

Die begrip vervreemding in S.J. Naudé se *Die derde spoel* en *Van vaders en vlugteling* – ’n psigoanalitiese en filosofiese beskouing

Jaco Barnard-Naudé

Jaco Barnard-Naudé, Sentrum vir Retoriekstudie (CRhS), Universiteit van Kaapstad

Opsomming

In hierdie artikel is die uitgangspunt dat S.J. Naudé se romans *Die derde spoel* (2017) en *Van vaders en vlugteling* (2023) binne die konteks van *vervreemding* sinvol verstaan kan word. Die artikel pas twee vervreemdingbegrippe toe op die twee romans. In die eerste plek word daar besin oor *psigoanalitiese vervreemding* in *Die derde spoel*. Die gevolgtrekking in hierdie verband is dat vervreemding tot so ’n uiterste in *Die derde spoel* gevoer word dat daar sprake van psigose by die hoofkarakter, Etienne, is. In die tweede plek word ’n polities-filosofiese beskouing van vervreemding aangebied via Hannah Arendt (1998) se begrip *modernewêreldvervreemding* om ’n interpretasie van *Van vaders en vlugteling* te fundeer. Ek kom tot die gevolgtrekking dat die vervreemding in *Van vaders en vlugteling* meer ambivalent is as in die eerste roman – Naudé verwoord vervreemding op aangrypende wyse, terwyl hy sy karakters ook toelaat om teen vervreemding in opstand te kom. Deur hierdie werkswyse bied Naudé sekere uitsonderings aan binne ’n konteks van oorweldigende vervreemding en wil dit dus lyk of hy aan die hand doen dat modernewêreldvervreemding wel oorkombaar is. In die geheel beskou, bied Naudé se twee romans ’n tragiese, maar interessante en leersame blik op die wisselvallighede van vervreemding in die era waarin ons leef.

Trefwoorde: Hannah Arendt; belofte; betekenaar; Jacques Lacan; modernewêreldvervreemding; S.J. Naudé; psigoanalitiese vervreemding; psigose; *sensus communis*; vergifnis; vervreemding; “wêreld”; wêreldloosheid

Abstract

The concept of alienation in S.J. Naudé's *The third reel* and *Of fathers and fugitives* – a psychoanalytic and philosophical view

In this article, the point of departure is that S.J. Naudé's novels *The third reel* (2017) and *Of fathers and fugitives* (2023) can be meaningfully apprehended within the context of *alienation*. The article applies two diverging concepts of alienation to the abovementioned novels.

In the first place, psychoanalytic alienation is contemplated as it appears in *The third reel*. The argument is advanced that in *The third reel* we encounter primarily what Jacques Lacan called an alienation in the signifier. This is a kind of existential alienation that accompanies all subject formation in and through the symbolic order of language. It is, therefore, an alienation that functions as a condition of possibility for the constitution of the subject in its own right.

Lacan, however, in his theory of a necessary and fundamental alienation in the signifier, suggested that this kind of inescapable alienation can be driven to the extreme and that when alienation is driven to such an extreme, the result is foreclosure on the Name of the Father (the order of the signifier), which results in psychosis. For Lacan, the possibility of exaggeration of alienation can be prevented by a process that he calls *separation*. In the course of the discussion I will show how separation fails in *The third reel*.

I suggest that the main character in *The third reel*, Etienne, is the victim of this kind of exaggeration of alienation and that consequently we can detect psychosis in Etienne's character. I further suggest that the foreclosure on the apartheid Name of the Father in Etienne is accompanied by a desperate attempt to adopt an alternative Name of the Father which I characterise as *togetherness*. Tragically, this attempt on Etienne's part to adopt / be alienated in an alternative signifier of the Name of the Father fails miserably as a result of the circumstances that Etienne finds himself in in London.

Foremost in these circumstances is the relationship that he enters into with the enigmatic Axel, who is an installation artist that also does nursing as his day job.

I argue that instead of adopting an alternative Name of the Father, a different psychic process takes place in Etienne – he substitutes the anal father of the Real for the Name of the Father. Axel is the direct cause of this psychic process in Etienne – he adopts Axel as the anal sadistic father of the Real instead of adopting an alternative Name of the Father. This means that Etienne's foreclosure on the Name of the Father and the consequent substitution of Axel as anal father of the Real, or *Père Jouissance*, constitutes Etienne as a tragic psychotic who follows the injunctions of the anal father as Axel until the bitter end.

In *Of fathers and fugitives*, by contrast, we encounter a different form of alienation, but it is a fundamental alienation nonetheless. I illuminate this second version of alienation with reference to the work of Hannah Arendt on "modern world alienation". The article suggests that before enquiring into the nature of modern world alienation we first ask after Arendt's concept of *world*. For Arendt the world consisted, first, of the things of the world – the so-called *Dingwelt* – or the artefacts of human creation which lends a degree of permanence to the otherwise fleeting character of earthly existence and is a first indicator of man's alienation from nature. The second aspect of the world for Arendt resides in *the space of appearance* out of

which arises the *sensus communis* or common sense. The space of appearance for Arendt is a space that is radically characterised by plurality – appearance is always the appearance in the midst of the plurality of the human condition. Out of this plurality arises what Arendt calls the sixth sense of the human: the *sensus communis* which discloses the world to us by fitting together the perceptions of the other five senses in the midst of a common sharing of the world.

For Arendt there are three significant moments in the constitution of modern world alienation: the discovery of America, the Reformation and the invention of the telescope. These three events had a profound impact on the world's disclosive possibilities of the *sensus communis*. Arendt argues that the discovery of America had the effect of losing the world at the same time as the Earth was discovered. This was a result of the inevitable shrinkage of the globe (and the loss of distance) that circumnavigation inaugurated. "Men now live in an earth-wide continuous whole where even the notion of distance, still inherent in the most perfectly unbroken contiguity of parts, has yielded before the onslaught of speed" (Roessler 2022:12). As regards the Reformation, Arendt holds that the unintended consequence of the Reformation was the displacement of a vast contingent of the earth's population with the concomitant exposure to only the most naked facts of biological existence. This alienation from world was accompanied by the "inner worldly alienation" that was advocated in the doctrine of Luther and Calvin about otherworldliness which was predicated on a turning to the self in which all experiences and events were to be evaluated in terms of man's encounter only with himself. The loss of plurality and world with it therefore became inescapable under capitalist conditions. The third event of modern world alienation, the invention of the telescope, transformed human sense perception in the direction of the astrophysical point of view. "What ushered in the modern age," Arendt writes, "was the astounding human capacity to think in terms of the universe while remaining on the earth, and the perhaps even more astounding human ability to use cosmic laws as guiding principles for terrestrial action" (Arendt 1998:264). The psychological effects of encountering the earth from the astrophysical point of view were evident to Arendt in the human being's loss of confidence in the ability to apprehend nature according to his senses. This resulted in the predominance of the principle of doubt that became so central to Cartesian consciousness in the modern age. The consequence is that introspection becomes the central channel of perception in the modern age. This introspection is predicated on a turning to the self and the same and thus results in the loss of plurality and world that Arendt regarded as so fundamental to the human condition.

The article then turns to an analysis of *Off fathers and fugitives* against the backdrop of Arendt's explication of modern world alienation. In the first place, the argument is that, via the characters of Daniël and Theon, Naudé resists the conclusions of modern world alienation by rendering nature as a kind of eternal oasis that would absorb all of the human's experiences and attempts at escape and would finally prevail. This resistance to modern world alienation is particularly acute towards the end of the novel when Daniël lies down amidst a patch of pumpkin plants and the plant is described as "predatory" and a vision given of how, in time, it would devour the human artefact. The article offers criticism against this view of Naudé's in the context of the current debates about the Anthropocene and the newly discovered capacity of the human to act, as Arendt would term it, *into* nature, not *upon* nature.

The article then suggests that Naudé doesn't present the resistance to modern world alienation as an absolute. In other places in *Off fathers and fugitives* nature is presented in sharp contrast to the human's capacity to destroy. This is particularly evident in the presentation of the 72 Japanese calibrations of the seasons which is presented in the context of Tokyo as a modern

world city that desperately tries in so many ways to escape the earthliness of existence, particularly through technology. Daniël and Theon's visit to the multi-storey karaoke bar renders particularly concrete commentary on the loss of plurality and the turning inwards to the self. The article suggests that the presence of the city and the conditions under which Daniël and Theon visit it, also has a relatively alienating effect on the relationship between them. The alienation wrought in the person of Daniël by the modern city during the visit to the Nakagin capsule tower is driven to a climax when Daniël tells Theon that he has learned a new Japanese word: *kodokushi*, which means to die alone and unnoticed. The article suggests that Naudé works with two sides of a dialectic at once: First there is the inescapable given of modern world alienation, but, second, there is the human's capacity to find togetherness (and tenderness, perhaps) in isolated moments of closeness and intimacy.

The article proceeds to a closer look at Daniël in the context of modern world alienation and suggests that Daniël is a quintessential version of the kind of person that is produced under conditions of modern world alienation. Indeed, the novel's title's reference to "fugitives" is a clear indication of Daniël's unsettled status throughout the events. Again, Naudé presents resistance in the character of Daniël when he moves to the Free State to be with Theon and live on the farm in a kind of exception to his fundamental alienation. Already early on in the novel, in the events surrounding the Serbs, we can detect Daniël's desperate attempts to escape his alienation and find a *sensus communis*. Tragically, these attempts repeatedly fail and we see how Daniël loses the inbetween which is, of course, a condition of plurality and, therefore, world disclosure. This loss of a *sensus communis* is also particularly acute in the second part of the novel in which Daniël cares for his dying father and their relationship is characterised by one-sided communication that fails to establish anything akin to a space of appearance.

The conclusion that follows from the analysis is that Naudé presents to us a world in which modern world alienation is fundamental but never absolute. Throughout, Naudé's narrative is punctuated by instances in which the characters resist alienation and attempt to disclose a world. It appears, then, that Naudé's prosaic message is that disclosing a world in the context of modern world alienation is hard, but it is not impossible. In this, Naudé is close to Arendt, who also argued that the human being is endowed with two faculties that can resist modern world alienation. These faculties are forgiveness and promising. Both these faculties are, in Arendt, tied to the uniquely human capacity for natality – beginning something new. The article concludes by briefly considering the oblique references to forgiveness and promising in *Of fathers and fugitives*. Promise, on the one hand, resides in Naudé's rendering of the character and actions of Hein in relation to Daniël and Theon's baby (as symbol of new beginnings). Forgiveness, on the other hand, is reserved for the end of the novel via Daniël who contemplates forgiveness for Hein's responsibility for the death of the child. In both instances, however, the occurrence of these two faculties in the novel is attended to with tragedy and is, therefore, a grim reminder of the inescapability of alienation.

Keywords: alienation; Hannah Arendt; forgiveness; Jacques Lacan; modern world alienation; S.J. Naudé; promising; psychosis; *sensus communis*; signifier; "world"; worldlessness

1. Inleiding¹

Alhoewel S.J. Naudé reeds sedert sy debuut, *Alfabet van die voëls* (2011), werksaam is met die begrip *vervreemding* (sien Kiser 2019), is dit sy twee romans *Die derde spoel* (2017) en *Van vaders en vlugteling* (2023) wat mees ooglopend in die teken staan van hierdie begrip. In *Die derde spoel* byvoorbeeld word die soeke van die hoofkarakter, Etienne, na die derde spoel van 'n verlore film te midde van 'n toenemend vervreemdende wêreld op aangrypende wyse aangebied. Die blote impetus van die begin van die roman, waarin Etienne na Londen reis om van sy militêre diensplig in apartheids-Suid-Afrika te ontsnap, spreek reeds die vervreemding aan waarin Etienne vanweë die politieke toestand deur sy geboorteland vervreem word. Dit is maar 'n eerste, basiese vervreemding wat in die verloop van die roman tot uiterstes gevoer word. Ons sien dan veral ook die ontsettende gevolge en uitwerkinge – op psigiese vlak – van vervreemding op Etienne ten spyte van 'n dramatiese soeke na betekenis en nabyheid in die teenwoordigheid van 'n simboliese orde wat gekenmerk word deur verlies, verwydering en vlietende tydelikheid. In *Van vaders en vlugteling* sit Naudé sy ondersoek na die aard van moderne vervreemding voort via die wel en wee – oor etlike dekades – van die hoofkarakter, Daniël.

Hierdie artikel wil egter aan die hand doen dat ons in die twee romans te doen het met twee uiteenlopende soorte vervreemding, naamlik in die geval van *Die derde spoel* psigoanalitiese vervreemding, en in die geval van *Van vaders en vlugteling* 'n meer politieke-filosofiese tipe vervreemding. In *Die derde spoel* het ons hoofsaaklik te make met wat Jacques Lacan (1998) 'n *vervreemding deur die betekenaar* genoem het. Dit is 'n soort eksistensiële vervreemding wat met alle instansies van subjekvorming deur die simboliese orde van taal gepaardgaan. Dit is dus 'n vervreemding wat as moontlikheidsvoorwaarde dien vir die totstandkoming van die subjek uit eie reg. Lacan het egter, in sy teorie van 'n noodsaaklike en fundamentele vervreemding deur die betekenaar, aan die hand gedoen dat hierdie soort onontkombare vervreemding tot 'n uiterste gevoer kan word en dat wanneer vervreemding tot daardie uiterste gevoer word, die resultaat psigose is (sien Evans 1996:9). Ek doen aan die hand dat Etienne die slagoffer van hierdie soort oordrywing van Lacaniaanse vervreemding is en dat ons dus by Etienne die verskyning van psigose kan waarneem. Lacan (2018) het geargumenteer dat psigose as die resultaat van oordrewe vervreemding verhoed kan word deur die proses van wat hy *verwydering* ("separation") noem. Ek sal gevolglik in die verloop van die argument aantoon hoe verwydering by Etienne misluk en hy as 'n resultaat blootgestel word aan psigose.

In *Van vaders en vlugteling* het ons egter weer te make met 'n ander vorm van vervreemding, naamlik die soort vervreemding wat Hannah Arendt (1998) as *modernewêreldvervreemding* getipeer het. Soos die term aandui, is die teiken van hierdie soort vervreemding "die wêreld" soos Arendt dit verstaan het en dan spesifiek die *moderne wêreld* wat Arendt van die moderne era onderskei. Ek sal gevolglik rede hê om in te gaan op Arendt se verstaan van *wêreld* en *wêreldsheid* alvorens ons haar argument oor vervreemding van hierdie wêreld in oënskyn neem. Volgens Arendt (1998:254) is daar twee dimensies van modernewêreldvervreemding, naamlik vervreemding van die aarde aan die een kant, en 'n ontvlugting na die self aan die ander kant. Ek sal aan die hand doen dat ons in *Van vaders en vlugteling* 'n interessante weerstand sien teen die idee van aardse vervreemding, hoewel Naudé terselfdertyd hoegenaamd nie die ontsetting van aardse vervreemding ignoreer nie. Wat die tweede oomblik van modernewêreldvervreemding betref, sal ek argumenteer dat Naudé meerdere aspekte van hierdie onttrekking in die self in via die karakters van Daniël, Theon en Hein verwoord. Arendt (1998:236–47) het geredeneer dat twee prosesse – vergifnis en belofte – 'n teenvoeter kan bied vir modernewêreldvervreemding en ek sal dus vra na die mate waartoe ons hierdie twee prosesse in *Van vaders en vlugteling* kan waarneem.

Ten slotte sal ek aan die hand doen dat vervreemding in die tydvak waarin ons bestaan, soos Lacan aandui, 'n onlosmaaklike (en selfs noodsaaklike) deel van ons bestaan is. Ek waarsku egter dat ons vervreemding nie as 'n soort absoluteitheid of totaliteit behoort te bejeën nie – in beide van die vorme van vervreemding wat deur Naudé se romans aangespreek word, gaan vervreemding gepaard met teenprosesse wat daarop gemik is om die oordrywing van vervreemding en die gevolglike omkanteling van die subjek in die rigting van patologie te verhoed. Die tragedie van Naudé se karakters is dat hulle, ten spyte van pogings tot die teendeel, telkens deur gebeure daarvan weerhou word om hierdie teenprosesse in hulle lewens aan te wend en gevolglik uitgelewer word aan 'n soort absolutistiese vervreemding wat, uiteindelik, terminaal is.

2. Jacques Lacan se *vervreemding deur die betekenaar*

Vir Lacan is daar in werklikheid twee oomblikke van vervreemding wat met subjekvorming gepaardgaan: vervreemding in die sogenaamde spieëlfase, wanneer die ego (of meer spesifiek die *Ek*-funksie) tot stand kom en (gevolglike) vervreemding deur die betekenaar in die proses waardeur die subjek in taal tot stand kom. Hierdie twee oomblikke van vervreemding stem ooreen met Lacan se onderskeid tussen die register van die Verbeelde (spieëlfase) en die Simboliese (betekenaar), maar die twee oomblikke van vervreemding kan nie van mekaar geskei word nie – die tweede is 'n noodwendige uitvloeisel van die eerste en dit is in elk geval by Lacan nie duidelik dat die spieëlfase van die (gevolglike) identifikasie met die betekenaar geskei kan word nie – die twee prosesse is vanuit 'n ontwikkelingsoogpunt gelyktydig of minstens samelopend.

Wat vervreemding in die spieëlfase aanbetref, argumenteer Lacan (2006) dat die ego tot stand kom deur 'n dialektiese proses van wanherkenning (*méconnaissance*). Die infans se ondervinding voor die spieël op die ouderdom van tussen ses en 18 maande dien as illustrasie van hierdie proses. Volgens Lacan (2006:76) begroet die infans haar beeld in die spieël met 'n triomfantelike gejubel – die infans herken haar beeld in die spieël en die positiewe reaksie word deurgrond deur die feit dat die infans in die spieël terselfdertyd vir die eerste keer 'n indruk kry van haar liggaam as koherente geheel. Voor hierdie belewenis in die spieël het die subjek slegs 'n indruk van haar liggaam as 'n gefragmenteerde *corps morcelé* (die liggaam in stukke) (Gallop 1982:121). Die spieëlbeeld laat die subjek toe om in die vorm van 'n “mirage” (Lacan 2006:76) die volwaardigheid van haar beheer oor die eie liggaam te antisipeer, en hierdie antisipasie veroorsaak by die infans matelose triomfantelikeit.

Maar die waarheid is natuurlik dat die indruk van volwaardige beheer oor die eie liggaam juis slegs in die vorm van 'n eksterne gestalt gegee word – dit is 'n eksterne ander wat die infans in die spieël erken – dit is sy, maar ook nie sy nie (Bannet 1989:15). Die erkenning bestaan gevolglik slegs in of deur 'n illusie of gelyktydige wanherkenning (Muller 1985:234). Soos Gallop (1982:123) dit stel: “[T]he self is an illusion done with mirrors.” Lacan (2006:76) stel dit soos volg: “This gestalt [...] symbolizes the *I*'s mental permanence, at the same time as it pre-figures its alienating destination.” Vir Lacan word die spieëlfase dus deur 'n noodwendige vervreemding gekenmerk: Die subjek is of word vervreem deur die beeld in die spieël op die juiste oomblik waarop die spieëlbeeld (ook) 'n noodsaaklike *Ek*-funksie teweegbring. In sy seminar oor die psigosos stel Lacan (1993:39) dit soos volg: “[T]he initial synthesis of the ego is essentially an alter ego, it is alienated.” Lacan (2006:78) verwys dus tereg in hierdie verband na

die subjek se vervreemdende identiteit (“alienating identity”) en die vervreemdende *Ek*-funksie (“alienating *I* function”). Vervreemding is dus ’n onvermydelike gevolg van die dialektiese proses waardeur die ego gevorm word deur identifikasie met die ewebeeld (Evans 1996:9).

Nou, in ’n essay oor die spieëlfase in Lacan haal die Amerikaanse skrywer Jane Gallop (1982:119) Catherine Clément soos volg aan in haar eie vertaling van Clément: “Lacan, perhaps has never *thought* anything else besides the mirror stage [...] It is the germ containing everything.” Hierdie stelling, gelees saam met Lacan se aandrang daarop dat die “ideale Ek” wat in die spieëlfase tot stand kom, die basis vorm van al die subjek se verdere, sekondêre identifikasies (Lacan 2006:76), regverdig die skakel tussen die vervreemding in die spieëlfase en (sekondêre) vervreemding deur die betekenaar wanneer die subjek (as die verbeelde Ek) aan die simboliese orde van taal onderwerp word. Hierdie tweede vorm van vervreemding is ’n logiese uitvloeisel van die vervreemding in die spieëlfase. Die vervreemding in die spieëlfase kan as’t ware gesien word as ’n antisipasie van vervreemding in en deur die simboliese orde,² daarom die voorstel hier bo dat ons die twee prosesse as minstens samelopend bejeën.

Lacan se mees gedetailleerde beskrywing van sy vervreemdingsteorie deur die betekenaar (of dan deur die Ander van die simboliese orde) geskied in *Seminaar XI: Die vier fundamentele begrippe van psigoanalise* (Lacan 2018:203–15). Hier begin Lacan (2018:203) deur die belang van die Ander aan te stip: “The Other is the locus in which is situated the chain of the signifier that governs whatever may be made present of the subject – it is the field of that living being in which the subject has to appear.” Lacan gebruik hier die voorbeeld van seksuele verskil en dui aan dat die weë van wat die mens moet doen as man of vrou, in die geheel bepaal word in die veld van die Ander (wat die veld van die Oedipus-kompleks is), aangesien die funksie van voortplanting nie op sigself in die psige verteenwoordig word nie (Lacan 2018:204). Seksualiteit word dus in die psige voorgestel “by a relation of the subject that is deduced from something other than sexuality itself” (Lacan 2018:204). Hierdie “something other” is die Ander, die simboliese orde van taal. Lacan voer aan dat twee gebreke in die proses van seksuele identifikasie met mekaar saamval. Die eerste gebrek (“lack”) bestaan in die feit dat die subjek afhanklik is van die betekenaar, maar hierdie betekenaar is slegs in die veld van die Ander beskikbaar. Dit waarvan die subjek dus afhanklik is vir voorstelling en identifikasie, is, streng gesproke, ekstern aan die subjek – sy het ’n gebrek aan die betekenaar wat sy slegs in en deur haar afhanklikheid van die betekenaar kan aanspreek. Hierdie gebrek wat slegs aangespreek kan word deur ’n beroep op die Ander, sê Lacan, word afgelei van, en weerspieël, ’n reële, vroeër, gebrek wat geplaas moet word aan die begin van die lewende wese, naamlik by seksuele voortplanting (Lacan 2018:205), wat natuurlik die lewende wese as sterflik impliseer. Dus is sterflikheid die oorspronklike gebrek van die menslike wese en die subjek staar die simboliese orde altyd in die gesig in die lig van hierdie gebrek wat deur sterflikheid gesimboliseer word.

Lacan (2018:206) voer voorts aan dat die verhouding tussen die subjek en die Ander geheel en al voortspruit uit ’n proses van gaping.³ Hierdie gaping impliseer dat die verhouding tussen die subjek en die Ander nie wederkerig is nie, maar eerder sirkulêr – vanaf die subjek wat deur die Ander aangespreek word, na die subjek soos sy verskyn of voorgestel word in die veld van die Ander, na die Ander wat terugkeer om hierdie voorstelling of verskyning te verander of te omvorm. Die belangrike ding, sê Lacan, is dat daar in hierdie niesimmetriese, sirkulêre proses ’n hele veelsinnigheid van die betekenaar geleë is, omdat die betekenaar iets vir *iemand anders* beteken. Hierdie stel gedagtes lei Lacan (1998:207) uiteindelik na sy beroemde definisie van die betekenaar: ’n Betekenaar is dit wat die subjek vir ’n ander betekenaar voorstel. Mens sien in hierdie definisie dat ruimte gelaat word vir die momentele verskyning van die subjek in die

veld van die Ander (die betekenaar is dit wat die subjek voorstel), terwyl sy terselfdertyd in 'n proses gewikkel is waarin sy nooit as 'n geheel geartikuleer kan word nie – dit is wat die “ander betekenaar”-gedeelte van die definisie oordra.

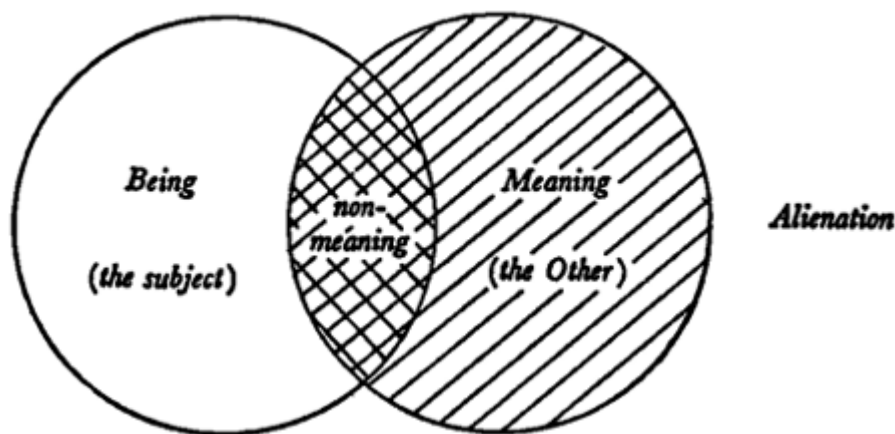
Die vervreemdende aspek van hierdie verhouding tussen die subjek en die Ander word goed deur Lacan (2018:207) verwoord in die volgende passasie:

The signifier, producing itself in the field of the Other, makes manifest the subject of its signification. But it functions as a signifier only to reduce the subject in question to being no more than a signifier, to petrify the subject in the same movement in which it calls the subject to function, to speak, as subject.

Lacan (2018:208) beskryf hierdie verstarring van die subjek deur die betekenaar as die *vervaging* (“fading”) van die subjek. Hy kom dus tot die volgende gevolgtrekking: “If he is apprehended at his birth in the field of the Other, the characteristic of the subject of the unconscious is that of being, beneath the signifier that develops its networks, its chains and its history, at an indeterminate place” (Lacan 1998:208).

Die subjek is dus as't ware onderworpe aan die toestand van die betekenaar en daardie toestand is 'n toestand van eindelose verskil wat die subjek altyd by 'n onbepaalde plek laat.

Hierdie proses van vervreemding deur die betekenaar bestaan vir Lacan (1998:210) as die gevolg van twee momente (wat saam bestaan in wat Lacan 'n “*vel* of alienation” noem, 'n “of” (Afrikaans) van vervreemding – Bannet 1989:15) waarin die subjek verdoem word om te verskyn in die verdeling tussen betekenis en verdwyning (*aphanisis*). Hierdie “vel” van vervreemding word gedefinieer deur 'n spesifieke soort keuse, naamlik 'n keuse van *nie een of die ander nie* (“neither one, nor the other” – Lacan 1998:211). Lacan illustreer die vel-verhouding tussen die subjek en die Ander by wyse van die keuse tussen betekenis (die Ander) en wese (die subjek), voorgestel in die volgende diagram:



Figuur 1. Diagram van die *vel*-verhouding tussen die subjek en die Ander (Lacan 2018:211)

Wanneer die keuse tussen wese en betekenis soos hier bo gekonstrueer word, sien mens dat as jy wese kies, verloor jy betekenis – al wat oorbly, is betekenisloosheid. Kies jy betekenis, oorleef die betekenis ontnem van die betekenisloosheid wat die onbewuste daarstel (Lacan 2018:211). Lacan (2018:211) som die gevolg soos volg op: “In other words, it is of the nature of this meaning, as it emerges in the field of the Other, to be in a large part of its field, eclipsed by the disappearance of being, induced by the very function of the signifier.”

Dit is dus duidelik dat vervreemding die basis is waarop beide subjekvorming en gevolglike voortbestaan in die simboliese orde geskoei is. Soos Bannet (1989:22) dit stel: “For Lacan, alienation not only pervades every aspect of human life and every dimension of man’s being; it is also completely inescapable.” Dit is hier waar Lacan se idees oor vervreemding fundamenteel verskil van die Marxistiese idee van vervreemding waarin ’n subjek haarself objektiveer deur aktiwiteit in die eksterne wêreld en dan haarself herken (of nie herken nie) in die produkte wat voortgebring word deur daardie aktiwiteit (Bannet 1989:14). Soos Bannet aanvoer, is daar in Lacan geen outonome subjek wat kan funksioneer as ’n soort houer waarin kennis, ondervinding en emosie gestort kan word om dan die sosiale interaksie van hierdie subjek te meet in terme van kreatiwiteit en selferkenning nie (Bannet 1989:14). In Lacan is die subjek die naam van ’n versameling of ketting van betekenaars (Verhaeghe 2019:373) wat deur interaksie met taal tot stand kom en voortleef. Boonop, soos die voorgaande bespreking duidelik maak, word hierdie “subjek” gekenmerk deur ’n noodsaaklike en fundamentele vervreemding deur dieselfde betekenaars wat aan die subjek substansie verleen. Die gevolg is dat Lacan se weergawe van subjekvorming en voortbestaan in ’n besliste tragiese register ingeklee is.

Volgens Lacan is daar ’n tweede proses in werking wat betref die subjek se verhouding met die Ander. Hierdie proses is die teenoorgestelde van vervreemding en Lacan (2018:213) noem dit *verwydering* (“separation”). Verwydering ontstaan as ’n gevolg van die feit dat die Ander nie bloot uit betekenaars bestaan nie, maar ook uit gebrek. Lacan (2018:214) sê dat verwydering ontstaan wanneer die subjek hierdie gebrek in die Ander teëkom en dit is in hierdie ontmoeting van die gebrek van die Ander dat die Ander se begeerte vorendag kom vir die subjek – die subjek kan in die gebrek van die Ander die Ander se begeerte “arresteer” en dus identifiseer. Die subjek kan egter op hierdie gebrek in die Ander slegs met haar eie gebrek reageer: “[T]he subject brings the answer of the previous lack, of his own disappearance, which he situates here at the point of lack perceived in the Other” (Lacan 2018:214). Die gevolg van hierdie saamval van gebrek in die Ander en die subjek is dat die subjek as’t ware die swak punt in die binêre betekenaar vind in soverre daardie betekenaar in wese vervreemdend is (Lacan 2018:218). Dus manifesteer begeerte in die interval tussen betekenaars: “It is in so far as his desire is beyond or falls short of what he says, of what he hints at [...] [I]t is in so far as his desire is unknown, it is in this point of lack, that the desire of the subject is constituted” (Lacan 2018:218–9).

Dit is hier waar die begrip *objet petit a* tersaaklik word. Die *objet petit a* is letterlik dit wat oorbly as nievoorstelbaar na die betekenisproses voltooi is (Verhaeghe 2019:371). Lacan (2004:189) stel dit soos volg: “The [object] *a* is what remains irreducible in the advent of the subject at the locus of the Other, and it is from this that it is going to take on its function.” Verhaeghe (2019:371) argumenteer dat omdat hierdie *a* nooit deur die sisteem van betekenaars beantwoord kan word nie, dit voortduur en subjekvorming gevolglik rondom hierdie gebrek in die ketting van betekenaars sirkuleer. Volgens Verhaeghe is hierdie *a* die voorwaarde van verwydering:

The lack in the chain of signifiers – the unrepresentable part of the desire of the Other – inhibits total alienation and opens up the possibility for separation and a desire “of one’s own”, albeit with a continued dependence on the Other’s desire. A desire “of one’s own” comes down to a conscious choice for and a conscious interpretation of the Other’s desire, with the subject’s own drive in the background. Such an interpretation always contains a choice for the subject itself, through which it influences its own identity formation and acquires a certain autonomy. (Verhaeghe 2019:376)

Volgens Verhaeghe (2019:376) is dit in hierdie besluit/keuse om die Ander se begeerte te interpreteer dat die subjek 'n plek vir haarself en 'n plek vir die Ander relatief tot haar beding. Dit is dus as gevolg van die feit dat die Ander gebrekkig is en deur die subjek beantwoord word met haar eie gebrek in die vorm van die *petit a* dat verwydering die voorwaarde van selfbeskikking word. Lacan stel die saak soos volg: "Through the function of the object a, the subject separates himself off, ceases to be linked to the vacillation of being, in the sense that it forms the essence of alienation" (Lacan 2018:258).

Gevolglik kan ons sien dat Lacan 'n antwoord gehad het vir vervreemding, naamlik die verwydering van die Ander in en deur die aandrang van die *objet petit a*. Dus is subjekvorming in Lacan nie in die geheel geskoei op vervreemding nie – verwydering is net so belangrik as vervreemding in die wording van die subjek (Laurent 1995:19). Dit is moontlik waar dat verwydering 'n moeiliker proses impliseer, en dit is die geval dat Lacan aan verwydering gedink het in die konteks van wat 'n suksesvolle psigoanalise sou uitmaak (Verhaeghe 2019:378). Maar soos Verhaeghe (2019:379) aandui, kan verwydering die basis vorm van 'n soort neosubjek wat probeer om tot 'n vergelyk te kom met die Reële van *jouissance* wat deur sy eie drang gedikteer word, sonder om terug te val in die lokval van "stuffing it full of signification coming from the Other".

Dit wil dus voorkom of Lacan volwaardige subjekvorming verstaan het in terme van beide die prosesse van vervreemding en verwydering, en as 'n mens Lacan se meerdere stellings oor "radikale vervreemding" in die seminaar oor die psigosos in gedagte hou (Lacan 1993:205), kan jy tot die gevolgtrekking kom dat vervreemding wat sonder verwydering geskied, op die uiterste aanleiding kan gee tot psigose, wat Lacan verstaan as 'n uitsluiting van die Naam-van-die-Vader wat egter in die latere Lacan sterk verband hou met die idee dat die *objet petit a* in psigose nie van die subjek afskei nie (Vanheule 2011:125). Hier bo het ek gewys op die belangrike rol wat die *a* speel in verwydering, en dus kan aangevoer word dat 'n subjek wat nie aan verwydering deelneem nie, 'n protopsigotiese subjek is. In wat volg, sal ons sien hoe uitsluiting van die Naam-van-die-Vader in *Die derde spoel* met uiterste vervreemding gepaardgaan, en ek sal aan die hand doen dat Etienne se psigose juis verband hou met die feit dat hy – hoofsaaklik as gevolg van die gebeure – nie by die vermoë is om verwydering te ondergaan nie.

3. Psigoanalitiese vervreemding in *Die derde spoel*⁴

Etienne, die hoofkarakter, is 'n 22-jarige gay Pretorianer wat in April 1986 in die bed van 'n vreemdeling in Londen wakker word. Gou blyk dit dat Etienne uit Suid-Afrika gevlug het met die hulp van die Committee on South African War Resistance (COSAWR). In sy laaste universiteitsjaar skryf hy aan die End Conscription Campaign (ECC): "Ek sal enigiets doen om nie weermag toe te gaan nie" (bl. 16). Maar Etienne se verset is veel meer as blote diensplichtontduiking weens gewetensbeswaar. Dit is 'n opstand teen die patriargie, teen gesag as sodanig – en teen sy eie fascistiese vader in die besonder. Die aand nadat hy die genoemde brief aan die ECC gepos het, sonder dat sy ouers van sy planne bewus is, ontbied Etienne se pa hom na die studeerkamer. 'n Uiteensetting van sy pa se "visie" vir Etienne se lewe volg. Hierdie visie bestaan in hoofsaak uit die reproduksie van die fascistiese Afrikaner-kerngesin: "'n Man moet sowel 'n gesin kan onderhou as waardevol wees vir sy land. Die tyd breek aan om die kinderdinge af te skud'" (17). Mens sou hierdie stelling kon lees as die oproep van die Ander om tot volledige identifikasie te kom onder die Naam-van-die-Vader wat "apartheid" heet. Duidelik staan Etienne se vader geëts in hierdie substansie van die vaderlike metafoor gedurende apartheid.

Twee van die “kinderdinge” wat Etienne volgens sy pa moet afskud ten einde tot volwaardige betekenis te kom in die apartheid- simboliese orde, is sy liefde vir rockmusiek en die “gespeel op tromme” (18). Wanneer Etienne na Londen vlug (met sy tromme reeds verskeep), vlug hy dus nie net van ’n verlede of ’n geskiedenis nie, maar inderdaad van die vervreemdende weergawe van die “volwasse” toekoms wat in Suid-Afrika vir hom beplan is. Die vlug na Londen verteenwoordig dus ’n eerste instansie van ’n verwerping van die Naam-van-die-Vader wat in Suid-Afrika beskikbaar is. Mens moet ook hier let op die feit dat Etienne se vervreemding deur die betekenaar van “apartheid” hoegenaamd nie (soos in “normale” Lacaniaanse vervreemding) met identifikasie met enige van apartheid se betekenaars gepaardgaan nie – sy vervreemding is ’n vervreemding wat dui op onttrekking en uitsluiting van daardie betekenaars.

In Londen besef Etienne gou dat hy geheel en al op sy eie is en dat dit goed is so, ondanks sy gevoel van ’n tuimeling binne hom “soos in ’n huis waarin dinge uit rakke en kaste val” (22). Uit die aard van die saak ontvang Etienne verset van sy apartheid-Naam-van-die-Vader: Sy werklike vader stuur aan hom ’n brief waarin hy dit duidelik stel dat Etienne vir hom “’n skande” geword het deur sy optrede. Die verteller verduidelik verder dat Etienne se verset teen die simboliese orde van sy vader gou die vorm begin aanneem van ’n algehele onttrekking van alles wat met Suid-Afrika te doen het: Hy stel nie belang in die anti-apartheid aktiwiteite van COSAWR nie – vir hom is die organisasie slegs ’n middel tot die doel om hom geheel en al van Suid-Afrika – en alles waarvoor dit in 1986 staan, persoonlik én polities – te onttrek. Sy vervreemding deur die betekenaar van “apartheid” neem dus ’n soort algehele dimensie aan.

Etienne woon in ’n *squat*-kommune in Suid-Londen waarin eiendomsreg en privaatheid nie bestaan nie – sy leefruimte kan nie méér verskil van dié van sy voorstedelike kinderjare in Pretoria nie. Hy slaap by ’n Nieu-Seelandse beiaardier en by ’n Ier genaamd Aodhan (28) wie se lewe oorheers word deur ’n belangstelling in beton en brutalistiese argitektuur, waarvan een van die mees prominente aspekte natuurlik ook vervreemding is. Hier word hy ook blootgestel aan alternatiewe kunsfilms, en nadat hy – tekenend – deur Tarkofski se *Spieël* (37) gehipnotiseer word, ontwikkel hy ’n obsessiewe belangstelling in films. Die belangstelling in films begin dus figureer as ’n soort verplasing van “apartheid” as Naam-van-die-Vader. Dit is ook van belang dat Etienne, ten spyte van sy afstanddoening van sy hele verlede, ’n soort kontak behou met sy ma: Kort na sy aankoms stuur hy vir haar ’n telegram met sy adres wat begin: “MOENIE AAN PA WYS NIE STOP.” Sy ma stuur dan gereeld briewe met “die vrae wat moeders vra” (33). Etienne antwoord aanvanklik nie op hierdie briewe nie. Tog sou mens kon aanvoer dat hierdie oorblywende kontak met die moeder as ’n soort oorblyfsel van sy toenemend verminderende identifikasie met “apartheid” as Naam-van-die-Vader figureer. Lacan het immers aan die hand gedoen dat “vrou” een van die Name-van-die-Vader is (Žižek 2008:193).

Hoe dit ook al sy, die afsegging van “apartheid” as vaderlike metafoor duur voort (veral by wyse van Etienne wat homself in die “band scene” (34) in Londen laat opgaan, dus juis in verband met wat sy vader die “kinderdinge” genoem het), en een middag, nadat hy Tarkofski se *Sluiper* gesien het, loop/sluip Etienne verdwaas deur Londen se strate en gaan ’n tunnel binne (40). Hy staan stil by ’n man wat op die sypaadjie hurk voor die prent van ’n engel wat agter hom op ’n swart deur gestensil is (41). Die man skop die deur oop en trek Etienne aan sy pols na binne. ’n Anonieme, intense seksuele ondervinding volg met die man, wat ’n tatoe van ’n omgekeerde eikeboom, met wortels ontbloot, op sy rug getatoeër het. Etienne kan die man nie uit sy gedagtes kry nie. Gelukkig glimlag die gode vir hom en deur ’n toevallige sameloop van omstandighede slaag hy daarin om vir Axel, ’n Duitse eksperimentele installasiekunstenaar wat verpleegwerk doen, in die grote Londen op te spoor. Etienne en Axel word onafskeidbaar – ten minste vanuit Etienne se oogpunt.

Dit is nadat hy die enigmatiese Axel opspoor dat Etienne sy moeder se briewe uiteindelik beantwoord met “Ek sweer dit af, daardie Republiek van Stof [...] Nooit hoef ek weer ’n voet daar te sit nie” (48). In die antwoordende brief aan sy ma vertel hy haar ook dat hy homself “herbedraad” (48). Vir my doeleindes is dit belangrik om te let op hierdie finale uitsluiting van die apartheid-Naam-van-die-Vader wat op dieselfde tyd as die ontmoeting met Axel plaasvind. Dit is ook hier waar Etienne die laaste oorblyfsels van beheer, wat hier deur sy moeder verteenwoordig word, opgee – en hy skryf ook eksplisiet dat hy twyfel of hy weer sal skryf. ’n Mens moet wonder of die idee van finale afswering van die moeder en alles wat sy in verband met die Naam-van-die-Vader verteenwoordig, nie ook die onderliggende rede vir die ongeëwenaarde opwindning is wat Etienne beleef in die eerste ontmoeting met Axel nie.

Axel se eerste geskenk aan Etienne is ’n lêer wat die produksienotas en storieborde bevat van ’n film uit die 1930’s, getiteld *Berliner Chronik*. Die film self is ’n kinematografiese weergawe van Walter Benjamin se *Berliner Kindheit*. Etienne se missie word die soektog na die drie spoel van die film. Maar die soektog word mettertyd (ook) ’n soektog na die enigmatiese, ontwykende Axel.

Die tweede deel van die teks speel af in Oos- en Wes-Berlyn, waar Etienne as uitruilstudent oënskynlik navorsing doen, terwyl hy eintlik na die tweede spoel van die film en na Axel soek (die eerste spoel word na ’n toevallige geluiskoot in Londen ontdek).

In deel drie, nadat Axel (en die tweede spoel) gevind word, keer Etienne met Axel terug na Suid-Afrika en onderneem hy ook ’n bepalende reis na Buenos Aires, waar die roman eindig. Die derde spoel (as ’n soort oorsaakobjek, *objet petit a*, van begeerte – ’n weergawe van wat in filmteorie as die McGuffin⁵ bekendstaan), verlies, omgeruilde rolle en die onmoontlikheid van algehele onttrekking uit ’n verlede kom hier sterk ter sprake.

Die tragiese speel egter in die laaste twee gedeeltes van die boek ’n sentrale rol – dít is, spesifiek, die psigoanalitiese tragedie by Etienne. Ter verduideliking van wat ek hiermee bedoel, moet ek verwys na Freud (1955:100) se mite van beskawing in die vierde hoofstuk van *Totem und Tabu*. Volgens Freud se hipotese (Freud 1955:141–2) ontstaan die oorsprong van beskawing in die moord op die oervader deur sy seuns – die broers. Die motief vir die moord is geleë in die oervader se monopolie op seksuele verkeer met die vroue van die primitiewe horde. Die gewelddadige en jaloerse oervader dryf sy seuns weg sodra hulle groot genoeg is, en op ’n dag kom hulle bymekaar as broers en keer terug na die horde, waar hulle die oervader gesamentlik vermoor en, as kannibale, sy oorblyfsels as ’n maaltyd verslind. Dit is die eerste totemmaal. Freud (1955:143) beklemtoon die emosionele aspek van die vadermoord: “They hated their father, who presented such a formidable obstacle to their craving for power and their sexual desires; but they loved and admired him too.” Mettertyd maak die bevrediging van hulle haat en die verwerkliking van hulle behoefte om hulself met die oervader te identifiseer, plek vir die toegeneentheid teenoor die oervader wat tot op daardie stadium onderdruk is. Hierdie toegeneentheid manifesteer as berou en skuldgevoelens. Freud se gevolgtrekking is dat die dooie vader sterker word as wat die lewende een ooit was, omdat die broers gevolglik sêlf die verbod plaas op seksuele verkeer met die vroue van die horde – die verbod wat sy oorsprong het in die lewe van die oervader:

They revoked their deed by forbidding the killing of the totem, the substitute for their father; and they renounced its fruits by resigning their claim to the women who had now been set free. They thus created out of their filial sense of guilt the two fundamental taboos of totemism, which for that very reason inevitably corresponded to the two repressed wishes of the Oedipus complex. Whoever contravened those taboos became guilty of the only two crimes with which primitive society concerned itself. (Freud 1955:143)

Lacan verwys na hierdie simboliese terugkeer van die vader, in die vorm van sy Naam en sy verbod, as *le nom du père*, wat natuurlik vertaal word as die Naam-van-die-Vader, maar in die vertaling verloor ons iets belangrik, naamlik die homofonetiek van *le nom du père* – die *nom du père* is ook die *non du père* (die “nee” van die Vader) (Evans 1996:122). Freud se begrip *die superego*, wat eers 10 jaar na *Totem und Tabu* verskyn, het sy oorsprong in die idee van die skuldgevoel, die antispasie van bestrawwing, ens. wat in *Totem und Tabu* onder die loop kom en onlosmaaklik aan die vader verbind word. In die Oedipus-kompleks is die Naam-van-die-Vader die eerste nee-verbod, die teken/bevestiging vir die infans dat sy nie meer met die moeder verenig is nie, dat sy as’t ware (weldra, natuurlik) op haar eie twee voete moet staan. Lacan argumenteer dat die primêre funksie van die Naam-van-die-Vader bestaan in die onderdrukking van die seksuele begeerte vir die moeder. By Etienne het ons egter ’n ooreenkoms tussen die uitsluiting van die Naam-van-die-Vader en die aflegging van die moeder. Hierdie anomalie kan verklaar word met verwysing na die mate waartoe die moeder aspekte van die Naam-van-die-Vader vir Etienne vergestalt. Etienne neem, terselfdertyd, al die maternale funksies (“huisvesting, kos om te eet, klere aan sy lyf” – bl. 48) op homself en doen so ook afstand van die moeder.

In navolging van Freud argumenteer Lacan dat die superego ontstaan uit Oedipale identifikasie met die vader (Evans 1996:202). Vir Lacan is internalisering van die Naam-van-die-Vader die fundamentele voorwaarde vir onafhanklike, diskrete subjektiwiteit en dui dit op die subjek se opname in en totstandkoming deur taal. Soos Evans (1996:122) dit opsommenderwys stel: “This fundamental signifier both confers identity on the subject (it names him, positions him within the symbolic order) and signifies the Oedipal prohibition, the ‘no’ of the incest taboo.” Wanneer die Naam-van-die-Vader deur die subjek uitgesluit word, is die resultaat, ten minste volgens Lacan, psigose. Die vraag moet dus gestel word of Etienne se uitsluiting van die rassitiese en gewelddadige Naam-van-die-Vader as “apartheid” aanleiding gee tot ’n psigose. Is Etienne se vervreemding deur die betekenaars van apartheid dus so ver gevoer dat hy as ’n psigotiese karakter bestempel kan word?

Alvorens hierdie vraag op afdoende wyse beantwoord kan word, moet Lacan verder gelees word. Lacan wys daarop dat daar in werklikheid twee vaders in Freud se werk bestaan (Žižek 2008:169). Aan die een kant het ons die vader van die Oedipus-kompleks, die vader wat die kind aan die simboliese orde / die reg onderwerp. Aan die ander kant het ons die (oer)vader van *Totem und Tabu*, die gewelddadige vader wat nie self aan die reg / simboliese orde onderwerp is nie, die wrede en ongebonde vader (Salecl 1993:9). Gevolglik is *die superego* in Freud ’n paradoksale begrip: Dit verteenwoordig beide die reg en die oortreding van die reg. Die vader funksioneer as beide die verbod op ongereguleerde genot en die oortreding van daardie gebod. Reeds in sy bespreking in *Das Ich und das Es* wys Freud op hierdie dubbelsinnigheid: “[T]he super-ego always has a very close relationship to the id, and can act as its representative vis-à-vis the ego. It secretes itself in the very depths of the id, and in consequence is further from consciousness than the ego” (Freud 2003:256).

Dit is hierdie nabyheid van die superego aan die id wat Lacan uiteindelik daartoe lei om die superego te onderskei van die Ego-Ideaal. In Lacan is die Ego-Ideaal die agentskap van die gewete, dit is die agentskap wat 'n subjek noop om haar ideale te volg, om bevrediging uit te stel en om ongeoorloofde genot te vermy (Sharpe en Boucher 2010:152; Žižek 2007:79). Die superego, aan die ander kant, word in 1962 deur Lacan verklaar as gebiedende bevel wat verkort kan word, naamlik die bevel om te “Geniet!” (Evans 1996:203). Žižek (1998:146) brei sedert die begin van sy werk op hierdie tema uit deur aan die hand te doen dat die era na die Tweede Wêreldoorlog – die era wat ons as die postmodernisme aanmerk – gekenmerk word deur die ondergang van tradisionele vaderlike gesag. In 'n laat kapitalistiese era wat toenemend gekenmerk word deur permissiwiteit, word identifikasie met die vader wat vir ongebonde genot – *jouissance* – staan, dominant. Wat in werklikheid plaasvind, is 'n desperate poging om, in die lig van die verval van die Naam-van-die-Vader, die Vader in die Reële register te lokaliseer. Die superego “regresseer” dus na 'n soort voor-Oedipale objek wat met die id verenig is, juis omdat die bestawwende, onderdrukkende Naam-van-die-Vader afgesweer of dan uitgesluit word. Žižek (2008:143) verwys na hierdie soort superego as die anale Vader van die Reële orde.

Hierdie psigoanalise bied die sleutel tot 'n ontsettend tragiese boodskap wat in *Die derde spoel* opgesluit lê. Laat ons dus die verhouding tussen Etienne en Axel in oënskou neem teen die agtergrond van die ontsettende vervreemding wat by Etienne aanleiding gee tot uitsluiting van die Naam-van-die-Vader. Die keuses wat Etienne bewustelik én onbewustelik in Londen maak – ook die keuses waartoe hy gedwing word – verteenwoordig soveel pogings om “apartheid” as die Naam-van-die-Vader uit te sluit. En dit is inderdaad so dat hierdie uitsluiting vanuit die oogpunt van die verteenwoordigers van die Naam-van-die-Vader (spesifiek sy ouers) na psigose lyk. Ons sien die poging om die Naam-van-die-Vader deur die verwekking van skuldgevoelens af te dwing in die werklike vader se brief aan Etienne: “Weet jy watter skade jy my reputasie aandoen? Watter skande dit is om jou as my seun te hê? As ek gewet het wat jy beplan, het ek jou self aan die militêre polisie uitgelewer” (22). Hierdie uitbarsting versterk egter net Etienne se besluit. Hy besef dat hy “op sy eie” is en dat dit goed is so. Sy uitsluiting van “apartheid” as Naam-van-die-Vader behels egter (ten minste so wil dit lyk aan die begin van die roman) die aanvaarding van 'n ander taal, 'n ander taligheid en 'n ander simboliese orde én kultuur: “Hy herken nie meer die klank van sy eie stem nie [...] Hy konsentreer daarop om sy aksent af te skud. Gou begin hy dit regkry” (22–3). Hy gee vrye teuels aan sy seksuele begeerte, begin om sy gay-identiteit in Londen uit te leef.

Aan die begin wil dit dus voorkom of Etienne suksesvol is in sy vervanging van een Naam-van-die-Vader met 'n ander, minder gewelddadige, minder absolute een. Lacan (2013) het in sy seminaar oor die Naam-van-die-Vader verwys na die *Name* (meervoud) van die Vader, wat onder andere daarop dui dat 'n subjek in sy lewensverloop meer as een Naam-van-die-Vader kan internaliseer, met ander woorde, dat hy een Naam-van-die-Vader kan uitsluit of vervang ten einde 'n ander te internaliseer. Daar is 'n argument daarvoor uit te maak dat die teks daarop sinspeel dat Etienne se lewe in Londen bestaan uit die (soms desperate) poging om 'n ander Naam-van-die-Vader te laat posvat en dat daardie Naam-van-die-Vader “saamheid” is – dus die absolute teenoorgestelde van “apartheid”, die uitgesluite Naam-van-die-Vader. Mens dink hier aan die kommunale oriëntasie in die squat, die verskeie seksuele ontmoetings, die betrokkenheid by die *band* in Wes-Berlyn, en bowenal, natuurlik die verhouding met Axel. “Saamheid” word dus die nuwe bron van Etienne se oriëntasies en identifikasies in die eerste fase van sy bestaan in Londen. Selfs die obsessie met films ('n populasie van ander en die Ander) kan as 'n poging gesien word om saamheid met die Ander as Naam-van-die-Vader te laat posvat.

My argument is egter dat hierdie vervanging van die Naam-van-die-Vader by Etienne in die wiele gery word, dat dit tragies misluk, omdat 'n ander soort psigiese energie in die plek daarvan verskyn. Axel is die oorsaak van hierdie energie. Van die begin af word Axel vir Etienne geassosieer met 'n uiterste ambivalensie. Axel is soos die *pharmakon* waarvan Derrida geskryf het: Hy is beide gif en genesing, pyn en plesier, of dan vervreemding en aanvaarding. Reeds by die eerste ontmoeting dink Etienne: “[D]ie man se intensiteit is soos 'n lem; hy steek sy hand uit na die bottel gif” (41). (Let op die kompulsiewe element wat reeds hier teenwoordig is.) Later, wanneer Etienne die seksuele verkeer tussen hom en Axel beskryf, voer hy hierdie idee van die *pharmakon* verder: “Hulle vergiftig mekaar oor en weer, is terselfdertyd mekaar se teengif. Besmet mekaar, ent mekaar in” (52). Maar wat uitstaan te midde van hierdie ambivalensie, is dat Etienne voortdurend onder die indruk bly van Axel se vervreemdende uitwerking. Kort nadat Axel die lêer met storieborde en ander dokumentasie met betrekking tot *Berliner Chronik* aan Axel oorhandig het, wonder Etienne byvoorbeeld “wat nog weerhou, nog in die mou gevoer word” (67).

Tussen Etienne en Axel word voorts min woorde gewissel: “Hulle vra mekaar nie gewoonlik vrae nie. Hulle praat nie oor ouers, familie of geboorteplekke nie. Oor skole, huise of kindervriende nie. Hulle is komete uit die diep ruimte; hulle val wrywingloos. Hulle gun mekaar die suurstoflose heelal” (58). Hierdie stelling kom natuurlik daarop neer dat Etienne en Axel mekaar nie soseer die *lewe* gun nie, maar eerder die *dood*. Hierdie punt maak Axel se lighartige stelling dat hy 'n kindermoordenaar is wat sy werk betref, ook op Etienne van toepassing (Axel is as't ware die moordenaar van Etienne as 'n kind). Etienne en Axel se verhouding en verkeer word dus gekenmerk aan 'n basiese gebrek wat betref die normale wyse waarop subjekte teenoor mekaar ingestel is (of behoort te wees) relatief tot die simboliese orde van taal. Namate die verhouding sy loop neem, kom mens al hoe meer aan die besef dat Etienne homself in Axel verloor en wíl verloor. Smith (2018:202) is dus absoluut in die kol wanneer hy die roman as een van “beswyming” beskryf:

Dis 'n roman oor die beswyming deur dwelms, deur musiek, deur seks, en opmerklik dan beswyming as bolwerk teen die verlede, spesifiek die verlede van twee karakters afkomstig uit van die mees problematiese kulture van die twintigste eeu, naamlik Suid-Afrika en Duitsland.

Daar is 'n kompulsiewe element hier – Etienne kan nie anders nie. Hy gaan geheel en al op in Axel, maak 'n film (sy eerste) getiteld *Om in Axel se wêreld wakker te word* (62). Met ander woorde, Etienne is geïdentifiseer met Axel en dit maak nie aan hom saak hóé vervreemdend hierdie identifikasie mag wees nie.

Die soektog na die film, wat Etienne se missie word, word deur Axel ontketen (en tot 'n groot mate beheer). In die insident by die Nunhead Cemetery en in die gebeure daarna word Axel se brutale sadisme teenoor Etienne duidelik. Maar Etienne “vergewe Axel die middag in Nunhead. En alles anders” (106). Selfs nadat Axel hom verlaat en hy 'n skadu van die Axel wat hy in Londen geken het, in Hannover opspoor, is daar geen twyfel daaroor dat hy Axel bo alles en almal kies nie, ten spyte van al die maniere waarop Axel hom vervreem het. Etienne is, om dit eenvoudig te stel, verslaaf aan Axel. Rondom 1968 skryf Celan (1996:282–3) in sy bundel, *Fadensonnen*, die volgende:

Du warst mein Tod:
dich konnte ich halten,
während mir alles entfiel

You were my death:
you I could hold
when all fell away from me.

Hierdie reëls sou as 'n gepaste grafskrif vir Etienne kon dien en dit word dan ook die epigraaf in die Engelse vertaling (deur Naudé self) van *Die derde spoel* (Naudé 2018).

Die enkele gebeure wat ek hier bo aangestip het, behoort reeds, in die lig van die psigoanalitiese bespreking, te dui op die gevolgtrekking waarop ek afstuur, naamlik dat Axel in Etienne se psigiese organisasie die rol vertolk van die sadistiese en obsene superego- anale Vader van die Reële. Silvestre (1987:84) noem hierdie figuur *le Père Jouissance*.

Daar is ander gebeure in die verhaal wat op hierdie “status” van Axel dui. Mens dink byvoorbeeld aan die naweek in Suffolk wat Axel, letterlik as die *Père Jouissance*, organiseer en orkestreer deur die genot van die naweek te verdeel, uit te deel en só te bepaal. Axel word die figuur in en waardeur Etienne sy *jouissance* vind en ervaar.

Psigoanalities verteenwoordig hierdie situasie vir Etienne 'n doodloopstraat. Ten spyte van sy opstand, verset, vervreemding, vreemdelingskap en uiteindelijke uitsluiting van die oorspronklike Naam-van-die-Vader kom hy nie aan die vermoë om homself in 'n nuwe simboliese betekenisorde te integreer deur 'n nuwe Naam-van-die-Vader te aanvaar nie. In stede hiervan vervang hy die Oedipale vaderfunksie met die superego- sadistiese anale Vader van die Reële: Axel. En hierdie superego oorheers Etienne se subjektiwiteit – dit bepaal sy doen en late tot aan die einde van die intrige. Etienne is gevolglik 'n psigotiese karakter wat deur vervreemding oorheers word: Hy het die oorspronklike Naam-van-die-Vader (met reg) uitgesluit, maar misluk in die aanvaarding van 'n Naam-van-die-Vader wat gebaseer is op saamheid in en deur radikale verskil.

By Etienne is daar voorts nie sprake van die verwydering wat Lacan as so noodsaaklik vir subjekvorming beskou het nie. In stede van 'n vasstelling van die gebrek in die Ander (wat as voorwaarde vir verwydering dien) is daar by Etienne slegs 'n werklike of Reële vergestaltung van die Ander as 'n werklike persoon wat tot die status van 'n afgod verhef word: Axel word dus 'n vergestaltung van die (fiktiewe) Ander van die Ander.⁶ In stede daarvan dat die *objet petit a* by Etienne afskei as die embleem van sy wese wat begeerte reguleer, word die *objet petit a* deur Axel op Etienne afgedwing deur die soeke na die “ware” derde spoel. Mens sou selfs kon sê dat Etienne terselfdertyd gereduseer word tot die beliggaming van die *objet petit a* self – en so 'n vermindering of nieverwydering van die *objet petit a* is Lacan se uiteindelijke definisie van psigose (Laurent 1995:37–8). By Etienne het ons dus 'n subjek wat vasgevang word tussen die spreekwoordelike duiwel en die diep blou see. Sy onvermoë om die gebreke in die Ander te ontdek en daarmee te antwoord met sy eie gebrek (en dus begeerte te ontken), vang hom vas in 'n fundamentele vervreemding wat psigotiese gevolge het.

Die verskyning van die dominansie van die anale Vader van die superego is nie 'n proses wat bewustelik by Etienne in die lewe geroep word nie. Dit is ook nie 'n proses wat enigszins eie aan Etienne is nie. Žižek (1999) dring daarop aan dat die verskyning van die anale vader as

superego 'n algemene tendens in postmoderne subjektiwiteit is en dat dit verstaan moet word as 'n onbewuste en onverwagse reaksie op die ondergang van die tradisionele strukture van patriargale gesag. Psigoanalise bekla nie die ondergang van hierdie strukture nie; dit wys bloot op die onbedoelde gevolge van sodanige ondergang binne 'n bepaalde sosiale konteks. Niemand sou aan die hand wou doen dat Etienne die apartheid-Naam-van-die-Vader eerder moes aangeneem het om psigose te voorkom nie. In elk geval is daar ernstige besware teen die idee dat apartheid hoegenaamd as 'n vaderlike metafoor gefunksioneer het, veral in die 1980's wat hier ter sprake is (Barnard-Naudé 2023). 'n Sosiale konteks wat gekenmerk word deur 'n toename in veroorlowing, skep vrugbare grond vir die oorname van die superego in die voor-Oedipale vorm. In postmoderne kapitalisme byvoorbeeld word die vervreemde subjek deur die sosiale orde beveel om te "Geniet!" en tog word sy oorweldigend gekenmerk deur die "anomie" van die individu – hoe meer daar van haar verwag word, of hoe meer sy beveel word om teen wil en dank te geniet, hoe minder genot put sy uit haar bestaan, hoe meer sien sy haar bestaan as geheel en al sinloos, hoe meer depressief is sy, hoe meer gereeld pleeg hierdie soort subjekte selfmoord.

4. Hannah Arendt en *modernewêreldvervreemding*

Vervolgens wil ek die fokus van hierdie artikel verskuif na 'n ander vervreemdingbegrip wat nie met bostaande begrip géén verhouding het nie, maar wat op 'n ander manier geartikuleer word en anders hanteer word in Naudé se werk en dan in die besonder in die onlangse *Van vaders en vlugteling* (Naudé 2023). Hierdie begrip word op sy breedvoerigste bespreek in die werk van Hannah Arendt, en spesifiek in haar magnum opus van 1958, *The human condition*. Arendt noem hierdie begrip *modern world alienation* (*modernewêreldvervreemding*) en skryf uitgebreid daaroor in die konteks van 'n *moderne wêreld* – dit is dus 'n begrip wat ten nouste verband hou met die opgang van die moderne wêreld wat Arendt (1998:268) soos volg van die moderne era onderskei:

If one wishes to draw a distinctive line between the modern age and the world we have come to live in, he may well find it in the difference between a science which looks upon nature from a universal standpoint and thus acquires complete mastery over her, on one hand, and a truly "universal" science, on the other, which imports cosmic processes into nature even at the obvious risk of destroying her and, with her, man's mastership over her.

Soos mens duidelik uit hierdie aanhaling kan sien, staan die mens se mag om die natuur uit te wis op die drempel van die moderne wêreld. Trouens, die mens se vernietigingsdrang (wat Freud die doodsdrang sou noem) is bykans die tekenende kenmerk van die moderne wêreld. Teen die agtergrond van die ekologiese krisis waarin ons ons aan die begin van die 21ste eeu bevind – 'n algeheel mensgemaakte krisis – is Arendt se woorde in die middel van die 20ste eeu niks minder nie as profeties.

The human condition open met 'n verwysing na die lansering in 1957 van 'n mensgemaakte satelliet na die buitenste ruimte – die eerste keer in die geskiedenis dat so iets gebeur het. In die lig van hierdie sprong in die mens se tegniese vermoë skryf Arendt (1998:1) dat die onmiddellike reaksie 'n soort ongekennde verligting was oor die eerste tree wat die mensdom gegee het in sy soeke na ontsnapping uit die gevangenis van die aarde. Arendt beskryf hierdie

soeke na 'n ander plek en bestaan as gegrond in 'n rebellie teen die voorwaardes van die mens se bestaan op Aarde, en by wyse van haar boek vra sy wat dit is wat die menslike bestaan op Aarde so ondraaglik gemaak het dat die menslike wese nou soek na 'n plek of punt waar hy van hierdie aardse bestaan kan wegkom. Arendt (1998:248–54) se antwoord kom aan die hand van haar begrip *modernewêreldvervreemding* wat sy as twee oomblikke beskryf. Eerstens is daar die reeds genoemde soeke na maniere om van die Aarde na die heelal te verskuif, en tweedens, die waarskynlik meer algemene ontvlugting vanuit die wêreld na die Self.

Om egter die aard van modernewêreldvervreemding in die konteks van Arendt se denke te verstaan, moet ons eers 'n behoorlike idee vorm van wat Arendt as *die wêreld* beskou het. Nóú verbonde aan Arendt se denke oor “die wêreld” is haar begrip *wêreldsheid*. Roessler (2022:3) doen aan die hand dat *wêreld* vir Arendt uit twee verskillende maar ineengestrengelde betekenisse bestaan. Eerstens bestaan dit vir Arendt uit die sogenaamde *Dingwelt* of dan die menslike skepping en mensgemaakte goed. Hierdie betekenis is nou verbonde aan die feit dat die mens tot 'n sekere mate vervreem is van die suiwer natuurlike. Om in die natuurlike te oorleef bou die mens dus talryke artefakte van oorlewing: 'n woonplek, masjiene, instansies en kunswerke. Hierdie artefakte is dierend, bedoel om individuele menslike lewens te oorleef, en as sodanig bied dit aan die mens 'n mate van stabiliteit en permanensie, teenoor die natuurlike, wat gedurig in proses is. Die nadeel van hierdie mensgemaakte wêreld is egter dat die goedere van die wêreld as beperkinge op ons vryheid kan funksioneer (iets wat juis deur die begrip *vlug* in *Van vaders en vlugteling* aangespreek word; sien hier onder).

In die tweede betekenis van *wêreld* sien Arendt die ruimte van verskyning (*space of appearance*) (Roessler 2022:4) as voorwaarde vir 'n wesenlike bestaan op Aarde. Arendt gaan so ver as om aan die hand te doen dat wese en verskyning vir die mens as't ware ooreenkom of saamval. Met die eerste oogopslag klink dit of Arendt se ontologie in hierdie opsig radikaal anti-Platonisties is – daar is geen verskynsel of verskyning anderkant die verskyning of verskynsel wat ons met die sintuie kan waarneem nie. Maar soos Roessler (2022:4) aan die hand doen, het Arendt bloot aangevoer dat die verskyning van die verskynsel nie toegang gee tot die verskynsel self nie. Soos Roessler (2022:4) dit stel:

[W]e are always bound to a certain perspective, [...] we can never reach the things in themselves. We can only ever grasp the part of it which is exposed to us. Every disclosure is at the same time concealment and every phenomenal encounter is thus partial by nature.

Maar die belangrike kwessie is dat hierdie verskyning nie enkelvoudig is nie – iets wat aan die enkeling verskyn, verskyn terselfdertyd aan ander. Mens moet hier in gedagte hou dat Arendt die menslike toestand as 'n toestand van veelheid beskou het. Sy doen selfs aan die hand dat pluraliteit die wet van die Aarde is (Arendt 1978:19). Daar is dus geen verskynsel wat in enkelvoudigheid verskyn nie; verskyning is noodwendig 'n meervoudige proses. Die feit dat die menslike toestand aan pluraliteit onderworpe is, hou natuurlik ook eksistensiële gevolge in, waarvan die belangrikste is dat ons in die wêreld bestaan ooreenkomstig 'n wet van verskil, selfs radikale verskil – individue wat in verhouding met mekaar staan as gevalle van die menslike spesie, toon tegelyk ooreenkoms en verskil (Roessler 2022:5). Te midde van hierdie saambestaan van ooreenkoms en verskil distilleer Arendt wat sy ons sesde sintuig noem, naamlik gesonde verstand (“common sense”) of dan die *sensus communis*. Die *sensus communis* openbaar die wêreld aan ons deur die gewaarwordinge van ons vyf sintuie bymekaar te pas (en in te pas) binne die konteks van 'n gemeenskaplike wêreld. Soos Roessler (2022:5) dit stel:

It discloses the world to us. Yet for this, it relies upon our engagement with other people to validate our experiences through their actions and discourse. The “*sensus communis*” is thus coeval with a common world. It has a “world-disclosive effect” for the individual but derives its strength only from human plurality, that is, from being part of a shared world.

Die *sensus communis* is dus die enigste menslike sintuig wat nie sonder die teenwoordigheid van ander mense kan bestaan nie. Hierdie siening hou dus in dat die wêreld slegs deur die ervaring van pluraliteit aan ons geopenbaar word; sonder pluraliteit is daar geen *sensus communis* nie en gevolglik geen openbaring van die wêreld nie. Roessler (2022:5) maak dit duidelik dat daar ’n duidelike politieke dimensie aan Arendt se ontologie is – *wêreld* is die ryk van openbaring in die web van verhoudinge, en dit is dus bykans sinoniem met die openbare sfeer (*Öffentlichkeit*).⁷ Arendt (1998:xiii) beskryf hierdie betekeniswording van die wêreld deur pluraliteit en algemene verstand soos volg:

Only the experience of sharing a common human world with others who look at it from different perspectives can enable us to see reality in the round and to develop a shared common sense. Without it, we are each driven back on our own subjective experience, in which only our feelings, wants, and desires have reality.

Roessler (2022:5) meen dat hierdie twee beskouings van *wêreld* nou met mekaar verband hou: Die ryk van mensgemaakte goedere – die artefak – bied ’n grondslag vir die ryk van verskyning/openbaring. Vir Arendt bestaan die openbare sfeer van verskyning deur die aktiwiteite van optrede en spraak. Hierdie twee aktiwiteite is breekbaar en vlietend en dus benodig dit die wêreld van die artefak om ’n mate van permanensie en duursaamheid te bereik. Soos Roessler (2022:5) aan die hand doen: Die betekenis van optrede en spraak word gewaarborg deur die sedimentasie daarvan in die menslike artefak – sonder die menslike artefak sal die betekenis van optrede en spraak verdwyn sodra dit uitgeoefen word.

Gevolglik bestaan Arendt se wêreld uit beide die breekbare en vlietende aard van optrede en spraak én die duursame en permanente aard van die mensgemaakte artefak. Ons het dus hier te make met ’n dialektiek wat slegs deur die beroep van die een op die ander opgelos kan word, wat beteken dat die oplossing van die dialek kom in Arendt se *the in-between* (*die tussenin*) (Roessler 2022:6). Arendt (1998:xiii) gebruik die metafoer van mense wat om ’n tafel sit om hierdie tussenin toe te lig. Die tafel funksioneer as die tussenin wat ons tegelyk van mekaar verwyder en met mekaar in verband bring. Die belang van die tussenin word soos volg deur Arendt (1998:52) verwoord: “To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time.”

Roessler (2022:6) doen aan die hand dat Arendt se begrip *wêreldsheid* deur dieselfde dialektiek gekenmerk word as haar begrip *wêreld*. Eerstens bestaan *wêreldsheid* in en deur ons afhanklikheid van die goedere van die wêreld wat ons gebruik om ons vervreemding van die suiwer natuur te oorkom. Tweedens bestaan *wêreldsheid* in ons vermoë om tussen ander gelykes – as gelykes wat onderling van mekaar verskil – te verskyn. Hierdie verskyning van verskillende gelykes is verskyning in die openbare sfeer. Ons *wêreldsheid* word gevolglik deur Arendt gelykgestel aan ons vermoë tot optrede en spraak wat slegs in die openbare sfeer (deurgrond met pluraliteit) van die politieke tot stand kan kom.

Noudat daar 'n meer volledige prentjie is van wat Arendt as die wêreld beskou, kan ons haar begrip *modernewêreldvervreemding* beter in oënskou neem en verstaan. Soos reeds genoem, is modernewêreldvervreemding vir Arendt die gevolg van 'n tweeledige proses. Eerstens is daar die verplasing of verskuiwing vanaf 'n aardse oogpunt na die oogpunt van die heelal. Hierdie eerste verskuiwing kom tesame met die tweede, naamlik die afsondering van die mens in die self en die eie. Hierdie tweeledige verskuiwing in die menslike toestand raak beide die aspekte van “wêreld” in Arendt op negatiewe wyse.

Soos Roessler (2022:8) dit stel: Wêreldvervreemding “stands for the loss of the stable, reliable objectivity of the ‘human artifice’ as much as for the deprivation of the ‘in-between’, the ‘web of relationships’, which allows us to make sense of the world.”

In die laaste gedeelte van *The human condition* skryf Arendt (1998:248) oor die onherroeplike gevolge van drie gebeure in die geskiedenis: die ontdekking van Amerika; die Hervorming; en die uitvinding van die teleskoop. Wat die eerste betref, argumenteer Arendt (1998:250) dat die ontdekkers die wêreld verloor het op presies dieselfde tydstip as wat hulle die aarde ontdek het (Roessler 2022:12):

Precisely when the immensity of available space on earth was discovered, the famous shrinkage of the globe began, until eventually in our world (which, though the result of the modern age is by no means identical with the modern age's world) each man is as much an inhabitant of the earth as he is an inhabitant of his country. Men now live in an earth-wide continuous whole where even the notion of distance, still inherent in the most perfectly unbroken contiguity of parts, has yielded before the onslaught of speed.

Voorts argumenteer Arendt (1998:251) dat dit in die aard van die menslike opmetingskapasiteit is dat dit kan funksioneer slegs “if man disentangles himself from all involvement in and concern with the close at hand and withdraws himself to a distance from everything near him”. Hoe groter die afstand tussen die mens en sy omgewing, wêreld of aarde, hoe meer sal hy in staat wees om op te meet en waar te neem, en hoe minder sal wêreldse, aardsgebonde ruimte vir hom beskikbaar wees (Arendt 1998:251). Die vermindering van aardse afstand wat ingelyf is deur die ontdekking van Amerika kon dus slegs “at the price of putting a decisive distance between man and earth, of alienating man from his immediate earthly surroundings” verrig word (Arendt 1998:251).

Die Hervorming, argumenteer Arendt, konfronteer die mens met 'n soortgelyke verskynsel van vervreemding. Hierdie tweede aspek van modernewêreldvervreemding bestaan in 'n soort verlating van die wêreld en 'n inkering na die Self. Die eerste aspek van hierdie manier van modernewêreldvervreemding beskryf Arendt (1998:251), in aanhaling van Max Weber, as “innerworldly alienation” en het te make met Luther en Calvyn se pogings om die kompromislose anderwêreldseheid van die Christelike geloof te herstel. Arendt (1998:251) sien hierdie aspek as die “innermost spring of the new capitalist mentality”. Die tweede aspek van hierdie vorm van vervreemding het niks met die vervreemding van die aarde inherent in die ontdekking en besitname daarvan te doen nie. In stede daarvan het hierdie vervreemding alles te make met die onteiening van die boerevolk, wat die onvoorsiene gevolg was van die onteiening van kerkeiendom en wat die grootste enkele oorsaak was van die ondergang van die feodale stelsel (Arendt 1998:251–2) en die oorsprong van kapitalisme.

Vir Arendt was een van die grootste sosiopolitieke gevolge van hierdie vervreemding van pluraliteit-as-wêreld die onteining van sekere groepe mense van hul plek in die wêreld en die gevolglike naakte blootstelling aan slegs die mees dringende behoeftes van bestaan (hierdie aspek word treffend verwoord in *Van vaders en vlugteling*, terwyl daar terselfdertyd ruimte gelaat word vir teenkantiing, hoofsaaklik via die karakter van Hein).⁸ “The modern age,” skryf Arendt (1998:253), “very much against the intentions of all the actors in the play, began by alienating certain strata of the population from the world.” Hierdie proses gaan gepaard met die tendens in die Westerse filosofie waarvolgens ’n eksklusiewe bemoeienis met self en die eie voorop staan (Arendt 1998:254). Die resultaat is ’n soort Descartiaanse solipsisme waarin alle ondervinding en gebeure, in die wêreld maar veral tussen mense onderling, verminder word tot ’n ervaring van die mens met homself. Deur die gelyktydige voorkoms van beide hierdie aspekte is die mens teruggeworpe op homself, nie op die wêreld nie. Arendt (1998:254) skryf soos volg:

The greatness of Max Weber’s discovery about the origins of capitalism lays precisely in his demonstration that an enormous, strictly mundane activity is possible without any care for or enjoyment of the world whatever, an activity whose deepest motivation, on the contrary, is worry and care about the self.

Dus het ons hier te make met ’n verwydering tussen die mens en die wêreld waarin ander bestaan, optree en funksioneer. Mens moet hier verstaan dat Arendt die wêreld gelykstel aan pluraliteit (of veelheid – die feit dat *mense* en nie die mens nie, die Aarde bewoon en bewerk) en dat die proses wat sy beskryf, gelykstaan aan ’n soort likwidasië van veelheid ten gunste van die vermindering en afplatting wat gepaardgaan met én neerkom op die eendimensionele self. Ons het dus in modernewêreldvervreemding en die opkoms van die kapitalisme ’n gelyklopende ondergang van albei Arendt se aspekte van *wêreld*: “The process can continue,” skryf Arendt (1998:256), “only provided that no worldly durability and stability is permitted to interfere, only as long as all worldly things, all end products of the production process, are fed back into it at an ever-increasing speed. In other words, the process of wealth accumulation, as we know it, stimulated by the life process and in turn stimulating life, is possible only if the world and the very worldliness of man are sacrificed.”

Die derde gebeurtenis wat volgens Arendt (1998:257) aanleiding gee tot modernewêreldvervreemding is die uitvinding van die teleskoop. Die grootste gevolg van hierdie uitvinding was dat dit die begrensde geosentriese wêreldsbeskouing op empiriese vlak en nie bloot filosofiese vlak nie, uitgedaag het. Wat Galileo reggekry het, was om die teleskoop só aan te wend dat die geheime van die heelal aan menslike gewaarwording blootgelê is “with the certainty of sense-perception” (Arendt 1998:260). Hierdie beskikbaarheid van die geheime van die heelal aan die menslike gewaarwording het vir Arendt die moderne era ingelui: “What ushered in the modern age [...] was the astounding human capacity to think in terms of the universe while remaining on the earth, and the perhaps even more astounding human ability to use cosmic laws as guiding principles for terrestrial action” (Arendt 1998:264). Die onmiddellike filosofiese gevolg van hierdie ontdekking was Cartesiaanse twyfel waarvan die emosionele ekwivalent eiesinnige wanhoop was (Arendt 1998:261) wat in die moderne era vertaal as die nihilisme wat na al hoe groter gedeeltes van die beskawing versprei het (Arendt 1998:261).

Vir Arendt het die kapasiteit van die mens om vanuit ’n astrofisiese oogpunt waar te neem, die geboorte van die moderne wetenskap ingelui, en dit het gelei tot ’n proses van aardse vervreemding wat Arendt (1998:265) soos volg verwoord:

In the experiment man realized his newly won freedom from the shackles of earth-bound experience; instead of observing natural phenomena as they were given to him, he placed nature under the conditions of his own mind, that is, under conditions won from a universal, astrophysical viewpoint, a cosmic standpoint outside nature itself.

Volgens Arendt was een van die belangrikste gevolge van hierdie astrofisiese uitgangspunt die feit dat die mens vertroue in sy sinuïglieke waarneming begin verloor het, en dit is hierdie verlies van vertroue in die mens se sinuïgliekewaarnemingsvermoë om realiteit te begryp wat die grondslag vorm van die Cartesiaanse twyfel wat so oorheersend word in die moderne era. Descartes het egter, in stede daarvan om in die *maelstrom* van volskaalse skeptisisme vasgevang te word, vaste grond gevind in die beginsel van twyfel as sodanig (Roessler 2022:16): Vir hom was die daad van twyfel versekering van die bestaan van minstens die twyfelende self as vaste grond. Maar wat Descartes se twyfelende self hoofsaaklik meegebring het, was 'n ondergang van die ooreenkoms tussen wese en verskyning (Roessler 2022:17). “Since we can never be sure about the true being of the things that appear to us, the only way to save the phenomena now leads through the subject” (Roessler 2022:17). In wese, sê Arendt, word beide die natuur as verskynsel én die verskynsel buite die natuur, asook alles wat daarmee gepaardgaan, in die moderne tyd beskou as bloot 'n uitvloeisel of konstruk van die menslike intellek. Die gevolg is dat introspeksie die sentrale vorm van gewaarwording word (Roessler 2022:17). Daarmee saam word die individuele menslike bewussyn, met die kapasiteit vir induksie, afleiding en berekening, die enigste bron van waarheid. Saam met hierdie gewaarwording van die essensiële konstruktmatigheid van die verskynsel kom die enorme toename in die mens se mag om te vernietig: “Foremost in our minds at this moment is of course the enormously increased human power of destruction that we are able to destroy all organic life on earth and shall probably be able one day to destroy the earth itself” (Arendt 1998:268–9). Lank voor die huidige denke oor die Antroposeen en die mate waartoe menslike mag 'n vernietigende natuurkrag geword het, het Arendt al nagedink oor die gevolge van aardse vervreemding.

Die grootste gevolg – vanuit die perspektief van Arendt se “wêreld” – van die opkoms van introspeksie as die sentrale bron van die menslike gewaarwording is die verlies van die *sensus communis* (Arendt 1998:280). Volgens Arendt ondergaan die *sensus communis* as't ware 'n transformasie: Oorspronklik het dit die gemeenskaplike gewaarwording van 'n realiteit geopenbaar; in die moderne era word dit bloot die vermoë om met 'n stel gevolge rekening te hou (Roessler 2022:17). Die gevolg is dat die mens teruggewerp word op homself ten koste van die wêreld of as gevolg van die verlies van die wêreld: “Long before the natural and physical sciences began to wonder if man is capable of encountering, knowing, and comprehending anything except himself, modern philosophy had made sure in introspection that man concerns himself only with himself” (Arendt 1998:280). Vanuit die perspektief van wat 'n blik op realiteit sou konstitueer, meen Arendt (1998:282) dat ons in die moderne era slegs te make het met “subjective states of mind”. Sy beskryf dit as “the playing of the mind with itself, which comes to pass when the mind is shut off from all reality and ‘senses’ only itself” (Arendt 1998:284).

Om op te som: Modernewêreldvervreemding by Hannah Arendt is 'n onherroeplike gevolg van drie gebeure waarvan die gevolge met mekaar vervleg en ineengestrengeel is. Die ontdekking van Amerika lei tot die proses wat ons vandag as globalisering beskryf – die verkleining van die aarde lei terselfdertyd tot 'n verafstandeliking tussen die mens en die aarde omdat globalisering die proses van opmeting inlei waarvan die voorwaarde is dat afstand tussen die mens en sy aardse ruimte soveel as moontlik vergroot moet word – in die proses word die mens van die aarde vervreem. Die hervorming wat plaasvind nadat die proses van globalisering reeds

in werking gestel is en vervreemding dus begin het, lei tot die binnewêreldse vervreemding deur Luther en Calvyn se dogma van die anderwêreldseheid van die Christelike etiek. Hierdie proses gaan gepaard met die onteining van sekere mense se aardse ruimte en die terugwerping van hierdie mense op hulself en hul arbeidsmag wat streng verbonde is slegs aan die naakte prosesse van biologiese lewe. Deur die Hervorming verloor die wêreld dus nie net pluraliteit nie, maar ook duursaamheid en permanensie, wat vir Arendt onlosmaaklik aan die betekenis van *wêreld* verbonde was. Die uitvinding van die teleskoop lei tot die astrofisiese uitgangspunt en die benadering waarvolgens alle verskynsels (insluitend die natuur) bloot as uitvloeisel van die menslike intellek benader word. Hierdie uitgangspunt word tot 'n hoogtepunt gedryf in die Descartiaanse filosofie van twyfel en lei tot die ondergang van die *sensus communis* wat Arendt as die sesde sinuig en as uitvloeisel van pluraliteit beskou het. Gevolglik kom modernewêreldvervreemding neer op die dubbele verlies van die dialek wat Arendt as voorwaardes vir die wêreld beskou het. Dus word die oplossing van die dialek tussen duursaamheid en verganklikheid in die tussenin onmoontlik, juis omdat ons die aard van die dialek verloor in die proses van “vooruitgang” in die moderne era.

5. Modernewêreldvervreemding in *Van vaders en vlugteling*⁹

In *Van vaders en vlugteling* kom aardse vervreemding (en dan veral verset daarteen) as 'n aspek van modernewêreldvervreemding telkens aan bod. In die eerste plek is daar die mate waartoe die Vrystaatse landskap as 'n soort ewige teenvoeter funksioneer in die latere gedeeltes van die roman, veral in die gedeeltes waarin Naudé herhaaldelik die Vrystaatse gras so mooi beskryf, byvoorbeeld as die “oseaan van gras” (bl. 141) waarin Hein gaan stap aan die begin van die vierde deel van die roman. Dit is asof die roman telkens te kenne wil gee dat die natuur die enigste konstantheid bied, die enigste element is wat, daarteenoor, nié sal vergaan nie, maar alle menslike handeling daarin uiteindelik sal absorbeer en omvorm tot die groter planetêre geheel.

Hierdie idee word tot 'n hoogtepunt gevoer in die toneel waarin Daniël na die ruïnes van die plaas Eenzaamheid terugkeer aan die einde van die werk, tussen die pampoenplante gaan sit en dan mateloos sukkel om weer orent te kom. Aan die einde van die episode word vertel: “'n Predatoriese pampoenplant het die ander groente verswelg, die werf oorgeneem. Dit begin by deure en vensters inrank, sal mettertyd die murasie self verwurg en plattrek” (181). Die natuur word hier en ook in ander dele van die roman (bv. in Theon se beheptheid met die fyn kalibrering van die Japannese seisoene) aangebied as 'n soort ewige toevlug – iets wat sal bly voortbestaan lank na die mens se afsterwe en vernietiging.

Die standpunt dat die natuurkrag sal oorbly na die ondergang van die mens, is 'n omstrede standpunt binne die huidige denke rondom die Antroposeen, aangesien die siening dat die mens besig is om fundamentele skade aan die natuurkragte aan te rig, al hoe meer traksie begin kry. Belcher en Schmidt (2021:104) wys daarop dat Arendt die mag om in die natuur in op te tree (“acting into nature”) beskou het as 'n nuwe kenmerk van die moderne wêreld. Voorheen was die mens se mag oor die natuur beperk tot optrede *teenoor* die natuur, nie *in* die natuur *in* nie. Volgens Belcher en Schmidt (2021:104) het Arendt se insig in hierdie verband verreikende gevolge vir denke oor die Antroposeen:

Arendt's insights on humans acting into nature anticipated a now familiar axiom of the Anthropocene: that human and geological times intersect. So situated, Arendt's diagnosis of the "transformation of mankind" is linked to the transformations wrought by acting into nature under the dual pressures of capitalism and technoscience. Together, these alter the terrain of the political by transforming what it means to be earth-bound creatures.

Naudé se teenstelling van die natuur as durende krag is egter nie absoluut nie. Op ander plekke in *Van vaders en vlugtelinge* staan die natuur weer in skrilte kontras met die mens se vernietigingsdrang en die vermenigvuldiging van die tegnologiese maatskappy. Veral hartroerend is die episode in die hospitaal in Tokio waarin Theon vir Motlale (die sterwende kind) vertel van die Japannese wyse waarop die 72 seisoene verdeel word, in 'n poging om die kind na uiters indringende mediese behandeling te kalmeer (114). Theon resiteer hierdie fyn beskrywing geduldig aan Motlale, maar na 'n ruk staan Motlale op en loop na die venster, waar hy vra: "Maar waar is al hierdie goed waarvan jy praat? [...] Die voëls en die reën en die mis en die goggas en die bere en die blomme. En die visse! Ek sien net groot, groot huise daarbuite."

Tokio word beskryf as 'n soort eindelose stad van verdorwenheid wat aan die aardseheid van ons bestaan probeer ontkom. Ek dink veral hier aan formulerings soos "pendelaars wat soos geruislose robotte skarrel" (113) wat direkte kommentaar op die verlies van pluraliteit en die opkoms van die massasamelewing is. Dan is daar ook die besoek aan die "grootste karaoke-kroeg in die wêreld" (120) wat in 'n "smal, hoë gebou" geleë is en feitlik in die geheel bestaan uit vloer na vloer verdeel in klein ateljeetjies: "Elke stem is vasgevang in 'n klankdigte kajuitjie. Mens hoor net nou en dan 'n grepie sang as 'n deur oop- of toegaan" (120–1).

Tydens die besoek word die melankoliese Theon tot trane gedryf deur die sang van 'n Japannese tienerseun, maar Daniël "raak Theon nie aan nie, laat sak sy hand" (121). Hier is dit asof die inperking en afsondering van mense in die klankdigte ateljees Daniël se gemoedstoestand direk impakteer deur nie net 'n vervreemdende uitwerking daarop te hê nie, maar ook 'n vervreemdende uitwerking ten opsigte van sy handeling. Dit is as't ware asof Daniël en Theon op die oomblik van Theon se nood die tussenin verloor wat hulle saambind en skei – mens kan immers die ander aanraak slegs as daar minimale afstand tussen die self en die ander is wat terselfdertyd as voorwaarde vir verhouding dien. In nabetraging beskryf Daniël dan ook die verblyf in Tokio as "vervreemdend" (129).

Daar is egter ook Theon en Daniël se besoek aan die Nakagin-kapsuletoring in Tokio aan die einde van die derde deel van die roman. Die kapsuletoring word beskryf as "'n futuristiese gebou uit die 70's, met woonkapsules wat aan 'n betonkern vasgeskroef is" (117). Tydens die besoek dink Daniël dat die toring lyk soos "'n satelliet waaraan 'n spul kratte hang – een wat uit sy wentelbaan gestamp is en al verder wegdryf. 'n Eensame wrak" (126). Hierdie is 'n uiters treffende manier om vervreemding te verwoord en is implisiete kommentaar op die opening van Arendt se *The human condition* wat, soos hier bo genoem, juis begin met die lansering van die Sputnik-satelliet. Dis asof Naudé vir Arendt wil sê dat die situasie erger is as wat sy haar ooit kon indink, dat ons selfs die astrofisiese uitgangspunt verloor deur vervreemding (die satelliet is uit sy baan gestamp) en al wat oorbly is 'n fundamentele disoriëntasie wat alle moontlikheid van sekerheid in bestaan uitwis.

Hierdie pragtige beskrywing van vervreemding deur die moderne wêreld word tot 'n hoogtepunt gedryf wanneer Daniël, terwyl hy opkyk na die toring, vir Theon sê dat hy 'n nuwe Japannese woord geleer het: “Kodokushi. Dit beteken ‘om alleen en ongemerk dood te gaan’” (126). Interessant genoeg lei hierdie verwoording van uiterste vervreemding tot 'n oomblik van tere toenadering en nabyheid tussen Theon en Daniël wanneer Theon trane in sy oë kry nadat Daniël hom van kodokushi vertel het: “Daniël staan nader, sit 'n arm om sy skouers. Om die skouers van sy halfverwoeste neef” (126).

Wanneer ons die twee gebeure – die ervaring in die karaokekroeg en die besoek aan die kapsuletoring – holisties in verrekening bring, sou mens kon aanvoer dat Naudé gelyktydig met twee gegewes werk. Eerstens is daar die fundamentele en onoorkombare aspek van moderne-wêreldvervreemding, die feit dat die ganse mensdom daaraan onderworpe is en daaronder ly. Tweedens is daar in Naudé ook wel teenkating teen hierdie vervreemding, uitsonderings daarop, oomblikke waarin die karakters ten spyte van die ontsettende vervreemding tog wel oomblikke van nabyheid en toenadering vind, oomblikke waarin die vervreemding as't ware getransendeer word.

Die bespreking hier bo laat val die klem in hoofsaak op die eerste dimensie van vervreemding in Arendt, die vervreemding van die aarde en Naudé se teenstand daarteen. Die tweede aspek van vervreemding in Arendt, naamlik 'n inkeer na die self en die eie, staan egter ook voorop in *Van vaders en vlugteling*. Dit is veral in die hoofkarakter, Daniël, dat ons 'n naakte blik kry op die soort mens wat deur modernewêreldvervreemding opgelewer word. In die eerste plek is Daniël 'n vlugteling wat nie aan enige van die twee wêrelde wat hy besoek, behoort nie. Hy verlang soms na Kaapstad, “daardie stad wat altyd soos 'n vreemde wind op sy vel voel” (39), maar op ander plekke in die roman het hy oor Kaapstad nie 'n goeie woord te uiter nie. Ook Londen bied slegs 'n tydelike hawe. Hierdie nomadiese bestaan van Daniël sou gelees kon word as 'n verlies van die stabiliteite en duursaamhede van die *Dingwelt* en slaan dus op Arendt se eerste dialek van die wêreld.

Hierdie vermoede word versterk deur die feit dat Daniël uiteindelik, na verskeie gebeure in die roman, beide sy woonstel in Londen en die een in Kaapstad verkoop en terugtrek in die Engelse platteland in, waar hy op die rand van die dorpie in Kent gaan woon. Hier “het hy die lewe van verhoudings afgesweer. Hy is op sy eie, in beheer van sy eie emosionele grafiek [...] Dit voel [...] asof hy in 'n soort deursigtige borrel rondbeweeg, of vasgevang is in 'n ysblok” (128). Teen hierdie solipsistiese bestaan dien sy kontak met Theon as 'n soort teenvoeter, 'n ontwrigting van die vervreemding by wyse van inkeer in die self in, en so besluit hy dan ook aan die einde van die hoofstuk om hom weer by Theon (wat hom op 'n stadium verwyd oor hoe Daniël hom in hul kinderjare vervreem het) op die plaas Eenzaamheid aan te sluit. Daar leef hy saam met Theon – in 'n soort uitsondering op sy vervreemding – as 'n bywoner wat terselfdertyd van die eienaars van die plaas (die voormalige werkers) vervreem is.

In die eerste gedeelte van die roman, sien ons reeds iets van Daniël se ingekeerdheid en gevolglike vervreemding. Hy is so eensaam dat hy, toe die twee onbekende Serwiërs hom uitnooi vir 'n drankie by die Tate Modern, sonder meer instem, ten spyte van die feit dat hy weke lank uitgesien het na die uitstalling wat hy nog nie gesien het nie. Hy laat die twee dan ook toe om verskeie grense van verwydering oor te steek deur by hulle te slaap, hulle by hom te laat intrek en vir hulle uitgawes te betaal. In die verhouding tussen die Serwiërs en Daniël sien ons hoe Daniël die tussenin verloor deur van een uiterste (absolute eensaamheid en afsondering in die groot stad) na die ander (byna algehele oorheersing en bepaling deur die ander) te gaan. Daar is opmerklike verbande hier tussen Daniël se hantering van die verhouding met die Serwiërs en Etienne se

hantering van sy verhouding met Axel in *Die derde spoel*. Dit is asof Daniël nie by die vermoë is om 'n gesonde verhouding in te skat nie en my vermoede is dat dit alles te make het met Daniël se verlies van 'n *sensus communis*.

Dit is ook nie asof Daniël nie probeer om hierdie *sensus communis* te vind nie. In die vierde week van die Serwiërs se verblyf by hom ontmoet Daniël sy argitek-vriend, Mirko (ook 'n Serwiër). Daniël vertel hom van die verwickelinge met die Serwiërs, en al wat Mirko kan uitkry, is: "In jou woonstel? Net jy en hulle? Ek was my hande. Moenie sê ek het jou nie –" (22). Daniël onderbreek Mirko met: "... 'gewaarsku' nie? Dis die woord wat jy heeltyd gebruik. 'n Refrein. Hoe help dit my? sê Daniël. Dis asof jy hulle ken, asof jy een of ander geheim bewaar" (22). Hierdie onvolledige en onvoldoende openbare spraak of dialoog tussen Daniël en Mirko kan mens nouliks sien as die totstandkoming of onderhouding van 'n *sensus communis*. Daar is vir Daniël geen voldoende eksterne validasie of kontestasie ten opsigte van sy vreemde verhouding met die Serwiërs nie; al wat ons sien by die vriend, by die ander, is 'n vermyding ("dis [...] asof jy een of ander geheim bewaar") wat die hande in onskuld wil was. Gevolglik kan mens hierdie verkeer tussen die twee vriende beskou as op sigself aangetas deur 'n fundamentele vervreemding waarvan die simptoom die onverkwiklike kommunikasie is.

In die tweede gedeelte van die boek word Daniël se verlies aan 'n *sensus communis* tot 'n hoogtepunt gevoer via die interaksies met sy sterwende vader wat aan demensie ly. Uit die staanspoor is dit duidelik dat Daniël en sy vader histories van mekaar vervreem is. In die eerste hoofstuk bevind Daniël hom byvoorbeeld op een tydstip in 'n oomblik waarin hy aan sy pa dink en dan oplet dat die laaste oproep aan sy pa "amper 'n jaar gelede" was (22). Teen die agtergrond van hierdie historiese verwydering kom Daniël se pa se siekte, waartydens Daniël se (vervreemde) suster die vader oorlaat aan Daniël se sorg ("ons siek vader is joune tot hy doodgaan" (53). Die vader trek by Daniël in sy woonstel in Tamboerskloof in en aanvanklik word die tyd tussen hulle gekenmerk deur "oewerlose stiltes" (55): "Daar is 'n sluier mis tussen sy pa en die wêreld, en tussen die twee van hulle" (55).

Maar dan begin Daniël, sonder dat hy dit so beplan het, vir sy pa vertel van sy vorige verhoudings, verhoudings wat sy pa, terwyl hy nog gesond was, ten strengste sou afgekeur het. Noudat sy pa siek is, voel Daniël dat hy sy pa maar net sowel van hierdie verhoudings kan vertel, aangesien sy pa dit oor 'n uur of twee weer sal vergeet (56). Die ooglopende motivering vir hierdie vertellings, hierdie (onbeholpe) spraak, aan Daniël se kant is om 'n vorm van toenadering, intimiteit selfs, tussen hom en sy pa te bewerkstellig: "Daniël word stil, probeer sy pa se oë lees. Hy wil 'n beeld, selfs net een, uit sy kinderjare daarin vind: van hom en sy pa saam, net die twee van hulle" (57). Maar "die oë is leeg" (57). Daarteenoor, wanneer sy pa wel 'n helder oomblik beleef en oor die lewe agter hom praat, bly Daniël se mond gesnoer, "trek sy keel toe" (58). Hierdie helder oomblikke ontsenu Daniël tot so 'n mate dat hy begin uitsien na die oomblik wanneer sy pa weer sal "wegkrimp. Wanneer hyself weer Daniël sal wees, sal kan sê wat hy wil" (59).

Tussen Daniël en sy vader bestaan daar dus 'n soort niewederkerige, ongelyke, onvoldoende kommunikasie. Daar is gevolglik geen sprake van die pluraliteit tussen verskillende gelyke en gelyke verskillendes wat Arendt as so noodsaaklik vir die bestaan van die wêreld beskou het nie. Daniël se vertellings aan sy vader vervul dus nie die funksie van 'n vestiging van die *sensus communis* wat as voorwaarde vir 'n gedeelde realiteit funksioneer nie. In stede daarvan het ons te make met 'n vorm van solipsistiese introspeksie by Daniël. In hierdie verband skryf Arendt (1998:282) van "this dissolution of objective reality into subjective states of mind or, rather, into subjective mental processes".

Aan die begin van die bespreking oor modernewêreldvervreemding in Arendt het ek genoem dat hierdie weergawe van vervreemding nie geen verhouding met die psigoanalitiese weergawe van vervreemding het nie, en in Arendt se verwysing na die “dissolution of objective reality” kan ons ’n duidelike raakvlak sien tussen die soort psigoanalitiese vervreemding wat tot psigose aanleiding gee aan die een kant, en die soort wêreldvervreemding wat lei tot die verlies aan objektiewe realiteit aan die ander kant. Die verlies aan objektiewe realiteit as gevolg van die verlies van die *sensus communis* is vir Arendt net so patogenies soos wat psigoanalitiese vervreemding is, afgesien van die feit dat Arendt nie oor die psigoanalise geskryf het nie. Duidelik is daar vir haar, net soos vir Žižek en Lacan, ’n psigotiese dimensie (“dissolution of objective reality”) aan die moderne subjek.

In die geheel beskou bestaan Daniël se vervreemding dus uit grade en fases, maar dit is ’n bestaan wat by uitstek aan vervreemding geken kan word. Naudé as skrywer verwoord nie bloot vir ons die toestand van modernewêreldvervreemding nie, hy laat sy karakters ook toe om in opstand te kom daarteen. So kan die eerste hoofstuk – die gebeure met die Serwiërs – gelees word as ’n desperate poging aan Daniël se kant om aan vervreemding te ontkom, om ’n konneksie te maak, intimiteit te vind (die Serwiërs word ongelukkig die letterlike slagoffers van die kapitalistiese masjien). Wanneer die verhaalfokus in die voorlaaste hoofstuk van Daniël na Hein verskuif, bied Naudé ’n blik op die ongenaakbaarheid van ’n wêreld wat deur vervreemding gekenmerk word – oral waar Hein met die baba gaan, word hy die deur gewys, geïgnoreer of weggejaag. Trouens, die kliniese hantering van die baba deur Daniël en Theon waaroor Hein so krities is, kan gesien word as ’n simptoom van ’n fundamentele vervreemding by die karakters.

Oorwegend bied *Van vaders en vlugteling* inherente weerstand teen Arendt se idee van moderne-wêreldvervreemding; dit kom in opstand daarteen en dra byvoorbeeld die idee oor dat die natuur ons, ten spyte van ons kosmiese uitgangspunt, sal oorleef. Maar die oomblikke waartydens vervreemding getransendeer word, staan in uitsondering op die oorkoepelende vervreemding-begrip. Naudé gee te kenne dat vervreemding in die moderne wêreld nie absoluut is nie, maar terselfdertyd stel hy die punt dat vervreemding oorweldigend is. Gevolglik kan ons vir Naudé hoop hê slegs in kortstondige oomblikke van uitsondering op vervreemding, en dít is oomblikke wat radikaal kontingent is: Dit mag gebeur, maar dit mag ook nie gebeur nie. Die ambivalensie rondom vervreemding by Naudé word, so wil ek voorstel, op die ou einde oorheers nie deur die boek as ’n manifest van gelatenheid teenoor vervreemding nie, maar eerder deur die feitelike gebeurlikheid van vervreemding, die feit dat vervreemding self ’n soort objektiewe realiteit word wat instaan vir die soort objektiewe realiteit wat sou seëvier as die *sensus communis* nog aan ons beskikbaar was.

6. Belofte en vergifnis

Roessler (2022:19) doen aan die hand dat Arendt se oordeel met betrekking tot moderniteit beide geslote en oop is (soos Naudé s’n). Dit is geslote in die sin dat daar geen moontlikheid van terugkeer na ’n premoderne wêreld is nie – die ontwikkelinge van die moderne era het permanente gevolge wat nie ongedaan gemaak kan word nie; geen versoening met die premoderne era is meer moontlik nie. Dit is oop in die sin dat Arendt nie aan modernewêreldvervreemding gedink het as ’n soort absoluteitheid of totaliteit nie. Soos Roessler (2022:19) dit stel: “[H]er verdict remains also somewhat open in the sense that past developments do not ultimately determine our future.” Maar wat staan die mens te doen wanneer beide die metafisika en die natuurwetenskappe die mag verloor het om ’n gemeenskaplike wêreld vir ons te onderhou? (Roessler 2022:20)

Roessler (2022:20) voer aan dat die raat teen modernewêreldvervreemding waarop Arendt gesteun het, gebaseer is op twee fundamentele *menslike* bevoegdhede wat nie wetenskaplik, religieus of metafisies is nie, maar gebou is op Arendt se begrip *nataliteit*, die streng menslike vermoë om (weer van vooraf) te begin. Arendt (1998:177) skryf in hierdie verband:

This beginning is not the same as the beginning of the world; it is not the beginning of something but of somebody, who is a beginner himself. With the creation of man, the principle of beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before.

Hierdie twee bevoegdhede wat op nataliteit gebaseer is, is *vergifnis* (Arendt 1998:240–3) en *belofte* (Arendt 1998:243–6). Arendt (1998:237) som hierdie twee bevoegdhede netjies in die volgende stelling op:

The possible redemption from the predicament of irreversibility – of being unable to undo what one has done though one did not, and could not, have known what he was doing – is the faculty of forgiving. The remedy for unpredictability, for the chaotic uncertainty of the future, is contained in the faculty to make and keep promises. The two faculties belong together in so far as one of them, forgiving, serves to undo the deeds of the past, whose “sins” hang like Damocles’ sword over every new generation; and the other, binding oneself through promises, serves to set up in the ocean of uncertainty, which the future is by definition, islands of security without which not even continuity, let alone durability of any kind, would be possible in the relationships between men.

Borren (2010:240) noem hierdie twee Arendtiaanse bevoegdhede “world-disclosive” (wêreldopenbarend) en “world-building” (wêreldbouend). Wêreldopenbarende aktiwiteite sluit in diskursiewe verkeer, inisiatief, bymekaarkoms (“assembly”) en outentieke politieke leierskap en storievertellery (Roessler 2022:21). Wêreldbouende aktiwiteite slaan, daarteenoor, op die kapasiteit van Homo faber om ’n duursame produk die wêreld in te bring. In die verbruikersamelewing waarin ons ons bevind, gaan wêreldbouery oor die skep van volhoubare instansies wat teen die tegnologiese maatskappy kan optree en regsodes wat die mens teen vervreemding kan beskerm, asook die skep van kunswerke wat ’n wêreld aan ons kan openbaar. Die punt is dat belofte en vergifnis ’n sentrale rol in hierdie aktiwiteite behoort te speel ten einde aan hierdie bevoegdhede ’n mate van permanentheid en duursaamheid te verleen.

In *Van vaders en vlugteling* kry ons ’n onvoltooide, maar aangrypende blik op beide hierdie aktiwiteite, hoewel dit in Naudé met tragiek ingeklee is. Wat belofte aanbetref, is daar ’n ontluikende idee van belofte in die karakter van Hein in die vierde deel van die boek (137), en dan spesifiek wat sy optrede teenoor die baba (die simbool van ’n nuwe begin) aanbetref. Nadat hy die baba ontvoer, word Hein heen en weer geslinger deur die Vrystaatse landskap tot by die Lesotho-grens en terug na Eenzaamheid. In die loop van hierdie reis met die baba maak hy keer op keer allerlei beloftes aan die baba. Al hierdie beloftes dui op sy hunkering na ’n nuwe begin; vgl. byvoorbeeld: “Miskien kan ons ’n verlate hut vind in die berge, of iemand kan my leer om een te bou. Dan woon ons daar tussen kleimure, met misvloere. En ek kan vir ons beste aanhou en groente groei” (160). En: “Jy het iemand nodig om vir jou die wêreld te wys, kiddo. Iemand wat jou dinge kan leer. Hoe om vry te lewe, jou nie te laat vasbind nie. Hoe om jou eie kompas te vind” (161). Hierdie twee aanhalings slaan direk op Arendt se idees van wêreldopenbaring en wêreldbouing.

Soos ons egter weet, misluk Hein se pogings om aan die baba 'n beter wêreld te openbaar. Sy beloftes word nie vervul nie; intendeel, die baba sterf as gevolg van Hein se toedoen. Hierdie radikale mislukking aan Hein se kant aktiveer dan die bevoegdheid van vergifnis heel aan die einde van die roman, wanneer dit duidelik word dat Daniël vir Hein 'n ongemerkte graf in die begraafplaas op Eenzaamheid gemaak het. Daniël dink soos volg hieroor na: “Hoekom hulle die jong man op die plaas begrawe het? Min het meer saak gemaak in daardie tyd. Hulle wou eintlik nie betrokke wees nie, was in elk geval op die punt om die plaas finaal te verlaat. Maar daar was 'n liggaam wat nie weggedink kon word nie [...] Daniël-hulle het skaars 'n keuse gehad. Hulle het dieselfde ondernemers as vir die baba se begrafnis gebruik” (183–4). Daniël maak dit dan ook duidelik dat hulle die steen nie uit wraak ongegraveer gelaat het nie: “Dit het bloot agterweë gebly in die harwar van reëlins” (184). Dan dink Daniël dat hy miskien, terwyl hy in Suid-Afrika is, moet “toesien dat die grys steen eindelijk gegraveer word” (184). Daniël sien ook in dat net hy dit kan doen; hy alleen oorleef om te kan sê wat op die steen gegraveer moet word om die “naamloosheid op te hef” (184).

Alhoewel vergifnis vir Hein deur Daniël (die enigste een wat oorbly om hom te vergewe) duidelik hier ter sprake kom, is dit belangrik om daarop te let dat die daad van vergifnis nie voltooi word by Daniël nie – die boek eindig met Daniël wat in die gras van Eenzaamheid lê en in die niet wegdryf. Miskien wil Naudé hiermee vir ons te kenne gee dat vergifnis 'n tyd en 'n plek het en dat *Van vaders en vlugteling* nie die tyd en die plek vir vergifnis is nie. Nogtans word beide belofte en vergifnis as wêreldopenbarende en wêreldbouende aktiwiteite aangeraak deur die roman in 'n optrede deur die skrywer wat strook met sy ambivalensie rondom vervreemding en die moontlikheid van ontkoming.

7. Gevolgtrekking

In hierdie artikel het ek twee uiteenlopende *vervreemding*-begrippe toegepas op die twee romans wat tot dusver uit S.J. Naudé se pen verskyn het. Eerstens het ek gekyk na psigo-analitiese *vervreemding deur die betekenaar* in die werk van Jacques Lacan. Alhoewel Lacan vervreemding as onontkombaar beskou het, het hy via die proses van verwydering ook 'n (moeiliker) teenproses aangedui waardeur die subjek die gebrek in die Ander kan konfronteer met haar eie gebrek en, deur fantasiebouery, begeerte laat posvat binne die simboliese orde. Ek het aangevoer dat ons in *Die derde spoel* te make het met 'n uiterste vorm van vervreemding deur die betekenaar en dat hierdie vervreemding in die eerste plek lei tot uitsluiting van “apartheid” as Naam-van-die-Vader. Ons het ook gesien hoe Etienne (desperaat) poog om 'n nuwe Naam-van-die-Vader aan te neem (ek het voorgestel dat dit as “saamheid” opgesom kan word), maar hoe hierdie proses in die wiele gery word deur die verhouding met Axel, 'n verhouding in die loop waarvan Axel deur Etienne onbewustelik geïdentifiseer word as die anale Vader van die Reële. Ek het aangevoer dat ons in Etienne dus te make het met 'n psigo-tiese karakter wat een Naam-van-die-Vader uitgesluit het en in stede van 'n ander Naam-van-die-Vader, die pre-Oedipale superego as Vader aangeneem het.

Vervolgens het ek 'n tweede vorm van vervreemding voorgestel, maar ook aangedui dat hierdie vorm nie in isolasie van die eerste gesien moet word nie. Hierdie tweede vorm bestaan in Hannah Arendt se begrip *modernewêreldvervreemding*, wat uit twee “oomblikke” bestaan, naamlik vervreemding van die aarde en 'n inkeer na die self en die eie. Ek het aangetoon hoe Arendt haar begrip uit drie historiese gebeure ontwikkel het: die ontdekking van Amerika, die

Hervorming en die uitvinding van die teleskoop. Al drie hierdie gebeure, kumulatief beskou, het vir Arendt aanleiding gegee tot 'n fundamentele vervreemding van wat sy as die “wêreld” beskou het, en hierdie drie gebeure loop uit op die wêreldloosheid wat kenmerkend is van moderne subjektiwiteit. Ek het hierdie soort vervreemding op *Van vaders en vlugteling* toegepas en aan die hand gedoen dat Naudé die volle strekking van modernewêreldvervreemding in sy roman verdiskonteer, maar terselfdertyd ruimte laat vir teenstand, momentele oorkoming en selfs transendensie. Naudé se roman staan dus in die teken van 'n beliggaamde ambivalensie teenoor modernewêreldvervreemding. In hierdie opsig het ek ook gewys op die vermoëns van belofte en vergifnis wat Arendt as raat teen modernewêreldvervreemding beskou het. *Van vaders en vlugteling* bevat oomblikke van *belofte* en *vergifnis*, maar Naudé klee hierdie twee bevoegdhede met 'n tragiese simboliek in, sodat die waarde daarvan, in die konteks van die roman se wêreld, gerelativeer word.

Ten slotte is dit belangrik om te wys op die feit dat beide die teoretici van vervreemding wat ek in hierdie artikel bespreek het – Lacan en Arendt – vervreemding só verwoord het dat dit nie as 'n absoluteheid of totaliteit beskou kan word nie – Lacan én Arendt (Arendt dalk meer as Lacan) het alternatiewe vir vervreemding in hulle werk voorgestel. Alhoewel vervreemding in *Die derde spoel* 'n soort absolute mag verkry, word dit in *Van vaders en vlugteling* duidelik gerelativeer. In die geheel beskou, is Naudé dit waarskynlik met Lacan en Arendt eens dat vervreemding nie ons onvermydelike lot is nie, dat ons steeds oor die eg menslike mag beskik om op te tree teen vervreemding, om teenstand te bied. Naudé is dus nie 'n romansier van die soort gelate aanvaarding van vervreemding wat vandag in die pessimistiese kanaal van die geesteswetenskappe hoogty vier nie. Die hoop wat Naudé bied, is terselfdertyd nie 'n maklike hoop nie. Om Eagleton (2015) ten slotte by te haal: Die soort hoop wat Naudé aanbied, is 'n “hope without optimism”. Die stukrag van Naudé se werk is geleë in die feit dat hy die moed het om vir ons 'n wêreld aan te bied wat nie meer 'n wêreld is nie, wat mank gaan aan empatie, intimiteit, solidariteit en gemeensaamheid – en dan gee hy sy karakters vrye teuels in hierdie wêreld om te sien wat gebeur. Soms is daar absolute slagofferskap (soos Etienne in *Die derde spoel*), maar soms is daar ook agentskap en ontkoming (Daniël in *Van vaders en vlugteling*). Hoe dit ook al sy, Naudé skep vir ons oorwegend 'n droewe prentjie, maar 'n akkurate portret van die gegewe waarin soveel van ons vandag bly voortbestaan.

Bibliografie

Arendt, H. 1968a. On humanity in dark times: Thoughts about Lessing. In Arendt 1968b.

—. 1968b. *Men in dark times*. New York: Harcourt Brace & Company.

—. 1978. *The life of the mind: The groundbreaking investigation on how we think*. San Diego, New York, Londen: Harcourt Inc.

—. 1998. *The human condition*. Chicago, Londen: The University of Chicago Press.

Bannet, E. 1989. *Structuralism and the logic of dissent: Barthes, Derrida, Foucault, Lacan*. Londen: Macmillan Academic and Professional Ltd.

Barnard-Naudé, J. 2017. *Die derde spoel* deur S.J. Naudé: LitNet Akademies-resensie-essay. <https://www.litnet.co.za/die-derde-spoel-deur-sj-naude-n-litnet-akademies-resensie-essay> (15 Maart 2024 geraadpleeg).

—. 2023a. *Van vaders en vlugteling* deur S.J. Naudé: 'n resensie. LitNet. <https://www.litnet.co.za/van-vaders-en-vlugteling-deur-sj-naude-n-resensie> (15 Maart 2024 geraadpleeg).

—. 2023b. Burying the superego? *Social Dynamics*, 49(1):30–48.

Belcher, O. en J.J. Schmidt. 2021. Being earthbound: Arendt, process and alienation in the Anthropocene. *Environment and Planning D: Society and Space*, 39(1):103–20.

Borren, M. 2010. *Amor Mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world*. Amsterdam: F. & N. Eigen Beheer.

Celan, P. 1996. *Selected poems*. Londen: Penguin.

Dolar, M. 1992. Hitchcock's objects. In Žižek (red.) 1992.

Eagleton, T. 2015. *Hope without optimism*. Yale: Yale University Press.

Evans, D. 1996. *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. Londen, New York: Routledge.

Feldstein, R., B. Fink en M. Jaanus (reds.). 1995. *Reading Seminar XI: Lacan's four fundamental concepts of psychoanalysis*. New York: State University of New York Press.

Freud, S. 1955. Totem and taboo. In Strachey (red.) 1955.

—. 2003. *Beyond the pleasure principle and other writings*. Londen: Penguin.

Gallop, J. 1982. Lacan's "mirror stage": Where to begin. *SubStance*, 11(4):118–28.

Kateb, G. 1977. Freedom and worldliness in the thought of Hannah Arendt. *Political Theory*, 5(2):141–82.

Kiser, D. 2019. Migratory patterns of estrangement: A response to S.J. Naudé's *The alphabet of birds*. *Stilet*, 31(1/2):380–5.

Lacan, J. 1993. *The seminar of Jacques Lacan, Book III: The psychoses*. New York, Londen: W.W. Norton & Company.

—. 2004. *Le séminaire, livre X: L'Angoisse*. Parys: Seuil.

—. 2006. *Écrits: The first complete edition in English*. New York, Londen: W.W. Norton & Company.

—. 2013. *On the Names-of-the-Father*. Cambridge: Polity Press.

- . 2018. *The four fundamental concepts of psychoanalysis*. Abingdon, New York: Routledge.
- Laurent, É. 1995. Alienation and separation (II). In Feldstein, Fink en Jaanus (reds.) 1995.
- Muller, J. 1985. Lacan's mirror stage. *Psychoanalytic Inquiry*, 5(2):233–52.
- Naudé, S.J. 2017. *Die derde spoel*. Kaapstad: Umuzi.
- . 2018. *The third reel*. Londen: Salt.
- . 2023. *Van vaders en vlugteling*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Roessler, J. 2022. The concept of world alienation in Hannah Arendt. *Arendt Studies*, 7:1–25.
- Salecl, R. 1993. Crime as a mode of subjectivization: Lacan and the law. *Law and Critique*, IV(1):3–20.
- Sharpe, M. en G. Boucher. 2010. *Žižek and politics: A critical introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Silvestre, M. 1987. *Demain la psychanalyse*. Parys: Navarin Editeur.
- Smith, F. 2018. *Die derde spoel*. Resensie. *Tydskrif vir Letterkunde*, 55(1):202–4.
- Strachey, J. (red.). 1955. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, Volume XIII. Londen: The Hogarth Press.
- Vanheule, S. 2011. *The subject of psychosis: a Lacanian perspective*. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Verhaeghe, P. 2019. Lacan's answer to alienation: separation. *Crisis and Critique*, 6(1):365–88.
- Žižek, S. 1998. Whither Oedipus? *Analysis*, 8:146–60.
- . 1999. "You may!". *London Review of Books*, 21(6):3–6.
- . 2007. *How to read Lacan*. New York, Londen: W.W. Norton & Company.
- . 2008. *Enjoy your symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out*. New York, Londen: Routledge.
- Žižek, S. (red.). 1992. *Everything you always wanted to know about Lacan ... but were too afraid to ask Hitchcock*. Londen: Verso.

Eindnotas

¹ Hierdie artikel is ingegee deur en bou voort op twee vorige “in kiem” besinnings oor die werk van S.J Naudé: Barnard-Naudé (2017) en Barnard-Naudé (2023).

² Soos ek hier bo voorstel, dit is nie duidelik dat Lacan die spieëlfase streng van die betekenis-fase onderskei nie. Sien egter Verhaeghe (2019:373), wat argumenteer dat die vervreemding in die spieëlfase ’n “primal alienation” daarstel – ’n mitiese punt van oorsprong waarin wese op sigself verskyn in die veld van die Ander.

³ Bannet (1989:14) stel dit dat daar in Lacaniaanse dialektiek geen drieledige beweging van subjek na objek terug na subjek (soos in Hegel) is nie. Lacaniaanse dialektiek behels dat die twee kante van binêre teenstelling, byvoorbeeld self en ander, deur ’n onontkombare gaping, of *béance*, geskei word.

⁴ Hierdie bespreking het oorspronklik in Barnard-Naudé (2017) verskyn. Dit is in verskeie opsigte aangevul om die doel van hierdie artikel te dien en dit is ook in verskeie opsigte gekorrigeer om die psigoanalitiese posisie meer akkuraat te verwoord.

⁵ Die eenvoudigste definisie van die McGuffin is dat dit ’n objek of meganisme is wat in die teks gebruik word om die aksie aan te dryf, maar wat eindelik nie ter sake is nie. In Hitchcock se *North by northwest* is dit die mikrofilms wat, so word vermoed, staatsgeheime bevat. “McGuffins signify only that they signify,” skryf Dolar (1992:45); “they signify the signification as such; the actual content is entirely insignificant.”

⁶ Žižek (2008:142) doen aan die hand dat ons hierdie ontluiking van die reële Vader kan verstaan in terme van die verskil tussen modernisme en postmodernisme: “[M]odernism endeavors to assert the subversive potential of the margins which undermine the Father’s authority, of the enjoyments which elude the Father’s grasp, whereas postmodernism *focuses on the father himself and conceives him as ‘alive’, in his obscene dimension*” (oorspronklike kursivering).

⁷ Dat Arendt die wêreld gelykstel aan die openbare sfeer is op sy duidelikste uit haar Lessing-prys-aanvaardingstoespraak: “[T]he world lies between people” (Arendt 1968a:4). Sien ook: “[T]he public space – which is constituted by acting together and then fills of its own accord with the events and stories that develop into history” (Arendt 1968a:9); “[E]scape from the world into the self” (Arendt 1968a:9); en “[T]he world – the thing that arises between people and in which everything that individuals carry with them innately can become visible and audible” (Arendt 1968a:10). Sien ook Kateb (1977:175): “[Th]e world means, by definition, the public, what all can see (in all the ways of seeing) or hear or read about.”

⁸ Volgens Kiser (2019:380) het hierdie idee van ’n verlies van ’n behoorlike plek op aarde reeds aan bod gekom in Naudé se *Alfabet van die voëls*. Meerdere van die verhale in dié kortverhaalbundel handel met die een of ander vorm van migrasie wat terselfdertyd met lyding verbind word. Kiser (2019:381) haal Damon Galgut in die voorwoord tot die Engelse vertaling aan: “Naudé’s characters [...] move as easily between London and Dubai as they move between Johannesburg and Bloemfontein. Mostly unanchored, drifting, they rub up against other drifters from far-flung places.” Hiervolgens doen Kiser aan die hand dat Naudé se verhale gekenmerk word deur ’n vervreemding wat as ’n onvermoë om ’n tuislikheid (“home”) te konstitueer, bestaan. Kiser (2019:385) konkludeer dat die waarde van die stories in *Alfabet van die voëls* geleë is in die feit dat hulle “valid individual feelings of isolation and rootlessness” daarstel.

⁹ Die oorspronklike weergawe van hierdie bespreking het in Barnard-Naudé (2023) verskyn. Dit is in verskeie opsigte aangevul en ek het wesenlik op die argument daarin voortgebou.