrasie in die alledaagse werklikheid. Sodoende verander die aard van kunswerke, daar word met die *betekenis*-inhoud [in Adorno se terme *Gehalt*] gepeuter en die kunswerk word sodoende van sigself vervreem.

*Samevattend:* Adorno se utopiese negatiwiteit is 'n sentrale tema wat betref die samelewing anderkant *das Nichtidentische*, met ander woorde 'n mensliker samelewing. Terwyl Ricoeur pleit dat daar [ten einde getrou aan die verlede te wees] met geskiedenis verbeeldingryk omgegaan moet word, wil Adorno die beskadigde lewe sodanig verbeeldingryk interpreteer dat moontlikhede van hoe 'n "onbeskadigde lewe" sou wees, daaruit sal blyk. Omdat kuns iets kan sê wat die filosofie nie kan doen nie, glo Adorno in sy dialektiek van kuns en die samelewing dat kuns [as sosiale monades met eie dinamiese kragvelde van betekenis] oor die moontlikheid beskik om kritiek te lewer teen die *status quo*. Kuns en samelewing ontmoet mekaar in hierdie dialektiek tussen kuns en samelewing in 'n kunswerk se *Gehalt*.

## **2.5 Slotbeskouinge**

In hierdie Hoofstuk is 'n teoretiese ondersoek gerig na die invloed van nasionalisme op *herinneringe*, *mag* en *identiteit*, aangesien dit die sleutelkonsepte is wat gelees en geïnterpreteer word in die gekose taalgebaseerde en konseptuele installasies van Willem Boshoff.

Dit blyk dat nasionalisme sedert die negentiende eeu gelei het tot 'n ideologiese aanhang van die heersersklas se belange en behoeftes ten koste van die besondere of partikuliere gedurende kolonialisme, en in outoritêre en fascistiese samelewings. Die handhawing en bewaring van die heersernasie se identiteit, taal en kultuur speel 'n deurslaggewende rol in hierdie ongelyke magsverhouding van dominasie tussen die *ander/Ander* (wat by Adorno *das Nichtidentitische* heet) en die *Self*. Dit hou in dat die algemene belange en behoeftes van die verbeelde eenselwige *Self*gemeenskap bo dié van die partikuliere belange en behoeftes van die *ander/Ander/Nichtidentische* gestel word en laasgenoemde as 'n amorfe massa beskou is wat deur mag en dikwels geweld, in 'n posisie van onderdrukking en minderwaardigheid gehou is. Die invloed van hierdie negatiewe aankyk van die *ander/Ander/Nichtidentische* het verreikende diasporiese gevolge gehad wat betref hulle identiteit en herinneringe. Hierteen lewer postkoloniale kritiek en die neo-Marxisme, alhoewel vanuit verskillende kontekstuele perspektiewe, ernstige kritiek.

Adorno eis voorts dat die verhouding tussen kennis en mag een van waarheid moet wees en nie een van die onderworpenheid van kennis aan mag nie. Met die term *waarheid* word die *sosiale waarheid* bedoel, dit hou in dat lyding van mense nie uit die geskiedenis en herinneringe uitgewis mag word nie. Hierby vind Ricoeur asook die postkoloniale kritiek aansluiting. Adorno stel dat lyding [dit is die sosiale waarheid] gehoor en erken moet word sodat – soos wat Ricoeur die saak beskou – verligting aan die beskadigde mens gebring kan word, slagoffers restitusie kan ontvang en lyding 'n hoorbare stem het.

In die volgende hoofstuk word nader aan huis gekom. Willem Boshoff as Afrikaanssprekende Suid-Afrikaanse kunstenaar bemoei hom in die gekose installasies met sosio-politieke kwessies wat Suid-Afrika en sy inwoners direk raak. Gevolglik word die historiese narratiewe van die land, met betrekking tot die rol en uitwerking wat kolonialisme en Afrikanernasionalisme op identiteit, mag en herinneringe gehad het, onder die loep geneem.