

Die politiek van broederskap: Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy en Jane Alexander se *The Butcher Boys*

Jaco Barnard-Naudé
Departement Privaatreg, Universiteit van Kaapstad

Opsomming

Hierdie bydrae argumenteer dat Jane Alexander se bekende beeldhouwerk, *The Butcher Boys* (1985), nie eenvoudig negatieweestetiese kommentaar lewer op die modernistiese verstaan van broederskap wat die ideologiese vergrype van apartheid onderlê het nie – die werk hoop ook op en lui dalk selfs broederskap in as 'n postapartheid-broederskap. Met *postapartheid-broederskap* wil die outeur aandui dat 'n poststrukturele konsep van broederskap hier ter sake is, 'n broederskap wat in 'n sekere sin voor én na dekonstruksie ontstaan. Die argument oor *The Butcher Boys* as 'n dubbele representasie word gevoer deur 'n debat tussen Jacques Derrida en sy voormalige student Jean-Luc Nancy oor die geskiedenis van broederskap in die politieke filosofie (en die toekoms daarvan in 'n postmoderne politieke sfeer) op die werkte projekteer. Die bydrae sluit af met 'n verwysing na 'n verdere werk van Alexander – *Self-Defence and Stability Unit* (1995) – om die poststrukturele politieke konsep van broederskap te verhelder deur spesifiek na die Suid-Afrikaanse politieke geskiedenis te verwys.

Abstract

This contribution argues that Jane Alexander's well-known sculpture, The Butcher Boys, does not simply constitute a negative aesthetic statement regarding the modernist notion of fraternity which supported the extreme excesses of apartheid – the work also hopes for and perhaps aesthetically inaugurates ~~fraternity~~ as a post-apartheid fraternity. The author's use of the term post-apartheid fraternity aims to indicate that a post-structural notion of fraternity is at stake here, a fraternity that is in a sense "after" deconstruction. The argument regarding Alexander's work as a double representation is made with reference to a debate between Jacques Derrida and his former student Jean-Luc Nancy regarding the history of fraternity in political philosophy and its future in a post-modern political sphere. The contribution concludes with a reference to another work of Alexander's entitled Self-Defence and Stability Unit (1995), to further illuminate the post-structural political concept of fraternity by making specific reference to South Africa's political history.



Jane Alexander, *The Butcher Boys* (1985). Foto deur Mark Lewis.



Jane Alexander, *The Butcher Boys* (1985) (detail). Foto's deur Eileen Costa.

vryheid. gelykheid. broederskap.
jy sal 'n gedig moet skrywe soos 'n spieël
van donker vliegkranke net oorkant
die grens. Kyk anderpad: jy sterwe,
maar wat as die dood uit sou bly? (Breytenbach 1993:8)

"But hasn't Apartheid always been the archival record of the unnameable?"
(Derrida 2007: 377)

1. Inleiding

Met die lesers se vergunning: drie permanente inwoners van die Suid-Afrikaanse Nasionale Galery, Kaapstad - *The Butcher Boys*. Hulle moeder – indien mens sou verkies om hierdie benaming te gebruik – is die Kaapstadse kunstenaar Jane Alexander. *The Butcher Boys* is geskep in 1985 – 'n tyd van algemene onstabiliteit en 'n noodtoestand in Suid-Afrika. Party sal sê die Butcher Boys is lankal dood, ander dat hulle nooit werklik geleef het nie. Nietemin, hierdie drie figure kom sit gereeld in een van die uitstalruimtes van die galery op 'n eenvoudige houtbankie. Hulle betrag, vanuit drie verskillende rigtings, die daaglikse handel en wandel van besoekers, kurators en ander amptenare van die postapartheid-kunserfenis. Die Butcher Boys word uitgebeeld as waarnemers of getuies, dog hulle is, as 'n beeldhouwerk, veronderstel om waargeneem te word. Hierdie ironie bied die eerste leidraad ter interpretasie van die betekenis en esteties-politieke boodskap van hierdie werk.

Laat ons begin by die waarnemers. Party van hulle is toeriste – kunsliefhebbers wat van die uithoeke van die aarde kom om *The Butcher Boys* in "lewende lywe" te ontmoet. Een van hierdie besoekers beskryf haar eerste ontmoeting so: "[T]he Boys hit you in the chest when you are standing right there in front of them, forbidden to touch" (Pretorius s.j.). (Die vraag is, sôu mens hulle aanraak as jy kon?) *The Butcher Boys* se ongewone voorkoms – om dit sagkens te stel – het aan hulle 'n besondere reputasie besorg en gevolglik bestaan daar beduidend baie leesstof aangaande hul "betekeniswaarde", aangaande dit wat hulle veronderstel is om vir die waarnemer te verteenwoordig. In sy boek *The waiting country* beskryf Nicol (1996:21) *The Butcher Boys* as "[m]alificents", en Bedford (2008:125) beskryf hulle as "emblematisies" van die visuele kuns wat in Suid-Afrika geskep is tussen die begin tagtigerjare en die begin negentigs – 'n periode waartydens visuele kuns ten nouste betrokke was by die politieke vryheidstryd. Vir Peffer (2003:75) affekteer *The Butcher Boys* die toeskouer op 'n atavistiese wyse: mens haat dit om na hierdie monsteragtige figure te kyk en tog kan jy jou oë nie van hulle af hou nie. Mosley (2007:98–9) beklemtoon die negatiewe dimensie van hierdie atavistiese ervaring:

[T]his assemblage of once-human creatures elicits a visceral sensation of fear and repulsion on the part of observers. They were men, but have transformed into demons. They are us, but they are most decidedly *not* us or at least not us anymore [...]. Alexander's piece stands as a testament to darker days, a time in which boys became butchers – and, by extension, a time in which people were butchered – and because of this it serves an important role in the context of South Africa's transition to democracy.

'n Toekomstige bydrae sou kon handel oor die betekenis en implikasies van die woord *demokrasie* in Mosley se beskrywing hier bo. So 'n bydrae sou vrae kon stel soos: Is Suid-Afrika vandag 'n demokrasie? Watter soort demokrasie heers in Suid-Afrika? Wat is die politiek van hierdie demokrasie? Hierdie bydrae beantwoord sodanige vrae slegs op indirekte, tentatiewe wyse. Wat egter waarskynlik reeds duidelik is, is dat Jane Alexander se *The Butcher Boys* algemeen beskou en gelees word as die kunstenaar se artistieke stelling oor die brutaliteit van apartheid. *The Butcher Boys* word grotendeels gelees as getuies van die eksistensiële skade wat apartheid aan beide slagoffer en pleger aangerig het. Dit word gesien as 'n oproep tot besinning in 'n samelewing wat siek was van jare lange outoritarisme (Peffer 2003:75). Duiker (2004:8) skryf:

These ghouls with repulsive faces and oppressive bodies were creatures which could only have been inspired by something as vile and inhuman as apartheid.

The Butcher Boys personified to me the grotesqueness of apartheid and the absence of dialogue we were trapped in.

Al is dit so dat die werk tot stand gekom het binne die onmiddellike konteks van apartheid se donkerste dae, is *The Butcher Boys* nie bloot of uitsluitlik 'n artistieke stelling oor die brutaliteit van spesifiek apartheid nie. Volgens minstens een kommentator, Ivor Powell, staan *The Butcher Boys* in die teken van iets meer universeel. Vir Powell (1995:15) is *The Butcher Boys* beelde van menslike brutaliteit as sodanig: “[T]hey are the loci of malevolent and dehumanizing forces.” Soos Duiker, verbind Powell hierdie beelding van brutaliteit met die verlies aan dialoog en sinvolle kommunikasie. So gesien, dra die stom monde van die Butcher Boys op 'n unieke wyse George Steiner (1998) se stelling oor dat stilte die enigste paslike artistieke reaksie op die Joodse volksmoord is. Die werk bewys egter dat artistieke stilte nie beteken dat geen kuns meer te make is na die rampe van die moderne tyd nie, maar dat die tema van stilte 'n belangrike rol kan en mag vervul in die artistieke ruimte wat kommentaar (wil) lewer op die groot verliese van ons tyd. Dit is moontlik dat *The Butcher Boys* in 'n baie spesifieke sin Adorno (1981:34) se beroemde stelling kommunikeer dat alle poëtika na Auschwitz onmoontlik of barbaars is – 'n stelling wat hoegenaamd nie 'n oproep tot stilte is nie.¹ Hoe dit ook al sy, *The Butcher Boys* verteenwoordig duidelik 'n stil poëtiese herinnering aan wat Rose (1997:76) so akkuraat beskryf as die rampe van die modernisme. Die stilte van *The Butcher Boys* beklemtoon dat die grootste gruwels van die modernisme buite woorde lê.

Hierdie bydrae word egter ingegee deur 'n dimensie van *The Butcher Boys* waarna tot dusver slegs by implikasie verwys is, dog dit is die dimensie wat elke enkele aspek van die interpretasies en assosiasies hier bo onderlê. Dit is die aspek wat die Butcher Boysaan mekaar bind én wat hulle ook bind aan hul politieke simboliek, aan die manier waarop hulle geïnterpreteer word. Die aspek waarna ek verwys, is ooreenkoms, want, soos mens duidelik kan sien, die Butcher Boys is ongetwyfeld bloedbroers. Of is hulle nie?

2. Broederskap, vriendskap, politiek

In sy studie van die verhouding tussen vriendskap, broederskap en politiek, *Politics of friendship*, argumenteer Derrida dat die figuur van die vriend, sedert die geboorte van Westerse politieke filosofie, spontaan blyk ooreen te stem met die kenmerke van die broer. Derrida se filosofiese teken hier is Aristoteles, in wie se werk die vriend-as-broer byna outomaties behoort aan 'n familiale, fraternalistiese en dus androsentriese konfigurasie van die politiek (Derrida en Collins 1997:viii). Vir Aristoteles (2004:246) is die vriend 'n broer, 'n ander self, iemand met 'n gedeelde enersheid of substansie, en gevolglik is die politieke sfeer vir hom 'n sfeer wat bestaan tussen vriende-as-broers. Ons het dus hier te make met 'n oorgang vanaf die sfeer van die private, die familie of die gesin – die sfeer van die broer – na die politieke sfeer van die vriend. Die eienskappe van die broer word as't ware oorgeplant op die konsep van die vriend.

Die moderne republikeinse motto “vryheid, gelykheid, broederskap” ontstaan uit Aristoteles se idee van broederlike vriendskap as die basis van burgerskap. Die motto inkorporeer *broederskap* as 'n politieke term waarmee die oorspronklik Aristoteliaanse idee van die vriend as 'n ander self vanaf die private sfeer na die politieke sfeer oorgedra word (Lynch 2002:105). Die risiko wat egter met hierdie oordrag gepaard gaan, is dat politieke sensitiwiteit vir die idee van substantiewe

verskil verlore kan gaan: as die vriend 'n ander self is, dan is die een wat anders is – wat verskil – 'n potensiële politieke gevaar vir hierdie self. Gevolglik dra die republikeinse motto inherent die gevaar van uitsluiting en konflik, asook die politieke gevare van identiteitspolitiek en nasionalisme. Die ironie is dat hierdie gevare verbonde aan die republikeinse motto juis spruit uit 'n idealisering van die broer-as-vriend.

Deeglik bewus van die Aristoteliaanse idee van politiek as broederlike vriendskap, argumenteer Arendt in haar essay oor Lessing(1968:23-31) dat broederskap van vriendskap geskei behoort te word en dat laasgenoemde – vriendskap onderskei van broederskap – die ware politieke band behoort te wees. Volgens Arendt bevestig vriendskap die idee dat die wêreld op sigself nie menslik is nie, maar dat dit slegs deur menslike gesprek, diskoers of kommunikasie menslik gemaak word. Vriendskap is die voorwaarde vir hierdie diskoers, en die politieke deug wat vriendskap onderlê, is respek: "Respect is a kind of friendship without intimacy and without closeness; it is a regard for the person from the distance the space of the world puts between us" (Arendt 1998:243). Vir Arendt is vriendskap nie intiem persoonlik (soos broederskap) nie, maar eerder polities. Dit is 'n band gemotiveer deur die gereedheid om die wêreld met ander te deel – dit sien pluraliteit dus as noodsaaklik vir die totstandkoming en behoud van die wêreld.

Broederskap, daarenteen, gaan gepaard met die verlies aan pluraliteit; 'n verlies aan wat Arendt die tussenruimte noem. Broederskap is vir Arendt 'n kenmerk van die toestand van wêreldloosheid, van 'n verlies aan pluraliteit en diskoers. Dit is 'n band wat bestaan in die private sfeer, dit is per definisie uitsluitend en behoort nie beskou te word as die hoogste vorm van menslike (saam)bestaan nie.

Derrida neem Arendt se argument 'n stap verder wanneer hy aandui dat verskil en die enigheid van die ander op indirekte wyse juis in die politieke sfeer van universaliteit en enersheid erken kan word:

Having come as a third party but always from the singularity of the other, does not the law command me to recognize the transcendent alterity of the other who can never be anything but heterogeneous and singular, hence resistant to the very generality of the law? (Derrida en Collins 1997:277)

Soos Lewis (2000:62) egter aantoon, posisioneer broederskap moderne liberalisme as die basis van politieke vriendskap. Die nasie-staat word die politieke vorm waarin hierdie broeder-vriendskap gegiet word. Binne die nasie-staat neem gelykheid grotendeels 'n oorwegend formele dimensie aan. Vryheid word die vryheid van hulle wat gelyk is, omdat hulle ooreenstem of behoort tot 'n gedeelde substansie, hetsy nasie, kultuur of stand. MacCannell (1991:9) gaan so ver as om die modernisme as sodanig te tipeer as die heerskappy van broederskap. Met verwysing na Sigmund Freud se *Totem and taboo* en Jacques Lacan se psigoanalise argumenteer MacCannell (1991:12) dat die ego van die broer die bevoordeelde politieke ego van die modernisme is. Sy argumenteer dat die Verligting die patriargale huishouding onderhewig gemaak het aan 'n politieke staat waarin 'n nuwe, niepatriargale, egalitiese norm – broederskap – oorheers. Tog bring die opkoms van broederskap nie die einde van die tirannie van die Oedipale model nie. Broederskap behou die Oedipale vorm – reg en bevel – maar dit skakel die Oedipale inhoud uit, byvoorbeeld om die narsissistiese begeertes te reguleer tot voordeel van beskawing en kommunale voordele. MacCannell (1991:13) voer aan dat die einde van die patriargie 'n nuwe soort verborge superego (en 'n nuwe reg) die wêreld ingebring het. Die einde van die patriargie (die opkoms van die moderne samelewing) is veronderstel om die beginsel van selfbeskikking – die einde van die patriargale superego – aan die lig te bring,

maar MacCannell (1991:17) argumenteer dat dit slegs die herkenbare ouerlike funksie van die superego is wat weggedoen word, terwyl die ego van die broer die posisie van die superego begin beklee as 'n soort pseudo-Oedipus: "Collectively, modern society is a fraternity – the 'universal' brotherhood of man" (1991:18). Tog is hierdie "moderne samelewing" nie by magte om die "suster-funksie" te akkommodeer nie en, soos MacCannell (1991:18) aandui, hierdie onvermoë negeer enige aanspraak op 'n beskawing gebaseer op geregtigheid, gelykheid en vryheid. Derrida se *Politics of friendship* maak erns met hierdie herhaaldelike verbroedering van vriendskap in die moderne politieke filosofie. In hierdie sin is die werk 'n voortsetting van Arendt se poging om vriendskap van broederskap te skei.

Gevolgtrek rig *Politics of friendship* die volgende uitnodiging: "dream of a friendship which goes beyond this proximity of the congeneric double" (Derrida en Collins 1997:viii). Die vraag wat Derrida se studie onderlê, is die volgende: Wat is die politiek van 'n anderkant, van 'n alteriteit, van 'n postfraternalistiese beginsel? En Derrida vra uitdruklik of hierdie anderkant sigself behoorlik "politiek" sou kon noem, aangesien dit juis demokrasie as 'n politieke orde is wat selde bepaal word in die afwesigheid van 'n beginsel van broederskap. Soos Caygill (2005:351) aandui, broederskap word histories verbind met die totstandkoming van, respektiewelik, die nasie of volk, die klas, die religieuse gemeente of die ras en uiteindelik ook die demokrasie. Derrida se uitnodiging problematiseer én radikaliseer dus Arendt (1998:7) se definisie van politiek of dan die publieke sfeer van demokrasie en vriendskap as 'n ruimte van radikale pluraliteit. Wat Derrida probeer aandui, is dat hierdie pluraliteit as fondament van die publieke binne die hedendaags oorheersing van liberale demokrasie altyd op die een of ander manier die radikaliteit daarvan inboet en sigself reduseer tot voorwaardes van minimum eendersheid. Soos Žižek (2008:50) die saak opsommend stel: ons verdra die Ander slegs in soverre die Ander nie regtig anders is nie, in soverre ons die Buurman kan tuismaak of ver-broeder. Om Van der Walt (2005:10) se terminologie te gebruik: die moderne opvatting van broederskap as die basis van vriendskap in die politieke sfeer kom uiteindelik altyd neer op 'n privatisering van die politieke.

Die vraag betreffende broederskap as fondament van vriendskap en die fraternalistiese siening van vriendskap as fondasie van politiek in die vorm van demokrasie is die onderwerp van wat Derrida elders in sy werk 'n "broederlike gekibbel" (Derrida, Brault en Naas 2005:56) noem. Hierdie broederlike twis bestaan in die vorm van 'n fassinierende filosofiese interaksie tussen Derrida en sy vriend en voormalige student, Jean-Luc Nancy – 'n ander denker van radikale demokrasie in die poststrukturele idioom. In *Rogues: Two essays on reason* som Derrida hierdiebroederlike geskil as volg op: "Must this word, fraternity, be said? 'Must it be said?' to which Nancy would have apparently answered, already long ago, 'Yes, it must be said' – and I, for a long time now, 'No'" (Derrida, Brault en Naas 2005:56).

3. Vriendskap, *aimance*, broederskap en *The Butcher Boys*

In wat volg, wil ek aandui hoe Alexander se *The Butcher Boys* negatiewe kommentaar lewer op die politieke konsep van vriendskap-as-broederskap. In die lig van die polemieë tussen Derrida en Nancy oor broederskap wil ek ook terselfdertyd aandui hoe *The Butcher Boys* gelees kan word as 'n werk van transformasie² – as 'n werk wat (ook) 'n bevraagtekening van die tradisie van (en nuwe denke rondom) broederskap as politieke beginsel aanmoedig. *The Butcher*

Boys is dus vatbaar vir 'n interpretasie waarvolgens dit beide die moderne, uitsluitende idee van broederskap inkorporeer en terselfdertyd ook die oop, transformatiewe of nuwe broederskap wat Nancy as deel van sy konsep van vryheid sien. Anders gestel, *The Butcher Boys* is nie bloot of slegs 'n werk van kritiek nie, dit is ook 'n werk van nuutskepping, of dan van kritiek as nuutskepping.

Die motivering vir hierdie oorheersend "politieke" interpretasie van *The Butcher Boys* as kunswerk word ingegee deur onder meer Jacques Rancière se siening dat die politieke fundamenteel esteties is: "Politics is aesthetic in that it makes visible what had been excluded from a perceptual field [...]. It inscribes one perceptual world within another" (Rancière en Rockhill 2004). Hierdie siening hou onder meer in dat die estetiese nie net belangrike kommentaar lewer op die politieke nie, maar ook (juis deur, en as kritiek) in gesprek tree met die politieke en dus bydra tot die (trans)formasie daarvan. Soos Geary (2004:40) dit stel: "Aesthetics provides a publicly orientated discourse of political possibility."

Alexander se *The Butcher Boys* dra (as 'n estetiese ondervinding) ongetwyfeld 'n politieke boodskap oor aangaande die brutale estetika van apartheid. Dit bevat dus 'n (estetiese) waarskuwing vir die politieke om uit die verlede te leer. Maar daar is ook in Alexander se beelde 'n meer positiewe boodskap aangaande die aard en toekoms (estetika) van broederskap/vriendskap in die ware postapartheid politieke sfeer. Die werk hoop dus op 'n nuwe estetika van die politieke. Hierdie boodskap kan uit die werk afgelei word wanneer ons die debat tussen Derrida en Nancy op *The Butcher Boys* projekteer in die konteks van heersende interpretasies van Alexander se werk as geheel.

Soos reeds aangetoon, is dit Derrida se *Politics of friendship* wat sentraal staan in die broederlike argument tussen hom en Nancy oor broederskap. In *Politics of friendship* het Derrida aangedui dat die bevraagtekening van 'n begrip van vriendskap (gefundeer in broederskap) eerstens bestaan in 'n problematisering van die Aristoteliaanse siening dat vriendskap bestaan in die aktiwiteit van liefhê eerder as in die passiwiteit van om liefgehê te word (Derrida en Collins 1997:8). Dit wat op die spel is wanneer die sentraliteit van broederskap in die politiek van vriendskap bevraagteken word, is, volgens Derrida, die konsep *aimance*. *Aimance* is 'n tussenstem. Dit staan tussen die aksie van liefhê en die passiwiteit van om liefgehê te word (Derrida en Collins 1997:7). Teen die Aristoteliaanse tradisie in meen Derrida dat die betekenis en belang van *aimance* sonder twyfel ontstaan by die bevraagtekening van die daad en beleving van liefhê, eerder as die staat of toestand van om liefgehê te word (Derrida en Collins 1997:8). Dit is die daad van liefhê (teenoor die toestand van om liefgehê te word) wat prioriteit geniet in die geskiedenis van die verhouding tussen vriendskap en demokrasie.

Indien mens dus die huidige teorieë van demokrasie en praktyke wat as demokraties voordoën, wil kritiseer, moet erns gemaak word met die motiverings wat die aktiewe keuse om lief te hê – met ander woorde om die vriend as vriend te ag – onderlê. Die soewereiniteit van die subjek en die kritiek van daardie soewereiniteit is ook hier ter sprake. Soos Jameson (1981:111) (met verwysing na Marx) aandui, gaan die kritiek van hierdie soewereiniteit gepaard met die kritiek van individualisme – die idee van die stabiele, selfteenwoordige, rasionele, selfsugtige, outonome subjek. 'n Bevraagtekening van die daad en oordeel om lief te hê, betrek ongetwyfeld 'n bevraagtekening van die subjek se vermoë om daardie oordeel onafhanklik (soewerein) en ooreenkomstig die individualistiese beginsel te fel. Derrida gaan in sy werk so ver as om te argumenteer dat besluitneming in die algemeen nie 'n onafhanklike, outonome berekening is nie – die werklike besluit (teenoor die berekening) sluit 'n niesoewereine oomblik in

waarin die Ek gesuspendeer huiwer onder die hartklop van die Ander en in 'n spesifieke sin dus oorgelewer is aan die genade van die Ander (Derrida 1997:68-9). Volgens Weber (2007:326) is hierdie suspensie vanaf³ die hartklop van die Ander 'n kritiese ruimte wat nie betrek kan word deur 'n subjek wat gedefinieer word as soewereine selfteenwoordigheid nie, en vir Derrida (1997:69-70) is hierdie die ruimte van *aimance*.⁴

Thomson (2005:85) dui aan dat die konsep *aimance* in Derrida as't ware elke moontlike vriendskap voorafgaan en om hierdie rede die moontlikheidsvoorwaarde van elke vriendskap is. Thomson argumenteer dat Derrida *aimance* effektief assosieer met 'n oproep om 'n politiek anderkant vriendskap gemodelleer op die basis van broederskap. In hierdie opsig stem Derrida se projek ooreen met dié van Arendt, hoewel Derrida se uitgangspunt nie steun op die sterk skeiding tussen die private en die publieke soos die geval is by Arendt nie. Derrida aanvaar die verbroedering van die politieke idee van vriendskap as 'n historiese feit en dekonstrueer vanuit hierdie oogpunt die konsep van vriendskap. Soos Thomson aandui, Derrida se dekonstruksie van vriendskap word onderlê deur die idee dat vriendskap konstitutief verdeel word tussen *aimance* en broederskap. Om Thomson aan te haal:

Friendship, as election by decision, is made possible by the multiplicity of possible friends among whom I choose, with whom I am already in a relationship of neither active nor passive affection, but *aimance*; but I betray this multiplicity of possible friends by preferring my friends, even by calling them friends. The necessity of this betrayal and exclusion is what Derrida calls the logic of fraternization, and which he claims dictates the relationship between friendship and brotherhood. (Thomson 2005:16)

Indien erns gemaak word met die konsep van *aimance*, polemiseer dit dus die eenvoudige, maar nietemin noodsaaklike, afleiding van politiek en reg van etiek. Indien die etiese verhouding met die Ander bestaan as 'n niegeweldplegende verhouding, en indien dit so is dat elke ander geheel en al Ander is, dan kan ons slegs met sielsmart erken dat ons te alle tye meer of minder oneties is. Soos Derrida dit stel: "I can respond only to the one (or to the One), that is, to the other, by sacrificing the other to that one. I am responsible to any one (that is to say to any other) only by failing in my responsibility to all the others" (Derrida en Wills 1995:70). Hierdie komplikasie is noodsaaklik ten einde 'n beter of minder onaanvaarbare menslike toestand te weeg te bring, of dan ten einde die moontlikheid van 'n radikale pluraliteit van die publieke/politieke te versterk (Derrida 1997:15). Derrida stel *aimance* voor ten einde die werk van die politieke - as die totstandbring van die meeste moontlike vriendskap - te radikaliseer (1997:199).⁵ Soos Thomson skryf: "If the friend-enemy choice were to be taken as the definition of politics, we could describe *aimance* as the politicization of the decision, and brotherhood [...] as its inexorable and inevitable depoliticization" (2005:167).

Clark (2007:294) meen dat vriendskap vir Derrida, juis om bogenoemde rede, spesifiek gaan oor die onderneming om geregtigheid aan die Ander te laat geskied, sonder die verwagting op die Ander se vriendskap in ruil vir sodanige belofte. Rekening moet egter gehou word met die feit dat Derrida daarop aandring dat broederskap nie ontkom kan word nie. Die oomblik as ek een Ander kies as vriend, verbroeder ek daardie Ander en word my vriendskap onverantwoordelik. *Aimance* is die herinnering aan die uiteindelijke onverantwoordelikheid van hierdie keuse en aan die onmoontlike aard van geregtigheid.

In vorige werk is aan die hand gedoen dat apartheid as politieke bestel onderlê was deur die mees perverse begrip van die politieke as broederlike vriendskap (Barnard 2008). Die Afrikaner Broederbond was sekerlik die beste voorbeeld van hierdie soort uitsluitende politiek as broederlike vriendskap – slegs wit, Afrikaanse, Protestantse mans kon aansluit. Elke staatspresident van apartheid het daaraan behoort (Butler 1998:70). 'n Eksplisiete skakel het dus tussen hierdie organisasie van broeders en die politieke bestel van apartheid bestaan.⁶ Om Derrida se terme te gebruik: hierdie organisasie en apartheid as die manifestasie van die politieke ideologie van hierdie organisasie was 'n afstootlike heerskappy van broers (Derrida, Brault en Naas 2005:50), lynreg in stryd met die beginsel wat die hart van politieke lewe konstitueer. Die Broederbond was 'n private organisasie van vriende-as-broers wat hierdie broederskap na die politieke sfeer oorgedra het met katastrofiese gevolge. Die Broederbond is dus by uitstek 'n voorbeeld van Arendt se waarskuwings aangaande die samesmelting van broederskap en vriendskap. In sy essay oor apartheid wys Derrida (2007:377) daarop dat die apartheidsregering ironies genoeg die struktuur gehad het van 'n Westerse liberale demokrasie. Apartheid was formeel 'n demokrasie wat berus het op uitsers onverantwoordelike uitsluiting en verbroedering. Formele onafhanklikheid en burgerskap vir 72 persent van die bevolking in tuislande is gebruik om hierdie "demokrasie" te legitimeer. Die kritiek van apartheid-broederskap is dus terselfdertyd die kritiek van die onverantwoordelikheid van demokrasie. Elke demokrasie maak elke dag die broederlike keuse, maar sommige maak die broederlike keuse op meer onverantwoordelike wyse as ander. Met ander woorde, elke demokrasie berus, op die een of ander wyse, op broederskap en die een of ander vorm van apartheid.

Arendt se insig oor totalitêre staatsbestel en haar definisie van politiek as pluraliteit is (weer eens) hier relevant. Totalitarisme probeer om 'n totale einde te bring aan politieke lewe, omdat dit probeer om 'n totale einde te maak aan dit wat die politieke lewe konstitueer: pluraliteit. Totalitarisme vervorm en omvorm alle mense in hul pluraliteit na die eenvormige, domineerbare Een Man (Arendt 1985:466). Indien 'n mens Thomson se stelling hier bo ter harte neem, sou mens kon sê dat apartheid – as 'n enkele permutasie van 'n totalitêr-otoritêre staatsbestel – onverpoos gewerk het om 'n depolitisering van die besluit aangaande die vriend teweeg te bring. Apartheid was 'n stelsel wat enersheid en die ooreenkoms tussen broers voorveronderstel het vir politieke vriendskap. Hierdie enersheid en ooreenkoms was die voorwaardes vir politieke erkenning en ampsbekleding. Dit was gevolglik 'n sisteem wat *aimance* ten sterkste geignoreer en misken het.

Derrida se ondersoek na die politiek van vriendskap toon dat die politieke geskiedenis die vriendkeuse baseer op broederskap, terwyl dit die moontlikheidsvoorwaarde vir alle vriendskap – *aimance* – onderdruk. Dit is dus nie toevallig dat *The Butcher Boys* – as 'n estetiese protesstelling oor apartheid - uitgebeeld word as broers nie. Wat hierdie dimensie van *The Butcher Boys* betref, bied dit 'n herinnering aan die onverantwoordelike broederskap waarop apartheid – as regsorde en politieke orde – gefundeer was. *The Butcher Boys* is 'n intense representasie van die diktatorskap van broers. Hul dierlike, niemenslike, fisieke kenmerke vestig die visuele aandag op wat mens 'n on-menslike broederskap sou kon noem, want in die finale instansie was die seuns van apartheid verantwoordelik vir niks minder as 'n misdaad *teen* die mensdom nie. Soos Powell dit stel: "In their woundedness and their bestiality, [*The Butcher Boys*] are personifications of the appallingly spiralling violence, the anarchy, the necklace killings, the civil war, the police brutality, the child detentions, the burnings and lootings of South Africa in the 1980s" (1995:16-17).

Maar, soos Derrida aandui (2007:381), daar is 'n vreemde kontradiksie geleë in die feit dat die Verenigde Nasies apartheid (as regeringstruktuur en -beleid) reeds in 1973 as 'n misdaad teen die mensdom verklaar het, maar dat lidlande steeds voortgegaan het om dit te ondersteun. Die teenstrydigheid is egter nie toevallig nie. Derrida (2007:382) gaan so ver as om in 1985 aan die hand te doen dat die politieke, ekonomiese en strategiese ewilbrium van die hele Europa (vanuit 'n hulpbronne-oogpunt) sedert die einde van die Tweede Wêreldoorlog afhanklik was van die stabiliteit van Suid-Afrika. Derrida se essay oor apartheid lees soos 'n aanklag – en 'n oproep tot verantwoordelikheid - teen die hele Weste, soveel as wat dit lees as 'n aanklag teen nasionalistiese ideologie en wit rassisme in Suid-Afrika. Soos Derrida later in *Specters of Marx* (1994:xv) sou opmerk:

One name for another, a part for the whole: the historic violence of Apartheid can always be treated as a metonymy [...] one can always decipher through its singularity so many other kinds of violence going on in the world [...] what is happening there translates what takes place here, always here [...] closest to home.

Om hierdie rede is die woord *apartheid* vir Derrida die argiefstuk van wat hy die “onnoembare” noem.

Wat *The Butcher Boys* betref, beteken bogenoemde insigte dat hulle representasie verder gevoer kan word. Mens sou aan die hand kon doen dat die geskiedenis van die rampe van die modernisme voor die deur van 'n moorddadige broederskap gelê sou kon word. Dit is die geskiedenis van hierdie slagterbroers. Om hierdie rede is dit nouliks verrassend dat Derrida se verrekening van die geskiedenis van broederskap as 'n juridies-politiese beginsel hom gelei het na die gevolgtrekking dat die oomblik wanneer daar broers is, daar geen groter gevaar is vir die demokrasie *à venir* of die aankomende demokrasie nie. Die oomblik wanneer die broers die reg dikteer en wanneer 'n politieke diktatuur van broers opgedring word, is ook daardie oomblik wanneer die ruimte van werklike of radikale demokrasie begin kwyn (Derrida, Brault en Naas 2005:50).

4. Jean-Luc Nancy oor broederskap

Hoewel Derrida en Nancy tot dieselfde politieke en filosofiese tradisie (die Franse poststrukuralisme) behoort, verskil hulle radikaal oor die vraag of ons vandag nog na broederskap in politieke teorie behoort te verwys. Kan broederskap ontkom aan die rampspoedige gevolge wat die implementering daarvan in die kontemporêre politieke arena tot gevolg gehad het? In die vorige deel het ons gesien dat Derrida se antwoord op hierdie vraag 'n ferm “nee” is. Daardie “nee” berus op 'n begrip van broederskap gedefinieer as eendersheid, ooreenstemming en uitsluiting.

Nancy se gebruik van die begrip *broederskap* kom voor in sy boek *The experience of freedom*, waarin hy argumenteer dat broederskap ooreenkomstig sy posisie aangaande vryheid nie die verhouding is van hulle wat 'n gemeenskaplike familie verenig nie, maar eerder die verhouding is van diegene wie se *parent* of gemeenskaplike substansie verdwyn het (1988:72).

Hierdie definisie van *broederskap* vind sy oorsprong in Freud (2005) se mite van die patriarg wat deur sy seuns vermoor word. Die ontstaan van die reg word direk verbind met hierdie vadermoord – dit is die konstituerende geweld van die

reg. Die seuns verwerf die reg om reg te maak deur die moord op die patriarg. Die broers deel die verantwoordelikheid vir sy dood. Maar hulle deel ook die vader se verminkte liggaam. Die aanwesige afwesigheid van die vader verleen aan hulle die gedeelde verantwoordelikheid vir die (funderende geweld van) reg. Dit is dus die verdwyning van die patriarg wat aan die seuns (broers) hul vryheid en gelykheid besorg (Nancy 1988: 72).

Nancy definieer *broederskap* dan soos volg: “Fraternity is equality in the sharing of the incommensurable” (1988: 72) – broederskap is gelykheid in die deling in of deelsaamheid aan die onvergelykbare, aan die onderling onmeetbare.

Ten einde beter te begryp wat Nancy met hierdie definisie van *broederskap* bedoel, is dit nodig dat ons kyk na sy definisie van die aanverwante konsepte *vryheid* en *gelykheid*. Wat vryheid betref, argumenteer Nancy (1988: 70) dat vryheid die logika van gedeelde syn of ontologiese deling is. Dit is die deling in die ontologiese toestand van saamheid (die singulariteit van elke bestaan). Vryheid is mede-deelsaamheid. Slegs die konsep van ontologiese mede-deelsaamheid kan die ruimte oopmaak vir vryheid as dit wat ruimte ver-ruim ten einde elke singulariteit se deelname aan die ewige deelsaamheid van singulariteite moontlik te maak (1988: 71). Vryheid is, om hierdie rede, onmiddellik ook gelyk aan gelykheid. Vir Nancy bestaan gelykheid geensins in terme van vergelykbaarheid of eendersheid met verwysing na 'n gedeelde maatstaf nie. Gelykheid is die gelykheid van singulariteite in die onvergelykbaarheid wat vryheid is. Daar is geen maatstaf vir vryheid nie – vryheid is om myself teen niks te meet nie (1988: 71). Om myself teen niks te meet nie is, volgens Nancy, om myself absoluut te meet. Nancy wys op die eksessiewe/oorskrydende/uitsonderlike aard van hierdie vryheid, maar dui terselfdertyd aan dat hierdie oorskryding-as-maatstaf deur die gemeenskap gedeel word. Hierdie uitsonderlikheid is die essensie van gelykheid en verhouding.

Dit bring ons terug by broederskap. Broederskap is dan die gelykheid in die deelsaamheid aan onvergelykbaarheid. Dit is die *mede-* van *mede-deelsaamheid*. Broederskap beteken vir Nancy dat gelykheid nie in eendersheid of ooreenkoms bestaan nie, maar juis as 'n gelykheid in uitsonderlikheid. Vir Nancy is elke singulariteit in gelyke mate uitsonderlik en dus in gelyke mate geregtig op die deelname in die uitsonderlikheid wat vryheid is. Elders in *The experience of freedom* formuleer Nancy broederskap as die deelname in die verdwene algemene substansie. Hy beskou hierdie deelname as iets moederlik, iets wat juis nie substantief is nie, maar oneindige mede-deelsaamheid is (1988: 168).

Wat die moeder of die moederlike aanbetref, argumenteer Nancy en Lacoue-Labarthe in 'n werk wat die verhouding tussen die psigoanalise en die politieke in heroënskou wil neem (Lacoue-Labarthe en Nancy 1997: 1) dat die subjek ontstaan deur sy verbondenheid aan die vader én deur die gelyktydige afstanddoening deur die moeder (Fraser 1984: 141). Laasgenoemde word eger deur die simboliese orde onderdruk of verhuul. Die moord op die vader is ook die vernietiging van die Lacaniaanse reg-van-die-vader (*nom du père*) en dus 'n tydelike verwerping van die simboliese orde van die vader. Die vadermoord stel dus die moeder nie net bloot as die figuur wat agter die politieke reg-van-die-vader staan nie, maar ook as die bron van traumatiese afstanddoening. Die vader is uiteindelik bloot “the unnameable, unrepresentable truth of the Mother” (Lacoue-Labarthe en Nancy 1997: 29). Lacoue-Labarthe en Nancy beskou die moeder in psigoanalise as die figuur wat die konsep van gestabiliseerde identiteit en subjektiwiteit omverwerp. Dit is waarom Nancy die deelsaamheid van broederskap as “moederlik” beskryf – dit verteenwoordig 'n sekere tydelike

terugkeer na / blootstelling aan die presimboliese wat 'n deelname in die skeiding-deur-afstanddoening genoem sou kon word (om hierdie rede praat Nancy dan ook van 'n broederskap in en van afstanddoening (1988:168)). Hierdie dimensie van die moederlike reg voor Reg is in die poststrukturele tradisie veral teenwoordig by Julia Kristeva. Soos Kelly Oliver dit in 'n bespreking van Kristeva se *Powers of horror* (1982) stel:

The maternal body not only embodies a separation that is material but also harbors a regulation that is prior to the mirror stage. The maternal body regulates the availability of the breast, among other things. This maternal regulation operates as a law before the Law. The maternal law prefigures and sets up the paternal Law, which, within traditional psychoanalytic theory, forces the child into language and sociality. (Oliver 1997:2)

Onmiddellik na die vadermoord, en voor die instelling van die nuwe simboliese orde deur die reg van die broers, is die deelsaamheid van die broers (weens die gebeurlike ontbloting aan die moeder se afstanddoening) dus by uitstek moederlik. Nancy kom tot die slotsom dat broederskap bestaan in die gelykheid in die deelsaamheid aan onvergelykbaarheid (1988:168), wat hier gelees moet word as 'n deelname in die ver-deling/skeiding van die moeder en wat in die simboliese orde van die moderne reg oorbly as die (mens)waardigheid van die subjek.

In die lig daarvan dat Nancy *vryheid* definieer met verwysing na die onvergelykbare as sodanig, sou mens 'n formulering van broederskap as die gelykheid in die deelsaamheid van vryheid kon verdedig. Die presimboliese of ekstrasimboliese alteriteit van die subjek word dus in die simboliese orde geïnkorporeer en word die oorsprong van vryheid en gelykheid.

Nancy se konsepsualisering in hierdie verband is nou verbonde aan dit wat Maurice Blanchot oor vriendskap skryf:

Friendship, this relation without dependence [...] passes by way of the recognition of the common strangeness [...] speaking to us, they reserve, even on the most familiar terms, an infinite distance, the fundamental separation on the basis of which what separates becomes relation. (Blanchot en Rottenberg 1997:291)

Alvorens Derrida se dispuut met Nancy verder bekyk word, en ten einde die filosofiese belang daarvan beter te begryp, is dit tersaaklik om in hierdie stadium eers ondersoek in te stel na die verhouding tussen Nancy se idee van broederskap en die idee van broederskap soos dit aangetref word in die werk van Emmanuel Levinas. Hierdie ekskursie is geregverdig vanweë die feit dat Levinas se werk oor alteriteit die filosofiese landskap ná die Tweede Wêreldoorlog ingrypend verander het. Levinas se werk het uiteraard 'n invloed op beide Derrida en Nancy (as latere gespreksgenote) uitgeoefen, maar hierdie invloed het op verskillende wyses en in verskillende rigtings plaasgevind.

Levinas se posisie betreffende broederskap word uiteengesit in sy essay *The rights of man and the rights of the other* (1993:116). In hierdie essay formuleer Levinas broederskap as die voorafgaande bemoeienis van een met die ander (1993:125). Levinas beskou broederskap as die imperatief van verantwoordelikheid van een-vir-die-ander. Met verwysing na hierdie broederskap gesetel in 'n oorspronklike verantwoordelikheid teenoor die Ander, argumenteer Levinas dat menseregte oorspronklik konkreet in die bewuste manifesteer as die regte van die Ander en as die verpligtinge van 'n Ek. Levinas bevind dat hierdie verantwoordelikheid teenoor die Ander 'n investering in ons eie vryheid is. Hy

noem dit 'n "vryheid in broederskap" (1993:125). Onderliggend hieraan is die oorspronklik Kantiaanse siening van die reg as die arena van eksterne vryheid (Kant en Gregor 1999:353).

Hoewel daar duidelike verskille bestaan tussen Nancy en Levinas se konsep van broederskap, en hoewel daar in Levinas meer van 'n positiewe of daadwerklike opdrag met betrekking tot verantwoordelikheid bestaan, is Nancy in sy formulering van broederskap beïnvloed deur Levinas se problematisering van die subjek. Levinas lees oorspronklik die idee van verskil, verantwoordelikheid en asimmetriese wederkerigheid in die konsep van broederskap (Caygill 2005:351). Levinas sou saamstem dat broederskap nie *noodwendig* of *oorspronklik* gekonstitueer word as 'n verhouding van eendersheid en simmetriese wederkerigheid nie. In Levinas is broederskap die naam van die oorspronklike verantwoordelikheid teenoor die Ander. Nancy beklemtoon egter die oorspronklike, moederlike ver-deling (wat ook die vir-deling is) waaruit verantwoordelikheid voortvloei: broederskap is die gelyke deelsaamheid in die afwesige gemeenskaplike substansie en die naam van onskatbaarheid; mens sou ook kon aanvoer dat broederskap die naam is van verskil. Soos Watkin (2007:51) opmerk, die grootste verskil tussen Levinasiaanse alteriteit en Nanciaanse alteriteit is geleë in Nancy se beklemtoning van die onverminderbare pluraliteit van gelyktydige bestaan.

5. Die strydpunt tussen Nancy en Derrida

Dit is met bostaande definisie en gebruik van *broederskap* dat Derrida erns maak in een van sy laaste publikasies, die reeds genoemde *Rogues: Two essays on reason* (Derrida, Brault en Naas 2005). Kortweg gestel beskou Derrida bogenoemde gebruik van *broederskap* as 'n misbruik van die konsep. Hy vra waarom Nancy so gesteld is op die behoud van die woord *broederskap* ten einde gelykheid in die deelsaamheid in onskatbaarheid te benoem, terwyl hy terselfdertyd daarop aandring dat broederskap verstaan moet word sonder enige sentimentele konnotasies en nie as 'n bloedverwantskaplike verhouding nie. Derrida beklemtoon dat broederskap vir Nancy nié 'n verhouding is van diegene wat deur dieselfde familie aan mekaar verbonde is nie (Derrida, Brault en Naas 2005:58). In hierdie opsig wyk Derrida dus implisiet ook af van Levinas se siening aangaande broederskap as die oorspronklike naam vir verantwoordelikheid van een teenoor 'n Ander.⁷ Vir Derrida is die verantwoordelikheid teenoor die Ander nie iets wat in en deur broederskap uitgedruk kan word nie.

Morin (2006) argumenteer dat Derrida teen Nancy se "nuutskrywing" of herinterpretasie van broederskap gekant is omdat Derrida vasgevang bly in die eerste fase van die dekonstruksie van broederskap. Dit is die fase van deurhaling, waartydens gefokus word op die onakkuraatheid van 'n konsep. Die deurhaling dui op die onakkuraatheid by die gebruik van die woord as metafisiese konsep (Derrida en Spivak 1997:xiv). Die probleem met deurhaling is egter juis dat die gedekonstrueerde woord of konsep wat deurgehaal word, steeds neergeskryf word en dus altyd die risiko dra dat die gedekonstrueerde konsep weer 'n metafisiese funksie kan aanneem (Morin 2006). Derrida meen dat hierdie risiko slegs deur die geduldige, eindelose werk van dekonstruksie – of *différance* - ondermyn kan word.

Nancy se denke, daarenteen, is veel nader aan die tweede fase van dekonstruksie, waarin 'n radikale filosofiese deurbraak (of nuutskrywing) die

deurhaling onnodig maak en dus oorkom (Morin 2006). Derrida bevind dat Nancy broederskap van alle herkenbare attribute stroop, dog hy wil die woord *broederskap* behou om 'n niebloedverwantskaplike verhouding te benoem. Derrida bly skepties oor hierdie “broederskap sonder broederskap” waarna hy reeds in die vroeër werk, *Politics of friendship*, verwys het. Daarin spreek Derrida hom as volg uit oor broederskap: “In keeping this word [...] one never renounces that which one claims to renounce” (Derrida 1997:237). In *Rogues* word hierdie bemoeienis as volg verwoord:

I am simply concerned that when it comes to politics and democracy this fraternalism might follow at least the temptation of a genealogical descent back to autochthony, to the nation, if not actually to nature, in any case, to birth, to *naissance*. (Derrida, Brault en Naas 2005: 61)

Daar is dus vir Derrida altyd 'n onverminderbare risiko geleë in die behoud van die woord *broederskap* in politieke filosofie.

Mens sou hierdie siening soos volg in Derrida se idioom kon stel: Broederskap, selfs al is dit 'n broederskap sonder broederskap, loop immer die risiko dat dit die rug sal keer op die demokrasie *à venir*. Die demokrasie *à venir* is 'n konsep waarvoor Derrida die volgende opmerk in 'n onderhoud oor politiek en vriendskap:

What I call *democracy to come*, which is not the future of democracy, is what this work is striving toward. So what political action is possible? For me the place of the political is the place of *negotiation* between, let's say, the open set of present or presentable data [...] and this “democracy to come”, which always remains inaccessible, not just as a regulating ideal but also because it is structured like a promise and like a relation to alterity, because it never possesses the identifiable form of the presence or of the presence to self. (Derrida 2002: 179-80)

Uit hierdie aanhaling kan mens aflei dat Derrida huidige hegemonistiese begrippe van demokrasie assosieer met self-teenwoordigheid of stabiele subjektiwiteit. Broederskap is vir hom 'n instrument van hierdie subjektivering en identiteitspolitiek. Dit funksioneer as 'n uitsluitende politieke konsep wat die miskennis van vele Ander tot gevolg het. Die demokrasie *à venir* is egter 'n altyd uitgestelde, afwesige en dog dringende/dwingende konsep wat nie in die teenwoordigheid van die voorkeur vir die stabiliteit en vastigheid van broederskap bedink kan word nie. Die demokrasie *à venir* staan in die teken van die toekoms of *arrivant* – die onverwagse aankoms van die vreemdeling of onbekende. Om die kwessie weer eens kortweg in Derrida se woorde te stel: “Even if he is an orphan, a brother is a son and therefore a man” (Derrida en Irizarry 2005:22).

Nancy antwoord Derrida kortliks in sy boek *Being singular plural* (2000), waarin hy aandui dat alhoewel hy met Derrida se kritiek van broederskap in *Politics of friendship* saamstem, hy sy posisie aangaande die vraag of broederskap konstitutief generies of aangebore is, keer op keer wysig (2000:198). Hier moet mens in gedagte hou dat Nancy sy idee van broederskap bedink in die konteks van 'n hersiening van die ontologie as geheel. Hierdie hersiening geskied ooreenkomstig die beginsel van die bestaan singulier pluraal – of pluraal singulier - van die gemeenskap of die oorsprong – die oorspronklike verdeling van die oorsprong of dan die gemeenskap as die gedeelde afwesigheid van die kommunale.⁸ Oor hierdie heroorweging van die ontologie spreek Motha (2002: 336) hom as volg uit:

I am a singular being among a multiplicity of other singular beings. I and each of the others are originarily singular, but it is a singularity that is at once plural: the

Latin *singuli* means “one by one” (a word that exists only as a plural). “The alterity of the other is its being-origin”. These being-origins are multiplicitous. The “other” is not the “essential stranger who is simply opposed to what is proper” as in many constructivist accounts. The other of being-origins is “one of the two”. Each one is the other origin of us all because we cannot “be alone being alone”. I am, we are, singular plural. In this way the “being-with” is never secondary to an origin. The origin itself is a coexistence of origins. This is essentially what is expressed in the phrase “being singular plural”.

Nancy (2000:25) meen dus dat hoewel broederskap in die liberale moderne politieke teorie gebruik word om ’n generiese identiteit op te roep en ’n gelykheid in te stel, is dit, ontologies gesproke, juis hierdie “common origin of the common” wat ontbreek. Die mensdom is “broers” slegs vanweë die gemeenskaplike deelsaamheid ván en ín hierdie afwesigheid. Die blootstelling aan en afstanddoening van die moeder by die moord van die vader bring nuwe politieke moontlikhede en verhoudinge.

6. *The Butcher Boys* as representasie van Nancy se idee van broederskap

Soos reeds aangedui, lewer Alexander se *The Butcher Boys* sterk kommentaar op die bloedvergieting wat onderlê word deur die verpolitiserings van broederskap as ’n uitsluitende, ongeregtige konsep. In hierdie opsig verteenwoordig die werk Derrida se kommer oor die gevare verbode aan die verpolitiserings en die totaliserende werking van die metafisiese konsep van broederskap.

Die vraag ontstaan egter of mens *The Butcher Boys* terselfdertyd of gelyktydig ook sou kon beskou as ’n werk wat verwys na Nancy se idee van broederskap; dit wil sê, die vraag ontstaan of *The Butcher Boys* (ook) oor sekere kenmerke/eienskappe beskik waaruit ons ’n ander, getransformeerde broederskap sou kon aflei – ’n broederskap van afstanddoening en gedeelde afwesigheid selfs?

Om hierdie vraag voorlopig te beantwoord, is dit belangrik om te let op sekere gedeelde *afwesighede* in die drie figure van *The Butcher Boys*. Eerstens is al drie die Butcher Boysstom – al drie het geslote, verwronge monde. Hierdie eienskap dui op ’n gedeelde afwesigheid van gedeelde, simmetriese taalverwisseling – ’n afwesigheid wat versterk word deur die feit dat al drie die figure se hande geen ekspressiewe gebare maak nie. Aan die een kant kan mens dus argumenteer dat daar tussen die Butcher Boys ’n tasbare afwesigheid van diskoers is, dat hulle ’n voorbeeld is van die stilte waarvan Derrida sê: “This silence calls out unconditionally; it keeps watch on that which is not, on that which is not yet, and on the chance of still remembering some faithful day ...” (Derrida 2007:386). Hier is dit belangrik om te let op die ironiese werking van Arendt se stelling dat ’n afwesigheid van diskoers ’n aanduiding is dat vriendskap afwesig is, maar nie noodwendig aanduidend is van die afwesigheid van broederskap nie (Arendt 1983:24). Vir Arendt sou die Butcher Boys dus steeds broers wees, maar nie vriende nie, omdat daar ’n tasbare stilte aan hulle verbode is. Vir Arendt gaan die broederskap wat van vriendskap onderskei moet word, gepaard met ’n verlies aan wat sy “worldliness” noem. Alexander se uitbeelding van die Butcher Boysas broers kan gelees word as ’n uitbeelding van die verlies aan wêreldheid wat gepaard gaan met hierdie ver-broedering. Derrida se negatiewe filosofiese houding aangaande broederskap moet dus teen die agtergrond van Arendt se

insig gelees word: vir Derrida beteken die posisionering van broederskap - as basis van vriendskap – 'n verlies aan radikale pluraliteit in die publieke sfeer, en gevolglik impliseer dit 'n wegbeweeg van die demokrasie *à venir*.

Maar op paradoksale wyse resoneer hierdie stilte ook met Nancy se idee dat broederskap in gedeelde afwesigheid bestaan. Vir Nancy sou die afwesigheid van diskoers – die dissonansie - dus ook op broederskap dui, maar hier 'n broederskap wat nie die vyand is van vriendskap nie, aangesien dit 'n broederskap is wat in die teken staan van die onvoltooidheid van die gemeenskap as 'n kommunikasie ('n *être-en-commune*), uitlewering of blootstelling wat nooit tot 'n einde kom nie (Nancy 1991:11). Indien mens die Butcher Boys dus verder waarneem deur op gedeelde afwesigheid te fokus, kom 'n verdere afwesigheid betreffende kommunikasie aan die lig: die beelde kyk vir ewig weg van mekaar, drie windrigtings die niet in – daar is vir ewig geen oogkontak tussen hierdie figure nie. Verder is daar geen ander fisieke/liggaamlike kontak nie, slegs 'n intieme afstand. Die Butcher Boys word vir ewig verenig in hul skeiding van mekaar op die eenvoudige bankie waarop hulle verenig word. Hulle is afgesonder van mekaar en tog is hulle saam: afsonderlik in gesamentlikheid en gesamentlik in hul afsondering, uitgelewer aan mekaar, gelyk in hulle mede-deelsaamheid en verantwoordelikheid as broers.

Die stil driemanskap op die bankie kan dus aan die een kant beskou word as 'n gemeenskap (in die tradisionele sin van daardie woord) van drie broers. Tog ontbreek daar paradoksaal aan die ander kant sekere van die sentrale kenmerke van 'n gemeenskap in die tradisionele sin van daardie woord. Die leser sal byvoorbeeld ook opmerk dat die Butcher Boysoor geen merkbare genitalieë beskik nie. Die manier waarop die kunstenaar hierdie besonderheid uitlaat of verhul, noep die waarnemer om haarself na die domein van die raaisel of geheim te keer. Is hierdie drie figure gekastreerdes, of is die geslagsdele eenvoudig verhul? Indien die genitalieë eenvoudig bedek is, is dit dieselfde geslagsdele wat bedek is, of is daar verskillende genitalieë onder die bedekkings? (Oorweeg byvoorbeeld hier die tipies vroulike sitposisie wat die kunstenaar die beeld op die vooraansig aan die linkerkant laat inneem.) Is die broer(s) dus ook suster(s)? Hierdie onsekerheid betreffende die geslag en die geslagtelike verteenwoordig 'n bevraagtekening van die falliese orde en versterk die idee dat die werk (ook) ooreenkomstig Nancy en Kristeva se idee van die moederlike broederskap gelees kan word.

Vanuit hierdie oogpunt word dit uiteindelik onmoontlik om vas te stel of die Butcher Boys werklik "broers" is in die tradisionele sin van daardie woord (met ander woorde, dit word uiteindelik onmoontlik om te sê of die Butcher Boys vriende-as-broers is). Volgens Arnold beskik Alexander se werk deurlopend oor die vermoë om ons verwagtinge oor representasie omver te werp: "[T]hey are disquieting presences," merk sy op (1995:1). Arnold wys dus daarop dat Alexander se werke nooit by nadere beskouing is wat hulle by eerste beskouing blyk te wees nie.

Gildenhard (2009:29) meen dat die dekonstruktiewe veelvlakkigheid van Alexander se werk daarop neerkom dat dit stabiele identiteit eerder ondermyn as bevestig. Powell maak die stelling dat Alexander die Renaissance-agtige beelde van *The Butcher Boys* dermate vervorm het dat die werk as geheel juis identiteit problematiseer as bevestig (in hierdie sin is dit 'n werk wat aangeraak word deur die traumatiese afstanddoening van die moeder): "[T]hey are neither one thing nor the other; they exist primarily as an unresolved confrontation" (1995:16). Die wonderbaarlike eienskap van *The Butcher Boys* is dus juis dat dit 'n dubbele stelling maak oor broederskap: dit waarsku, staan skepties en kritiseer; en

terselfdertyd dui dit op die moontlikhede en voordele van 'n transformatiewe verstaan van broederskap.

Miki argumenteer dat *The Butcher Boys* emblematis is van Alexander se werk omdat dit 'n veelvlakkige boodskap oordra waarin bekende voorwerpe en tonele omskep word in uiters onbekende (vreemde) entiteite. Miki wys ook op die feit dat Alexander se werk dekonstruktief is, omdat dit binêre teenoorgesteldes bevrageteken: "Alexander's interest centres on reality that cannot be discussed in binary terms; her sight is focused on a zone in which various disparate elements are linked together" (2002:21). In hierdie sin is *The Butcher Boys* 'n liminale kunswerk, en tussen dekonstruksie en liminaliteit bestaan daar, soos Liszka aandui, 'n besondere affiniteit (1983:233). Volgens Liszka beteken bostaande egter nie dat liminaliteit of 'n liminale posisie 'n apolitiese posisie van neutraliteit is nie. Dekonstruksie as liminaliteit lê eerder klem op die interne kontradiksies in en die spanning tussen die teenoorgestelde pole van klassieke binêre opposisies. Dit wys hoe die hiërargieë binne hierdie opposisies arbitrêr is en hoe die pole van die opposisies konstitutief in mekaar verstrengel is (Liszka 1983:247).

Toegepas op *The Butcher Boys* ondermyn hierdie insig 'n begrip van broederskap gebaseer op teenwoordige, gedeelde, gemeenskaplike substansie, te wete eendersheid of herkenbaarheid. Tog is dit so dat die Butcher Boys identiese kenmerke het (byvoorbeeld die mensagtige anatomie, die horings, die eenderse oë). Maar hierdie aanwesighede wat saambestaan met die gedeelde afwesighede wat hier bo uitgewys is, bevestig eerder die punt dat ons hier te make het met 'n dekonstruktiewe werk wat die identiteitspolitiek en nasionalismes van ons tyd kritiseer en op die brutale, onmenslike gevolge daarvan dui. As ons die debat tussen Derrida en Nancy op die werk projekteer, kan ons argumenteer dat die werk hierdie kritiek nie net op een vlak, op een wyse, of in een register uitspreek nie. Die kritiek is veelvlakkig: dit kritiseer broederskap soos wat dit tradisioneel verstaan word, maar dit wys ook daarop dat iets nuut met broederskap gedoen kan word, iets wat transformatief is vir die politiek.

Morin argumenteer dat die debat oor broederskap tussen Derrida en Nancy gelees moet word in die konteks van wat sy 'n "common project with different strategies" noem (2006). Morin meen dat beide Derrida en Nancy die konsep *gemeenskap* of *gemeenskaplikheid* wil herbedink ooreenkomstig 'n strategie van deurhaling: dit is nodig om *gemeenskap* of *broederskap* te skryf én om dit terselfdertyd deur te haal. Waar Derrida se werk *broederskap* of *gemeenskap* deurhaal, verkies Nancy om dit nuut te (be)skryf ooreenkomstig sy dekonstruksie van die ontologie.

Alexander se *The Butcher Boys* is 'n visuele uitbeelding van die debat tussen Derrida en Nancy. Dit reflekteer Derrida se beswaar teen die voortgesette ontplooiing van broederskap, affiliasie of genealogie in politiek (dit is 'n deurhaling van die tradisionele begrip van broederskap), maar dit beeld ook 'n verstaan van broederskap uit wat ontstaan in 'n afwysing van 'n definisie van broederskap gebaseer op gedeelde aanwesige substansie. *The Butcher Boys* inkorporeer gelyktydig 'n deurhaling van die tradisionele idee van broederskap – 'n broederskapdus - en 'n deurgedekonstrueerde broederskap à la Nancy. In hierdie opsig het ons te make met 'n artistieke bewustheid dat grensoorskryding per definisie grensbevestigend moet wees. As sodanig is dit 'n werk van spanning en tussenstand as (politieke) opstand.

7. Gevolgtrekking: *Self-Defence of Stability Unit*?

Die interpretasie van *The Butcher Boys* as 'n liminale kunswerk word ondersteun deur die feit dat die werk gedurende 'n politieke tussentyd tot stand gekom het. Soos vroeër genoem is die werk in 1985 geskep en het dit beroemdheid verwerf in die tydperk tussen 1986 en 1995, die tussentyd van oorgang vanaf die einde van apartheid na die begin van demokrasie in Suid-Afrika. Hierdie liminale tyd waarin *The Butcher Boys* geskep is, maak van die werk sowel 'n stelling aangaande die brutaliteit van apartheid en totalitarisme (politieke broederskap in die tradisionele sin) as wat dit 'n waarskuwing oor demokrasie en die republikeinse motto rig. *The Butcher Boys* betreur 'n eienskap van demokrasie wat wydverspreid geword het in hedendaagse liberale diskoers, naamlik demokrasie se klaarblyklike onvermoë om 'n selfrefleksiewe, selfkritiese verhouding teenoor sigself in te neem en met sigself te onderhou.

Miskien is dit nodig om hier te verwys na 'n artikel op die internet waarin 'n kunskritikus sy indrukke van *The Butcher Boys* as volg uitspreek:

What I thought of was Zimbabwe's President Robert Mugabe who "won" [democratic] re-election over a week ago largely by unleashing his own Butcher Boys, The National Youth Service Brigade. These young thugs were taught to beat, torture, and kill his opponents. They burned down the huts around villagers who didn't turn up at compulsory pro-Mugabe rallies. They carved political slogans into the living flesh of suspected opponents. (Aangehaal in Cogswell 2002)

Dit is miskien ook nodig om te wys op die wydverspreide definisie van Suid-Afrikaanse politiek vandag in terme van wat sommige reeds beskou as die heerskappy van onverantwoordelike vriende-as-broers. *The Butcher Boys* as kommentaar op die vergrype van die politieke is 'n werk wat vandag so relevant is soos toe dit 25 jaar gelede gemaak is. Dit is dus nie eenvoudig 'n geslote historiese stelling oor 'n tydperk in Suid-Afrika se geskiedenis nie. Dit is ook nie eenvoudig 'n stelling oor huidige ongeregtigheid wat onder die vaandel van die demokrasie gepleeg word nie. Dit kan ook beskou word as 'n stelling oor die toekoms, omdat die beelde kenmerke oordra van 'n politieke sfeer wat nie gefundeer is in 'n moorddadige broederskap nie, maar eerder bestaan in 'n nuwe en oop verantwoordelikheid wat, nietemin, in broederskap gevind kan word. Hierdie broederskap/broederlikheid sou geformuleer kon word as die mededeelname in deelsaamheid, dit wil sê die gelykheid in die deelname aan onskatbaarheid.



Jane Alexander, *Self-Defence and Stability Unit* (1994). Foto deur Desmond Steward.

In 1994 – die jaar van die eerste demokratiese verkiesings in Suid-Afrika – voltooi Alexander 'n tweeledige tablo getiteld *Self-Defence and Stability Unit*. Hierdie titel verwys na die apartheid-era as 'n konflik tussen vryheidsvegters ("self-defence") en sekuriteitsmagte ("stability unit"). Powell redeneer dat hierdie werk 'n tipe voorbereiding of aanloop in die evolusie van *The Butcher Boys* is, of moontlik eerder 'n terugkeer daarvan is (1995:17). Die tablo bestaan uit twee naakfigure, een swart, die ander wit. Die swart figuur se gesig is vermom met 'n balaklawa. Hierdie mondering was 'n kenmerk van vryheidsvegters in die townships van die 1980's in Suid-Afrika. Die wit figuur dra 'n wit seil sak oor die hoof met gate daarin vir die oë en mond. Hierdie masker is afgelei van 'n masker wat die sekuriteitsmagte gebruik het om hulself te vermom terwyl hulle brutale aanvalle in die townships uitgevoer het (Powell 1995:17). Die twee figure is op soortgelyke stoele geposisioneer; die postuur van beide dra 'n gevoel oor van gespanne afwagting op die uitslag van 'n verhoor, aanklag of besluit.

Hierdie werk is dus 'n aangrypende kommentaar op die gevoel van tasbare afwagting of ingehouendheid wat so kenmerkend was van die jaar waarin die eerste demokratiese verkiesings plaasgevind het. Die werk kan egter ook (soos *The Butcher Boys*) beskou word as synde 'n boeiende ambivalensie aangaande broederskap te bevat. Dit wil voorkom dat die artistieke suggestie hier dui op 'n eenvoudige opposisie tussen twee lede van twee radikaal verskillende broederbendes. Die figure is verteenwoordigers van die twee aparte groepe van die gewelddadige konflik wat Suid-Afrika gedurende apartheid so diep geskend het. Alexander se *Self-Defence and Stability Unit* is ook 'n merkwaardige visualisering van die volgende woorde van Derrida: "One of the many reasons why I am wary of the brother [...] is that there is no worse war than that between enemy brothers" (Derrida, Brault en Naas 2005:50). *Self-Defence and Stability Unit* dui intens op die oorlog tussen broers. Hier het ons 'n nuwe uitbeelding van die argetipiese broers, Polinesius en Eteokles, die seuns van Oedipus en Jokasta. Die verskil is dat hierdie twee broers, hierdie twee kante of magte, mekaar nie vernietig het nie, maar in die naam van geregtigheid gevra / opdrag gegee is om te versoen (sou ons hier kon sê om te "verbroeder"?) in die belang of ter wille van 'n postapartheid-Suid-Afrika. Wanneer die lede van verskillende broederbendes gevra word om in die belang van geregtigheid te versoen, is dit,

uit die aard van die saak, 'n kwessie van *aimance*, 'n kwessie van die verpolitisering van die keuse/besluit rondom die vriend. Dit is 'n opening van die Een aan die Ander.

Daar is allesbehalwe 'n toespeling in Alexander se werk dat 'n maklike versoening of stabiele gemeenskap tussen hierdie broers moontlik is. Tog is hierdie figure beide gemasker *en* uitgelewer / ont-bloot aan mekaar, saam en geskei. Soos in *The Butcher Boys* is daar 'n sekere appèl in hierdie werk geleë – 'n oproep om die ander kant van broederskap te bedink, broederskap as die Ander se kant, 'n broederskap waarin die respektiewe narsissisme van *Self-Defence* en van *Stability Unit* transformeer in 'n broederskap van deelsaamheid. Alexander se *The Butcher Boys*, soos toegelig deur Derrida en Nancy se dekonstruksie van broederskap as politieke beginsel, roep ons op om, in die naam van die *arrivant* van demokrasie, in die naam van 'n postapartheid-broederskap, te bevestig dat dit inderdaad steeds moontlik is om onself oop te maak vir 'n sekere demokrasie wat nie langer 'n belediging sal wees vir die vriendskap wat bedink wil word buite die homobroederlike en fallogosentriese skema nie (Derrida 1997:306).

Bibliografie

- Adorno, T., Shierry W. Nichol森 en Samuel Weber (verts.). 1981. *Prisms*. Cambridge: MIT Press.
- Arendt, Hannah. 1985. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt.
- Arendt, H. en Margaret Canovan. 1998. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1995. *Men in dark times*. San Diego: Harvest Books.
- Arnold, Marion. Introduction. In Powell 1995.
- Badiou, Alain. 2001. *Ethics: An essay on the understanding of evil*. Londen: Verso Books.
- Barnard, Alfred J. 2008. Beyond the brother: Radical freedom. *Acta Juridica*, pp. 273-97.
- Bedford, Emma. 2008. Translation and the media: Media and the arts. In Villa-Vicenzio en Du Toit (reds.) 2006.
- Bennington, Geoffrey. 2008. *Deconstruction is not what you think ... and other short pieces and interviews*. Londen: Bennington Books.
- Blanchot, M. en Elizabeth Rottenberg (vert.). 1997. *Friendship*. Stanford: Stanford University Press.
- Breytenbach, Breyten. 1993. *Nege landskappe van ons tye bemaak aan 'n beminde*. Groenkloof: Hond/Intaka.
- Butler, Anthony. 1998. *Democracy and Apartheid*. Londen: MacMillian Press.

Caygill, Howard. 2005. Bearing witness to the infinite: Nancy and Levinas. *Journal for Cultural Research*, 9(4):351-7.

Caputo, John. D. 1997. *The prayers and tears of Jacques Derrida: Religion without religion*. Bloomington: Indiana University Press.

Clark, David. 2007. Bereft: Derrida's memory and the spirit of friendship. *South Atlantic Quarterly*, 106(2):291-324.

Cogswell, Kelly. 2002. Butcher boys and Zimbabwe. *theGully.com*
http://www.thegully.com/essays/africa/020320_zimbabwe_mugabe.html (2 Desember 2009 geraadpleeg).

Cornell, Drucilla. 1993. *Transformations: Recollective imagination and sexual difference*. New York: Routledge.

Critchley, Simon. 2009. *Ethics – politics – subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and contemporary French thought*. Londen: Verso.

DaimlerChrysler, A.G. (red.). 2002. *Jane Alexander*. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz.

Derrida, J. en David Wills (vert.). 1995. *The gift of death*. Chicago: The University of Chicago Press.

Derrida, J. en George Collins (vert.). 1997. *Politics of friendship*. Londen: Verso Books.

Derrida, J. en Gayatri C. Spivak (vert.). 1976. *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. en Elizabeth Rottenberg (red., vert.). 2002. *Negotiations: Interventions and interviews 1971-2001*. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, J. en Christine Irizarry (vert.). 2005. *On touching – Jean-Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, J. Pascal-Anne Brault en Michael Naas (verts.). 2005. *Rogues: Two essays on reason*. Stanford: Stanford University Press.

Duiker, Sello. 2004. The streets and the gods of truth. *Rhodes Journalism Review*, 24:8-9.

Fenves, Peter. D. 1999. Politics of friendship – once again. *Eighteenth Century Studies*, 32(2):133-55.

Fraser, Nancy. 1984. The French Derrideans: politicizing deconstruction or deconstructing the political? *New German Critique*, 32:127-54.

Freud, S. en Shaun Whiteside (vert.). 2005. *On murder, mourning and melancholia*. Londen: Penguin.

Geary, Adam. 2004. "Tell all the truth but tell it slant": a poetics of truth and reconciliation. In Hanafin, Geary en Brooker 2004.

- Gildenard, Ingo. 2009. Ontological fluidity. In Subirós 2009.
- Giliomee, Hermann. 2003. *The Afrikaners: Biography of a people*. Londen: C. Hurst & Co (Publishers) Ltd.
- Habermas, J. en Frederick Lawrence. 1987. *The philosophical discourse of modernity*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Hanafin, P., Adam Geary en Joseph Brooker. 2004. *Law and Literature*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Grodin, M. en Michael Kreiswirth (reds.). 1997. *The Johns Hopkins guide to literary theory and criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Jameson, Fredric. 2009. *The cultural turn: Selected writings on the postmodern, 1983-1998*. Londen: Verso Books.
- Kant, I. en Mary Gregor (red.). 1996. *The metaphysics of morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knecht, A. The Afrikaner Broederbond: From "Devil of Apartheid" to an actor of change in the transformation process of South Africa? In Pretorius 2008.
- Kristeva, J. en Leon Roudiez (vert.). 1984. *Powers of horror; an essay on abjection*. New York: Columbia University Press.
- Lacoue-Labarthe, P. en Jean-Luc Nancy. 1997. *Retreating the political*. New York: Routledge.
- Levinas, E. en Michael B. Smith (vert.). 1993. *Outside the subject*. Stanford: Stanford University Press.
- Lewis, Pericles. 2000. *Modernism, nationalism and the novel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liszka, James J. 1983. Derrida: Philosophy of the liminal. *Man and World*, 16: 233-50.
- Lynch, Sandra. 2002. Aristotle and Derrida on friendship. *Contretemps*, 3: 98-108.
- MacCannell, Juliet F. 1991. *The regime of the brother – after the patriarchy*. New York: Routledge.
- Martin, Elaine. 2006. Re-reading Adorno: the "after-Auschwitz" aporia. *Forum*, 2: 1-13.
- Miki, Akiko. 2002. Making invisible relationships visible. In DaimlerChrysler 2002.
- Morin, Marie-Eve. 2006. Putting community under erasure: Derrida and Nancy on the Plurality of Singularities. *Culture Machine* 8. <http://www.culturemachine.net/> (2 Desember 2009 geraadpleeg).
- Mosley, Erin. 2007. "Visualizing" Apartheid: Contemporary art and collective memory during South Africa's transition to democracy. *Antipoda*, 5: 98-120.

- Motha, Stewart. 2002. The sovereign event in a nation's law. *Law and Critique*, 13:311-38.
- Nancy, J-L., B. McDonald B. (vert.) en Fennes, P. (voorwoord). 1988. *The experience of freedom*. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, J-L., R.D. Richardson en A.E. O'Byrne (vert.). 2000. *Being singular plural*. Stanford: Stanford University Press.
- Nicol, Michael. 1996. *The waiting country: A South African witness*. Londen: Gollancz.
- Oliver, Kelly. 1997. Julia Kristeva. In Grodin en Kreiswirth (reds.) 1997.
- Powell, Ivor. 1995. *Jane Alexander; sculpture and photomontage*. Kaapstad: Creda.
- Peffer, John. 2003. Animal bodies/Absent bodies. *Third Text*, 1:71-83.
- Pretorius, J. 2008. *African politics: Beyond the third wave of democratisation*. Kaapstad: Juta.
- Pretorius, T. s.j. Tanya Pretorius' bookmarks: traditional artists: Butcher Boys by Jane Alexander.
<http://www.tanyapretorius.co.za/content/art/artists/jane%20alexander.htm> (2 Desember 2009 geraadpleeg).
- Rancière, J. en Gabriel Rockhill (vert.). 2004. The politics of aesthetics: The distribution of the sensible. Londen: Continuum Books.
- Rose, Gillian. 1997. *Mourning becomes the law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Nico. 2009. *Die Afrikaner Broederbond – belevinge van die binnekant*. Pretoria: LAPA Uitgewers.
- Steiner, George. 1998. *Language and silence: Essays on language, literature and the inhuman*. New Haven: Yale University Press.
- Subir s, Pep. 2009. *Jane Alexander. On being human*. Durham: Institute of Advanced Study.
- Thomassen, Lasse. 2006. *The Derrida-Habermas reader*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomson, Alex. 2005. *Deconstruction and democracy*. Londen: Continuum.
- Van der Walt, Johan W.G. 2005. *Law and sacrifice: Towards a post-apartheid theory of law*. Johannesburg: Wits University Press.
- Villa-Vicenzio, C. en F. du Toit (reds.). 2006. *Truth and reconciliation in South Africa: 10 Years On*. Kaapstad: David Philip.

Weber, Elisabeth. 2007. Suspended from the other's heartbeat. *South Atlantic Quarterly*, 106(2): 325-44.

Watkin, Christopher. 2007. A different alterity: Jean-Luc Nancy's "singular plural". *Parapgraph*, 30(2): 50-64.

Wills, David. 2005. Full dorsal: Derrida's politics of friendship. *Postmodern Culture*, 15(3). <http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.505/15.3wills.txt> (2 Desember 2005 geraadpleeg).

Žižek, Slavoj. 2008. *Violence: six sideways glances*. Londen: Profile Books.

Eindnotas

¹ Martin (2006) beskryf Adorno se stelling as 'n "after Auschwitz aporia". Die aporia van Adorno se stelling is geleë in die feit dat dit tegelyk noodsaaklik en onmoontlik is om die Shoah-verwante misdade te representeer. Soos Martin (2006:2) opmerk: "Adorno's pronouncements were never meant as silence-inducing taboos, but rather as concrete theoretical reflections upon the moral status of art in the aftermath of the Shoah and as warnings of the moral peril involved in the artistic rendering of mass extermination."

² Ek gebruik die woord *transformasie* in die radikale sin, soos volg gedefinieer deur Drucilla Cornell (2000:2): "[transformation] means that a system can so alter itself that it not only no longer confirms its identity, but disconfirms it and, indeed, through its very iterability, generates new meanings which can be further pursued and enhanced by the sociosymbolic practice of the political contestant within its milieu."

³ Weber (2007:326) dui aan dat die frase *suspendu au battement du coeur de l'autre* in die Engels verkeerd vertaal is as *suspended over the other's heartbeat*. Ten einde Derrida se kritiek teen die idee van hiërargiese dominasie van die Een oor die Ander gestand te doen, behoort die frase *suspendu à* eerder vertaal te word as *suspended from*, of dan *gesuspendeer vanaf*.

⁴ Die formulering van die etiese verhouding in terme van asimmetriese resiprositeit of ooreenkomstig *différance* word veral in Habermasiaanse kringe aan sterk kritiek onderwerp. Sien byvoorbeeld Habermas (1987:161-210) en Thomassen (2006). Vir kritiek buite die Habermasiaanse skool sien Rose (1997). Vir kritiek van binne die poststrukturealisme sien Badiou (2001) en ook Bennington (2008:43-54). Hoewel die argumente wat in hierdie bydrae gelewer word, 'n sterk dekonstruktivistiese posisie inneem, behoort dit (juis ooreenkomstig die dekonstruksie) gelees te word teen die agtergrond van – en gerelativeer deur – die bogenoemde debat.

⁵ Verskeie teoretici gaan akkoord met hierdie interpretasie. Sien byvoorbeeld Fenves (1999:142), waarin aangedui word dat *Politics of friendship* geskryf is in die naam van die komende of permanent uitgestelde demokrasie. Sien ook Critchley (2009:254) en Wills 2005.

⁶ Dit is so dat broederlike twis binne hierdie organisasie voortdurend aan die orde van die dag was, en dit is ook waar dat die Broederbond aan die einde van apartheid selfs van mening was dat die transformasieproses aangehelp is deur die optrede van sy lede (sien Knecht 2008). Hierdie bydrae gaan nie in op die

besonderhede van bogenoemde kwessies nie. Die doel hier is eenvoudig om aan te toon dat apartheid en die Broederbond nou aan mekaar verbonde was en dat beide gesien kan word as instansies van die broederlike vriendskap wat Derrida problematiseer. Sien in hierdie verband ook Giliomee (2003:420) en Smith (2009).

⁷ Hierdie “afwyking” van Derrida het te make met die verskillende wyses waarop Levinas en Derrida die etiese verhouding interpreteer. Vir ’n nuttige bespreking van hierdie kwessie sien Caputo (1997:20-26).

⁸ “Philosophy needs to recommence, to restart itself from itself against itself, against political philosophy and philosophical politics. In order to do this, philosophy needs to think in principle about how we are “us” among us, that is, how the consistency of our Being is in being-in-common, and how this consists precisely in the ‘in’ or in the ‘between’ of its spacing” (Nancy 2000:25-6).