

Bert Olivier
 Departement Filosofie
 Universiteit van die Vrystaat
 Suid-Afrika.
bertzaza@yahoo.co.uk
OlivierG1@ufs.ac.za

Die kompleksiteit van identiteit in demokrasie: Lacan.

This paper was first published in *Tydskrif vir Geesteswetenskappe (Journal for the Humanities)*, Vol. 46 (4) 2006, pp. 482-497.

Opsomming: Die futiliteit daarvan om kulturele “identiteit” aan die hand van ‘n monolitiese identiteitsbegrip te konseptualiseer, word hier aangespreek met behulp van die poststrukuralistiese psigoanalitikus, Jacques Lacan, se teorie van die subjek. Daar word geargumenteer dat, solank as wat ‘n eendimensionele begrip van identiteit hanteer word – hetsy ten opsigte van kulturele (of taal-) groeps-identiteit, of individuele identiteit – daar geen reg kan geskied aan historiese identiteitsontwikkeling of -hersiening nie, dit wil sê dat dit onvermydelik tot die gevangeneeming of gyselaarskap van kulture en individue binne voorskriftelike grense lei. Lacan se subjeksteorie – soos inderdaad dié van ander poststrukuraliste, insluitend Derrida, Foucault, Lyotard en Kristeva – voorsien ‘n mens van die gewenste middele om, waarskynlik beter as enige ander teoretiese konstellasië, met komplekse strukture in die reïne te kom, onder andere met identiteit. Daar word dus gekyk na, onder andere, Lacan se drie sogenaamde “imago’s” of gesinskomplekse, gevolg deur die konstituerende rol van die spieëlfase, die belang van narcisme en van aggressiwiteit, asook die onderskeid tussen die “je” en die “moi”, wat ‘n soepele of dinamiese identiteitsbegrip formuleerbaar maak, wat – so word aangevoer – reg laat geskied aan die nimmer-voltooibaarheid van die individu as “wordende subjek”, en uiteindelik ook van demokrasie as politieke proses.

Abstract: The futility of conceptualizing cultural ‘identity’ by means of a monolithic notion of identity is addressed here with the aid of the theory of the subject formulated by the poststructuralist psychoanalytical thinker, Jacques Lacan. It is argued that, as long as a one-dimensional concept of identity is maintained – whether of cultural, linguistic (group-) identity, or of individual identity – no justice can be done to the historical development or revision of identity, in so far as it unavoidably leads to the incarceration of cultures and individuals within prescriptive limits. Lacan’s conception of the subject – as indeed that of other poststructuralist thinkers, including Derrida, Foucault, Lyotard and Kristeva – arguably provides the requisite means to come to terms with complex structures such as human identity. Accordingly, Lacan’s three so-called ‘imagoes’ or family complexes, the constitutive role of the mirror stage, the significance of narcissism and of aggressivity, as well as the distinction between the *je* and the *moi* are scrutinized with a view to demonstrating that these conceptual constructs enable one to account for the characteristic incompleteness of individuals as ‘subjects of becoming’, and, finally, also for democracy as political process.

Ons dring deesdae dikwels aan op kulturele identiteit – nasionale identiteit, taalidentiteit, ensovoorts. Soms is die worstelinge onder die vaandel van kulturele identiteit, nasionale identiteit, linguïstiese identiteit, edele gevegte. Maar terselfdertyd moet die mense wat ter wille van hul identiteit veg, aandag skenk aan die feit dat identiteit nie die self-identiteit van ‘n ding, hierdie glas, byvoorbeeld, hierdie mikrofoon, is nie, maar dat dit ‘n verskil intern aan identiteit self impliseer. Dit wil sê, die identiteit van ‘n kultuur is ‘n wyse waarop dit van sigself verskil; ‘n kultuur is verskillend van sigself; taal is verskillend van sigself; die persoon is verskillend van sigself. Sodra jy hierdie innerlike en ander verskil in ag neem, gee jy aandag aan die ander en jy verstaan dat, om vir jou eie identiteit te veg nie ‘n ander identiteit uitsluit nie, maar oop is vir ‘n ander identiteit. En dit verhoed totalitarisme, nasionalisme, egosentrisme, en so meer.

Jacques Derrida (my vertaling; B.O.).

Daar word deesdae opnuut dikwels – skynbaar onophoudelik – gedebatteer en geargumenteer (soms somer gebaklei) oor die vraag na die “identiteit” van “die Afrikaner” in ‘n uiteindelik “demokratiese”, post-1994-Suid-Afrika. (Ek plaas “demokratiese” tussen aanhalingstekens

omdat, soos ek later sal argumenteer, die aktualisering van hierdie normatiewe begrip nooit finaal of volledig is nie.) Persoonlik wonder ek of enigeen wat nog kennelik bereid is om die begrip “Afrikaner” op ‘n normatiewe, groepsgerigte manier te hanteer, die gedagte ernstig opneem dat ‘n mens vandag in ‘n plurale, multikulturele, post-konvensionele samelewing woon waar kulturele “identiteite” die konvergensieveld uitmaak vir veelkantige, uiteenlopende diskursiewe subjekkonstituering. In eenvoudiger taal gestel: dis vandag ‘n alledaagse verskynsel dat ‘n individu byvoorbeeld ‘n Afrikaanssprekende (of Engelssprekende) vrou is, asook ‘n eggenote, ‘n moeder, ‘n dosent by ‘n musiekkonservatorium, ‘n violis in ‘n simfonieorkes, ‘n lid van ‘n literêre navorsingsgroep, iemand wat nie apolities of ateïsties is nie, maar desnietemin om “goeie redes” nie aan ‘n politieke party of ‘n kerk behoort nie, ensovoorts. So ‘n persoon se identiteit is heterogeen, nie monolities nie, en om die kategorie “Afrikaner” op haar van toepassing te maak (in weerwil daarvan dat sy “van huis uit” Afrikaanssprekend is en nog steeds in baie situasies Afrikaans praat) is na alle waarskynlikheid heeltemal onvanpas. (En ingeval lesers meen dat my beskrywing verre gaande is of onwaarskynlik vir enige konkrete persoon sou geld, wil ek hulle verseker dat hierdie soort kombinasie van “identiteitsmerkers” vandag geensins buitengewoon is nie – trouens, ek het daarmee min of meer ‘n vriendin van my beskryf.)

Myns insiens is dit dus verkeerd, of doodgewoon blind, om implisiet preskriptief te werk te gaan deur verskillende kategorieë van Afrikanerskap (boonop in verhouding tot nasionalisme) te ontwerp – soos deesdae gedoen word – en almal wat “oorspronklik” Afrikaans is daaraan te onderwerp, ongeag watter tale hulle vandag in die praktyk praat. So ‘n werkswyse ignoreer gewoon die dinamiese aard van identiteite, asook die feit dat die huidige historiese tydvak ligjare verwyder is van die era toe, om ‘n komplekse stel vervlegte redes, die aanname van ‘n “Afrikaneridentiteit” in groepsverband die aangewese weg was om te volg vir individuele bemagtiging in kulturele, politieke, sosiale en ekonomiese opsig. Maar wat beteken dit om te beweer dat identiteit dinamies en heterogeen is – is dit nie ‘n selfweerspreking nie? En hoe moet mens die funksionering van ‘n dinamiese identiteit in ‘n demokrasie verstaan?

Uit die staanspoor wil ek Jacques Derrida se gedagte onderskryf, dat die demokrasie “steeds nog moet kom” (Derrida 1997: 12; 18-19; 22-23; Caputo 1997: 43-44; 58-60), met ander woorde, dat demokrasie as die “regering van die mense deur die mense”, net soos ander menslike praktyke, sigself as praktyk steeds moet toespits op die verwesenliking van die steeds ontwykende (of in beginsel nie volledig verwesenlikbare) idee daarvan. Bowendien is dit, soos alles mensliks, steeds aan historiese kragte van verandering onderworpe, waaronder die wisselende samestelling van die gemeenskap of samelewing. Aangesien kulture, asook die individue wat gemeenskappe en samelewings uitmaak, histories gekonstitueer is, en as historiese entiteite steeds aan komplekse herkonfigurasies van tydruimtelike asook betekenisgewende aard onderworpe is, sou ‘n mens kon sê dat demokrasie as die herhaaldelike politieke bemiddeling van mag en vryheid subliem – steeds *onvoorstelbaar*, ofskoon *denkbaar* – is. Dat dit die geval is, is reeds duidelik uit die verskillende wyses waarop die idee van ‘n demokrasie in onderskeibare historiese tydvakke, asook in verskillende nasionale kontekste gerealiseer is. Dis niks ongewoons om aan die antieke Grieke te dink as ‘n kultuur wat ‘n demokratiese politiese stelsel as nalatenskap aan die res van die wêreld gegee het nie, solank as wat onthou word dat dit ‘n beperkte demokrasie was, omdat vrouens en slawe geen seggenskap gehad het in politieke besluitneming of handeling nie. Vandag nog is daar groot “demokratiese” klemverskille tussen ‘n liberale demokrasie soos in die VSA – waar teenswoordig veral ekonomiese regte beklemtoon word – en sosiale demokrasieë soos in sommige Wes-Europese en Nordiese lande. Die tyd sal myns insiens dan

ook nooit aanbreek waar daar eenstemmigheid bereik sal of kan word oor die “regte” of “ware” wyse waarop demokrasie geaktualiseer moet word nie – trouens, te oordeel aan die huidige stand van sake wêreldwyd, verkeer demokrasie in ‘n krisis (sien Hardt & Negri 2005: 231-267). In elke historiese tydvak moet bestaande demokratiese strukture opnuut beoordeel word – en desnoods opnuut “uitgevind” word – aan die hand van die vraag: “Wat is demokrasie?” Die huidige tydvak is geen uitsondering nie.

Die rede hiervoor het fundamenteel te make met die aard van die menslike subjek – waarna hierbo as die individu in gemeenskapsverband verwys is. Wanneer gemeenskappe en samelewings se “identiteitskonfigurasies” verander, is dit omdat individuele subjekte se identiteite onderling nie slegs kwalitatief verskil nie, maar aan verskillende *strukturele* identiteitsmoontlikhede uitdrukking gee, wat op hul beurt intiem met sosiale (primêr familiare) verhoudings in die samelewing verwickel is wat hul ontwikkeling betref. Wat beteken dit? In hierdie opsig het die epogmakende werk van Sigmund Freud, asook die radikaliserende daarvan deur sy Franse “opvolger”, Jacques Lacan, onvervangbare middele voorsien om die optimistiese blindheid en kortsigtigheid van die hoofstroom Westerse filosofiese tradisie se opvatting van die menslike subjek as “rasionele, selfdeursigtige en outonome wese” te ontmasker. Nie alleen is hierdie beeld eensydig patriargaal en fallogosentries nie, maar gee dit weinig blyke van enige begrip daarvoor dat die individuele subjek se ontogenese as individu (gewoonlik in gesinsverband) in ‘n deurslaggewende mate bepalend is vir die aard van die “volwasse” subjek – en nie bloot in die sin van spesifieke, kontingente ervarings wat die subjek op *Bildungsroman*-patroon vorm en deur skade en skande wys maak nie, maar in strukturele terme.

Dit is Freud se groot verdienste dat hy deur ‘n wisselwerking van teoretisering en kliniese ervaring aangetoon het dat elke individu struktureel “gevorm” word deur die konstitutiewe ontwikkelingsfasies wat elkeen onvermydelik deurmaak van geboorte tot volwassenheid, en boonop dat hierdie ontwikkelingsweg verskillend is vir manlike en vroulike subjekte (Silverman 1983: 126-149). Al kon hy self nooit volledig daarin slaag om die stempel van patriargale denke van sy eie werk te verwyder nie, het hy die rewolusionêre teoretiese middele gesmee om dit te doen. As sodanig is hy ongetwyfeld een van die mees rewolusionêre denkers van die Westerse tradisie (al is dit so dat vele denkers – onder andere Plato, Augustinus, Descartes, Kant, Schopenhauer en Nietzsche – hom in spesifieke opsigte geantisipeer het), en enige filosoof wat sy werk ignoreer, doen dit met die risiko dat sy of haar werk deur blindheid gekenmerk sal word. Freud se grootste bydrae is sy ontwikkeling en sistemativering van die begrip van die *onbewuste*, wat hy deur sy lang denkloopbaan op alternatiewe wyses geformuleer het (Silverman 1983: 54-86, 132-149; Olivier 2000). Sy vroeë subjekmodel, wat hoofsaaklik in die *Traumdeutung* van 1900 aan die hand van psigiese funksies of agentskappe geartikuleer is (die primêre proses van die onbewuste, asook die sekondêre proses van die pre-bewuste en die bewuste) kontrasteer met sy latere triadiese “strukturele” model (van die Id, die Ego en die Superego), en is albei reeds kennelik vrugbaar as dit by die begrip van identiteit kom. Hier wil ek egter nie langer by Freud verwyl nie (ofskoon sy denke hoogs relevant is vir die huidige tema), maar eerder die soeklig op die poststrukturele model van Lacan laat val, wat na my mening nie alleen uiters relevant is vir die vraag na identiteit in/en demokrasie nie, maar sigself bowendien uitstekend daartoe leen om die verskillende moontlike konfigurasies van die geïmpliseerde verhouding duidelik te artikuleer.

In sy “terugkeer na Freud” lees Lacan hom deur die bril van Saussuriaanse strukturele linguïstiek asook Lévi-Strauss se strukturele antropologie, waarby die verdere hermeneutiese invloed van Heidegger se fundamentele ontologie en Sartre se eksistensialisme, sowel as Merleau-Ponty se fenomenologiese waarnemingsfilosofie gevoeg

moet word (kyk Olivier 2003 en 2004). Analoog aan Saussure se idee van taal as sisteem van verskille, sonder enige positiewe terme, interpreteer Lacan byvoorbeeld die Freudiaanse “onbewuste” struktureel in linguistiese terme. En via Heidegger se outentisiteitsgedagte – jy is óf die heeltyd onoutentiek, óf jy aktualiseer sporadies outentieke bestaan deur die aanvaarding van jou eindigheid of sterflikheid – kom hy by die onderskeid tussen “leë” en “vol” spraak of diskoers uit wat terapieë aangewend kan word om die subjek van illusies en ideologiese fantasieë te bevry. Die resultaat hiervan is ‘n subjekbegrip wat kompleks maar soepel is, en sigself leen tot die analise van uiteenlopende kulturele, sosiale, politieke en psigiese verskynsels en gebeure. Meer spesifiek: Lacan se vroeë essays oor die gesinskomplekse, oor die sogenaamde “spieëlfase”, aggressie en die plek van spraak en taal in psigoanalise, is van uiterste relevansie vir ‘n begrip van identiteit wat die subjek nie uitlewer aan psigiese, politieke of kulturele gevangenskap nie.

In sy werk oor die gesinskomplekse onderskei Lacan tussen drie sogenaamde “imago’s” wat op onbewuste vlak die individu se subjektiwiteit struktureer, naamlik die “moederlike” (“maternal”) imago, die “broederlike / susterlike” (“fraternal”) imago en die “vaderlike” (“paternal”) imago. Kortliks kom eersgenoemde (die “moederlike” imago) neer op die “moederlike” beeld van volheid en oorvloed wat, as kompensasië vir die suigeling se tekortkominge en afhanklikheid, as deurlopende ervaring-strukturerende beginsel in sy of haar onbewuste gevestig word. Daar is dus ‘n korrelasie tussen die primitiewe tekort (as vroeë manifestasie van eindigheid) by die suigeling, enersyds, en die geprojekteerde volheid van die moederbeeld. Hierdie imago van die moeder as begeerde *plenum* is so fundamenteel vir die res van die subjek se ervaringslewe – insluitend sy of haar verbintenis tot ideologiese totaliteite, hetsy persoonlik of kollektief-polities van aard – dat Lacan die volgende daaroor te sê het (aangehaal in Lee 1990: 14; my vertaling; B.O.):

Indien dit nodig was om die mees abstrakte vorm te definieer waar dit herontdek word, sou ons dit só kon karakteriseer: ‘n volmaakte assimilasië van die totaliteit van syn. Ooreenkomstig ‘n ietwat filosofiese aspek van hierdie formulering kan ons hierdie nostalgieë van die mensdom herken: die metafisiese hersenskim van universele harmonie, die mistiese afgrond van affektiewe eenwording, die sosiale utopie van ‘n totalitêre voorgedyskap, en elke uitbarsting van die obsessie met ‘n voorgeboortelike, verlore paradys of van die mees obskure aspirasie tot die dood.¹

Die tweede imago – die broederlike / susterlike een – stem ooreen met wat Lacan die “indringerkompleks” noem (Lee 1990: 14). Dit is onderliggend aan die afguns en jaloesie wat gepaardgaan met die kind se ontdekking, dat sy of haar identiteit onlosmaaklik verstrengel is met die identiteite van ander. Desnietemin moet die afguns en jaloesie volgens Lacan primêr verstaan word as ‘n psigiese identifisering in plaas van ‘n beslissende (of noodlottige) wedywering (Lee 1990: 14). Soos later aangetoon sal word, is hierdie insig versoenbaar met wat Lacan in die sogenaamde *Spieëlfase* aanvoer ten opsigte van die intieme verbintenis tussen aggressiewe gedrag en identifisering. Hier kom dit na vore in die aggressiewe gedrag

¹ “If it were necessary to define the most abstract form where it is refound, we might characterize it thus: a perfect assimilation of the totality of being. Under this formulation with a slightly philosophical aspect, we can recognize these nostalgias of humanity: the metaphysical mirage of universal harmony, the mystical abyss of affective fusion, the social utopia of a totalitarian guardianship, and every outburst of the obsession with a paradise lost before birth or of the most obscure aspiration toward death.” Dit was tot dusver onmoontlik om hierdie vroeë teks van Lacan in vertaalde vorm (of selfs in Frans) te bekom. Daarom is ek afhanklik van Lee se uitvoerige bespreking daarvan, wat etlike waardevolle aanhalings insluit.

van broers en susters, wat volgens Lacan die uitdrukking is van iets meer fundamenteels, naamlik hul identifisering met mekaar. Langs hierdie weg kan die broederlike / susterlike imago verstaan word as die onbewuste onderbou van menslike sosiale gedrag, en Lacan wys op die verrassende implikasie, dat jaloesie en afguns skynbaar die argetipiese sosiale gevoelens verteenwoordig (Lacan in Lee 1990: 15). Dit behoort reeds duidelik te wees dat hierdie onbewuste, gedragstrukturerende beginsel belangrike implikasies het vir individue se identifisering en ooreenkomstige politieke handeling.

Die “vaderlike (“paternal”) imago” is eweneens ‘n strukturerende moment in die voortkomende subjektiwiteit van die kind, en vir Lacan is dit onderliggend aan wat Freud die Oedipus-kompleks genoem het (Lee 1990: 15), waarvolgens die kind sy of haar plek in die samelewing inneem via identifisering met die ouer van dieselfde geslag. Dit geskied in die aangesig van die vader se “kastrasiedreigement” – wat gelees moet word as dreigement om die kind te ontmagtig, eerder as in letterlike terme – waarmee die repressie (by die seun) en daarmee saam, herkonfigurering (by die dogter) van seksualiteit, asook die transformasie van die kind se werklikheid korreleer. Sodoende word die kind deur die vaderlike imago in staat gestel om die wêreld enersyds op ‘n oënskynlik gedeseksualiseerde wyse te benader (vanweë repressie), en andersyds word hierdie libidinale (seksuele) impuls in die vorm van narcistiese eiebelang geïnternaliseer (wat weereens met die *Spieëlfase* as identifiseringsfeer verband hou, soos aangetoon sal word). Lacan (in Lee 1990: 15) vestig die aandag op die “rewolusionêre” spanning in die vaderlike imago, naamlik dat die vaderlike gesag wat vir die repressie van die kind se seksuele impulse verantwoordelik is, terselfdertyd as die paradigma vir seksuele volwassenheid funksioneer sover dit die narcistiese kind aangaan.² Met ander woorde, ons het hier te make met die sogenaamde “ego-ideaal” (superego), aan die wortel waarvan die strukturerende funksie van die vaderlike imago waargeneem kan word. Lee (1990: 15) herinner ‘n mens daaraan dat Lacan se oogmerk met hierdie onbewuste imago’s daarop neerkom om te wys hoe menslike handeling daardeur gestruktureer word in die gewaad van formele patrone vir moontlike gedrag. Die konsekwensies hiervan is nie alleen vir individue se seksuele lewens verreikend nie, maar ook vir hul sosiale, asook hul politieke keuses en handeling.

Daar is reeds vroeër na die sogenaamde *Spieëlfase* in Lacan se denke verwys, vir sover sekere aspekte van die “imago’s” as onbewuste psigiese struktuurbeginsels met bepaalde funksies daarvan in die individu se ontwikkeling korreleer. In sy bekende artikel oor die *Spieëlfase* sit Lacan (1977)³ die struktureel-psigiese voorwaardes uiteen vir die individuele subjek se “aanneem” van ‘n spesifieke identiteit. Soos die term “spieëlfase” aandui, lokaliseer Lacan die vroegste moment van identifisering in die kind se lewe (tussen die ouderdom van 6 en 18 maande) daar waar sy of hy vir die eerste keer ‘n spieëlbeeld⁴ as haar of sy *eie* herken, of – beter gestel – wanneer die kind “hom”- of “haarself” in die spieëlbeeld herken, met ander woorde daarmee “identifiseer”. Dit gebeur op ‘n stadium in die kind se lewe wanneer hy of sy nog in ‘n groot mate liggaamlik ongekoördineer is, en om daardie rede ervaar sy of hy die

² Lee (1990: 15-16) merk op dat hier van ‘n dubbele funksie sprake is, wat nie bevredigend uitgevoer kan word nie. In die tweede artikel oor die gesinskomplekse redeneer Lacan dat dit juis die onvermoë is om beide doelwitte te bereik, wat die “vaderlike imago” die bron maak van die simptome van verskillende neuroses.

³ Al het die gepubliseerde, hersiene weergawe van “The mirror stage” (1949; hier 1977) later as die ander artikels waarna hier verwys word verskyn, is die vroegste weergawe daarvan *voor* die ander deur Lacan geskryf, naamlik in 1936, sodat die onderlinge ooreenkomste tussen hulle verstaanbaar is (kyk Lee 1990: 13-17; 25).

⁴ Dit hoef nie letterlik ‘n spieëlbeeld te wees nie; sodanige beeld in ‘n metaforiese sin sou dieselfde doel dien, of dit nou ‘n ouer se goedkeurende (of afkeurende) opmerking oor die kind se postuur is, en of dit die kind se skaduwee, of refleksie op ‘n dam-oppervlakte is. Die belangrike punt is dat al sodanige “spieëlbeelde” die indruk van eenheid en volledigheid by die kind moet kan skep.

spieëlbeeld as “ortopedies”, dit wil sê, as ‘n korrekatief op die fisiese gefragmenteerdheid wat die kind beleef. Waar die kind sigself nog as lomp en on-geïndividualiseer ervaar (kinders dink maklik op hierdie ouderdom aan hulself as één met dinge soos bome of diere in hul omgewing), vertoon die spieëlbeeld ‘n begerenswaardige eenheid en volledigheid. Om hierdie rede is die primitiewe identifisering wat hier uitgevoer word, “narcisties” van aard, en is alle daaropvolgende identifiserings eweneens narcisties (behalwe in sekere patologiese gevalle; kyk Olivier 2005.) Geen wonder dus – en hier lê die rede vir die potensieel ideologie-kritiese funksie van die *Spieëlfase* – dat Lacan die *fiktiewe* aard van die beeld waarmee die kind identifiseer, beklemtoon nie. Dit wat ‘n mens vroeg reeds vir jouself aansien, is sowel “anders”, as ‘n (begerenswaardige) fiksie: dit is *anders* as jy,⁵ en dit is *nie* jy nie, al *wil* jy so wees; die “herkenning” van jouself is eintlik ‘n “wanerkenning”. Hierdie spieëlbeeld, met al die “ortopediese”, kompenserende belofte van volledigheid en eenheid wat dit beliggaam, is die basis vir die subjek se “identiteit” in onreduseerbare, ikoniese terme, en lê op die vlak van wat Lacan die “Imaginêre” orde noem. Die subjekposisie wat hierdeur tot stand kom, is die “ego” of wat Lacan die *moi* noem, en verskil van die ander subjekposisies (op die vlak van die Simboliese en die Reële, onderskeidelik) wat eweneens “deelkomponente” uitmaak van die individu se subjektiwiteit, en uiteindelik (potensieel) soepele identiteit.

Wanneer die identifiseringfunksie van die spieëlfase met die struktureringsfunksie van die drie imago’s saamgelees word, is dit duidelik dat dit die “ikoniese” basis uitmaak van alle daaropvolgende identifiserings van ‘n ideologiese aard by die subjek. Daar sal egter onthou word dat Lacan die aandag vestig op ‘n soortgelyke funksie – ofskoon nie ‘n “ikoniese” een nie – in die vroeër-aangehaalde verwysing (in Lee 1990: 14) na menslike nostalgie vir ideologiese totaliteite, wat uit die “moederlike” imago voortspruit. ‘n “Ortopediese” funksie, soos dié van die spieëlbeeld, word dus klaarblyklik ook in proto-gewaad by die moederlike imago aangetref – die “volheid” en oorfloed wat ervaringsgewys daardeur beliggaam word op ‘n stadium waar die suigeling nog nie die Imaginêre register via die Spieëlfase betree het nie, korreleer met die begerenswaardige eenheid en totaliteit van die spieëlbeeld in ‘n latere fase. Die proto-ortopediese funksie van die moederlike imago hou myns insiens ook verband met wat Julia Kristeva (1997: 35) die semiotiese *Khōra* – ‘n begrip wat wys op die kwasi-ruimtelike oorsprong of “oorsaak” van ruimtelike dinge, afkomstig van Plato se *Timaios* – van die moederlike liggaam noem, dit wil sê die rol wat dit vervul as “gietvorm” wat aan die suigeling die vroegste ervaring van “kwasi-heelheid” besorg (wat eweneens pre-Imaginêr en pre-verbaal is). Daarby moet onthou word dat Lacan die vaderlike imago met die superego verbind, dit wil sê met die normatiewe sosiale moment waaraan die individu haar of sy gedrag meet. Vir sover die kind se identifisering met die spieëlbeeld ‘n eksemplariese rol speel wat alle daaropvolgende identifiserings betref, insluitend dié met outoriteitsfigure, smelt die vormende funksie van die twee – vaderlike imago en spieëlbeeld – maklik saam.

Die verband tussen die broederlike / susterlike (“fraternal”) imago en die spieëlbeeld as model vir (narcistiese) identiteit is ietwat meer kompleks, aangesien dit ook die onwaarskynlike element van aggressiwiteit betrek. In sy belangrike artikel oor aggressiwiteit maak Lacan die stelling (1977a: 16; my vertaling; B.O.):

*Tese IV: Aggressiwiteit is die korrelatiewe neiging van ‘n identifiseringsmodus wat ons narcisties noem, en wat die formele struktuur van die menslike ego bepaal, asook van die register van entiteite wat kenmerkend is van die menslike wêreld.*⁶

⁵ Selfs op ‘n visuele vlak is dit die geval: kyk maar na jouself in die spieël wanneer jy ‘n T-hemp met woorde daarop aanhet – die letters is agterstevoor.

⁶ “Thesis IV: Aggressivity is the correlative tendency of a mode of identification that we call narcissistic,

Narcisme (narcistiese identifisering met 'n mens se spieëlbeeld) korreleer met aggressiewe neigings. Hoe so? Daar sal onthou word dat die broederlike / susterlike imago onderliggend is aan die afguns gebore uit die kind se ontdekking, dat sy of haar identiteit onlosmaaklik verweef is met die identiteite van ander. Met ander woorde, dit gee aanleiding, vanweë identifisering met daardie ander (broers en susters, neefs en niggies, uiteindelik vriende en mededingers), tot wedywering en jaloesie, wat maar een tree verwyder is van aggressiwiteit. Weereens, waarom? Die sleutel tot begrip hiervan lê gedeeltelik in die spanning tussen die kind se liggaamservaring van ongekoördineerdheid en fragmentasie wat die spieëlfase voorafgaan – waarvoor daar volgens Lacan psigoanalitiese getuienis bestaan – en die (illusie van) eenheid waardeur die spieëlbeeld as *Gestalt* gekenmerk word, en gedeeltelik in die “newe-effek” van die meganisme van identifisering, naamlik mededinging of wedywering wat voortspruit uit die belewenis van gedeelde begeertes: wanneer jy met iemand identifiseer, ervaar jy daardie persoon se begeertes ook as jou eie (Lacan 1977a: 11; Lee 1990: 25). Dit beteken dat die keerkant van die kind se narcistiese “aanname” van sy of haar spieëlbeeld in aggressiewe neigings bestaan wat na vore kom in fantasiebeelde van liggaamlike gefragmenteerdheid (soos verminking, vermorseling en vergruising). Aan die ander kant lokaliseer Lacan wedywering in die hart van die identifiseringsproses, waar die kind deels aangetrokke voel tot sy of haar begerenswaardige spieëlbeeld, en andersyds daarvan vervreem voel vir sover hy of sy op hierdie stadium nog 'n intense ervaring het van gebrek aan motoriese beheer.

Wedywering en afguns begin dus reeds by die broederlike / susterlike imago en by die “afguns” wat die kind beleef ten aanskoue van sy of haar “harmonieuse” ewebeeld (miskien eerder “teenhanger”) in die spieël. Anders gestel: daar is 'n “strukturele” wedywering met hom- of haarself reeds by die jong subjek (Benvenuto & Kennedy 1986: 57); vandaar die verband tussen selfliefde en aggressiwiteit; vandaar ook die oordrag van hierdie neigings tot die kind se identifisering met die ikoniese verskyningsvorm (liggaamsbeelde), en hand aan hand daarmee, die begeertes van ander mense in die sosiale veld (Lacan 1977a: 19; Bowie 1991: 34; Lee 1990: 27).

Wat deurentyd hierby in gedagte gehou moet word, is dat die subjekposisie wat by hierdie proses betrokke is, die ego of *moi*, fiktief is en as sodanig die hoeksteen is van alle vorme van illusie, insluitend ideologiese en religieuse beloftes van eenheid of suiwerheid. Maar daar is 'n ander subjekposisie wat 'n mens red van sodanige ideologiese verblinding, of wat ook as gevangenis op die vlak van die Imaginêre bestempel kan word – wat Lacan die *je* noem, en op die vlak van die Simboliese orde of taal geleë is.⁷ Op sigself sou enige begrip van individuele identiteit – ofskoon dit onvermydelik in die ikoniese identifisering van die spieëlfase gewortel is – natuurlik ontoereikend wees sonder die bykomende funksie van taal. Dit is wat Lacan die “Simboliese register” noem, wat vanweë die universalistiese konseptuele

and which determines the formal structure of man's ego and of the register of entities characteristic of his world.'

⁷ In die strokiesrolprent, *Lilo and Stitch*, word 'n amuseante en soms aangrypende verhaal aangebied wat in narratiewe terme Lacan se subjekmodel (of die ontwikkeling van individuele identiteit) beliggaam. Stitch, die resultaat van 'n genetiese eksperiment, is 'n interplanetêre vlugteling wat op die planeet aarde beland en, ten einde sy agtervolgers te ontwyk, die voorkoms van 'n hond aanneem om sodoende deur Lilo – 'n jong meisie uit 'n “gebroke” gesin – as troeteldier gekies te word. Stitch se “reis” van stom, nie-talige (ofskoon hoogs intelligente) nabootser tot talige subjek via identifisering met “die lelike eendjie” in die klassieke verhaal met daardie titel, is 'n uiters geslaagde voorstelling van die “wording” van die Lacaniaanse subjek. Selfs die Lacaniaanse register van die “Reële”, die moeilikste een om te verstaan, word in die verhaal verteenwoordig in die vorm van wat onderliggend is aan die “trauma” van Stitch se kunsmatig-tegnologiese “skepping” en sy ontwrigtende ervaring met 'n totaal onbegryplike aardse kultuur.

aard daarvan vir die eerste keer, wanneer die kind dit verower, van hom of haar ‘n “subjek” in die ware sin van die woord maak (Lacan: 1977: 2).⁸ Die rede hiervoor is dat dit *via* taal is dat die individuele subjek sy of haar plek in familiële en uiteindelik sosiale strukture inneem – die blote feit dat ‘n kind haar of sy naam en van kan uitspreek, plaas hom of haar in sodanige strukture, maar gee tegelykertyd te kenne dat hulle aan die sosiale norme wat in taal ingebed is, onderworpe is. Die Imaginêre orde oorvleuel egter met die Simboliese orde (vir sover taal onvermydelik figuurlik is), met die gevolg dat die identifiseringfunksie van die spieëlfase deurlopend in taalgebruik aangetref word. Dit is dan ook hierdeur dat taal ‘n ideologiese houvas op mense kan hê: dieselfde “eenheid” en “volledigheid” wat die kind so aanloklik vind omtrent die spieëlbeeld, is figuurlik ingebed in taal – onder andere in die beskrywings: ‘n “goeie” nasionalis, ‘n “getroue” of “lojale” landsburger, ‘n “voorbeeldige” Afrikaner, ‘n toegewyde Christen of Moslem, ensovoorts – en oefen ‘n sterk aantrekkingskrag uit op diegene wat byvoorbeeld met die begrip “nasie” of “Afrikaner” (wat gewoonlik in verskeie beelde beliggaam word) identifiseer.

In weerwil van die oorvleueling van hierdie twee registers, bring die kind se verwerwing van taal vir hom of haar aan die hand van die universalistiese funksie van taal ‘n sekere vryheid vanweë die posisie van die *je* of “ek” (in kontras met die *moi*, ego of “my”-posisie van die Imaginêre register). Die rede hiervoor is dat, deur die posisie van *je* in te neem – iets wat elke mens deurentyd doen – jy in staat is om jou eie “verhaal te vertel” (Lacan 1977b: 46; Lee 1990: 41-42), of om ander, alternatiewe beskrywings van jouself asook van jou verhoudinge met ander te verstrek. As *je* of “ek” is elke persoon die subjek van die plek wat hy of sy in die Simboliese orde inneem, en dis ‘n plek wat radikaal van die maklik objektiveerbare, geredelik ideologies arresteerbare posisie van die ego of *moi* verskil. Trouens, Lacan (1977b: 42) draai geen doekies om wanneer dit by die terapeutiese doel van psigoanalise kom nie, naamlik dat die analitikus die “gapings” en onsamehangendhede in die kliënt of pasiënt se vry assosiatiewe diskoers moet benut om laasgenoemde se “sekerhede” (dit wil sê illusies) oor hom- of haarself (op die Imaginêre vlak van die ego) radikaal te ondermyn. Dit word gedoen deur die funksie van die *je* as subjek van taal – ‘n register wat elke individu oorskry en waaraan laasgenoemde onderworpe is, soos blyk uit bogenoemde “gapings” – by hom of haar tuis te bring. Elkeen speel die nie-objektiveerbare rol van verteller in haar of sy eie verhaal, en dit bevry elkeen van die potensieel versmorende houvas wat die Imaginêre ego-funksie op hulle kan hê, maar beklemtoon ook die onmoontlikheid om die Simboliese orde volkome “rasioneel” (of andersins) te beheers.

Lacan sou egter geen psigoanalitiese teoretikus wees as hy nie die rol van die onbewuste as destabiliserende faktor hierby sou betrek nie. Die feit van die saak is dat, waarna hierbo verwys is as “gapings” en “onsamehangendhede”, simptome is van ‘n derde komponent in die gesprek tussen kliënt en analitikus, naamlik die onbewuste, wat volgens Lacan (1977d: 234) “soos ‘n taal gestruktureer is”. Dit beteken dat die *je* nie alleen die subjek van taal of die Simboliese orde is nie, maar terselfdertyd ook van die onbewuste, en dus (baie belangrik) van “begeerte” (Silverman 1992: 3) – vandaar dat die beroemde “Freudiaanse glipse” soveel gewig dra in psigoanalise: wanneer ‘n mens bedoel om een ding te sê en iets anders glip onwillekeurig uit, verraai dit onderdrukte vrese, begeertes, bitterheid, verwyte en so meer. (Byvoorbeeld “Ek sal jou terugskel”, wanneer iemand “bedoel” om te sê: “Ek sal jou terugskakel”.) Hiermee verruim psigoanalitiese teorie die begrip van die subjek op betekenisvolle wyse, aangesien dit beteken dat geen mens – hoe “rasioneel” jy ook al mag

⁸ Dis belangrik om daarop te let dat, vanweë die verwerwing van taal, die subjek tegelykertyd “gekastreer” (ontmagtig) word vir sover as wat hy of sy onderworpe gemaak word (“is made subject to”) die wette van die samelewing (Lee 1990: 34-38; 46; Silverman 1983: 174-176).

wees – volkome deursigtig vir hom- of haarself (of vir iemand anders), of onfeilbaar selfbeheersd en stabiel *kan* wees nie. Die onbewuste, dit wil sê die “begerende subjek”, moet deurgaans in berekening gebring word.

Dit is dus deurslaggewend vir die huidige tema dat die “ware” subjek – met ander woorde, elke mens se “diepste” subjektiwiteit – nie op die vlak van die bewussyn lê nie, maar op die van die onbewuste. Die subjek is gedesentreerd – iets wat Lacan onverbeterlik stel waar hy Descartes se bekende *Cogito ergo sum* (“Ek dink, daarom is ek”) op sy kop keer (Lacan 1977c: 166): “Ek dink waar ek nie is nie, daarom is ek waar ek nie dink nie”.⁹ Dit geld ook vir die moment van identifisering met ‘n sekere beeld of stel beelde, met hul Imaginêre ideologiese funksie, wat die meeste mense in ‘n bepaalde sin teen wil en dank “gevang hou” en hul handeling orkestreer (Silverman 1992: 3-5, 8, 16).¹⁰ Sodanige orkestrasie van handeling is egter slegs moontlik op voorwaarde dat die subjek “glo” (in ‘n sin wat breër is as religieuse geloof, maar dit ook omvat: “belief”, en nie noodwendig “faith” nie), welke “geloof” – soos Freud reeds geargumenteer het – in die onbewuste gesetel is, en waardeur ‘n individuele subjek aanspraak maak op ‘n “normatiewe” identiteit, ongeag die mate waarin dit ‘n illusie van eenheid mag verteenwoordig, in die sin soos hierbo uiteengesit (Silverman 1992: 15-18).

Wat het alles wat tot dusver by wyse van uiteensetting van (hoofsaaklik) Lacan se subjekopvatting gesê is, met “Afrikaneridentiteit” te doen – meer spesifiek, met die pogings in sekere Afrikaanse kringe, om opnuut daaraan lewenskragtigheid en relevansie in die huidige, post-apartheid-era te verleen? Skerpsinnige lesers (ook dié wat nie met Lacan se werk vertrou is nie) sou reeds afgelei het dat die drie sogenaamde imago’s, sowel as die ego of *moi* (wat almal imaginêr is), en daarby die “ek” of *je* (van die Simboliese orde), die teoretiese middele voorsien om die illusionêre of ideologiese status van Afrikaneridentiteit (of enige ander “volks”-identiteit) te ontmasker. Wat meer is: duisende individue se “begeerte” word op die vlak van *onbewuste* “geloof” in die begerenswaardige “volheid” en “eenheid” (asook “goedheid”) van ‘n stel samehangende “Afrikanerbeelde” gevange gehou. Nodeloos om te beklemtoon, is hierdie “harnas” van Afrikaneridentiteit, of enige ander ideologiese identiteit (Lacan 1977: 4), ‘n psigiese struktuur wat sodanige individue onnodig, en dikwels met oorbodige (en waarskynlik skadelike) newe-effekte, verhoed om op kreatiewe wyse ander, meer soepele identiteite vir hulself te ontwerp.

Hipoteties gesproke, sou enigen van ‘n aantal onderskeibare “Afrikaneridentiteite”, vir die herkenbaarheid daarvan, sekere “eienskappe” benodig, wat in ikoniese gewaad voorstelbaar moet wees. So byvoorbeeld sou ‘n mens kon veronderstel dat “nuwe Afrikaners” van “ou Afrikaners” onderskeibaar sou wees, en albei op hul beurt van “post-nasionale Afrikaners”. Of, om Johann Rossouw (2005: 2) se ooreenstemmende kategorieë te benut – “nuwe Afrikaners”, (ou) “nasionaliste” en “selfopheffers” (met ander woorde diegene wat die opheffing – in nie-Hegeliaanse sin – van Afrikaneridentiteit voorstaan). Onder die eienskappe wat aan hierdie onderskeibare kategorieë van “Afrikaner” sou behoort, kan ‘n mens moontlik onder andere kulturele homogeniteit, eksklusiewe (letterlik *uitsluitende*) Afrikaner-nasieskap, blankheid (as rasse-eienskap), Afrikaanse kerk-georiënteerdheid, Afrikaanstaligheid en ‘n politieke verbintenis met ‘n eie kollektiewe grondgebied aan “ou Afrikaners” of “nasionaliste” toeskryf. “Nuwe Afrikaners” sou miskien nie aandring op blankheid en

⁹ “I think where I am not, therefore I am where I do not think.” Hierdie kenmerkend paradoksale formulering van Lacan is ‘n verwysing na die onbewuste.

¹⁰ ‘n Mens sou in ‘n ander register – soos die van diskoersteorie – tot dieselfde soort gevolgtrekking kon kom. Vir ‘n ondersoek in die idioom van diskoersanalise, wat illustreer hoe individue deur diskoers “gepraat” kan word, en of dit teoreties moontlik is om aan diskoersdeterminisme te ontkom, kyk Olivier 2001 en 2003a.

Afrikaanse kerkverband as identiteitsmerkers nie, en moontlik selfs kulturele homogeniteit asook ‘n “eie” grondgebied daarmee saam inboet. Hulle sou egter waarskynlik daarop aandring dat, kultureel sowel as (in ‘n bepaalde, nie-nasionalistiese sin) polities gesproke, (nuwe) Afrikaners ‘n identifiseerbare gemeenskap (met ‘n legitieme politieke rol in ‘n groter verband) uitmaak, al is dit dan in ‘n sekere sin (vir sover daar ‘n openheid bestaan vir nuwe of ander moontlikhede van Afrikanerwees) ‘n kultureel heterogene groep – solank as wat hulle Afrikaans as taal en vernuwende kultuurdraer in die praktyk aan die lewe hou. “Selfopheffers” of “Post-nasionale Afrikaners” sou nie alleen die vereiste van Afrikanergemeenskaplikheid oorboord gooi nie, maar – in Rossouw (2005: 2) se woorde, inskakel “...by die globale posisie waarvolgens politieke heil in aansluiting by die groter magsblok lê”, en sou uiteindelik in so ‘n oordrewe mate “oop” wees vir die (konvensionele, “globale”) ander dat daar volgens Rossouw (2005: 7) by hulle nie sprake kan wees van ‘n “self” nie. (Myns insiens plaas Rossouw se karakterisering van die “selfopheffers” hulle by voorstanders van ‘n konserwatiewe – soos onderskeibaar van ‘n kritiese – postmodernistiese subjektiwiteit wat, anders as ‘n kritiese of poststrukuralistiese posisie, slegs impotente andersheid of passiewe verandering beklemtoon – gewoonlik *soos deur die mark bepaal* [kyk Hardt & Negri 2001: 139-143, 150-154], sonder enige *relatiewe* stabiliteit.)

Wat hierdie onderskeibare “Afrikanerbeelde” betref, is dit waarskynlik so dat ‘n mens elkeen met sekere ikoniese eienskappe kan assosieer, met ander woorde, ten regte of onregte is jy geneig om – afhange van watter een jy in gedagte het – jou die beeld van ‘n blanke man of vrou voor die geestes oog op te roep, wat deur ‘n bepaalde, “konserwatiewe” haarstyl, kleredrag en taalgebruik, musikale voorkeure, asook geassosieerde politieke en kerkpraktyk gekenmerk word. Enige beeld wat te opvallend hiervan sou afwyk, sou die “norm” (beeld van eenheid en volledigheid) skend, en dus sou opvoeding in hierdie “volksverband” normalisering volgens die standaardbeeld bevorder. Maar in die tweede plek kom dit voor asof, in die geval van ander kategorieë van Afrikaner, dit moeiliker sou wees om ‘n bestendige “beeld” te vorm van wat die norm sou daarstel. Hoe meer (veral) kulturele heterogeniteit as eienskap van mense wat as “nuwe” Afrikaners bestempel word, erkenning geniet, hoe meer vervaag die duidelike omlýning, kleur of profiel van ‘n “normale” beeld. Watter soort klere assosieer ‘n mens met hierdie “nuwerwetse” Afrikaners, watter haarstyle, watter musiek, watter kerk(e) – indien enige? Indien hulle, soos Rossouw (2005: 2), dit stel, “...sowel die definisie van die eie gemeenskap as van die buitewêreld [wil] uitdaag en met ander inhoude [wil] vul, en dus ...die wêreld [wil] verander”,¹¹ sou dit moeilik wees om ‘n enigins normvaste beeld aan hulle voorkoms te koppel.

Geld dit ook vir die “selfopheffers”, wat hulle by die “nuwe wêreldorde” skaar (soos dit

¹¹ Ek kan nie nalaat om hier terloops op te merk dat dit eienaardig is om, in die lig van hierdie, asook soortgelyke formuleringe van Rossouw, by hom ‘n negatiewe houding teenoor die werk van Derrida teë te kom nie. Daar is min denkers wie se werk in so ‘n mate aan waninterpretasie onderworpe is as dié van Derrida, en wat Rossouw (2005: 7) aan hom toeskryf, naamlik dat sy denke polities konserwatief is deurdat dit enige bestaande orde net so laat (met ander woorde, die *status quo* bevestig), is een van die mees algemene wanopvattinge. Feit is dat Rossouw se formuleringe van die “nuwe Afrikaners” (asook ander mense dwarsoor die wêreld) se posisie juis, ironies genoeg, treffende ooreenkomste met Derrida se posisie(s) vertoon, vir sover dekonstruksie eweneens verandering voorstaan, maar sonder die modernistiese illusies van ‘n totale verwesenlikbaarheid van utopiese ideale. Vandaar Derrida se bekende insig, dat “demokrasie (asook geregtigheid) steeds nog moet kom”, en dat gemeenskap altyd in ‘n bepaalde sin ‘n “oop” gemeenskap, eintlik dan “gemeenskap sonder gemeenskap” moet wees (Caputo 1997: 106-124; Hurst 2004). Derrida, as poststrukuralis, wil – net soos Lacan en Foucault – nie die prysenswaardige beginsels van die moderne geheel en al verwerp, soos ekstreme postmoderniste dit doen nie, maar ‘n intervensionistiese middeleg volg wat sogenaamde “binêre teenoorgesteldes” *saam* dink, *sonder* sintese, op so ‘n wyse dat sosiale en politieke transformasie teweeggebring word op ‘n deurlopende, immer waaksame wyse, maar sonder enige illusies.

hier te lande, asook oorsee, tot uitdrukking kom)? Myns insiens nie. Al mag dit met die eerste oogopslag voorkom asof, vir sover laasgenoemde groep marktendense sou volg (en hul dus ook by mode-fluktueringe sou aanpas), hulle ‘n nimmereindigende heterogeniteit van ikoniese manifestasies sou vertoon, mag ‘n mens nie vergeet dat ware heterogeniteit nie by die groot modehuise van die globale samelewing gevind word nie. Inteendeel: dit vertoon juis die grootste mate van homogeniteit, volgens formules wat deur die ontwerpers by Dior, by Gucci, ensovoorts, voorafbepaal word en wat die modewuste individue van die wêreld – wat volgens Susan Faludi (1999: 35) tot die politieke impotente “ornamentele kultuur” behoort – ter wille van byderwetsheid slaafs opraap. Selfs by konserwatiewe “nasionale” kan mens meer kwalitatiewe uiteenlopendheid verwag as by diegene wat soos marionette deur die modemark georkestreer word. In hierdie opsig beteken globalisering die neiging tot kulturele homogeniteit, hoewel dit terselfdertyd, soos Steger (2003: 70-76) opmerk, plaaslike reaksies uitlok wat op hul beurt tot kwalitatiewe verskeidenheid – soms in hibriede vorm – aanleiding gee.

Bogenoemde kategorieë van post-1994-Afrikaners en die ikoniese manifestasies wat daarmee ooreenstem, kan – vir sover individue, veral kinders en jongmense, op hoofsaaklik visueel-Imaginêre en Simboliese vlak daarmee identifiseer – in Lacaniaanse terme verstaan word as die basis waarop ideologiese verbintenisse deur “Afrikaner”-subjekte aangegaan word. Daarmee wil ek geensins beweer dat individue uitdruklik daarvan (moet) kennis neem dat hulle tot die een of ander “kategorie” van Afrikaner (of enige ander kollektiewe begrip) behoort ten einde hoegenaamd tot identifisering van die een of ander aard in staat te wees nie. Soos in die eerste gedeelte van hierdie artikel uiteengesit, geskied identifisering vir alle mense langs die weg van die partikularistiese individualiserende ikoniese funksie van wat Lacan die *spieëlfase* noem, gevolg deur die universalistiese funksie van die Simboliese orde wanneer die persoon taal verwerf. Dis natuurlik nie waar identifisering eindig nie, alleen maar waar die fondament vir alle daaropvolgende identifiseringshandelinge gelê word. So ook met wat in die kulturele of politieke domein afspeel wanneer subjekte in die normale gang van sake op bevestigende wyse met bepaalde ikoniese vergestaltungen van lewens- en wêreldbeskoulike (insluitend politieke) waardes in aanraking kom: gewoonlik gee dit aanleiding tot identifisering daarmee, behalwe in gevalle waar sodanige ervarings negatief van aard is (wat vanselfsprekend die betrokke subjek noop om hom of haar tot alternatiewe identifiseringsmerkers te wend).

Desnietemin, al vind identifisering – die verwerwing van ‘n eie, persoonlike “identiteit” – gewoonweg plaas met of sonder kategorisering in die Simboliese sfeer (soos wat Rossouw dit byvoorbeeld doen, of soos wat op ‘n vroeër stadium in Afrikaners se politieke geskiedenis gebeur het, naamlik dat hulle as óf “verkramp”, óf “verlig” bestempel is), glo ek dat sodanige kategorisering, ofskoon dit sommige individue help om tot selfbegrip te kom, net soveel verduister as wat dit verhelder. Die punt wat ek probeer maak, is dat, om aan die hand van onderskeidings tussen verskillende kategorieë van “Afrikaner” sinvolle groepering onder al die duisende (miljoene?) mense te maak wat op die een of ander wyse, selfs minimaal, as “Afrikaners” beskryf kan word, is om willens en wetens ‘n gegewe heterogene sosiale en kulturele werklikheid deur uitwissing en redusering van verskille (tot oorkoepelende begrippe) te vervals. Lacan help ‘n mens immers om in te sien dat elke mens se “identiteit” nie alleen op ‘n fiksie neerkom nie, maar dat dit volkome uniek is vanweë die kombinasie van onreduseerbare partikularistiese ikoniese momente met universalistiese, begripmatige Simboliese momente, waarvolgens ‘n bepaalde persoon onherhaalbaar, singulier, is. Maar nog meer: aangesien identiteit paradoksaal steeds hersienbaar of nuanseerbaar is – en sodanige “normale” hersiening slegs vanweë die ideologiese oorbeklemtoning van sekere

begerenswaardige ikoniese of Simboliese elemente in die wiewe gery word – kan geen “normale” persoon se identiteit in beginsel *staties* wees nie. Lacan – net soos Derrida en ander poststrukuraliste – se werk skep juis insig in die paradoksale, aporetiese struktuur van menslike subjektiwiteit, wat nie die Aristoteliaanse identiteitslogika ($a=a$) gehoorsaam nie, maar die aporetiese logika van “sowel as”: ‘n menslike subjek *is* gelyktydig A, (byvoorbeeld Johann) en *nie* A nie, vir sover eersgenoemde imaginêr, en laasgenoemde simbolies is (en bowendien grootliks op die vlak van die onbewuste geartikuleer word). Gevolglik is elke individu in ikoniese terme (byvoorbeeld visueel) waarneem- en herkenbaar, sowel as simbolies, in taal, beskryfbaar, sonder dat laasgenoemde beskrywing – indien dit reg laat geskied aan die betrokke persoon – ooit gelykgestel kan word met ‘n oorkoepelende begrip soos “Afrikaner”, “Arabier”, of “Jood”. Sodanige omvattende, kollektiewe begrippe is steeds bloot voorlopige, onvermydelik veralgemenende en dus vervalsende benaderings.

Maar hoe vind die “hervertelling” of nuansering van hierdie komplekse menslike identiteit plaas? Kan dit na willekeur gedoen word? Enersyds meen ek dat Lacan (soos vroeër aangetoon is) die denkmiddele voorsien om ‘n “hervertelling” van ‘n mens se lewensnarratief te verstaan, maar altyd onderworpe aan die psigoanalitiese beginsel, dat die onbewuste ‘n “medespeler” in die drama van ‘n persoon se lewe is, en dat die hervertelling al die gapings, weifelings, tong-glipse, en so meer, ook in berekening moet bring (gewoonlik met die hulp van ‘n analitikus). Daar is egter ‘n tweede antwoord hierop, wat verband hou met die gedurige risiko – soos wat ek uitvoerig probeer aantoon het – om aan die een of ander versmorende ideologiese konstruksie of beeld ten prooi te val. Hoe vrywaar jy jouself teen hierdie neiging, om die “onderwerp” van die een of ander (ideologiese) fiksie – of dit nou die dominante een is of nie – te word? Die antwoord het te make met die derde Lacaniaanse register, naamlik die “Reële” (“the real”), wat op sy beurt verband hou met wat as ‘n “gebeurtenis” (“Ereignis”; “event”) bestempel kan word.

Die Reële is die Lacaniaanse register wat die moeilikste is om te verstaan, veral omdat dit so maklik met Kant se *Ding an sich* (wat die onkenbare korrelaat van fenomene uitmaak) verwar word. Anders as laasgenoemde, verwys dit egter nie na dit wat menslike kenvermoëns te bowe gaan nie, en moet dit eerder verstaan word as die “interne grens” van die Simboliese orde of taal self (Copjec 2002: 95-96; Olivier 2005a). Met ander woorde, wanneer jy vanweë ‘n bepaalde gebeurtenis voor die grense van taal te staan kom – onmagtig is om toereikend daaraan uitdrukking te gee – en paradoksaal nietemin genoep word om juis herhaaldelik, tevergeefs, te poog om dit onder woorde te bring, kan jy seker wees dat die “onmoontlike” Reële in jou spoor getrap het. *Die “Reële” skeur die gewelf van die Simboliese, wat gevolglik herstel moet word.* Hierdie soort herhaaldelike weef van ‘n simboliese web rondom ‘n gebeurtenis – gewoonlik van ‘n traumatiese aard – is byvoorbeeld duidelik waarneembaar in die geval van die sogenaamde 9/11-gebeurtenis in die VSA (Derrida 2003: 87). In Antjie Krog se *Country of my skull* (1999: 320-327) word ‘n hele aantal gebeurtenisse van hierdie aard bespreek, waarvan een van die treffendste waarskynlik die een is waarby ‘n ou skaapwagter betrokke is wat gedurende die apartheidsera ‘n onverwagse, totaal ontwrigtende besoek ontvang het van die sekuriteitspolisie, en ten tye van die WVK se sittings klaarblyklik nog steeds tevergeefs geworstel het om dit sinvol te verwerk. Ook Johann Rossouw (2005: 3) se opmerking oor die “massiewe Simboliese produksie” of “reuse estetiese reaksie” onder Afrikaners ná die verlies aan politieke mag is tekenend van die impak van Lacan se Reële, vir sover dit manifestasies is van die traumatiese disintegrasie van bekende, konvensionele Simboliese raamwerke (waaronder apartheid ‘n oorkoepelende rol gespeel het), in die aangesig waarvan mense geen keuse het as om opnuut in die sfeer van die Simboliese betekenis- en interpretasiemoontlikhede te ontgin en te artikuleer nie. (Dit, terloops, is

waarom psigoanalise se effektiwiteit onvermydelik van taal as diskoers afhanklik is.)

Die vermoë om teen die ideologiese uitwerking van eksklusiewe identifisering weerstand te bied, is in die ervaring van die Lacaniaanse (“onmoontlike”) Reële gewortel. Iedereen wat in sy of haar lewe hieraan blootgestel is of word, het die – soms byna ondraaglike – geleentheid om insig in die subjek-konstituerende interrelasie tussen die (inperkende, maar ook potensieel kreatiewe) Imaginêre, die (begripmatig bevrydende) Simboliese en die (begripverpletterende) Reële te verwerf. Die emansipatoriese uitwerking van so ‘n ervaring spruit uit die gewaarwording dat geen Simboliese netwerk – veral nie van ‘n sluitende, ikonies-ideologiese aard – waarlik aan die totaliserende verwagtinge wat normaalweg daaraan gekoppel word, kan voldoen nie. Anders gestel: ‘n mens se identiteit is nie alleen hersienbaar nie; dit rus onherroeplik op losse skroewe vanweë die onontvlugbare, alomteenwoordige moontlikheid dat dit onder die gewig van die Reële sal ineenstort. Die “Reële” is die grootste vyand van ideologies bepaalde identiteit, en die grootste vriend van die (poststrukuralisties) selfskeppende subjek,¹² asook – en hier lê die verband met demokrasie – van die verskeidenheid of diversiteit (wat Hardt en Negri die “menigte” noem) wat altyd moet voorveronderstel word by demokratiese politieke praktyk.

Om dit vanuit ‘n ander hoek te stel: afgesien van al die diskursiewe (of, in ‘n ouer idioom, ideologiese) risiko’s verbonde aan die pogings om opnuut ‘n (post-apartheid-) Afrikaneridentiteit te genereer, is daar die bykomende, uiters belangrike oorweging, dat ‘n mens eerder vandag jou intellektuele en politieke energie moet aanwend om hegemoniese kragte die hoof te bied wat nie alleen “Afrikaner”-identiteit (wat dit ook al mag wees) bedreig nie, maar die demokrasie self – spesifiek daardie soort “ander” demokrasie wat nie konvensies van verteenwoordiging misbruik om heterogeniteit te ignoreer of selfs aktief te onderdruk nie. Sodoende kan die belange van ‘n heterogene “Afrikanerskap” – wat deur skade en skande geleer het om afstand te doen van gewaande baasskap oor die rasse-ander – tegelykertyd in verhouding met ander, eweneens “oop” gemeenskappe wêreldwyd (ook hier te lande) bevorder word.

Hardt en Negri (skrywers van die belangrike werk, *Empire*, van 2001) argumenteer in hul jongste werk, *Multitude* (“Menigte”) (2005), dat ons vandag getuies is van ‘n volgehoue, skynbaar nimmereindigende oorlog – enersyds die oorlog van die hegemoniese “imperiale orde” teen almal wat op die een of ander wyse daarteen weerstand bied (byvoorbeeld in die

¹² Ek moet beklemtoon dat “selfskeppende” subjek hier in poststrukuralistiese terme verstaan word, met ander woorde aan die hand van die paradoks dat jy moet “word wat jy is” (‘n insig wat by Kierkegaard en Nietzsche sy oorsprong het). Soos my bespreking van Lacan aangetoon het, is mense gelyktydig, paradoksaal, in staat tot sowel relatiewe stabiliteit (op ikoniese vlak) as dinamiek in die sfeer van die Simboliese. Dit is wat “wording” beteken, want, anders as wat die tradisie sou wou glo, is “wording” nie die teenpool van syn nie; teenoor syn staan chaos of onophoudelike “vloei” (fluksie). Die menslike subjek is dus ‘n “wordende subjek” wat in staat is om telkens spesifieke posisies van imaginêre stabiliteit (maar ook gevangenskap) te verwissel vir nuwes via die vermoë om simboliese vernuwing te bewerkstellig, asook vanweë die onontvlugbare oopheid vir die Lacaniaanse Reële, wat alle identiteite op traumatiese wyse kan verpletter of bevraagteken (soos wat die huidige soek na nuwe identiteitsmerkers onder “Afrikaners” aandui). Om hierdie rede moet die soort subjek verwerp word wat gedurig, onophoudelik, uitsluitlik, dinamies is of in “vloei” verkeer (Sien Olivier 2006). Hierdie subjek is die “postmoderne” subjek, soos onderskeibaar van die subjek wat deur die poststrukuralistiese denkers blootgelê word (onder andere Lacan, Derrida, Foucault, Lyotard, Kristeva, Deleuze, Caputo en Copjec). Dit is interessant om daarop te let dat, ten spyte van aanvanklike feministiese kritiek op Lacan se “uitsluiting” van vroulike subjekte uit die simboliese sfeer, daar ‘n groeiende besef is dat hy die vermoë om die patriargale simboliese orde te deurbreek (nie slegs in ‘n “histeriese” sin nie, maar ook op vernuwende wyse), juis aan die “vroulike” subjek toeskryf, wat nie in biologiese terme verstaan moet word nie: vrouens of mans kan hierdie subjekposisie inneem. Sien in hierdie verband Joan Copjec se onlangse *Imagine there’s no woman* (2002), asook Andrea Hurst se *Derrida or Lacan: The revolutionary’s choice* (2006).

gewaad van weerstand teen die ekonomiese hegemonie van die huidige neoliberale kapitalistiese stelsel wat onder andere via die Wêreldbank en die Internasionale Monetêre Fonds – en natuurlik politieke ondersteun deur die dominante nasionale – uitgebrei en in stand gehou word). Hierdie imperiale orde – die verskyning en strukturele samestelling wat die onderwerp van *Empire* (2001) uitmaak – bestaan breedweg uit die dominante state, die multinasionale korporasies en hul bondgenote, en manifesteer sigself op ‘n veeltal vlakke, insluitend die juridiese (internasionale reg), die ekonomiese, die sosiale, politieke en kulturele, wat teenswoordig almal met mekaar vervleg is (en om hierdie rede nie langer gerieflikheidshalwe afsonderlik ontleed kan word nie). Maar andersyds is dit ook ‘n globale oorlog wat die ouer, moderne onderskeid tussen intrastaatlike burgeroorlog en oorlog tussen soewereine state (Hardt & Negri 2005: 3-10) oorskry en ongeldig maak, aangesien dit met strukturele ooreenkomste in die vele interne konflikte wêreldwyd gemanifesteer word, van Irak tot die Kongo, van Afghanistan en Columbië tot Israel-Palestina. En – ‘n punt wat Hardt en Negri kragtig stel en beredeneer – oorlog is die vyand van demokrasie, aangesien dit die ontwikkeling van “sentrale”, diktatoriale magte en regerings in die hand werk onder omstandighede wat oënskynlik regverdigbare internasionale sekuriteits- en noodmaatreëls verg.

Maar wat is die stand van demokrasie in die geglobaliseerde, postmoderne wêreld van vandag? Hardt en Negri (2005: 232) merk op dat dit in ‘n toestand van krisis verkeer, wat gedeeltelik voortspruit uit onsekerheid oor wat demokrasie in ‘n geglobaliseerde wêreld beteken. Op sigself is dit geensins verbasend nie, en hulle wys op die parallel tussen vandag se “sprong in skaal” wat demokrasie (veral demokratiese verteenwoordiging) betref, en die soortgelyke “sprong” wat daar in die vroeë moderne era vanaf stadsgebaseerde tot nasionale, staatsgeoriënteerde demokrasieë uitgevoer moes word. Met ander woorde, oor demokrasie moet vandag opnuut, hierdie keer in globale terme, in plaas van nasionale staatsterme gedink en geteoretiseer word (Hardt & Negri 2005: 237-238).¹³ Wat egter vir huidige doeleindes belangrik is, is hul opvatting van demokrasie, naamlik regering van “onder af” – in plaas van sogenaamde (maar geperverteerde) “demokrasie” wat wêreldwyd “van bo af” op mense afgedwing word – waar almal (of elkeen) deur almal (of elkeen) geregeer word (Hardt & Negri 2005: 236-237). Wanneer die toenemende wêreldwye protes, in die naam van sodanige demokrasie, oor ‘n breë front teen uiteenlopende vorme van globale ongeregtheid in ag geneem word (Hardt & Negri 2005: 268-288), is dit duidelik dat daar ‘n reuse kommunikatiewe gaping tussen diegene wat demokrasie wil bevorder, en die maghebbers bestaan.

Hierdie globale toestand verg gevolglik volgens Hardt en Negri (2005: xiii) ‘n antwoord by diegene wat demokrasie wil beskerm en uitbou – by wat hulle die “menigte” (“multitude”) noem. Hierdie is ‘n begrip wat die verskille, maar ook die gemeenskaplike momente tussen mense, nasionaliteite, rasse en kulture beklemtoon, met ander woorde, die heterogene kollektiewe subjek van demokrasie *par excellence* (2005: xiv-xvi). Hierdie dringende noodsaaklike respons moet al die geleenthede benut om op (onvermydelik) lokale vlak hegemoniese, kontra-demokratiese kragte die hoof te bied, maar *nie* sonder om die internasionale verbondenheid van die demokraties gesinde menigte oor die hoof te sien nie. “Lokaal” (plaaslik) sowel as “globaal” moet die “menigte” iets wat Hardt en Negri die “gemeenskaplike” noem, genereer, in weerwil van hul onderlinge verskille van individu tot

¹³ Hulle groepeer die uiteenlopende standpunte oor die huidige moontlikheid van demokrasie onder vier hoofde (2005: 232-237), volgens kombinasies van “regse” en “linkse” politiek met houdings van pro-globalisering en anti-globalisering, respektiewelik, afhangende van die vraag, of globalisering gesien word as bevorderlik vir demokrasie al dan nie.

individu en van kultuur tot kultuur. Dit verg niks minder nie as die “te bowe kom”, op kommunikatiewe vlak, van al die (in Lacan se terme) ikonies gefundeerde identiteitsverskille, asook simboliese (taal-) verskille tussen ‘n haas onbeskryflike verskeidenheid mense dwarsoor die wêreld. Dit mag na ‘n byna onmoontlike taak lyk, behalwe vir die feit dat hulle uitdruklik van die “produksie” van die “gemeenskaplike” praat. Met ander woorde, ongeag die onderlinge “identiteitsverskille” tussen mense en kulture, moet via simboliese interaksie, asook – uiters belangrik – langs die moeilike weg van die gemeenskaplike stryd teen die magte van die nuwe Imperium, nuwe simboliese middele gesmee word, en dit impliseer die funksie van die “Reële”.

Nodeloos om te beklemtoon, kan ‘n mens nie na willekeur dit wat Lacan die “Reële” noem, resepmatig oproep nie. Dis juis die onverwagte, die verrassende (in negatiewe sowel as bevestigende sin: die 2de Wêreldoorlog, 9/11, ‘n onvergeetlike, lewensveranderende erotiese ervaring) wat jou daarmee konfronteer in al die onintegreerbaarheid, of onverwerkbaarheid daarvan. Vandaar, soos vroeër opgemerk, die onweerstaanbare “herhaling”, in Simboliese sowel as ikoniese terme, van die traumatiese gebeure – ‘n herhaling wat die funksie het van simbolisering, van die skepping van nuwe verwysingsraamwerke, om die nagevolge van die traumaties-Reële te besweer (sien in hierdie verband Hurst 2006: 261-271). Maar – en hier lê die kruks van my argument wat die heuristiese waarde van Lacan se werk vir identiteit in demokrasie betref – die einste heterogeniteit van die “menigte” waarvan Hardt en Negri praat, gekombineer met die afstand tussen hulle en die magte van Imperium, skep gedurig die omstandighede waaronder die “Reële” sigself aankondig. Die rede hiervoor is dat diskursiewe onderlinge verskille in die geledere van die “menigte” herhaaldelik oorkom moet word ter wille van kommunikasie, en die “gemeenskaplike” wat so gegeneer word, impliseer en vereis telkens ‘n nuwe Simboliese konfigurasie. Die stryd van werkers in Indonesië teen ‘n multinasionale skoenvervaardiger om hul werksomstandighede en loon te verbeter, verskil byvoorbeeld hemelsbreed van die pogings onder fabriekswerkers in die Frankryk of die VSA om beter gesondheidsversekering te bekom (wat eersgenoemde glad nie ken nie). Wat die kommunikasiegaping tussen die “menigte” en Imperium betref, is die kans dat dit herhaaldelik oorbrug mag word, feitlik nul, in die lig van die totale onversoenbaarheid van die diskoerse wat tot elkeen respektiewelik behoort. Soos ek na aanleiding van Derrida, sowel as Hardt en Negri, elders geargumenteer het (Olivier 2004b), is die ironie hiervan dat ‘n mens in die era van elektronies bemiddelde “massakommunikasie” telkens meer gevalle teëkom waar kommunikasiemislukkings in hierdie tussensfeer voorkom. En tog is dit ook so dat ‘n mens ter wille van die (gedurige) beredding van die demokrasie – asook uiteindelik die redding van die natuur – dit nie heeltemal as tevergeefs mag beskou om mense in “imperiale” magsposisies (soos politici, korporatiewe bestuurders, ensovoorts) op diskursiewe vlak tot ander insigte te probeer oorreed nie. Mense is soms onverwags ontvanklik daarvoor, veral in die lig van gebeure soos 9/11 en van getuienis dat globale verwarming (en die gepaardgaande katastrofale klimaatsveranderinge wêreldwyd) nie ‘n mite is nie.

Hier te lande neem die weerstand teen hegemoniese “imperiale” magte die vorm aan van, onder andere, die worsteling by taalaktiviste soos Johann Rossouw en sy kollegas van *Die Vrye Afrikaan*, om die minderheidsregte van Afrikaanssprekendes – maar by implikasie ook van alle nie-Engelssprekendes in Suid-Afrika – op demokratiese wyse te bevorder. Hul pogings is tekenend van die aktiwiteit van wat Hardt en Negri die “menigte” noem, omrede dit gepaardgaan met ‘n erkenning van soortgelyke taalbehoefes by ander taalgemeenskappe in Suid-Afrika. Wat hulle met mekaar gemeen het, is die behoefte om die hegemonie van Engels as internasionale taal die hoof te bied – hoe meer Engels die globale Simboliese ruimte koloniseer, hoe meer krimp die taalheterogeniteit waarby kulturele uiteenlopendheid,

verskeidenheid en rykheid ingebed is, met die werklike gevaar dat kleiner tale inderdaad kan uitsterf. En die verlies van ‘n taal is die verlies aan bioverskeidenheid, gelykstaande aan die betreurenswaardige verlies aan lewende spesies dwarsoor die wêreld vandag (in die era van “globale verwarming”; sien in hierdie verband Kovel 2002; Olivier 2005b). Hier moet ek weereens nie misverstaan word as segsman van ‘n regse, reaksionêre posisie nie; intendeel, net soos onder andere Hardt en Negri, is my posisie links, radikaal-demokraties, vir sover ek glo in die bevordering van verskeidenheid, gepaard met die bevordering van wedersydse kulturele, semiotiese of kommunikatiewe begrip.¹⁴ Kortweg, ek glo dat die bestaande globale orde in vele opsigte – onder andere wat taalverskeidenheid betref – ‘n *orde van onreg* is, en dat dit *verander moet word* in die belang van die miljoene mense (en ander lewende wesens) wat toenemend onder die monolitiese heerskappy van hierdie orde ly.

Wat diegene wat vir minderheidstaalregte veg, myns insiens by Lacan, maar ook by Hardt en Negri kan leer, is dat dit teen hulle eie demokratiese, asook taalbelange sou indruis om die taalstryd onlosmaaklik aan ‘n kulturele identiteitsworsteling te koppel wat (soos ek probeer aantoon het) monolitiese, ongenuanseerde identifiseringprosesse bevorder wat uiteindelik op illusionêre ideologiese verwagtinge en aspirasies uitloop. Die Amerikaanse wetenskaplike wat beroemdheid verwerf het vir sy omvattende verslag oor Amerikaners se seksuele gewoontes en gebruike, Kinsey, het gedurende sy vroeë entomologiese klassifiseringswerk gevind dat nie *een* van al die individuele insekte van ‘n bepaalde spesie, waarvan hy honderdduisende eksemplare versamel het, *identies* is aan ‘n ander nie. Miskien moet ‘n mens hierin ‘n metaforiese les sien, naamlik om af te sien van die neiging, om steeds (menslike) individue by kompartemente te probeer inforseer. Elke mens se “identiteit”, as dinamiese konvergensie van die ikoniese, Simboliese en Reële is *uniek*, al kan jy deurentyd – en moet jy onvermydelik – aan die hand van taal, met sy universalistiese kenmerke, vergelykings tussen individue tref, en al is mense van hierdie universalistiese orde afhanklik om mekaar onderling te probeer verstaan. Ek sê “probeer”, want – soos elke minnaar behoort te weet – daar is ook betekenisdimensies wat taal ver te bowe gaan. En ook hierdie dimensies dra by tot die kultivering van “kreatiewe identiteite”.

Verwysings:

- Benvenuto, B. and Kennedy, R. 1986. *The works of Jacques Lacan. An introduction*. Londen: Free Association Books.
- Bowie, M. 1991. *Lacan*. Londen: Fontana Pers.
- Caputo, J.D. (Red.) 1997. *Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham Universiteitspers.
- Copjec, J. 2002. *Imagine there’s no woman. Ethics and sublimation*. Cambridge, Mass.: Die MIT Pers.
- Derrida, J. 2003. Autoimmunity: Real and symbolic suicides – A dialogue with Jacques Derrida. In: Borradori, G. (Red.) *Philosophy in a time of terror*. Chicago: Die Universiteit van Chicago Pers, pp. 85-136.

¹⁴ Ek moet ook beklemtoon dat, selfs as ‘n mens aan geen fobie omtrent Engels ly nie, jy nie die verband tussen die gebruik van ‘n taal – enige taal – en die politieke diskursiewe, asook kulturele implikasies en uitwerking daarvan kan ignoreer nie. Minderheidstale dwarsoor die wêreld word tans bedreig deur die oorweldigende internasionale gebruik van Engels, en daarmee saam word die kulturele en politieke belange van die minderheidstaalsprekers bedreig. Een strategie om hierdie verskynsel die hoof te bied, is natuurlik om die minderheidstale soveel as moontlik te benut, veral op letterkundige, filosofiese en wetenskaplike, maar ook alledaagse kommunikatiewe vlak – solank as wat ‘n mens nie so naïef is om te meen dat enige van hierdie sfere afgesonderd kan word van die politiese nie.

- Derrida, J. 1997. *The Villanova roundtable - A conversation with Jacques Derrida*. In: Caputo, J.D. (Red.) *Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham Universiteitspers, pp. 3-28.
- Faludi, S. 1999. *Stiffed. The betrayal of the American man*. New York: William Morrow.
- Hurst, A. 2004. Derrida's Quasi-Transcendental Thinking. *South African Journal of Philosophy*, 23 (3): pp. 244-266.
- Hurst, A. 2006. *Derrida or Lacan: The Revolutionary's Choice. On the "Plural Logic of the Aporia" in Deconstruction and Lacanian Psychoanalysis*. Doktorale proefskrif, Philadelphia, VSA: Villanova Universiteit.
- Kovel, J. 2002. *The enemy of nature. The end of capitalism or the end of the world?* London & New York: Zed Books.
- Kristeva, J. 1997. *The portable Kristeva*. Oliver, K. (Red.) New York: Columbia Universiteitspers.
- Krog, A. 1999. *Country of my skull*. Londen: Vintage.
- Lacan, J. 1977. The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience. In: *Écrits: A selection*. Vert. Sheridan, A. New York: W.W. Norton, pp. 1-7.
- Lacan, J. 1977a. Aggressivity in psychoanalysis. In: *Écrits: A selection*. Vert. Sheridan, A. New York: W.W. Norton, pp. 8-29.
- Lacan, J. 1977b. The function and field of speech and language in psychoanalysis. In: *Écrits: A selection*. Vert. Sheridan, A. New York: W.W. Norton, pp. 30-113.
- Lacan, J. 1977c. The agency of the letter in the unconscious or reason since Freud. In: *Écrits: A selection*. Vert. Sheridan, A. New York: W.W. Norton, pp. 146-178.
- Lacan, J. 1977d. The direction of the treatment and the principles of its power. In: *Écrits: A selection*. Vert. Sheridan, A. New York: W.W. Norton, pp. 226-280.
- Lee, J.S. 1990. *Jacques Lacan*. Amherst: Massachusetts Universiteitspers.
- Olivier, B. 2000. Freud and the question of mediated social behaviour. In: *Society in Transition*, 31 (2), pp. 163-174.
- Olivier, B. 2001. Discourse, space and violence. In: *Spaces and crossings. Essays on literature and culture in Africa and beyond*, C. von Maltzan & R. Wilson (Reds.). Frankfurt am Main: Peter Lang, pp.301-318.
- Olivier, B. 2003. Lacan: Problematisering van die filosofie. FRAGMENTE – Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek, No. 10 & 11, pp. 42-54.
- Olivier, B. 2003a. Discourse, agency and the question of evil: An examination of the so-called 'ripper-rapist' case from a perspective opened up by Joan Copjec, Kant and Foucault. *South African Journal of Philosophy*, (SAJP), Vol. 22 (4), pp. 329-348.
- Olivier, B. 2004. Lacan's subject: the imaginary, language, the real and philosophy. *South African Journal of Philosophy* (SAJP), Vol. 23 (1), pp. 1-19.
- Olivier, B. 2004a. Postmodern culture, globalisation and the lure of 'development'. *Africanus – Journal of Development Administration* 34 (1), pp. 22-31.
- Olivier, B. 2004b. The (im-)possibility of communication. *Communicare*, Journal for Communication Sciences in Southern Africa, Vol. 23, (1), pp.79-91.
- Olivier, B. 2005. Lacan and narrative identity: *The Piano Teacher*. In: *Word, (wo)man, world: Essays on literature. Festschrift vir Ina Gräbe*. Oliphant, A.W. & Roos, H. (Eds). Pretoria: UNISA, pp.94-112.
- Olivier, B. 2005a. Lacan and the question of the psychotherapist's ethical orientation. *South African Journal of Psychology* 35 (4), pp. 657-683.
- Olivier, B. 2005b. Nature, capitalism, and the future of humankind. *South African Journal*

- of Philosophy (SAJP)* 24 (2), pp.121-135.
- Olivier, B. 2006. Popular art, the image, the subject and subverting hegemony. *Communicatio* (South African Journal for Communication Theory and Research), Vol. 32 (1), pp. 16-37.
 - Rossouw, J. 2005. "O moenie huil nie, o moenie treur nie, die jollie bobbejaan kom weer": Oor Marlene van Niekerk se Afaat. *Die Vrye Afrikaan*, 20 Januarie: <http://www.vryeafrikaan.co.za/lees.php?id=105>.
 - Silverman, K. 1983. *The subject of semiotics*. New York: Oxford Universiteitspers.
 - Steger, M.B. 2003. *Globalization: A very short introduction*. Oxford: Oxford Universiteitspers.