

Moontlikheid en werklikheid. Waarom kan Suid-Afrika (nog) nie die droom van 'n inklusiewe samelewing verwesenlik nie?

Bernard Lategan

Bernard Lategan, Stellenbosse Instituut vir Gevorderde Navorsing en die Departement Inligtingkunde, Universiteit Stellenbosch

Opsomming

Die artikel fokus op die vraag waarom Suid-Afrika na bykans drie dekades van 'n inklusiewe politieke bestel skynbaar nog nie daarin kon slaag om die ideaal van 'n inklusiewe samelewing te verwesenlik nie. Verskillende faktore dra hiertoe by. Een faktor wat nie voldoende in aanmerking geneem word nie, is oorgelewerde denkpatrone wat die nuwe bestel in sy nuwe formaat steeds kniehalter. Wat onderskat word, is die *vertrekpunt* van hierdie denke, die *kontoere* wat dit volg en veral die *rigting* of oriëntasie waarin dit plaasvind.

Om hierdie probleem te illustreer, word insigte uit Mahmood Mamdani se onlangse boek, *Neither settler nor native*, as uitgangspunt geneem. Mamdani (self 'n sterk voorstander van dekolonialisering) beweer dat die dekoloniaseringsprojek in vele opsigte misluk het omdat die nuwe bewindhebbers die denkwyses, sosiale kategorieë en burgerskapsmodelle van die koloniale era oorgeneem en steeds gehandhaaf het. Aan die hand van voorbeelde soos die “makmaak” van die Amerikaanse Weste, die opkoms van die Nazi-ideologie in Duitsland, die skynbaar onoorbrugbare kloof tussen Israeliet en Palestyn in die huidige staat Israel en die verdeling tussen Noord- en Suid-Soedan maak hy duidelik hoe die (koloniale) verlede steeds die (gedekolonialiseerde) hede beïnvloed. Suid-Afrika is volgens Mamdani die een uitsondering, waar die bestaande orde op radikale wyse vervang is deur 'n inklusiewe politieke bestel waarin alle burgers in teorie dieselfde regte het. Die ironie is egter dat *formele* inklusiwiteit nog nie in dieselfde mate tot *sosiale* inklusiwiteit gelei het nie. Waarom word die moontlikheid wat die Grondwet bied, nie 'n werklikheid nie?

Die insigte van Eberhard Jüngel oor die verhouding tussen moontlikheid en werklikheid bied 'n sleutel om hierdie dilemma te ontgryp. Anders as Aristoteles, wat die werklikheid as van “meer waarde” as die moontlikheid ag, dring Jüngel daarop aan dat die prioriteit aan die moontlikheid gegee word. As die bestaande werklikheid die norm is, kan ons alleen herhaal

wat reeds werklikheid was. As die moontlikheid die voorrang het, open dit geleentehede om 'n nuwe werklikheid tot stand te bring.

Hiervoor is verbeelding nodig – nie as ontvlugting uit die werklikheid nie, maar as die energie wat “intensie” (Husserl) loslaat om – vry van die hede – 'n alternatiewe toekoms te bedink en strategieë te ontwikkel om vanuit hierdie visie *terug* te dink na die hede. Hierdie moontlike toekoms *word* werklikheid deur elke dag op te tree in terme en volgens die waardes van die nuwe visie.

Trefwoorde: dekolonialisering; Jünger; Mamdani; moontlikheid; raskategorieë; sosiale samehorigheid; transformasie; verbeelding; werklikheid

Abstract

Possibility and reality. Why is South Africa (still) unable to realise the dream of an inclusive society?

The article focuses on the question why South Africa – after almost three decades of an inclusive political dispensation – apparently still has not succeeded in building an inclusive *society*. Although there are examples of solidarity and co-operation across former divides, these seem sporadic and not of an enduring nature. Various factors have contributed to the present impasse. One of the factors that is not adequately taken into account is how inherited concepts and mental frameworks still hamstring the “new South Africa”. What is underestimated is the *point of departure* of this kind of thinking, the *contours* it follows, and especially the *direction* of its orientation.

To illustrate the problem, insights from Mahmood Mamdani’s recent book *Neither settler nor native* are taken as point of departure. Mamdani (a strong champion of decolonialisation himself) maintains that the process of decolonialisation has failed in many respects not only because of the behaviour of the new political regimes, but also because they took over (and still prolong) modes of thinking, social categories and concepts of citizenship moulded by the colonial era.

The categorisation of citizenship and models of state formation lie at the heart of the problem. For Mamdani, the historicity, mobility, and therefore non-permanency of social groups are of paramount importance – hence the subtitle of his book, “The making and unmaking of permanent minorities”. A hallmark of the worldwide colonisation process was the categorisation of citizenship based on external markers like race, ethnicity, or culture, which gave rise to the mistaken idea that these categories denote “natural” or permanent entities. The illusion of permanency is compounded by the concept of a nation-state which assumes that the borders of the state coincide with that of the nation and which forms the basis of all forms of nationalism.

Mamdani illustrates the negative effect of inherited colonial concepts on decolonialisation with reference to several contemporary examples. In the United States – despite the (later) achievements of the civil rights movement – the original populations were regarded as “nationals” (not citizens). Their descendants still have only limited rights. According to Mamdani, Hitler learned much from the American experience – not only with regard to its concept of *Lebensraum*, but also a layered understanding of citizenship (*Staatsbürger*,

Staatsangehörige, Ausländer). The decision at Nuremberg to try individuals and to criminalise their transgressions, rather than focus on the political dispensation as such, exposed the problems of the nation-state. It is ironic that these problems were simply transposed to the state of Israel, where Jew and Palestinian are still locked in a seemingly unsolvable political impasse and where the claim that Israel is both a Jewish and a democratic state remains problematic.

In Sudan, the British colonial policy to divide and rule and the division between an “Arabic” north and an “African” south remains in place to a large extent and continues to define postcolonial politics. Ethnicity has received even more emphasis, especially in the south where it provides the most important basis for political mobilisation. The present situation stills reflects the ethnic, class and religious fragmentation of Sudan’s colonial past.

For Mamdani South Africa is the one exception where – despite the legacy of apartheid and the mistakes made during the transition – the Gordian knot was cut once and for all with a decisive break with the past and replaced with a unitary state which belongs to *all* its citizens on an equal basis. He calls it the “South African moment” where identities were uncoupled from external markers and from permanent majority and minority status. Perpetrators and victims were thus reconfigured as something altogether new: survivors.

These examples show how colonial concepts, strategies and structures linger on and continue to bedevil the decolonialising project. But if Mamdani is right that South Africa represents the exception where “survivors” of the previous dispensation formally enjoy the same rights on an equal basis before the law, the question becomes all the more urgent why social cohesion and solidarity are so sorely lacking.

In this regard the German theologian Eberhard Jüngel offers helpful insights. Based on his interpretation of Aristotle, he explains that “reality” has gained precedence over “possibility”. The latter carries less gravity than reality: What is possible is (still) not being realised. It is therefore not of the same weight as reality; it does not “exist” in the same way. It remains on the level of potentiality and consequently does not enjoy the same “ontological” status. Not all that is possible becomes reality. If we say: “*Reality* is ...” we actually mean: “The *truth* is ...” and in this way reality often becomes associated with what is true.

As Jüngel points out, giving priority to reality over possibility has far-reaching consequences. It means that reality (as both present and past) becomes the point of reference of what is possible in the future. If possibility is little more than not-yet-realised reality, the direction of orientation is backwards. In the context of decolonialisation this explains why frameworks, categories and modes of thinking characteristic of the colonial era in many instances still shape post-colonial realities.

Jüngel therefore proposes a reversal of priorities. Giving priority to the possible not only unshackles the stranglehold of present and past realities but releases the full potential of what is possible for the future. He then proceeds to provide a theological justification for this shift. The question is whether his approach can also be applied in other (secular) contexts.

For such a wider application the contribution of imagination becomes important. Imagination suffers from the same negative associations as possibility. It is often understood as a flight from reality or as mere speculation. Like possibility, it can be dominated by existing reality. This happens when imagination takes its cue from what already exists and the image is understood

as a (secondary) depiction of this reality. As Kearney points out, the image is not a thing *in* consciousness, but an *act* of consciousness. This refers back to Husserl's seminal work on consciousness and intentionality and his understanding of imagination as an intentional, dynamic act rather than static representation. Imagination thus has the potential to create something truly new. Applied to political processes, the implication is that decolonialisation should be far more than the liberation of oppression – it requires “an act of thinking, of imagination” (Mamdani) to create a totally new dispensation.

Giving priority to the possible does not imply a new form of superiority. What is possible is not necessarily better. It is, rather, a strategic move to escape (temporarily) from the predominance of present realities and from the grip of the past in order to unlock new possibilities for the future.

The ultimate goal of the possible is therefore not the abandonment of reality, but the *return* to the harsh world in which we live. That is also the objective of Ricoeur's insistence on the “redescription of *reality*”. But this requires time and perseverance. Accepting one another as fellow survivors will not make the divisions of race, class and privilege disappear overnight. But it does provide a different starting point from which to approach these conundrums and to reach even deeper to more fundamental questions, like: What if the same *possibilities* are not available to all?

But how is possibility turned into (a new) reality? Simply by thinking, acting and living together *in terms of* the vision and values of an inclusive society – a vision which according to Mamdani the country has already envisaged in the “South African moment”. Possibility becomes reality through action. It is already happening at grassroots level when fellow citizens reach across existing divides to create new bonds in respect for and the strengthening of the common humanity they all share. Each day brings new possibilities to build a new reality.

The concretisation of the possible is therefore never a completed task. It is an ongoing and dynamic process which utilises every opportunity to act in terms of an envisaged future possibility.

Keywords: decolonialisation; imagination; Jüngel; Mamdani; possibility; racial categories; reality; social cohesion; transformation

1. Inleiding

Om met 'n storie te begin. Op 'n onlangse senaatsvergadering by een van ons universiteite word die vordering met transformasie groot op die skerm vertoon: Soveel mans, soveel vroue, soveel bruin, wit en swart personeellede. Elke posvlak, elke kategorie, elke nuanse netjies in hokkies geplaas en uiteindelik “gekwantifiseer”. Die prentjie lyk maar droewig – die gestelde teikens word net nie bereik nie.

Dan staan 'n personeellid op – uit een van die kategorieë wat juis deur die beleid bevoordeel en “reggestel” moet word. Sy maak ernstig daarteen beswaar om op so 'n wyse tot 'n statistiese syfer in 'n blokkie op 'n sigblad gereduseer en primêr as 'n verteenwoordiger van een of ander groep geïdentifiseer te word. Sy wil nie in die eerste plek as vrou, as Moslem, as bruin, as

“voorheen benadeelde” of watter ander kategorie ook al geklassifiseer en geëvalueer word nie. Sy wil in die eerste en laaste instansie as *mens* gesien en geag word en op grond van haar bekwaamheid, prestasie en bydrae beoordeel word.

As selfs die veronderstelde begunstigdes van ’n goedbedoelde beleid beswaar maak teen die grondslag waarop hierdie beleid berus en teen die wyse waarop dit toegepas word, is dit ’n wekroep om opnuut oor die massiewe uitdaging van geregverdigde en noodsaaklike transformasie na te dink.

Hoekom gebeur dit dat dit waarna die meeste Suid-Afrikaners verlang en wat enige regdenkende burger weet ’n noodsaaklike stap in die proses van regstelling is, skynbaar net nie bereik word nie?

Daar was wel oomblikke toe hierdie droom van ’n inklusiewe samelewing en nasionale eenheid helder sigbaar was. Die euforie en eenheidsbelevens van die 1994-verkiesing, die Wêreldrugbybeker-triomf in 1995, die saambindende krag van ’n Mandela, die grensoorskrydende empatie van ’n Tutu, Mbeki se “I am an African”-toespraak, die bydraes van kunstenaars soos Johnny Clegg, David Kramer en die Libertas-koor verteenwoordig sulke momente. Maar ook onlangs is daar talle voorbeelde van spontane hulp en ondersteuning oor grense heen, soos na die onluste en rampe in KwaZulu-Natal, die alomteenwoordige Gift of the Givers, nogeens die Wêreldbeker (hierdie keer met Siya as kaptein), gewone burgers wat hande vat om slaggate en infrastruktuur te herstel, of die inwoners van Kroonstad wat saamwerk om hulle vervalle omgewing tot Dorp van die Jaar om te tower – om net ’n paar te noem.

Nogtans is dit egter asof ons met vlietende oomblikke te doen het waarvan die uitwerking net ’n dag, ’n week of ’n paar maande duur en dan net weer deur die volhardende, verwyttende, afbrekende en uitmekaarskeurende rassedisgoers oorweldig word.

Daar is sekerlik nie net een rede vir hierdie toedrag van sake nie – ’n verskeidenheid van faktore speel hierby ’n rol. Wat egter nie ontken kan word nie, is dat denkraamwerke en die wyse waarop ons na mekaar en na die werklikheid kyk, ’n groot bydrae tot die proses lewer. Agter politieke strominge, sosiale bewegings en historiese veranderinge lê voorstellings en verwagtings van hoe die samelewing moet lyk, hoe die staat georden moet word, en veral na watter soort burgerskap gestreef word. Is dit dieselfde burgerskap vir almal of is daar vlakke, klasse of kategorieë wat ten diepste die werklikheid gestalt?

In ’n poging om hierdie denkpatrone en die uitwerking daarvan duideliker bloot te lê, word in die res van die artikel eers ’n onlangse boek van die Afrika-kenner Mahood Mamdani bespreek, daarna ’n sleutelartikel van die bekende Duitse teoloog Eberhard Jüngel ontleed, en dan afgesluit met die rol van verbeelding in die verwerkliking van ’n nuwe bestel.

Mens sou tereg kon vra: Wat het Mamdani, die felle antikoloniale kritikus uit Uganda, met Jüngel, die gevierde maar kluisenaar-hermeneut van Tübingen, te make? As die leser die nodige geduld kan bybring, sal ek probeer om langs ’n omweg die Mamdaniese kloutjie by die Jüngeliaanse oor te bring.

2. Mamdani

In sy onlangs verskene *Neither settlers nor natives*¹ maak Mamdani (getrou aan sy polemiese styl) dikwels gewaagde en omstrede stellings wat sowel teenstanders as aanhangers warm onder die kraag kan maak. Oudergewoonte gooi hy 'n knuppel (of liever 'n paar knuppels) in die hoenderhok van die postkoloniale debat. Sy boek het alreeds heelwat positiewe en negatiewe reaksies en kommentaar ontlok (sien byvoorbeeld Ayyash 2021, Ngidi 2021, Sharma 2021, Ray 2021).

Mamdani het eerstehandse ondervinding van hoe minderhede beskou en behandel word in sowel koloniale as postkoloniale politieke omgewings. In Uganda gebore as lid van 'n derdegenerasie-Indiër-familie, gaan hy na sy skoolopleiding met 'n beurs vir verdere studie na die VSA, waar hy in 1974 sy doktorsgraad in politieke wetenskap aan Harvard behaal. In 1972 kry hy 'n aanstelling as junior lektor by Makerere-universiteit in Kampala, maar word kort daarna deur Idi Amin ontslaan vanweë sy etniese herkoms. Hy verlaat Uganda net voordat Amin sy uitsettingsbevel uitvaardig wat die Indiër-minderheid 90 dae tyd gee om uit die land pad te gee. Na 'n tyd in die Verenigde Koninkryk doseer hy aan verskeie universiteite (onder andere Dar es Salaam en Michigan) voor hy in 1986 ná die afsetting van Obote na Makerere terugkeer. Sedertdien word hy as een van die invloedrykste kenners op die gebied van Afrika-geskiedenis en -politiek gereken. Hy is tans aan beide Makerere en Columbia verbonde.

Mamdani het ook 'n persoonlike verbintenis met Suid-Afrika. In 1996 is hy as eerste bekleër van die A.C. Jordan-leerstoel by die Universiteit Kaapstad aangestel. Kort daarna verlaat hy die instelling onder 'n wolk van omstredenheid omdat sy voorstelle vir 'n nuwe, gedekolonialiseerde basisleerplan as te radikaal deur die universiteit beskou is en gevolglik skipbreuk gely het.

Neither settler nor native verteenwoordig 'n keerpunt in sy denke wat van besondere belang vir die huidige debat in Suid-Afrika is. Sy argument is kompleks en veelkantig en bou voort op sy vorige navorsing. Ek lig slegs sekere aspekte uit wat van direkte toepassing op ons oorspronklike vraag is, naamlik waarom Suid-Afrika blykbaar nie sy droom van 'n inklusiewe samelewing kan verwesenlik nie.

Onderliggend aan Mamdani se kritiek op sowel die kolonialisering- as die dekolonialisering-proses is die basiese vraag: Watter soort *samelewing* het beide hierdie prosesse as einddoel? Soos reeds aangedui, is politieke maatreëls, staatsmodelle en wetlike raamwerke immers daarop gerig om 'n sekere soort staat en gemeenskap tot stand te bring, te orden en te bevorder.

Mamdani (2021:1–5) voer aan dat die oorsprong van die moderne staatsbegrip verder teruggevoer moet word as die Vrede van Westfalen. Hierdie ooreenkoms, wat die Europese state in 1648 onder mekaar bereik het, was in werklikheid 'n *reaksie* op wat gedurende die voorafgaande twee eeue van kolonisering in die Amerikas, Afrika en ander dele van die wêreld plaasgevind het. Die chaos wat hierdie stormloop vir grondgebied, grondstowwe en rykdom veroorsaak het, het die koloniserende moondhede van Europa gedwing om tot 'n vergelyk te kom oor hoe hulle hul as state teenoor mekaar moet gedra. Die praktiese resultaat van Westfalen was egter in werklikheid nie een nie, maar twee stelle reëls – een wat die vrede tussen die Europese moondhede moes bewaar en 'n ander stel wat die beheer en bestuur van hul kolonies in verskillende wêrelddele gegeld het.

Die ironie is dat die twee stelle reëls dieselfde doel voor oë gehad het, naamlik om 'n sekere soort samelewing te skep. Maar as gevolg van die botsende uitgangspunte waarop elk van hierdie beoogde samelewings en staatsbestelle berus het – een vir “tuisgebruik” en een vir die kolonies – het 'n diskrepansie ontstaan wat die hele koloniseringsproses in al sy geleidinge gekenmerk het. Die dekoloniseringsprojek wat daarna gevolg het, en tans nog voortduur, het daarom ten diepste as doelwit om hierdie diskrepansie uit te wis en om in die plek daarvan 'n nuwe bestel tot stand te bring – 'n bestel wat wel aan die ideale van 'n vrye, demokratiese, gelykberegtigde, vreedsame, veilige, regverdige en welvarende samelewing sal voldoen.

Hoe geregverdig die verset teen koloniseringsprojek ook al mag wees (en wat Mamdani volledig onderskryf), is hy van mening dat die wyse waarop die dekolonialiseringsprojek deurgevoer is, daartoe gelei het dat die lofwaardige doelwitte wat nagestreef is, oor die algemeen nie verwesenlik kon word nie. Hierdie mislukking is deels te wyte aan die gedrag van die nuwe bewindhebbers en deels aan die staatsvorm en burgerskapsmodel wat hulle vir die nuwe bestel gekies het. Wat die eerste betref, is dit teen hierdie tyd duidelik hoe maklik die onderdrukte van weleer die nuwe onderdrukkers kan word. Hierdie verwisseling van rolle is nie 'n nuwe insig nie,² maar vorm die basis van Mamdani se latere argument oor die permanensie al dan nie van meerderhede en minderhede. Wat die tweede betref, meen hy dat in die meeste gevalle die bestaande staatsmodel en burgerskapkategorieë deur die gedekoloniseerdes kritiekloos van hulle vroeëre koloniale meesters oorgeneem is. Suid-Afrika is vir hom die een uitsondering – soos later verduidelik sal word.

Die historisiteit, mobiliteit, verwisselbaarheid en daarom die niepermanensie van rolle, van identiteite, van meerderhede en van minderhede is vir Mamdani van deurslaggewende belang – vandaar die subtitel van die boek: “The making and unmaking of permanent minorities”. Die opvatting van permanensie het so lank die botoon gevoer omdat die kategorisering van burgers aan eksterne merkers gekoppel is: ras, etnisiteit, kultuur, gender en nog meer. Die idee dat hierdie merkers “natuurlike” en “permanente” kategorieë aandui wat dan tot onveranderlike meerderhede of minderhede aanleiding gee, is 'n illusie. Hierdie illusie word gerugsteun deur 'n heel spesifieke staatsmodel, naamlik dié van die nasiestaat wat daarvan uitgaan dat die grense van 'n nasie saamval met dié van die staat en wat aan die grondslag van alle vorme van nasionalisme lê. Burgerskap word gevolglik onlosmaaklik aan nasieskap gekoppel.

Hoe hierdie opvatting van staat en burgerskap die rolle van meerderhede en minderhede histories bepaal het (en nog steeds bepaal), illustreer Mamdani dan aan die hand van vyf gevallestudies: die VSA, Nazi-Duitsland, Israel, Soedan en Suid-Afrika.

Kolonisering en dekolonisering in al hierdie betrokke lande het plaasgevind op “reeds-besette” terrein. Anders as wat die romantiese narratiewe van die mak-mak van die “Wilde Weste” wil voorgee, het die besetting van Noord-Amerika nie bloot die tem van die natuur behels nie. Dit is in die eerste plek deur die uitroeiing van die inheemse bevolking moontlik gemaak. Hoeseer die “Nuwe Wêreld” ook al in 'n stryd vir onafhanklikheid gewikkel was, en hoe ernstig ook al hulle hul demokrasie opgeneem het, die plaaslike, inheemse bevolking is nooit as deel van hierdie staat beskou nie. Selfs vandag geniet hul afstammeling slegs beperkte burgerregte. Die vrystelling van slawe en die latere burgerregtebeweging onder King en andere verteenwoordig 'n latere fase. Die aanvanklike koloniseerders het hulle volgens Mamdani nooit as immigrante nie, maar as setlaars gedra. Amerikaanse Indiane is as “nationals” beskou, nié as “citizens” nie. So is die idee van verskillende grade of klasse van burgerskap en burgers gevestig. In vele

opsigte het Amerika die wissels gestel vir prosesse wat deur koloniseerders in ander dele van die wêreld toegepas is.

Ironies genoeg het Hitler en Nazi-Duitsland volgens Mamdani veel van die Amerikaanse voorbeeld geleer. Die besetting van die Weste van Amerika het as model vir Hitler se konsep van *Lebensraum* gedien. In *Mein Kampf* neem Hitler die idee van burgerskapklasse oor (*Staatsbürger, Staatsangehörige, Ausländer*), asook die konsep van 'n volkstaat en die belangrikheid van rassesuiwerheid. Die “smeltkroes”-idee kon volgens Hitler in Amerika werk omdat die proses plaasgevind het tussen mense van basies dieselfde rasstipe, maar dit geld nie vir inheemse Amerikaners nie, ens.

Volgens Mamdani was die groot fout wat met die denazifikasie van Duitsland begaan is, reeds by Nürnberg vasgelê toe wandade gekriminaliseer en individuele oortreders gestraf is sonder om die vergrype van die politieke bestel as sodanig en die inherente probleem van 'n volk- of nasiestaat aan die kaak te stel.

Die opperste ironie is dat hierdie probleme op die nuwe staat van Israel oorgedra is. Die inheemse Palestynse bevolking het nou die slagoffers geword van wat eens die lot van die Jode was. Vir Europa was Israel 'n nuttige manier om van die interne probleem van Jode ontslae te raak en 'n skuldige Europese gewete te sus. Die program om Europa van Jode te suiwer word volgens Mamdani dus eenvoudig voortgesit en Israel doen self hieraan mee. In plaas daarvan om dekolonisering uiteindelik deur te voer, verteenwoordig Israel die slegste van wat koloniserings voorstel en worstel die jong staat met 'n reeks skynbaar onoplosbare teenstrydighede. Die mees frappante hiervan is die volharding met die aanspraak dat Israel 'n Joodse staat is, maar terselfdertyd ook 'n demokratiese staat. 'n Eng nasionalistiese of volkstaat kan eenvoudig nie reg aan 'n diverse bevolking laat geskied nie. Noudat 'n twee-staat-oplossing skynbaar finaal van die baan is, is een staat met 'n enkele, ongedifferensieerde, en gelykberegtigde burgerskap uiteindelik die enigste denkbare moontlikheid – maar hiervoor sien Israel klaarblyklik nie kans nie.

Soedan bied 'n ander voorbeeld van waar die Britse koloniale beleid van verdeel en heers nie alleen deur die gedekoloniseerde staat voortgesit is nie, maar waar die rasse- en klas-differensiasie wat laasgenoemde ingevoer het, na die verkryging van onafhanklikheid verder verskerp is. Volgens Mamdani was sowel die (oorwegend) Arabiese noorde as die (oorwegend) Afrika-suide voor die koms van die Britte gekenmerk deur diversiteit wat betref etnisiteit en kultuur. Ten einde hul koloniale bewind te beskerm, het die koloniale owerheid hierdie verskille as uitgangspunt vir sy beleid aangegryp. Rasseverskille is beklemtoon en as basis gebruik om groepe geografies, wetlik en polities te skei. Eerstens is die noorde as “Arabies” verklaar en die suide as “African”, terwyl eersgenoemde as meer en laasgenoemde as minder “beskaafd” beskou is. Verder is veral in die suide 'n beleid van verdeel en heers ingevoer wat etnisiteit beklemtoon het en “indirect rule” toegepas het deur mag onder die verkillende “tribes” te verdeel en hulle sodoende teen mekaar op te stel en af te speel (dink aan Suid-Afrika se latere Venda-, Xhosa-, Zulu- en Sotho-tuislande en -regerings) waar die hoofman die gesagsfiguur is en inheemse reg geld. Patronaatskap op etniese grondslag was die onvermydelike gevolg. Die tragiese uiteinde was dat daar ná onafhanklikwording geen werklike kans op 'n verenigde, sekulêre en multi-etniese Soedannese staat bestaan het nie. Die huidige opset vertoon steeds al die etniese, klas- en religieuse verdelings wat so behendig deur die koloniale bewind gebruik is om sy gesag te handhaaf en wat deur 'n eenheidstaat bedreig sou word.

Suid-Afrika is vir Mamdani die groot uitsondering, waar die Gordiaanse knoop, ten spyte van sy apartheidsverlede, ten spyte van al die foute wat tydens die oorgang gemaak is en die ongelikheid wat steeds voortduur, eens en vir altyd deurgehak is deur weg te breek van die verlede en 'n eenheidsstaat te skep wat op gelyke wyse en met gelyke regte aan ál die mense van die land behoort:

The great achievement of the anti-apartheid movement was to understand the violence of apartheid as political and therefore to seek a political rather than criminal solution for it. This was the negotiated end to apartheid that led to the emergence of a nonracial democracy ... South Africans reconfigured perpetrators and victims – alongside beneficiaries and bystanders – as something altogether new: survivors. All groups were survivors of apartheid, with a place at the table after its violence. (Mamdani 2021:16-17)³

Dit is vir hom die “South African moment” (31) waar outomatiese, skynbaar permanente identiteite, verdelings in oortreders en slagoffers, meerderhede en minderhede, rassegroepe, vlakke en range van burgerskap fundamenteel opgehef is om 'n nuwe politieke realiteit te skep. Hy beweer: “[W]hen identities are uncoupled from permanent majority and minority status – will it be able to secure equity.” Verder: “This was the heart of the South African moment: redefining the enemy not as settlers but the settler state, not whites but white power. By doing so, South Africa’s liberation movements eased whites into the idea of a nonracial democracy” (176).

Mamdani het meer waardering vir die werk van die Konvensie vir 'n Demokratiese Suid-Afrika (Kodesa) as vir die Waarheid-en-versoeningskommissie (WVK). Laasgenoemde het vir hom te veel geneig na die kriminalisering van enkelinge in die gees van Nürnberg, terwyl Kodesa die politieke terrein deur 'n inklusiewe proses herskik het – ten spyte van die morsige aard wat onderhandelings en kompromieë kenmerk.

Hy wys verder daarop dat die weerstand teen apartheid van alle sektore gekom het en reeds die gees van nierassigheid geadem het. Werkers, studente, kunstenaars, die kerke en die burgerlike samelewing was deel van die verset. Die United Democratic Front (UDF) was veral 'n voorbeeld van hierdie inklusiwiteit. Die weerstand in eie kring deur Afrikaners self beskou hy as deurslaggewend omdat die vrywillige afstanddoening van mag daarsonder net nie moontlik sou gewees het nie. Die interne rebellie van die Onafhanklikes in 1987 was 'n belangrike keerpunt. Hy verwys ook pertinent na die rol van wit studente: “The change was especially pronounced among student youth. Soon they were joined by leading academics at Stellenbosch University, the prestigious home of the Afrikaner intelligentsia” (36). Hy het ook waardering vir die standpunt van Wynand Malan, 'n parlamentslid van die Onafhanklike groep en lid van die Waarheid en Versoeningskommissie, naamlik dat nie volstaan kan word met 'n verdeling tussen oortreders en slagoffers nie, maar dat 'n algehele nuwe en inklusiewe politieke bestel nodig is waarin almal op dieselfde basis kan deelneem (191; 346).

Suid-Afrikaners het dus ontdek dat rasgebaseerde politieke identiteite nie permanent van aard is nie. Die uitdaging is nou om dieselfde met stam- en rasgebaseerde politieke identiteite te doen – hulle is ewe-eens die permanent nie:

The power of the South African story is that it gives us more than just the proverbial first instance. It gives us the glimpse of another possibility, a beyond, a suggestion that

the relation between power and agency is neither determinative nor irrelevant, because identities are politically created. Neither history nor identity has to be permanent, and decolonization does not have to be a romantic illusion. (36)

Tot hier Mamdani – in ’n baie verkorte en selektiewe formaat.

Wat het dit vir enige gedekoloniseerde of dekoloniserende konteks te sê? Sekerlik dat ons verder as die verdeling in oortreders en slagoffers moet kom en veral dat hierdie identiteite nie permanent van aard is nie. Bredero se slagspreuk was: “’t kan verkeren” (dinge kan verander). Mamdani se voorstel dat ons eerder aan onself as oorlewendes moet dink, is daarom aantreklik. Almal wat die ramp oorleef het, was daardeur beskadig in hul menswees – sommige meer as ander. Maar dit is as mede-oorlewendes dat ons gesamentlik ’n nuwe bestel moet bedink, beding en laat werk.

Maar dit sny dieper: Mamdani toon aan dat die bevrydes – miskien onbewus en sekerlik onbedoeld – uitgediende denkpatrone, kategorieë, strategieë en verdelings kan voortsit en sodoende ’n verwoestende verlede nog steeds ’n verdere lewe kan gun. Soedan bied ’n tragiese voorbeeld van ’n land waar oorgeërfde koloniale kategorieë steeds die skering en inslag van die bevryde staat vorm.

Dit bring die vraag na vore: Wie is die mees verbete beoefenaars van rasgebaseerde denke vandag? Wie dring daarop aan dat raskategorieë uit die apartheidsera op alle denkbare vorms (selfs vir ’n gewone visvanglisensie) verklaar en gedokumenteer word? Ware en betekenisvolle bemagtiging verg meer verbeelding en innovering as die formuleagtige toepassing van formele voorskrifte. Is ons nog steeds in die bane wat apartheidsdenke geskep het, vasgevang? Wat sou gebeur as Suid-Afrikaners ’n slag – soos Mamdani voorstel – in die eerste plek aan mekaar as gemeenskaplike oorlewendes dink?

Die kern van Mamdani se betoog is dus dat uitgediende koloniale verdelings en denkwyses steeds die proses van dekolonialisering beduiwel, veral waar die nuwe bewindhebers hierdie denkpatrone onbewustelik of bewustelik voortsit. As dit waar is wat hy van Suid-Afrika beweer, naamlik dat hier wél ’n duidelike breuk met die verlede plaasgevind het met ’n grondwet wat ’n streep deur die uitgediende burgerskapopvatting van die verlede trek en ’n radikale nuwe bestel voorstaan waarin *almal* as “oorlewendes” van die vorige bedeling beskou word en gelyke regte op gelyke grondslag geniet, word die vraag des te dringender waarom so min van hierdie visie nog sigbaar is in die Suid-Afrika van 2022.

3. Jünger

Dit is op hierdie punt dat die insigte van Eberhard Jünger, die bekende hermeneut van Tübingen, belangrik word. Ek neem sy merkwaardige artikel oor moontlikheid en werklikheid wat reeds in 1969 verskyn het, as vertrekpunt.⁴

In sy diepsinnige betoog navigeer Jünger met gemak en finesse tussen filosofie, teologie en letterkunde. Die behendigheid en insig waarmee hy Griekse, Latynse en Hebreeuse grondtekste uitleë, slaan by tye die leser se asem weg. In die bestek van ’n kort artikel is dit onmoontlik om

al die nuanses van sy komplekse argument weer te gee. Ek konsentreer gevolglik slegs op enkele hoofmomente.

Jüngel wys daarop dat sekere woorde en begrippe van huis uit swaarder weeg as ander (417). Een so 'n begrip is *werklikheid*. Dit dra as 't ware 'n groter “soortlike gewig” as ander woorde. As ons sê: “In *werklikheid* ...” of “die *werklikheid* is ...”, bedoel ons eintlik “die *waarheid* is ...”. In die praktyk word *werklikheid* met *waarheid* gelykgestel – in kontras met *moontlikheid*, wat 'n soort skaduagtige, swakker, minderwaardiger bestaan voer: “Dit is slegs 'n *moontlikheid* ...”, dit wil sê, dit is nog nie “werklik” nie en kan daarom nie dieselfde gewig dra nie.

Jüngel voer hierdie “ontologiese prioriteit” van die werklikheid bo die moontlikheid terug na Aristoteles. In sy *Metafisika* skryf Aristoteles dat dit duidelik (*phaneron*) is dat *energeia* (aktualiteit, werklikheid) voorrang geniet (*proteron esti*) in vergelyking met *dunamis* (potensiaal, moontlikheid).⁵ Die werklikheid is al wat werklik *is* of *kan wees*. Werklikheid word sodoende met die synde self gelykgestel. Dit is *ontologies* van aard – in teenstelling met moontlikheid wat slegs potensiaal verteenwoordig en (nog) nie werklik “is” nie.

As hierdie verhoogde status en hoër rangorde eers aan die werklikheid toegeken en aanvaar is, beteken dit dat die moontlikheid in alle opsigte en in alle verdere geleding altyd tweede kom. Die moontlikheid word in die eerste plek vanuit die werklikheid bedink en gedefinieer. Die moontlike is niks anders as nog-nie-gerealiseerde werklikheid. Die moontlikheid voer dus 'n soort skimbestaan in vergelyking met die werklikheid. Nie alles wat moontlik is, word werklikheid nie. Daarom kan die moontlikheid ook nie daarop aanspraak maak om as “syn”, dit wil sê as “bestaande” beskou te word nie. Hierdie voorreg kom slegs die werklikheid toe. “Syn” en “werklikheid” is – op die keper beskou – identies. Moontlikheid bly gevolglik steeds deur 'n wolk van negatiwiteit omring. Dit is 'n wolk van die ewige “nog-nie” en op hierdie onderskeid berus die ontologiese prioriteit van die werklikheid.

Hierdie prioriteit word verder versterk deur werklikheid met *poiesis* (“maak”, “doen”) te verbind.⁶ Die werklikheid word ver-werklik. Anders as die moontlikheid, kom dit tot stand deur 'n gebeurtenis, 'n daad, 'n “werk”. In hierdie sin is die werklikheid sowel die oorsprong as die doel van alles wat ontstaan – of soos Jüngel (421) dit stel: Die moontlikheid staan in 'n teleologiese verhouding tot die werklikheid. (Ons kom later weer terug na die vraag hoe moontlikheid verwerklik word.)

Volgens Jüngel het die skuif om aan die werklikheid prioriteit bo die moontlikheid toe te ken, verreikende gevolge op verskillende terreine (419). Sover dit teologie betref, raak dit die hart van die Nuwe Testamentiese verlossings- en regverdigsleer.

Jüngel gaan dan voort om met groot vindingrykheid en erudisie 'n teologiese alternatief op Aristoteles se verstaan van die verhouding tussen moontlikheid en werklikheid te ontwikkel.⁷ Hy baseer hierdie alternatief (waar die moontlikheid nou prioriteit bo die werklikheid geniet) op drie pilare: eerstens 'n spesifieke interpretasie van die kruis-gebeure as vergelding en plaasvervanging; tweedens, die Pauliniese regverdigsleer waarvolgens geregtigheid geskenk en nie verdien word nie; en derdens deur die herskepping ook as 'n *creatio ex nihilo* te verstaan en nie as die voortsetting van die huidige bestel nie. Ek gaan nie verder in op hierdie gesofistikeerde teologiese beredenering nie.

Die probleem met die alternatiewe wat Jünger voorstel, is nie die inherente logika van sy betoog nie, maar die beperkte reikwydte daarvan. Hy skryf vir 'n gehoor wat sy basiese teologiese uitgangspunte deel en wat die geldigheid van 'n teologiese verklaring aanvaar. Hy praat met gelowiges en mede-Christene, en nie met – om dit in die volksmond te sê – “Jood of Mohammedaan” nie. Met ander woorde, nie met diegene wat nie noodwendig (of liever, meer waarskynlik) deur 'n teologiese motivering oortuig sal word nie.

Die vraag is egter: Kan hierdie voorgestelde ommekeer in denke wel vir 'n wyer gehoor vrugbaar gemaak word? Kan daar – sonder om dit van 'n spesifieke teologiese regverdiging afhanklik te maak – genoeg gemeenskaplike grond vir so 'n skuif gevind word? Om dit anders te stel: Hoe kan ons “vorentoe” beweeg na die *moontlike*, weg van die greep van die werklikheid wat in die verlede geanker is?

Die pleidooi vir 'n verandering na “toekomsgerigte” denke is nie iets nuuts nie.⁸ Maar word hierdie moontlikheid radikaal genoeg bedink? Beteken “toekomsgerigtheid” tog nie steeds dat die vertrekpunt die hede is nie (soos gevorm en in bane gelei deur die verlede) van waaruit “reikhalsend” na die toekoms uitgesien word? Vereis die ommekeer wat moontlikheid die voorrang bo werklikheid gee, nie ook 'n ewe radikale ommekeer wat beteken dat nie meer vanuit die hede na die toekoms nie, maar vanuit die toekoms *terug* na die hede gedink word nie? Dit is in hierdie konteks dat die rol van verbeelding belangrik word.

4. Die rol van verbeelding

Die oorgang na verbeelding is egter nie so eenvoudig nie. Verbeelding ly aan dieselfde “swak selfbeeld” as moontlikheid, naamlik dat dit met 'n ontkoppeling van die werklikheid geassosieer word. Vir baie beteken verbeelding 'n ontvlugting van die hede in die vorm van dagdrome of die bou van lugkastele. Saam daarmee beklee die begrip dieselfde laer rangorde as moontlikheid in vergelyking met werklikheid. Dit is die geval wanneer dit wat “verbeel(d)” word, gesien word as 'n *af-* of *uit*beelding van dit wat reeds bestaan. Verbeelding is in hierdie geval iets sekondêrs, iets wat volg op die voorafgaande of die reeds bestaande en wat die kontoere van laasgenoemde volg.⁹ Vir Husserl was dit dus belangrik om tussen waarneming (perception) en verbeelding (imagination) te onderskei. Eersgenoemde neem die bestaande as vertrekpunt, laasgenoemde die moontlike. Kearney (1996:17) verduidelik:

To *perceive* my brother and to *imagine* my brother are two different ways of intending the same transcendent object. The intentional precept refers to the same object – my brother – as the intentional image; but the crucial difference is that the first intends him as *real*, the latter as *unreal*. In this way, phenomenology rescues imagination from its “naturalistic” confusion with perception, and restores it to its essential role as a power capable of intending the unreal *as if* it were real, the absent *as if* it were present, the possible *as if* it were actual. (Sy kursivering)

Ricoeur noem die soort verbeelding wat aan die bestaande gekoppel is, *reproduktiewe* verbeelding. Vir ons doel is dit egter belangrik om op 'n ander soort van verbeelding te fokus, naamlik *produktiewe* verbeelding.¹⁰

Om dit te doen moet ons egter teruggaan na 'n fundamentele insig van Husserl. Vir hom is *intensionaliteit* die kern van die menslike bewussyn.¹¹ Die “images” waarvan “imagination” en dus die bewussyn leef, is nie *afbeelding* van wat reeds bestaan nie. Trouens, die “image” is nie “iets” op sigself wat 'n afsonderlike bestaan binne of buite die bewussyn voer nie. Dit is eerder die dryfkrag, die intensie self wat die bewussyn na buite rig en na optrede dring. In die woorde van Kearney (1966:13): “[T]he image is not a *thing* in consciousness, but an *act* of consciousness” (sy kursivering).¹²

As ons denke dus bevry word van die beperkinge wat 'n reproduktiewe verstaan van verbeelding steeds kniehalter, kan die produktiewe krag van die begrip in werking tree. “Imagination cannot reduce the world to a multitude of inner sensations” en “under no circumstances can the object intended be translated into an image-copy within the mind” (Kearney 1996:15). Só verstaan is verbeelding nie die herverpakking van die bestaande nie, maar het dit die potensiaal om werklik iets nuuts tot stand te bring – 'n nuutskepping in eie reg. Toegepas op die politieke terrein, beteken dit dat dekolonialisasie nie bloot die onafhanklikheid van eksterne magte beteken nie. Dit vereis “an act of thinking, of imagination” om 'n totaal ander bestel te bedink (Mamdani 2021:334).

Suid-Afrika het – volgens Mamdani – *reeds* so 'n visie van 'n alternatiewe bestel vir homself geformuleer en in die vorm van 'n nuwe grondwet as basis vir die toekoms aanvaar. Die reste van die voorkoloniale, koloniale en postkoloniale “werklikhede” word in hierdie visie opsygeskuif en deur 'n radikaal ander bestel vervang. Om dit te vermag is egter ook nuwe *denke* en *denkpatrone* nodig. Dit kan nie gebeur as die nuwe bewindhebbers probeer om die mislukte hede met koloniaal gevormde kategorieë en denkwyses te “transformeer” en steeds verbete die verdeling tussen “settlers” en “natives” te handhaaf nie. Hiervoor is dit nodig om almal as gemeenskaplike “survivors” te aanvaar en as gesamentlike oorlewendes die nuwe werklikheid sigbaar te maak deur in terme van die nuwe visie en die nuwe bestel *op te tree* en *te handel*.

Om enige misverstand te voorkom is dit belangrik om te beklemtoon dat die voorrang of “prioriteit” wat aan die moontlike toegeken word, nie 'n nuwe vorm van meerderwaardigheid of “superioriteit” beteken nie. Dit gaan nie hier oor 'n waarde-oordeel of -voordeel nie. Wat moontlik is, is nie noodwendig goed of beter nie. Trouens, dis net so goed moontlik om sleg as goed te doen – ook in die toekoms. Dit gaan hier oor 'n strategiese skuif wat daarop gemik is om die beperkinge wat die bestaande op ons denkwysê lê (tydelik) op te hef en die inhiberende greep wat die verlede steeds op die toekoms hou, te verslap. Die verandering van denk- en blik-rigting is die sleutel tot hierdie skuif wat die ontsluiting van nuwe moontlikhede – verby die hede en los van die verlede – in die eerste plek binne die gesigsveld bring.

Die eindpunt van die moontlike is daarom ook nie 'n wegbeweeg van die bestaande nie, maar 'n *terugkeer* na die harde werklikheid waarin ons lewe.¹³ Dit is immers ook die mikpunt van Ricoeur se *redescription* – dit gaan in die laaste instansie oor 'n herbeskrywing van die *werklikheid*. Dit vereis egter tyd en volharding. Om mekaar as mede-oorlewendes te aanvaar gaan nie die verskille van ras, klas, voorregte en welstand eensklaps soos mis voor die son laat verdwyn nie. Die moontlike verskaf wel 'n nuwe vertrekpunt om hierdie diepsnydende verdelings op 'n nuwe wyse te benader en by die eintlike vrae uit te kom, soos: Wat daarvan as dieselfde *moontlikhede* nie vir almal beskikbaar is nie? Hoe gaan ons hierdie uitdaging aanpak en gesamentlik 'n nuwe werklikheid help bou?

Aan die begin van die artikel is daarop gewys dat konsepte en denkpatriene slegs *een* van die faktore is wat tot die huidige krisis in Suid-Afrika aanleiding gegee het. Dit is inderdaad 'n komplekse situasie wat historiese, sosiale, ekonomiese en ideologiese wortels het. Maar help *nog* 'n analise van die oorsake of *nog* 'n verdere dokumentering van mislukkings en die uitwys van skuldiges ons enigszins verder? Die belangrike vraag vir gewone burgers is eerder wat hulle nou te doen staan en hoe verder optree behoort te word.

5. Verwerking deur handeling

Hiermee kom ons by die sluitende punt. Die moontlikheid (bevry van die verlede, van die bestaande en van die beperkinge van reprodutiewe denke) moet op 'n gegewe moment wél werklikheid word as dit die bestaande (en niegewenste) werklikheid wil vervang.

Hoe gebeur dit? Hoe gaan die (nog nie bestaande) moontlikheid oor in 'n werklikheid wat deur hierdie moontlikheid gestruktureer is en volgens die waardes en visie van hierdie moontlikheid werk? Deur eenvoudig hier en nou volgens hierdie waardes en visie te dink, op te tree en te leef. Dit is wat gebeur elke keer as iemand iewers in die land iets konkreets *doen* wat die stereotipes van die verlede deurbreek, wat uitreik oor grense heen, wat hande vat om dinge saam te doen, wat elke mens as *mens* respekteer en waardeer, en wat nuwe werklikhede en verhoudinge tot stand bring wat niemand as moontlik beskou het nie.

Dit gebeur reeds duisend keer elke dag in Suid-Afrika en dit moet nog baie duisende kere meer gebeur tot dit 'n magtige golf word wat op eie momentum voortrol. 'n Belangrike voorwaarde hiervoor is dat die burgers van die land nie langer vir “die regering” of enige ander redder wag nie, maar die skep van 'n nuwe werklikheid as 'n persoonlike verantwoordelikheid aanvaar en daadwerklik daarvolgens optree. Die swaai weg van die regering, owerhede en instansies na die burgerlike samelewing is daarom een van die gesondste tendense van die jongste tyd. Die toespraak van Imtiaz Sooliman, die leier van die Gift of the Givers op AgriSA se onlangse kongres, is een van die talle voorbeelde hiervan. Sooliman het die gehoor aangemoedig om eienaarskap van hul land terug te neem. Die land behoort immers nie aan die regering nie, maar aan die burgers van die land. “Selfs al maak ons net 'n verskil van 1% sal dit help om die land reg te ruk ... Dit is belangrik om eenheid tussen alle gelowe, rasse en klasse te smee. Ons moet dinge saam doen. Ons moet hande vat en die land regruk” (Van der Westhuizen 2022. Sien ook Davids 2022; Kok 2022; en Maarman 2022).

Op die ou end kom dit neer op die persoonlike verbintenis en individuele optrede van elke landsburger – om dag vir dag klein treetjies te gee deur na mense in ons onmiddellike omgewing uit te reik en in die gees van sosiale solidariteit steen vir steen te bou aan 'n nuwe werklikheid waarvan die fondament reeds stewig in die Grondwet gelê is. Elke dag bring nuwe moontlikhede om 'n nuwe werklikheid te skep.

Verwerking vanuit die toekoms is daarom nooit 'n afgehandelde taak of 'n mylpaal wat bereik word en dan as 'n episode in die geskiedenis gefossiliseer word en so in die “werklikheid” van die verlede vasgevang word nie. Dit is 'n konstante en dinamiese proses wat elke geleentheid aangryp om in terme van en volgens die waardes van hierdie toekomstige moontlikheid op te tree.

Bibliografie

- Aristoteles. *Metaphysics*. Volume I: Boeke 1–9. Vertaal deur Hugh Tredennick. Loeb Classical Library 271. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
- Ayyash, M.M. 2021. Book review of Mamdani's *Neither settler nor native*. Mada al-Carmel. Arab Centre for Applied Social Research.
- Davids, N. 2022. *Out of place. An autoethnography of postcolonial citizenship*. Kaapstad: African Minds.
- Diawara, M., B. Lategan en J. Rüsen (reds.). 2010. *Historical memory in Africa. Dealing with the past, reaching for the future in an intercultural context*. New York: Berghahn Books.
- Goosen, D. 2012. Radical immanence: An anomaly in the history of ideas. In Stoker en Van der Merwe (reds.) 2012.
- Jüngel, E. 1969. Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologische Ansatz der Rechtfertigungslehre. *Evangelische Theologie* 29:417–42.
- Kearney, R. 1991. *Poetics of imagining*. Londen: HarperCollins.
- Klandermans, B., H. Kriesi en S. Tarrow (reds.). 1988. *From structure to action: comparing social movement research across cultures*. Greenwich: JAI Press.
- Kok, A. 2022. Moenie op “die ander” fokus nie. *Die Burger*, 13 Oktober 2022.
- Lategan, B.C. 1996. Imagination and transformation: Ricoeur and the role of imagination. *Scriptura* 58:213–32.
- . 2010. Remembering with the future in mind. In Diawara, Lategan en Rüsen (reds.) 2010.
- Maarman, J. 2022. Krap landmyne versigtig oop. *Die Burger*, 3 Oktober 2022.
- Mamdani, M. 2021. *Neither settler nor native. The making and unmaking of permanent minorities*. Johannesburg: Wits University Press.
- Manguel, A. 2007. *Homer's the Iliad and the Odyssey*. Londen: Atlantic Books.
- Melucci, A. 1988. Getting involved: Identity and mobilization in social movements, in Klandermans, Kriesi en Tarrow (reds.) 1988.
- Ngidi, S. 2021. Review: Mahmood Mamdani on the ‘non-national’ state. *Mail & Guardian* 20 Augustus 2021.
- Nyamnjoh, F.B. 2016. *#Rhodes must fall. Nibbling at resilient colonialism in South Africa*. Bamenda: Langaa Research and Publishing.

Ray, S. 2021. Review: *Neither settler nor native* by Mahmood Mamdani. *Hindustan Times*, 14 Mei 2021.

Sharma, N. 2021. Mutually assured survival: Mahmood Mamdani's call to decolonise the political and decriminalise justice. *The Wire*, 14 Mei 2021.

Smith, D.W. 2018. Phenomenology. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology> (14 November 2022 geraadpleeg).

Stoker, W. en W.L. van der Merwe (reds.) 2012. *Looking beyond? Shifting views of transcendence in philosophy, theology, art, and politics*. Amsterdam: Rudopi.

Van der Westhuizen, G. 2022. Vat die land terug, dit kán reggeruk word. *Netwerk24*, 14 Oktober 2022.

Eindnotas

¹ Mamdani (2021).

² Vgl. Nyamnjoh (2016:21–33) se analise van hoe Cecil John Rhodes as imperialis ook terselfdertyd 'n *makwerekwere* (inkommer/vreemdeling) was.

³ Bladsynommers tussen hakies in die res van hierdie afdeling verwys na Mamdani (2021).

⁴ Jüngel (1969). Die bladsynommers tussen hakies in die res van hierdie afdeling verwys na hierdie artikel.

⁵ φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστίν. *Metaphysics* 9.8, 1049b, 5.

⁶ *Metaphysics* 1049b:24–9; Jüngel (1969:421).

⁷ Jüngel se interpretasie van Aristoteles word nie algemeen aanvaar nie en so ook nie die voorrang wat hy aan die moontlike toeken nie. Goosen (2012:58) gaan byvoorbeeld van 'n baie nouer verband tussen moontlikheid en werklikheid uit en praat van die “ecstatic tension between possibility and actuality”. Hy waarsku voorts dat die klem op “pure possibility” uiteindelik die realisering daarvan onmoontlik maak. Sy fokus is egter op die verskil tussen transendensie en immanensie en die “obsession with origins” wat tot 'n gereduseerde mensbeeld by modernistiese en postmodernistiese denkers lei. In die laaste gedeelte van die artikel kom ek terug op die vraag hoe die moontlike wel werklikheid kan word.

⁸ Sien byvoorbeeld Lategan (2010).

⁹ Giambattista Vico het reeds in 1744 op die belangrike rol van verbeelding gewys en ook dat dit 'n tweërlei funksie kan vervul deur die bestaande óf reproduktief na te boots óf produktief te verander. “Memory has three different aspects: Memory when it remembers things, *imagination when it alters or imitates them* (my kursivering), and invention when it gives

them a new turn or puts them into proper arrangement and relationship” – vgl. Manguel (2007:191). Vico bly egter steeds sterk Aristoteliaans deurdat hy die werklike nie as die beperking van die moontlike sien nie, maar as die stof vir die moontlike.

¹⁰ Vir ’n meer uitgebreide bespreking van Ricoeur se hermeneutiek van verbeelding, sien Lategan (1996:218–29).

¹¹ Husserl vorm deel van ’n lang denktradisie. Op sy beurt het hy opeenvolgende geslagte van denkers beïnvloed wat strek van Heidegger, Sartre en Merleau-Ponty tot Ricoeur, wat elkeen Husserl se idees op uiteenlopende wyse verder ontwikkel het (sien byvoorbeeld Smith 2018). Hier fokus ek op slegs één aspek van sy omvangryke denke.

¹² Daar mag verskil van mening wees oor Kearney se spesifieke vertolking van Husserl. Die belangrike punt vir ons argument is egter die insig dat intensionaliteit nie deur die (bestaande) werklikheid bepaal of beperk word nie en dat “creative power” (1996:13) daardeur vrygestel word.

¹³ Goosen (2012:57) het gelyk dat daar ’n verarming plaasvind as die werklikheid in “pure possibility” vervlugtig word. Vir hom gaan dit egter om die verlies van transendensie en die “radical immanence” (59) waartoe modernistiese en postmodernistiese denke aanleiding gee. Ek glo ook nie dat die werklikheid tot blote immanensie gereduseer kan word nie, maar om ander redes. “Radical immanence” kan nooit slaag nie juis *omdat* die moontlike steeds prioriteit bo die werklike het en die werklike gevolglik nooit op die lang duur immanent in sigself geslote kan bly nie. My pleidooi is om die “ompad” wat die moontlike bied te benut deur eers uit die werklikheid soos dit is te tree om te besin hoe dit *kan* wees en om dan vanuit ’n ander invalshoek na die werklikheid terug te keer. Dit is nie ’n poging om weg te doen met “actuality as end” of om die spanning tussen “possibility and actuality” (58) op te hef nie, maar om hierdie spanning kreatief te benut.