

# Oor die vraag na identiteit in 'n postapartheid-wêreld: Ko-skepping as alternatief vir onto-rasse-logie

*On the question of identity in a post-apartheid world: Co-creation as an alternative to onto-race-logy*

SCHALK GERBER

PhD Kandidaat

Departement Filosofie

Stellenbosch Universiteit

E-pos: schalkgerber@sun.ac.za



Schalk Gerber

**SCHALK GERBER** is 'n doktorsale navorser aan Stellenbosch Universiteit. Hy het grade verwerf in teologie, filosofie en sielkunde vanaf die Universiteit van Pretoria en Unisa. As deel van uitrui-programme het hy ook navorsing aan die Universiteit van Konstanz, Vrije Universiteit Amsterdam en Universiteit van Leipzig voltooi. Sy navorsing fokus op die verhouding van kontinentale godsdiensfilosofie en postkoloniale denke.

**SCHALK GERBER** is a PhD research fellow at Stellenbosch University. He received degrees in theology, philosophy and psychology from the University of Pretoria and Unisa. As part of exchange programs he has also completed research at the University of Konstanz, Vrije Universiteit Amsterdam and the University of Leipzig. His research focuses on the relationship between continental philosophy of religion and postcolonial thinking.

## ABSTRACT

*On the question of identity in a post-apartheid world: Co-creation as an alternative to onto-race-logy*

*How does one understand who one is in a post-apartheid world? Put differently: what comes after the logic of apartheid? In this article I take up the question by arguing for a notion of identity as action rather than essence, that is, a notion of identity that allows for one's existence in the world as always with others. In order to argue the case, the first part of the article hermeneutically analyses the logic that constitutes the colonial and apartheid conceptions of identity as onto-race-logy, that is, a logic taken over from a certain form of Western metaphysical thinking that takes race as its highest and grounding principle according to which the totality is ordered. According to this logic, identity functions as "something which is the same as itself" ( $A = A$ ). It is an essentialised form of identity that is separate from the world as totality in a vacuum-like existence. The world and the other are therefore understood according to the*

categories of the self, in which the self or its identity is given an elevated position in relation to the world and others, that is, a certain racial identity in the case of onto-race-logy.

Furthermore, the logic has two ethical implications. Firstly, binary oppositions are set up, the identity of the other becoming the negative pole of the positive self-identity. For instance, the colonised African subject is seen as negative and primitive in relation to the Western subject. In apartheid terms, the “black man” is regarded as “godless” and the opposite of the “Christian white man” and branded as a “kaffir”. The latter term originates from the Arabic word *kafir*, meaning “infidel”, and may be compared to the use of *Negro* in America and *Nègre* in the French-speaking world, both fulfilling the same function. Difference or strangeness is typified negatively and should therefore be kept apart. In addition, this negative typification occurs through the process of scapegoating, which has a long history in the Western world, in which all the sins (aggression, guilt and violence) of the group are projected onto the stranger. This is a means of creating a binding identity and solidarity within a group. Moreover, the negative typification and scapegoating is accompanied by the creation of myths that are not based in reality but in fantasy, in this instance myths about the “black man”, who is seen as exotic, barbaric, hyper-sexual, pre-political, and so forth. These myths create a mask of race that covers the face of the other and provides the content with which to typify.

The second ethical implication is that the other is not only typified as negative, but is also regarded as less valuable ontologically. Hence, enclosed in the term “kaffir” is the misrecognition of the human dignity of the person enclosed by this concept of identity. The same logic that holds for the relation between the self and the other is also at play in society, and determines the way in which the totality and the relation between groups are structured. The meaning within a society is determined by the identity of one group, which may lead to a state of totalitarianism. Apartheid is an example of this function where the world we live in is determined by the categories of race, which largely dominate to this day. Our identity is thus enclosed in and reduced to race. The first part ends with an exploration of another reason for the creation and perpetuation of racial identities in the colonial and apartheid eras. This reason concerns the creation of racial categories for the justification of the exploitation of people for capitalistic ends. In other words, if the “black man” is not regarded as fully human, there can be no objection to treating them as inferior and to rationalise any practices that follow from such a conception. Since all identities are enclosed in this logic, the “white man” is, in turn, regarded as fully human and therefore economic and political prosperity is justified. And because this logic has not yet been overcome, “white privilege” has become part of the everyday discourse in South Africa, a discourse in which the connection between economic prosperity and the identity of the “white man” is regarded as negative in the absence of political power. More important, although these constructions of “white man” and “black man” (or any other racial construction) might not apply to one, one is still captured in them and the misrecognition of one’s existence in the world may lead to alternative self-conceptions.

The second part of the article explores what might follow on the logic of apartheid (or the colony, in the larger context), namely the onto-race-logical constructions of identity. Two choices are outlined. The first choice entails a perpetuation of the logic by a nostalgic appeal to the colonial and apartheid conception of identity, or by the construction of a new absolute reference point as found in variations of the ideology of Pan-Africanism and Afrocentrism. This would lead to the totality becoming enclosed in a logic based on an essentialised notion of identity, the existence of the other in both cases being misrecognised. Apartheid itself may be regarded as an example of this choice, because it originated in a project of decolonising British colonial oppression and reappropriated the problematic logic in new forms.

*The second choice, by contrast, aims at breaking with that logic by reconsidering the notion of identity at an ontological level. Instead of an essentialised notion of identity, identity should be considered as accounting for our existence in the world with others. Hence, one does not think about the relation to the other or about self-understanding from a point of isolation but rather in relation to the other. In our co-existence, therefore, where each person is co-original, co-creation of meaning takes place. The implication of this ontological shift is that there is no notion of a pure identity, but rather that identities are always intertwined with other identities and that each identity needs an-other to be an identity. Meaning is co-created in tension with others. Moreover, as part of our shared existence there is an ethical responsibility in our shared striving for a dignified life, and that is the demand of the reparation of the human dignity of all. Thus, to take responsibility for the past and the present is to contemplate our shared existence in the future, and to take up the shared responsibility for it, which makes it a universal task.*

**KEY WORDS:** identity, post-apartheid, onto-race-logy, misrecognition, meaning, co-creation, universal, particular, responsibility, dignity

**TREFWOORDE:** identiteit, postapartheid, onto-rasse-logie, miskennings, betekenis, ko-skepping, universele, partikulêre, verantwoordelikheid, menswaardigheid

## OPSOMMING

Hoe verstaan 'n mens wie jy is in 'n postapartheidwêreld? Anders gestel: Wat volg moontlik op die logika van apartheid? In hierdie artikel word daar in die lig van dié vroeë betoog vir 'n identiteitsbegrip as aksie wat lei tot ko-skepping van betekenis eerder as essensie. Voordat hierdie betoog gelewer kan word, word in die eerste deel van die artikel die logika wat die identiteitsbegrippe in die koloniale bestel en in sy nakomeling apartheid gekonstitueer het, hermeneuties ontleed as onto-rasse-logie. Op sy beurt word getoon dat dié logika tot die opsluiting van identiteite as essensialisties binne 'n geslote totaliteit lei. Daarteenoor word in die tweede deel betoog enersyds vir die vermyding van 'n voortsetting of rekonstruering van 'n onto-rasse-logiese identiteit en 'n geslote totaliteit, en andersyds vir die ontsluiting van die wêreld met 'n identiteitsbegrip as aksie eerder as essensie. Dit is 'n identiteitsbegrip wat op 'n ontologiese vlak rekening hou met 'n persoon se gegewe bestaan in die wêreld as altyd *saam met* ander en die universele verantwoordelikheid wat daarby ingewef is: die strewe na en herstel van 'n menswaardige bestaan vir almal.

## 1. INLEIDING

Vir lang periodes in Suid-Afrika se geskiedenis is die vraag na identiteit beantwoord deur beroepe te doen op 'n essensialistiese idee van identiteit. Onder koloniale heerskappy het óf Amsterdam óf Londen<sup>1</sup> as die model gedien waarvolgens die kolonie homself moes inrig. Tydens apartheid het die “Christelike wit Afrikaanse” – en 'n mens kan miskien selfs “manlike” byvoeg – identiteit as die rigtinggewende aanwyser gedien. Die vraag na identiteit kan hier ook aan die hand van die verhouding tussen die universele en die partikulêre verstaan word. In die koloniale era is daar 'n (pseudo-)universele identiteit op die kolonie afgedruk, met onderdrukking van die partikulêre. Apartheid, daarenteen, het weer 'n oorbeklemtoning van

---

<sup>1</sup> Sien Duvenhage (2017).

die partikulêre behels, met die ontkenning van die universele. Beide bestelle deel egter dieselfde logika, want apartheid het die logika aangaande identiteit, wat reeds in die kolonie aanwesig was, voortgesit in 'n nuwe konfigurasie. Die vraag is dus nou: wat kan daarna volg? In die eerste deel van die artikel word die konstruksie van hierdie logika ontleed as *onto-rasse-logie* volgens 'n essensialistiese identiteitskonsep en die eties-politieke implikasies daarvan as die miskenning van ons bestaan in die wêreld saam met ander. Die tweede deel stel daarteenoor 'n alternatiewe konsep van identiteit voor as onvoltooid en dinamies, geskoei op ons bestaan in die wêreld saam met ander. Buiten die ko-skepping van betekenis wat daaruit volg, word daar betoog vir 'n universele verantwoordelikheid om die menswaardigheid van almal te herstel.

## 2. DIE LOGIKA VAN DIE GESLOTE IDENTITEIT

Wat konstitueer die logika van apartheid? Dit is logika met 'n identiteitsbegrip wat die oorbeklemtoning van die universele of die partikulêre meebring. Die logika wat hierdie wêreldbeeldkonstruksies fundeer en waarop hul geskoei is, kan verstaan word as 'n vorm van sogenaamde Westerse metafisika, meer spesifiek soos Heidegger (2006:64) dit beskryf aan die hand van die begrip ontoteologie.<sup>2</sup> Die begrip dui 'n logika of denkwysie aan wat 'n konsep of figurasië (Lacoue-Labarthe & Nancy 1997b:126) soos God, die subjek, geskiedenis of, soos in die geval van kolonialisme en apartheid, 'n nasionale of rasse-identiteit as begrondende beginsel van die realiteit voorhou, dit wil sê die *onto-* van *ontoteologie*. Die konsep geld tegelyk ook as die hoogste beginsel van die realiteit, dit wil sê die *teo-* van *ontoteologie*. Hierdie verwysingspunt bepaal dus die betekenis van die geheel, of dan die totaliteit wat daarrondom gestruktureer<sup>3</sup> word.

Hoe hou identiteit of selfbegrip dan verband met hierdie soort logika en strukturering? 'n Metafisiese identiteit funksioneer as  $A = A^4$  (Heidegger 2006a:33). Die self is gelyk aan sigself. Hieronder vind 'n mens 'n essensialistiese konsep van identiteit of subjektiwiteit wat in 'n soort vakuum afgesonderd van ander en die wêreld as totaliteit bestaan. Vervolgens word die wêreld en die ander volgens die kategorieë van die subjek<sup>5</sup> verstaan. Anders gestel: Die subjek verkry 'n verheewe posisie in relasie met die ander en die wêreld ooreenkomstig die denkwysie van die ontoteologie. Hierdie sjabloon dien dan as voorbeeld vir die konstruksie van rasse- en nasionale identiteite, soos ook gevind in die loop van Suid-Afrika se geskiedenis sedert 1652. 'n Mens sou dus in die geval van die kolonie en van apartheid van 'n *onto-rasse-logie* kon praat, waarin ras as identiteitsbegrip verhef is tot die hoogste en begrondende verwysingspunt waarrondom die realiteit en samelewing gestruktureer word.

<sup>2</sup> Met die uitdrukking "n vorm van sogenaamde Westerse metafisika" word daar te kenne gegee dat die debat in kontemporêre godsdienstilosofie handel oor die vraag of die hele Westerse tradisie as ontoteologie gekonstitueer is. Denkers soos Jean-Luc Marion (2001) en die Radikale Ortodoksie-tradisie argumenteer daarteen en meen dat dit slegs 'n verskynsel in moderniteit is. Sien Schrijvers (2011: 188) vir 'n uiteensetting van die standpunte. Hierdie debat ondermyn egter nie bogenoemde argument nie, en die analise bly dus relevant vir die ontleding van die denksisteen wat aanleiding gegee het tot die bestel van die kolonie en van apartheid.

<sup>3</sup> Vergelyk Derrida (2005) se analise van die totaliteit wat rondom 'n *archai*-punt gestruktureer word.

<sup>4</sup> Voorbeelde van soortgelyke metafisiese formuleringe van identiteit sluit in Fichte se formulering van  $Ek = Ek$  en Schelling se filosofie van identiteit waarin "identity,[may be understood] more precisely as the indifference of subject and object" (Stambaugh 2001:10).

<sup>5</sup> Vergelyk Levinas (1996), wat die Westerse metafisika kritiseer omdat dit andersheid reduseer tot Die-Selfde en dit dus daardeur misken.

## 2.1 'n Spel van vrees vir die vreemde

Volgende kan ons vra: Wat is die etiese implikasies van dié soort logika? Ten minste twee dinge gebeur: Eerstens word identiteite gereduseer tot binêre opposisies en die ander of teenoorgestelde van die verwysingspunt word as negatief getipeer. Die gekoloniseerde Afrika-subjek word byvoorbeeld as negatief beskou vergeleke met die Westerse subjek, wat as verwysingspunt dien. In apartheidsterme word die “swart mens” byvoorbeeld as goddeloos beskou teenoor die “Christelike wit mens” of word *kaffer* genoem. Laasgenoemde woord kom van die Arabiese woord *kafir* (*kafier* in Afrikaans), wat “ongelowige” beteken (Oxford Dictionary 2018), en kan vergelyk word met byvoorbeeld die woorde *Negro* in Amerika en *Nègre*<sup>6</sup> in die Franstalige wêreld wat dieselfde funksie vervul. Andersheid of die vreemde word dus as negatief beskou en moet dus *apart* gehou word.

Voorts vind ons dat die negatiewe tipering van andersheid 'n lang geskiedenis in die sogenaamde Westerse tradisie het, waarin dit wat vreemd of anders is, tot 'n monster, god of 'n kombinasie daarvan gemaak is (Kearney 2003). Die proses van tipering vind plaas deur sogenaamde “scapegoating” (d.w.s. tot sondebok maak) van die ander; dit stam uit die vrees vir die vreemde (Kearney 2003:18).<sup>7</sup> Eerder as om die vrees dialogies en hermeneuties te verken, word die vreemdeling as “sondebok geoffer” deur die projeksie van al die sondes (aggressie, skuld en geweld) van bure binne die groep op die buitestander. Die resultaat is 'n gevoel van solidariteit en 'n bindende identiteit ten koste van die ander. Hierdie strategie verskaf die basiese riglyn om te onderskei wie ingesluit (ons) en wie uitgesluit (hulle) word (Kearney 2003:18). Hierdeur word die vreemde verwing tot die sfeer van die monster, dit wil sê die *kaffer* wat uitgesluit en tot sondebok gemaak word.

Die konstruksie van sondebokke is egter nie alleen gevorm deur die projeksie van die sondes van die gemeenskap op die vreemdeling op 'n sielkundige vlak nie, maar ook deur die skep van mites. Die konstruksie van die “swart mens” word dus ook deur middel van mites bewerkstellig. Die vorming van mites rondom die “swart mens” neem 'n aanvang met die trans-Atlantiese slawehandel, word gevestig tydens kolonialisme, en word voortgesit deur apartheid. Die mites tipeer Afrika en die “swart mens” as eksoties, barbaars, hiperseksueel, prepolities, en so meer, en skep 'n masker<sup>8</sup> van ras wat voor die gesig van die ander geplaas word en waarvolgens die persoon agter die masker getipeer word. Hierdie mites is eerder op fantasieë as op die realiteit gekonstrueer (Mbembe 2017:11); fantasieë soos verwoord in romans en die vertellings van ontdekkingsreisigers, soldate, sendelinge en dergelike, aan die een kant, en aan die ander kant deur die “koloniale wetenskap” aangaande Afrika en die mense wat daar woon. Uit die mites en fantasieë en deur middel van instellings soos akademiese gemeenskappe, uitstallings, museums en versamelings van “primitiewe kuns” word hierdie

<sup>6</sup> 'n Belangrike kenmerk in die geskiedenis van die woorde *Negro* en *Nègre* is dat daar wel denkbewegings ontstaan het wat gepoog het om die begrippe van 'n negatiewe in 'n positiewe betekenis te verander. Die *negritude*-beweging wat in die 1920's en '30's begin het, is 'n voorbeeld hiervan. Daarteenoor is daar geen pogings te vinde om die woord *kaffer* in 'n soortgelyke beweging te herbedink nie.

<sup>7</sup> Kyk ook na die werk van Richard Kearney se gespreksgenote, naamlik René Girard en sy analise van die eties-religieuse kritiek van “sacrificial scapegoating” in byvoorbeeld *Violence and the Sacred* (1972), Edward Said se *Orientalism* (1978) en Partha Mitter se *Much Maligned Monsters* (1977).

<sup>8</sup> Mbembe neem hier die metafoor van die masker by die denke van Fanon oor; sien Mbembe (2017: 50).

mites “algemene kennis” en lei dit reeds in die 19de eeu ook tot die ontwikkeling van die ideologie van die verskil tussen rasse op grond van biologiese eienskappe (Mbembe 2017:55).

## 2.2 Van miskenning tot ontkenning

Tweedens word die waarde van die ander of vreemde nie alleen negatief geag nie, maar ook onbelangrik. Opgesluit in die term *kaffer* is dus ook die miskenning van die menswaardigheid van die persoon wat deur die identiteitsbegrip opgesluit word. Anders gestel: Op ’n ontologiese vlak word, volgens Heidegger, die *Dasein* of die subjek se bestaan eerste geplaas, en die bestaan van die ander of die *Mitdasein* word as sekondêr gesien of selfs misken. Waar een identiteit in ’n posisie van mag geplaas word, word die ander identiteit geplaas in ’n posisie van minderwaardigheid, of in die geval van die “swart mens” as onvolwaardige mens misken. Mbembe (2017: 11) voer aan dat deur die miskenning van die “swart mens” as volwaardige mens, hy/sy as dier of voorwerp vir arbeid beskou word.

Belangrik is dat, in die relasie van die self tot die ander, die bestaan van die ander slegs misken kan word maar nie ontken kan word nie. Ontkenning in hierdie sin sou ’n naïwiteit of onkunde openbaar, omdat dit wat bestaan, dit wil sê ons ko-bestaan, bly voortbestaan ongeag watter denksisteem die realiteit verwoord en ongeag of die self die menswaardigheid van die ander misken. Ten spyte van miskenning duur ons gegewe medebestaan dus voort. Hierdie punt word in die tweede deel verder ondersoek wat die etiese implikasies daarvan betref. ’n Mens kan ook ’n tweede betekenis van die woord *ont-ken-ning* uitlig, naamlik dat *ont-* verwys na die uitwissing van ’n persoon se bestaan en dus ’n aktiewe poging tot die uitwissing van die ander beteken, soos in die geval van ’n individuele moord of volksmoord (genocide).

Om die punt nogmaals saam te vat: Betekenis in hierdie onto-rasse-logiese relasie van die self tot die ander word deur die self op die ander afgedruk. Een stem praat namens al die ander. Een taal omvat die totaliteit. Derhalwe kan ongeregtigheid hier dus verstaan word as die miskenning of selfs ontkenning van die bestaan van die ander as volwaardige mens.

Mens kan verder ook vra: Hoe hou hierdie logika verband met die vraag na die politieke, met ander woorde die vraag na die beste wyse om die samelewing as totaliteit te orden? Die strukturering van die totaliteit wat volgens bogenoemde logika funksioneer, is ook van toepassing op die samelewing en die verhouding tussen groepe binne die totaliteit. Die samelewing word die beliggaming van die konstruksie van ’n subjek se identiteit (Lacoue-Labarthe & Nancy 1997:111). Van Wyk Louw beskryf nasionalisme, of dan eerder die “swart engel” daarvan, naamlik chauvinisme, as –

’n vergrote portret van die egoïsme; dit is ’n verheerliking van die eie volk; en hiermee moet dan ’n miskenning van die vreemde, ’n neersien op ander volke saamgaan – presies soos die egoïs sy eie waarde so oordryf dat die waarde van ander vir hom onbelangrik word. (Van Wyk Louw 1958:422-423)

Een groep se identiteit bepaal dus die betekenis van die hele totaliteit. Die totaliteit word getotaliseer in die sin dat ’n vaste raamwerk daaraan gegee word en die geheel solied, afgerond en geslote word. Vanuit so ’n getotaliseerde totaliteit bestaan geen moontlikheid dat iets nuuts of anders tot stand kan kom wat nie reeds deur die geslote raamwerk bepaal is nie. Hannah Arendt (1966:437–459) noem so ’n getotaliseerde totaliteit ’n staat van totalitarisme waarin elke deel van die daaglikse lewe volgens die geslote raamwerk gedetermineer word ten einde “totale dominasie” te bewerkstellig. ’n Voorbeeld hiervan is te vinde in die verstaan van ons wêreld as hoofsaaklik bepaal en gedetermineer deur die kategorieë van ras soos uiteengesit

in apartheid, wat vandag nog grotendeels heers. Ons identiteit in só 'n wêreldbegrip is opgesluit in en gereduseer tot ras.

### 2.3 Die kapitalistiese ding

Waarom dan die skepping en voortsetting van rasse-identiteite in die koloniale en die apartheids-era? Buiten die vrees vir die vreemde en die produk van 'n denksisteem wat volgens 'n hoogste en begrondende verwysingspunt funksioneer, is daar ten minste nog een belangrike rede hiervoor. Die rede wat meer spesifiek verwys na die skepping van die rassekonstruksie van die “swart mens” in die koloniale en die apartheidskonteks, soos Mbembe (2017:10-37) dit histories uitleë, is gegrond in die regverdiging van die uitbuiting van mense as dinge vir kapitalistiese doeleindes. Indien die “swart mens” dus nie volwaardig mens is nie, is dit geen probleem om hom/haar as minderwaardig te behandel en die praktyke wat daaruit voortspruit, te rasionaliseer nie. Die voorbeeld van die wetgewing oor bantoe-onderwys getuig ook hiervan, naamlik dat die “swart mens” onder apartheid beskou is as net nuttig vir handewerk en daarooreenkomstig opvoeding moes kry wat die kultivering van hande-arbeid alleen bewerkstellig het.

Omdat alle identiteite egter in hierdie logika opgesluit word, word die “wit mens” volwaardig mens geag, en dus word ekonomiese welvaart en politieke welvaart ook daarvolgens gerasionaliseer. Degenaar (1976:126), in die hoogbloei van apartheid, meld presies hierdie probleem, waarop volg dat die vraag na identiteit geskei moet word van die vraag na politieke en ekonomiese mag as eienskappe van 'n identiteit. Degenaar trek hierdie verband lank voordat die term “white privilege” in die alledaagse diskoers opgeneem is. Vir Degenaar kan hierdie soort identiteitsbegrippe toegeskryf word aan metafisiese spekulاسie, of wat hier bo beskryf is as onto-rasse-logie en wat lei tot die regverdiging van politieke en ekonomiese magsverhoudinge wat die volwaardige bestaan van die ander as mens misken.

Anders gestel: Die “swart mens” se identiteit is opgesluit in die miskenning van sy/haar waardigheid as volledige mens wat ekonomiese uitbuiting en armoede regverdig. Daarteenoor is die “wit mens” se identiteit opgesluit in die ongegronde meerwaardigheid wat onbevraagtekende ekonomiese welvaart regverdig. Omdat hierdie logika nog nie oorkom is nie, is daar vandag die diskoerse oor “white privilege” waarin die koppeling van ekonomiese mag aan die identiteit van die “wit mens” as negatief getipeer word in die afwesigheid van politieke mag. En alhoewel hierdie konstruksies van “wit mens” of “swart mens” (of enige ander rassekonstruksie) dalk nie op 'n mens van toepassing is nie, is jy nietemin daarin vasgevang. Hierin word die wyse misken waarop 'n persoon saam met ander in die wêreld bestaan en wat tot ander begrippe van self-verstaan kan lei, en jou self-verstaan word in mindere of meerdere mate gepredetermineer deur identiteite wat begrond word in die onto-rasse-logie.

### 3. WAT STAAN ONS TE DOEN?

Wat kom moontlik ná die logika van apartheid? Of in 'n breër konteks, wat kom ná die logika van die koloniseerder? Die dekonstruksie van die koloniale en die apartheidsidentiteitsbegrippe bring mee wat Claude Lefort (1988:17) die krisis van demokrasie noem. Die ruimte voorheen gevul deur die hoogste en begrondende verwysingspunt, van die een stem wat betekenis aan die ander voorskryf, is dus nou oop. Daarom is daar in ons soeke na self-verstaan ná apartheid myns insiens twee keuses. Die eerste weg is om die ruimte weer te vul met 'n nuwe stem wat voorsê, deur (a) nostalgies terug te hunker na die koloniale en apartheidsidentiteitsbegrippe

of (b) deur 'n nuwe absolute verwysingspunt. Mbembe (2017:89) wys daarop dat 'n voorbeeld van so 'n nuwe absolute verwysingspunt die sogenaamde Pan-Afrika-ideologie en Afrosentrisme is, een lyn van denke binne die Afrikafilosofiese tradisie wat sterk aanklank vind by die huidige dekolonisasiedebatte in Suid-Afrika.

In beide gevalle word die problematiese logika egter voorgesit. Die totaliteit word dus weer (of voortdurend) by wyse van totaliserende denke gestruktureer met die moontlikheid van 'n staat van totalitarisme. Die bestaan van die ander word bowendien in beide gevalle misken of selfs ontken. Dié soort skuif sal nie regverdiger wees as dit wat dit probeer vervang nie. Ongeregtigheid word dus met ongeregtigheid voortgesit. Apartheid self is 'n voorbeeld van so 'n voortsetting, naamlik dat 'n bestel wat sy oorsprong in 'n dekolonisasieprojek teen Britse onderdrukking gehad het, die einste logika wat tot ongeregtigheid gelei het, oorgeneem en in nuwe vorme voortgesit het. Hierdie analise sluit ook aan by Fanon se ontleding van die misbruik van geweld in dekolonisasie (in teenstelling met die emansiperende gebruik van geweld), wat 'n mens as die beliggaaamde aksie van hierdie logika sou kon beskou. Fanon (1963:145) waarsku dat 'n onkritiese proses van dekolonisasie (soos in Algerië in sy geval) bestem is om dieselfde magsverhoudinge van onderdrukking, geweld en dus miskenning in net 'n ander vorm voort te sit.

Daar bly dus 'n tweede weg oor, naamlik om te poog om met die problematiese logika te breek. Dit behels dat die ruimte wat in die krisis van demokrasie oop gemaak is, oop en in spanning gehou word.

### 3.1 Die ontsluiting van identiteit as *mêlée*

Die tweede weg impliseer dat daar 'n breuk met die totaliserende denke moet plaasvind. Dit beteken 'n heroorweging van die filosofiese besinning oor hoe die totaliteit georden moet word wat op 'n ontologiese vlak geskied. Terselfdertyd beteken hierdie breuk die heroorweging van die filosofiese besinning van identiteit.

Wat die analise van die probleem in terme van *Dasein* betref, stel Nancy (2000a) voor dat identiteit verstaan moet word volgens Heidegger (2006b) se analise van *Dasein*, wat altyd *Mitdasein* is. *Mitdasein* is met ander woorde ko-oorspronklik met *Dasein*, wat impliseer dat betekenis deur ko-skepping plaasvind ooreenkomstig die beleefde en gedeelde bestaan, eerder as dat die een deur die ander voorgesê word. Binne Suid-Afrika vind ons ook hierdie ontologiese skuif in onder meer die filosofiese bepeinsing van die begrip van ubuntu deur iemand soos Ramose (2003; 2005) en geïllustreer deur die Zulufraase *Umntu ngumuntu ngabantu*, wat min of meer vertaal kan word as “'n mens is 'n mens deur ander”.<sup>9</sup> Hierdie ontologiese skuif na ko-oorspronklikheid beteken dat daar nie aan identiteit as 'n substans gedink kan word nie, maar, soos De Beer (2010:366) dit stel, “die ek, of die self, word nie meer gesien as individu of as selfstandig en outonoom nie, maar as meervoudig, as kollektief, selfs as fraktaliteit.”

'n Identiteit is dus verweef met ander identiteite. 'n Identiteit bestaan in verhouding met ander identiteite, in 'n soort stryd met ander identiteite, wat Nancy (2000b) dan ook beskryf

<sup>9</sup> Buiten die filosofiese bepeinsing van die etiese implikasies van ubuntu moet daar ook gelet word op wat Louw (2001:17) noem die potensiële donker kant van die begrip vir sover dit 'n oorbeklemtoning van die begeerte na gelykvormigheid betref: “In short, although it articulates such important values as respect, human dignity and compassion, the Ubuntu desire for consensus also has a potential dark side in terms of which it demands an oppressive conformity and loyalty to the group.”

met die term *mêlée*: 'n aksie eerder as 'n essensie. Daar is verder, volgens Nancy, ten minste twee soorte *mêlée*, maar daar kan nooit 'n *mêlée* suiwer en eenvoudig wees nie. Daar is 'n *mêlée* van veg en 'n *mêlée* van liefde, 'n *mêlée* van Ares en 'n *mêlée* van Afrodite. Hulle is vermeng met mekaar, en nie geïdentifiseer nie. Dit is 'n saak nóg van entropie, nóg van alchemie. Dit is 'n stryd wat nooit kan plaasvind sonder begeerte en sonder die aanvalle van jaloesie nie, sonder die appél van die ander as altyd anders. Dus is daar *mêlée*, verwewing, uitruiling, meedeling, en dit is nooit 'n enkele ding nie, nog is dit ooit twee keer dieselfde.

Anders gestel: 'n Identiteit bestaan en ontstaan altyd in die *mêlée* van identiteite. Identiteite is met mekaar verweef, ruil uit, deel mekaar mee. Die geskiedenis van die ontstaan van Afrikaans, of enige kulturele identiteit, kan hiervan getuig. Hierdie skuif van essensie na *mêlée* impliseer die erkenning van die bestaan van die ander, en skuif die fokus na die vraag hoe om sin te maak van die wêreld saam met mekaar eerder as deur die afdwing van betekenis deur die een op die ander. 'n Identiteit benodig dus ander identiteite en is altyd die ander van 'n ander identiteit (Nancy 2000b:149). Die Engelse identiteit benodig die Afrikaanse identiteit, soos die Afrikaanse identiteit die Zulu-identiteit nodig het en soos ook al die ander identiteite in Suid-Afrika mekaar nodig het. Dieselfde geld vir die verskillende stamme, of variante binne een identiteit. Nêrens vind mens 'n suiwer beliggaming van 'n identiteit nie. Van Afrikaans is daar ook geen suiwer vorm nie, met ander woorde die *mêlée* van Afrikaans hou ook rekening met die stem van die bruin gemeenskap, en die stem van die Moslem-Afrikaanssprekende en die ateïs en die homoseksueel en dies meer.

Wat dit beteken om in die postapartheidwêreld te leef, wie ons is, moet dus in die *mêlée* geskep word. Anders gestel: Die antwoord op die vraag na identiteit is nie te vinde in 'n beroep op 'n hoogste vaste identiteit as verwysingspunt wat geïsoleerd en van buite op die wêreld afgedwing word nie, en ook nie in 'n soeke na 'n nuwe suiwer identiteit waarvolgens ons die realiteit kan struktureer nie. Die *mêlée* verwys eerder na die aksie van ko-skepping van betekenis, *tussen* mense in *spanning* met mekaar binne hul geleefde wêreld. Dit beteken nie dat daar altyd ooreenstemming sal wees nie, of dat verhoudings altyd vriendskap sal inhou nie. Maar om te kan ooreenstem of te kan verskil, om lief te hê of om te haat sluit 'n vorm van erkenning van ons ko-bestaan in, eerder as die miskennings of ontkenning van die ander. 'n Mens kan dus, in navolging van Van Wyk Louw, jouself verstaan in die oop en eindelose gesprek<sup>10</sup> met ander.

### 3.2 Universele verantwoordelikheid

Dit is belangrik om hier te beklemtoon dat om met die logika van apartheid te probeer breek, nie beteken dat mens na 'n utopie, verwyder van ons bestaan in die wêreld, vlug en sodoende aan die verlede of hede kan ontsnap nie. Dit sou eerder nog 'n vorm van metafisiese spekulاسie beteken. Om aan identiteit as aksie geskoei op ons bestaan in die wêreld te dink as altyd saam met ander, beteken dat daar 'n etiese verantwoordelikheid ter sprake kom. Anders gestel: Ons eie strewe na 'n menswaardige bestaan is ontologies verweef met die bestaan van ander, wat beteken dat, indien ons hierdie strewe wil voortsit, daar in die konteks van Suid-Afrika 'n proses sal moet plaasvind van die herstel van die menswaardigheid van die mense wat misken

<sup>10</sup> Sien Degenaar se bespreking van Van Wyk Louw se politieke filosofie en veral die analise van die demokratiese oop gesprek (Degenaar 1976:70).

is (en miskien nog misken word). Daar is net een wêreld<sup>11</sup> wat ons almal deel, en as ons die goeie lewe in Aristoteliaanse sin wil najaag, sal ons die vraag en verantwoordelikheid na wat dit beteken om saam met ander in die wêreld te bestaan, moet opneem, daaroor moet nadink en daarvolgens moet lewe. Om verantwoordelikheid te aanvaar vir die verlede en die hede is dus om ons gedeelde bestaan in die toekoms te bedink. Dit is ons almal se verantwoordelikheid, op grond van ons gedeelde bestaan, en daarom universeel.

#### 4. SAMEVATTING

Die vraag is wat moontlik ná die logika van apartheid kan volg. Teen die agtergrond van bogenoemde analise van *onto-rasse-logie*, wil ek samevattend die volgende voorstel as antwoord op dié vraag:

- 1) 'n Vermydning van die hertotalisering van die wêreld is nodig, dit wil sê vermyding van 'n logika wat lei tot die opsluiting van identiteite deur 'n oorbeklemtoning van partikulêre verskille met die doel om politieke en ekonomiese magsverhoudings te regverdig wat lei tot die miskenning van ons gegewe bestaan saam met ander in die wêreld. Hierdie denkwysie lei tot die hunkering na 'n vakuumbestaan, apart en afgesonder van die ander.
- 2) Ons moet anders oor identiteit dink. Die anders dink poog om ontologies rekenskap te gee van ons bestaan in die wêreld saam met ander.
- 3) Om anders te dink oor identiteit beteken nie die vermyding van die verlede nie. Om rekening te hou met jou bestaan saam met ander, beteken dan eerder om verantwoordelikheid te aanvaar vir die herstel van die menswaardigheid van die ander, elk vir mekaar, in soverre dit wat ons deel, nie alleen 'n bestaan in 'n partikulêre tyd en ruimte is nie, maar ook die begeerte na 'n menswaardige bestaan, wat altyd 'n bestaan saam met ander is.
- 4) Omdat die verantwoordelikheid ons vanuit ons gedeelde bestaan aanspreek, is dit 'n gedeelde verantwoordelikheid en universeel.
- 5) Laastens, om die verantwoordelikheid van ons bestaan te deel, beteken ook dat die betekenis van lewe in 'n postapartheidwêreld saam geskep moet word – in spanning met mekaar eerder as dat die een deur die ander voorgesê word. Dit is dus 'n taak om die universele saam met die partikulêre te herdink en sodoende te leef.

#### BIBLIOGRAFIE

- Arendt H. 1966. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace.
- De Beer, C.S. 2010. Die informatisering van ons mensbeeld. *Koers*, 75(2):363-385.
- Degenaar, J.J. 1976. *Moraliteit en Politiek*. Kaapstad: Tafelberg.
- Derrida, J. 2005. *Writing and Difference*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Duvenhage, P. 2017. Phenomenology in South Africa: Afrikaans philosophy as a case study. (In press).
- Fanon, F. 1963. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Girard, R. 1972. *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Heidegger, M. 2006a. *Identität und Differenz (1955-1957)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2006b. *Sein und Zeit*, 19th ed. Hameln: Niemeyer.

<sup>11</sup> Sien ook Mbembe (2017:179–183) vir 'n bespreking van die verantwoordelikheid om menswaardigheid te herstel in 'n gedeelde wêreld wat poog om rassekonstruksies krities te deurdink en agter te laat.

- Kearney, R. 2003. *Strangers, gods, and monsters: Interpreting otherness*. London: Routledge.
- Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J-L. 1997a. Opening Address to the Centre for Philosophical Research on the Political. In S. Sparks (ed). *Retreating the Political*. London: Routledge.
- Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J-L. 1997b. The 'Retreat' of the Political. In S. Sparks (ed). *Retreating the Political*. London: Routledge.
- Lefort, C. 1988. The Question of Democracy. In *Democracy and Political Theory*. Oxford: Polity Press.
- Levinas, E. 1996. Transcendence and Height. In *Basic Philosophical Writings*. Peperzak, A.T, Critchley, S. & Bernasconi, R. (eds). Bloomington: Indiana University Press.
- Louw, D. 2001. Ubuntu and the challenges of multiculturalism in post-apartheid South Africa. *Quest*, 15:15-36.
- Louw, N.P. van Wyk. 1986. Liberale Nasionalisme. In *Versamelde Prosa I: N.P. Van Wyk Louw*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Marion, J-L. 2001. *The Idol and Distance: Five Studies*. New York: Fordham University Press.
- Mbembe, A. 2017. *Critique of Black Reason*. Johannesburg: Wits University Press.
- Nancy, J-L. 2000a. Being Singular Plural. In *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, J-L. 2000b. Eulogy for the Mêlée. In *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press.
- Oxford Dictionary. 2018. Oxford: Oxford University Press. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/kaffir> [15 May 2018].
- Partha, M. 1977. *Much Maligned Monsters: History of European Reactions to Indian Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramose, M.B. 2003. The Ethics of Ubuntu. In *The African Philosophy Reader*. Pieter H. Coetzee, P.H. & Abraham P. J. Roux (eds). London: Routledge.
- Ramose, M.B. 2005. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books Publishers.
- Said, E. 1978. *Orientalism: Western representations of the Orient*. New York: Pantheon.
- Schrijvers, J. 2011. *Ontotheological Turnings? The Decentering of Modern Subjectivity in Recent French Phenomenology*. Albany: SUNY.
- Stambaugh, J. (ed). 2001. Introduction. In *Identity and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.