

**‘Toe-eiening’ van die ontloe-eienbare. ’n Onderzoek na die
samehorigheid van denke en poësie**

deur

Yolanda Spangenberg

**’n Verhandeling voorgelê ter vervulling van die
vereistes vir die graad**

Magister Artium (Filosofie)

In die Departement Filosofie van die

**Universiteit van Pretoria
Fakulteit Geesteswetenskappe**

Studieleier: Prof. M.J. Schoeman

Januarie 2007

Voorwoord

“I have yet to see any problem, however complicated, which when you looked at it in the right way, did not become still more complicated” (Paul Anderson in Barrow, 2005, 1).

Die motivering vir hierdie verhandeling was nie werklik om ’n Magister Artium in Filosofie te verwerf nie. Indien dit die geval was sou dit my beslis nie so ’n ewigheid geduur het nie. Miskien het ek al hierdie tyd eerder probeer om ’n antwoord te formuleer op die fundamentele enigma van ons bestaan: Wat is die sin van die lewe? ‘Waarheen’ is ons op pad? Wat moet ons *doen* om ons hoogste potensiaal of wesenlikheid te verwerklik en ‘wat’ is hierdie potensiaal in elk geval? Ek het ook gehoop om meer insig te kry in ander belangrike vraagstukke byvoorbeeld: Wat is die universele dimensie by die mens, wat het ons as mense almal in gemeen, en wat is die mens se outentieke of allerhoogste status of rol hier op aarde?

Ons lewe in ’n ongelooflik gekompliseerde wêreld waarin enige aanspraak op duidelike en ondubbelsinnige antwoorde op hierdie fundamentele kwessies verdag klink. In ons postmoderne (oftewel refleksiewe) wêreld het al die meta-narratiewe en idees in verband met vaste doelstellings (wat voorheen ’n sekere mate van rigting, stabiliteit en betekenis voorsien het) byna alle geloofwaardigheid verloor. Ons moet ons weg vind en sin maak van ons lewens te midde van ’n verbysterende pluraliteit van dikwels teenstrydige perspektiewe en oortuigings. En die vraag is nou *hoe* ons dit moet *doen*. Hoe (en waarop) moet ons ons handeling rig in die afwesigheid van enige duidelik omskryfbare norme en ideale, en sonder om ’n beroep te doen op vaste grense en onbetwisbare gronde? Hoe moet ons onself daarvan weerhou om nie te verval in ’n houding van radikale onverskilligheid, nihilisme en relativisme nie? Wat is die betekenis van konsepte soos identiteit, morele verantwoordelikheid, gemeenskaplikheid en vryheid?

Weens die beperkte ruimte van ’n MA-verhandeling kan ek ongelukkig nie op al hierdie belangrike vrae ingaan nie. In my ondersoek fokus ek hoofsaaklik op die werk van Giorgio Agamben, Jacques Lacan en Slavoj Žižek. Dit is veral Agamben se beskouing van taal as ’n dimensie van suiwere (im)potensialiteit wat vir my so interessant is. Miskien is ‘dit’ wat ons as mense almal in gemeen het nie ‘iets’ wat ‘as sodanig’ toe-eienbaar en omskryfbaar is nie. Vir sover die mens talig *is*, en vir sover taal volgens Agamben sowel as die latere Lacan nie ‘iets’ (’n eenheid of ’n geheel) is

nie, *is* die mens se mees oorspronklike toestand ‘weselik’ *onvolledig* (’n *non-Aller*). Hierdie *onvolledigheid* wat die mens *op grond* van sy taligheid ‘weselik’ *is*, is nie ‘iets’ wat hy ooit as sodanig kan toe-eien nie. Dit is ook nie ‘iets’ wat hy kan ontken of waarvan hy ooit ontslae kan raak nie. Die *onvolledigheid* wat so ’n intrinsieke deel uitmaak van die menslike bestaan *is* eerder ’n dimensie van *ontoe-eienbaarheid*. Dit is die (im)potensialiteit inherent aan elke potensialiteit wat elkeen van ons (voortdurend) self moet *wees*. En dit is hierdie *ontoe-eienbaarheid* wat uiteindelik aan ons ons singulariteit, vryheid en stabiliteit verleen.

Die primêre standpunt wat ek in my ondersoek sal verdedig, en wat ek hoop om duidelik te maak, is die idee dat dit slegs moontlik is om die werklike en die positiewe toe te eien indien ’n mens in staat is om in ’n verhouding te tree met die *onwerklike* en die *ontoe-eienbare*; dit wil sê met daardie dimensie wat altyd aan ’n mens se greep ontsnap. In die lig hiervan moet ons ons outentieke rol of status op aarde, en die hele konsep van ’n verlossing opnuut beskou.

“Christ is fully a man only insofar as he takes upon himself the excess/remainder, the ‘too much’ on account of which a man, precisely, is never fully a man: his formula is not Man = God, but man = man, where the divine dimension intervenes only as that ‘something’ which prevents man from attaining his full identity. In this sense, Christ’s appearance itself effectively stands for God’s death: in it, it becomes clear that God is NOTHING BUT the excess of man, the ‘too much’ of life which cannot be contained in any life-form, which violates the shape (*morphe*) of anthropomorphism” (Zizek, 2003 a, 131 & 132).

Vanuit ’n Lacaniaans-Hegeliaanse standpunt kan ek vandag met berusting sê dat my lewe (en ook my MA-verhandeling) altyd *onvolledig* sal *wees*.

Erkenning

Ek gee graag erkenning aan die volgende persone:

Prof. M. J. Schoeman, my studieleier, vir die vertroue wat hy in my gestel (en veral ook by my gewek) het. Sonder sy leiding en geduld sou my verhandeling seker nooit, in sy *onvolledigheid*, 'n *einde* of 'n *limiet* bereik het nie. Die grondslag wat hy in my filosofiese nadenke oor die lewe gelê het sal my altyd bybly, en sy toewyding en passie vir die filosofie sal altyd 'n bron van inspirasie wees.

Prof. Danie Goosen, wat die passie vir die filosofiese ook buite die akademie uitleef en vir wie ek nog altyd die grootste respek en bewondering gehad het. Die voorbeeld wat hy stel is vir my van onskatbare waarde.

Prof. Philippe van Haute van die Radboud Universiteit Nijmegen in wie se klas die Lacaniaanse psigoanalise vir my die eerste keer vir my sin en betekenis gekry het.

Prof. Reingard Nethersole in wie se lesings ek 'n liefde ontwikkel het vir die werk van Giorgio Agamben.

Dr. Ernst Wolff vir sy insig, inspirasie en ondersteuning.

My moeder en my suster vir hul oneindige geduld, ondersteuning en verdraagsaamheid.

Al my vriende en vriendinne, veral Littlejohn Galloway, saam met wie ek my liefde vir die filosofie kan uitleef, en deur wie ek die waarde van die *onvolmaakte* inherent aan die mees volmaakte oomblikke van die lewe ontdek het.

Summary

This dissertation explores the problem regarding the objectification of language and the split between thought and poetry. The problem is examined from both a philosophical and a psychoanalytical perspective. The split between thought and poetry is rather complex and it manifests itself in various contexts.

In *The Man without Content* Giorgio Agamben (1999c) discusses this problem with reference to the sphere of the aesthetic. According to Agamben the birth of modern aesthetics and the problem of representation is the result of a primordial objectification of language. Agamben conveys the instance of the objectification of language as inseparable from a split between thought and poetry. Since modernity this division, which is at the origin of Western culture, has become increasingly manifest. It is, according to Agamben, the underlying cause of a series of schisms – for example between artist and spectator, genius and taste, and form and matter – which has, in our present time, reached its furthest point.

In *The Parallax View* Slavoj Žižek discusses similar schisms that is currently discernible in various spheres. In the context of my research, it is his discussion of the split between objective knowledge and subjective truth that is of special interest. In my dissertation this division is respectively brought to bear on the split between thought and poetry. (This claim is broadly expanded on in chapter four). The split between objective knowledge and subjective truth manifests itself, in the social context, as the antinomy of essentialism and constructionism.

My discussion commences in *chapter one* with an introductory overview of the theme under investigation.

In *chapter two* the theme is first of all examined from a philosophical perspective. In this regard it is primarily the work of Giorgio Agamben, and especially his view of the nature of language that guides my discussion. According to Agamben we cannot regard language as ‘something’ (an ‘articulated unity’) that has always already taken place. Language rather exists in the form of pure potentiality. By reinterpreting Aristotle’s doctrine of potentiality, Agamben comes to the conclusion that potentiality is, originally, an (im)potentiality. In so far as the human being *is* language, he *is* this (im)potentiality and this (im)potentiality should be seen as the dimension of the *unappropriable*. In view of this *unappropriability* man’s primordial situation cannot be a unity (at least not a ‘reflexive’ or ‘reflected’ unity). The human

being, in so far as he *is* language, *is* the primordial gap that enables meaning and signification to *take place*. According to Agamben this (im)potentiality (the dimension of the *unappropriable*) has, however, undergone a primordial objectification in Aristotle's logico-metaphysical structure of knowledge. Since then, language as the primordial gap that enables presence and meaning to *take place*, has been neglected or forgotten.

In *chapter three* the primordial objectification of language and the split between thought and poetry is also considered from a psychoanalytical perspective. The purpose of this chapter is to introduce the reader to some of the main concepts in Jacques Lacan's exposition of symbolic identification. Attention will only be given to those aspects in the Lacanian psychoanalysis that are related to the theme of research.

In *chapter four* the psychoanalytic description of the problem is continued. The relation between thought and poetry is explained by reference to two 'fantasmatic structures of denial.' In the Lacanian psychoanalysis the two 'fantasmatic structures of denial' are descriptive of two distinctive modalities of reflection. They represent two subjective attitudes that in psychoanalytic terms are described as the 'subject of desire' and the 'subject of drive.' In this chapter the relation between these two 'fantasmatic structures' and Agamben's description of thought and poetry in our time is being explored.

In *chapter five* the theme under investigation is brought to a preliminary conclusion. In this chapter the co-belonging of thought and poetry is being examined in view of Lacan's later conception of language as *non-All*. Of special interest is Lacan's concept of the 'traversing of the fundamental fantasy' as well as his ideas regarding the 'end of the psychoanalytic process.' In so far as language is not an 'articulated unity' but rather *non-All*, the co-belonging of thought and poetry implies more than a mere reciprocity of opposites. I hope that we will eventually be able to conceive of a different, and more original kind of relation between the subject and his own inherent *unappropriability*. The denial of this dimension is currently the cause of an impasse in the process of symbolic identification. It points to man's egoistic illusion of authority and self-righteousness.

Lacan's concept of the 'traversing of the fundamental fantasy' implies a kind of conciliation between (or co-belonging of) the word (the sphere of the symbolic) and a certain excess or remainder (the *unappropriable*) over which it has no control. The 'conciliation' or 'appropriation' as being used in this context should not be

understood in the usual sense. The conciliation of the word with itself rather points to the subject's experience and acceptance of the dimension of *unappropriability*. This *unappropriability* derives from the negativity inherent in man's drives. In view of this *unappropriability* man's primordial situation is characterised by a feeling of fragmentation and disruption. It is this feeling of fragmentation and disruption which makes man's (or language's) reference to himself *impossible*.

The task of thought then is to traverse the subject's (language's) own presupposition; that is, his presupposed unity or 'fundamental fantasy.' We have to accept the fact that our 'essence' is not 'something' that can be possessed or appropriated 'as such'. Eventually we have to experience and 'appropriate' the *unappropriable* as the inconceivable content and *limit* inherent in every expression. The *unappropriable* is precisely that dimension in the sphere of the symbolic over which we have no control whatsoever. In view of this the concept of redemption also assumes a new meaning. In this moment the subject experiences his inherent *unappropriability* as constitutive of his freedom. He recognizes his freedom precisely in his primordial bondage (or lack of freedom) that he will never be able to get rid of. This experience should be brought to bear on Agamben's description of the 'experience of language' (the *factum loquendi*) as a dimension of (im)potentiality. The subject's experience and acceptance of a certain disruption (or the *unappropriability* of language) is the realisation of *unreality* here and now.

Key terms: Giorgio Agamben, Jacques Lacan, Slavoj Žižek, the *unappropriable*, potentiality, *impotentiality*, the experience of language (the *factum loquendi*), the objectification of language, symbolic identification, the *objet petit a*, the 'subject of desire', the 'subject of drive', the co-belonging of poetry and thought

Samevatting

Hierdie verhandeling handel oor die probleem rondom die verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie. Die probleem van die skeiding tussen denke en poësie is so gekompliseerd (vir my ten minste), dat die blote uitleg daarvan alreeds 'n verhandeling opsigself is. In my verhandeling word hierdie probleem vanuit beide 'n filosofiese en 'n psigoanalitiese perspektief ondersoek. Aangesien 'n MA-verhandeling baie ingeperk word in terme van die lengte en die bestek daarvan, is dit vir my onmoontlik om elke aspek van hierdie tema volledig uiteen te sit. Daar word dus slegs gefokus op enkele van die heel belangrikste idees rondom hierdie tema.

Die skeiding tussen denke en poësie kom in verskeie sfere tot uitdrukking. In *The Man without Content* gee Giorgio Agamben (1999c) 'n beskrywing van hierdie splitsing met verwysing na die estetika. Agamben voer aan dat die geboorte van die moderne estetika en die probleem van representasie die resultaat is van 'n primordiale verobjektivering van taal. Volgens hom impliseer die verobjektivering van taal terselfdertyd 'n skeiding tussen denke en poësie. Die primordiale verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie wat daaraan verbonde is, vorm volgens Agamben (1993) die grondslag van die hele Westerse tradisie. Vanaf die moderne era het die fundamentele verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie in 'n toenemende mate sigbaar geword. Dit is volgens hom die onderliggende oorsaak van 'n hele reeks skismas of skeurings wat in die postmoderne tyd 'n hoogtepunt bereik. Agamben verwys hier onder andere na die skeiding tussen die toeskouer (of die kunstenaar) en die kunstenaar, en tussen vorm en materie.

In *The Parallax View* verwys Slavoj Žižek (2006) na soortgelyke skismas wat tans in verskeie sfere sigbaar word. In die lig van my ondersoekstema is dit veral sy beskrywing van die skeiding tussen objektiewe kennis en subjektiewe waarheid soos dit in die psigoanalise tot uitdrukking kom, wat insiggewend is. Die splitsing tussen objektiewe kennis en subjektiewe waarheid hou onderskeidelik verband met die skeiding tussen denke en poësie (in die filosofie). Hierdie stelling word in my verhandeling so duidelik as moontlik uiteengesit. In die sosiale konteks manifesteer die verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie sigself onder andere in die antinomie van 'n essensialisme en 'n konstruksionisme.

Ek begin my bespreking in *hoofstuk een* met 'n inleidende beskrywing van die ondersoekstema.

In *hoofstuk twee* word die ondersoekstema eers net vanuit 'n filosofiese perspektief beskou. In hierdie verband rig ek my hoofsaaklik op die werk van Giorgio Agamben en spesifiek sy beskrywing van die 'weselikheid' van taal. Volgens Agamben (1999a) kan taal nie beskou word as 'iets' ('n 'geartikuleerde eenheid') nie. Taal bestaan volgens hom eerder in die vorm van 'n suiwere potensialiteit (of moontlikheid). Deur sy herinterpretasie van Aristoteles se leerstelling van potensialiteit, kom Agamben tot die gevolgtrekking dat elke potensialiteit oorspronklik 'n (im)potensialiteit is. Hierdie (im)potensialiteit wat die mens *op grond* van sy taligheid 'weselik' *is*, kan beskou word as 'n dimensie van *ontoe-eienbaarheid*. Op grond van hierdie *ontoe-eienbaarheid* kan die mens se mees oorspronklike toestand nie 'n eenheid wees nie (ten minste nie 'n 'refleksiewe' of 'n 'gereflekteerde' eenheid nie). Die mens as 'n wese wat talig is, *is* eerder self die breuk of die kraak wat betekenisgewing moontlik *maak*. Volgens Agamben ondergaan die dimensie van (im)potensialiteit inherent aan taal alreeds 'n verobjektivering met Aristoteles se logies-metafisiese struktuur van kennis. Sedertdien word taal en betekenis geïnterpreteer as 'iets' ('n gebeurtenis) wat altyd reeds 'plaasgevind' het. Die dimensie van *ontoe-eienbaarheid* as die breuk wat betekenisgewing moontlik *maak*, word met ander woorde verontagsaam of ontken.

In *hoofstuk drie* word die ondersoekstema ook vanuit 'n Lacaniaanse (psigoanalitiese) perspektief beskou. Die doelstelling van hierdie hoofstuk is om die leser 'n oorsig te gee van enkele belangrike konsepte in die Lacaniaanse voorstelling van simboliese identifikasie. Daar word slegs gefokus op dáárdie aspekte in die Lacaniaanse psigoanalise wat aansluit by my ondersoekstema.

In *hoofstuk vier* word die psigoanalitiese beskouing van die probleem verder uiteengesit. Die relasie tussen denke en poësie word in hierdie hoofstuk verduidelik met verwysing na twee 'fantasmatiese strukture van ontkenning.' In die psigoanalise is die twee 'fantasmatiese strukture van ontkenning' beskrywend van twee onderskeibare modaliteite van refleksie. Dit verteenwoordig twee subjektiewe houdings wat in Lacaniaanse terme beskryf word as die 'subjek van die drifte' en die 'subjek van die verlange/begeerte.' In hierdie hoofstuk word daar verduidelik in watter opsig hierdie twee modaliteite van refleksie onderskeidelik verband hou met Agamben (1993) se beskrywing van denke en poësie in ons tyd.

In *hoofstuk vyf* word die ondersoekstema tot 'n voorlopige konklusie gebring. In die lig van Lacan se latere beskouing van taal as 'n *non-Aller* gee ek 'n kort

beskrywing van die samehorigheid van denke en poësie. In hierdie verband is dit hoofsaaklik die latere Lacan se voorstelling van 'n 'deurkruising van die fundamentele fantasie', en van die 'einde van die psigoanalitiese proses' wat my ondersoek lei. Vir sover taal nie 'n 'geartikuleerde eenheid' ('n Alles) is nie, impliseer die samehorigheid van denke en poësie meer as net 'n wederkerigheid van teenoorgesteldes. Ek hoop dat ons uiteindelik 'n ander, meer oorspronklike tipe relasie kan bedink tussen die subjek en sy eie intrinsieke *ontoe-eienbaarheid*. 'n Ontkenning van hierdie dimensie van (im)potensialiteit of *ontoe-eienbaarheid* is tans verantwoordelik vir 'n impasse in die simboliese proses. Dit dui op die mens se egoïstiese illusie van outoriteit en self-meesterskap.

Die Lacaniaanse voorstelling van 'n 'deurkruising van die fundamentele fantasie' impliseer 'n tipe 'versoening' van die woord (die simboliese wet/Ander) met 'n sekere diskrepansie of ekses waarvan dit nie ontslae kan raak nie. Ons moet die 'versoening' of die 'toe-eiening' soos dit in hierdie konteks gebruik word, nie in die algemene sin van die woord begryp nie. Die 'versoening' van die woord met sigself dui eerder op die subjek se *ervaring* en *aanvaarding* van 'n sekere *ontoe-eienbaarheid*. Hierdie dimensie van *ontoe-eienbaarheid* het betrekking op die negatiwiteit van die mens se drifte. *Op grond* van hierdie dimensie van *ontoe-eienbaarheid* word die mens se oorspronklike toestand gekenmerk deur die ervaring van 'n fragmentasie (of 'n diskrepansie). Dit is hierdie gevoel van fragmentasie of ontwrigting wat die subjek (*as taal*) se verwysing na homself uit-*sluit*.

Die taak vir ons denke is om die woord (die subjek) se vooronderstelde eenheid te deurkruis. Ons moet tot die besef kom dat ons 'wesenlikheid' 'n dimensie *is* wat ons nooit 'as sodanig' kan besit of kan toe-eien nie. Uiteindelik moet ons die *ontoe-eienbare* 'toe-eien' en ervaar as die *onvoorstelbare inhoud* en *limiet* in elke uitdrukking. Die *ontoe-eienbaarheid* as die mees oorspronklike *limiet* is presies daardie dimensie in die simboliese werklikheid waaroor ons geen beheer het nie. In die lig hiervan neem die konsep van 'n 'verlossing' 'n nuwe wending aan. In hierdie moment *ervaar* die subjek die dimensie van *ontoe-eienbaarheid* as konstituerend van sy vryheid. Hy erken sy bevryding juis in en deur sy primordiale (on)vryheid of (im)potensialiteit. Hierdie ervaring herinner my baie aan Agamben se beskrywing van die 'ervaring van taal' (die *factum loquendi*) as 'n dimensie van (im)potensialiteit. Uiteindelik is die subjek se ervaring en aanvaarding van 'n sekere ontwrigting, dit wil sê van sy eie *ontoe-eienbaarheid*, die *verwerkliking van die (on)werklike* hier en nou.

Sleutelwoorde: Giorgio Agamben, Jacques Lacan, Slavoj Zizek, die *ontoe-eienbare*, potensialiteit, *impotensialiteit*, die ervaring van taal (die *factum loquendi*), die verobjektivering van taal, simboliese identifikasie, die *objet petit a*, die ‘subjek van die verlange’, die ‘subjek van die drifte’, die samehorigheid van denke en poësie’

Inhoudsopgawe

Hoofstuk 1: Inleiding en probleemstelling

Hoofstuk 2: Die ontloe-eienbare as 'n dimensie van (im)potensialiteit inherent aan taal. 'n Voorlopige beskrywing van die ondersoekstema met verwysing na Giorgio Agamben

- 2.1. Inleiding
- 2.2. Die Logos aan die begin
- 2.3. Die relasie tussen die filosofie en die linguistiek
- 2.4. Die probleem met betrekking tot die selfverwysing van taal
- 2.5. Die oorspronklike samehorigheid van denke en taal by Plato
- 2.6. Die ervaring van taal (*factum loquendi*) as die ervaring van 'n (im)potensialiteit
- 2.7. Die 'geartikuleerde stem' by Aristoteles
- 2.8. Aristoteles se logies-metafisiese struktuur van kennis as 'n primordiale verobjektivering van taal en 'n skeiding tussen denke en poësie
- 2.9. Die verletterliking van taal en die splitsing tussen inhoud en vorm
- 2.10. Die vou van teenwoordigheid as 'n versperring
- 2.11. Die grammatologie as 'n metafisika van skrif en van die betekenaar
- 2.12. Die (im)potensialiteit van denke as *oorsprong* en *limiet*
- 2.13. 'n Samevatting van enkele belangrike punte in hierdie hoofstuk

Hoofstuk 3: 'n Situering van die ondersoekstema in die Lacaniaanse konteks

- 3.1. Inleiding
- 3.2. 'n Kritiese oorsig van die dialektiek van simboliese identifikasie
- 3.3. Die strukturalistiese voorstelling van die dubbelsinnigheid van verwysing as 'n voortbouing op die metafisika
- 3.4. Lacan se aanvanklike voorstelling van taal as 'n 'orde van betekenaars'
- 3.5. Lacan se aanvanklike voorstelling van die Meesterbetekenaar as 'n tipe 'ankerpunt' (die *point de caption*)
- 3.6. Lacan se 'Logika van die Betekenaar': Die leë betekenaar as die indeks van betekenis en differensie
- 3.7. 'n Beskrywing van die twee onderskeibare rolle wat die leë betekenaar kan vervul met verwysing na Claude Lévi-Strauss

- 3.8. 'n Kort beskrywing van die 'Oedipus-kompleks' en 'simboliese kastrasie' in Lacan se aanvanklike voorstelling van die simboliese proses
- 3.9. Die 'Objek van begeerte' (die Meesterbetekenaar S1) en die 'objek-oorsaak' van begeerte (die *objet petit a*): 'n Beskrywing van die twee gapings wat die simboliese proses kenmerk as die indeks van 'n *dubbele* ontkenning
- 3.10. 'n Kort beskrywing van die transformasie in die subjek se relasie met die 'Objek van begeerte' en sy fantasmatische vooronderstelling (die *objet petit a*) met die aanvang van die moderne era
- 3.11. 'n Samevatting van enkele belangrike punte in hierdie hoofstuk

Hoofstuk 4: 'n Beskrywing van die skeiding tussen denke en poësie met verwysing na twee 'fantasmatische strukture van ontkenning' (of modaliteite van refleksie) in die psigoanalise

- 4.1. Inleiding
- 4.2. 'n Ondersoek na die skeiding tussen die eksplisiete simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar) en die fantasmatische vooronderstelling (die 'objek-oorsaak') as 'n skeiding tussen 'objektiewe kennis' en 'subjektiewe waarheid'
- 4.3. Die skeiding tussen 'objektiewe kennis' en 'subjektiewe waarheid' as 'n skeiding tussen inhoud en vorm (oftewel representasie)
- 4.4. 'n Oorsigtelike beskrywing van die paradoks van die postmoderne identiteit
- 4.5. 'n Voorstelling van denke en poësie in ons tyd met verwysing na twee 'fantasmatische strukture van ontkenning' (of modaliteite van refleksie)
 - 4.5.1. Die 'subjek van die verlange/begeerte' as beskrywend van die poësie in ons tyd
 - 4.5.2. Die 'subjek van die drifte' as beskrywend van denke in ons tyd
- 4.6. 'n Globale 'struktuur van hiërargies gedifferensieerde verskille' versus 'n 'antagonistiese logika van gelykes': 'n Beskrywing van die twee 'fantasmatische strukture van ontkenning' in terme van twee onderskeibare voorstellings van 'n gemeenskap
- 4.7. Ten slotte

Hoofstuk 5: *Agape*. Die samehorigheid van denke en poësie as 'n 'deurkruising van die fundamentele fantasie'

Bibliografie

Samevatting / Summary

Hoofstuk 1: Inleiding en probleemstelling

“European poets of the thirteenth century called the essential nucleus of their poetry the *stanza*, that is, a ‘capacious dwelling, receptacle,’ because it safeguarded, along with all the formal elements of the canzone, that *joi d’amor* that these poets entrusted to poetry as its unique object. But what is this object? To what enjoyment does poetry dispose its stanza as the receptive ‘womb’ of its entire art? ... Access to what is problematic in these questions is barred by the forgetfulness of a scission that derives from the origin of our culture and that is usually accepted as the most natural thing – that goes, so to speak, without saying – when in fact it is the only thing truly worth interrogating. The scission in question is that between poetry and philosophy, between the poetic word and the word of thought. ... According to a conception that is only implicitly contained in the Platonic critique of poetry, but that has in modern times acquired a hegemonic character, the scission of the word is construed to mean that poetry possesses its object without knowing it while philosophy knows its object without possessing it. ... The split between poetry and philosophy testifies to the impossibility, for Western culture, of fully possessing its object of knowledge (for the problem of knowledge is a problem of possession, and every problem of possession is a problem of enjoyment, that is, of language).” (Agamben, 1993, xvi – xvii).

In hierdie aanhaling word my ondersoekstema so te sê in ’n neutedop saamgevat. Soos meeste ander filosofiese probleme, is die probleem van die skeiding tussen denke en poësie waarna Giorgio Agamben hier verwys, uiters kompleks. Gewoonlik verwag ’n mens in die inleiding tot ’n verhandeling ’n opsommende beskrywing van die probleem of die ondersoekstema. ’n Inleidende of ’n kriptiese beskrywing van ’n komplekse onderwerp kan egter dikwels verwarrend wees. Net so mag die leser miskien vind dat die tema of die probleem van die skeiding tussen denke en poësie, soos dit in hierdie inleiding beskryf word, baie onduidelik is. Maar wees asseblief gerus. Die hele punt van my verhandeling in sy geheel is juis om die aard van hierdie skeiding, wat hier net in breë trekke afgebaken word, so noukeurig en duidelik as moontlik uiteen te sit.

Die probleem van die splitsing tussen denke en poësie is so gekompliseerd (vir my ten minste), dat die uitleg daarvan alreeds ’n verhandeling op sigself is. In my verhandeling word die ondersoekstema eers beskryf met verwysing na Agamben se beskouing van die ‘weselikheid’ van taal. Daarna word dit ook vanuit ’n Lacaniaanse perspektief ondersoek. In hierdie verband is dit hoofsaaklik Slavoj Zizek se interpretasie van die Lacaniaanse psigoanalise wat my navorsing gelei het. Dit mag wees dat die leser eers ’n deeglike begrip van die ondersoekstema sal kry nadat hy dit vanuit beide Agamben en Lacan (via Zizek) se onderskeie perspektiewe bestudeer het. Aangesien ’n MA-verhandeling baie ingeperk word in terme van die lengte en die

bestek daarvan, is dit vir my onmoontlik om elke aspek van hierdie tema volledig uiteen te sit. Daar word dus van die leser verwag om ook self te gaan besin oor sekere aspekte wat miskien nie onmiddellik duidelik of verstaanbaar is nie. Voordat ek enigszins *probeer* om die ondersoekstema tog wel op 'n voorlopige wyse te skets, is dit miskien insiggewend om eers te verduidelik hoe ek op hierdie tema gekom het.

My ondersoek was aanvanklik gerig op die werk van die Italiaanse filosoof Giorgio Agamben. In *Stanzas. Word and phantasm in Western Culture* bespreek Agamben (1993) velde soos die filologie, die middeleeuse fisika en sielkunde, die psigoanalise van speelgoed, en verskynsels soos fetisjisme. In hierdie boek stel Agamben homself ten doel om die epistemologiese fondament van die Westerse kultuur te herkonfigureer. In die lig van sy herinterpretasie van die werk van onder andere Sigmund Freud en Ferdinand de Saussure bevestig Agamben, net soos Lacan, die onmoontlikheid van 'n metataal. Die idee dat daar geen metataal is nie bring Agamben uiteindelik uit by die probleem van representasie. In *The Man without Content* gee Agamben (1999 c) 'n uiteensetting van hierdie probleem met verwysing na die ontstaan en die ontwikkeling van die Westerse estetika.

Agamben voer aan dat die geboorte van die moderne estetika en die probleem van representasie die resultaat is van 'n primordiale verobjektivering van taal. Volgens hom impliseer die verobjektivering van taal terselfdertyd 'n skeiding tussen denke en poësie.¹ Die primordiale verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie wat daaraan verbonde is, vorm volgens Agamben (1993) die grondslag van die hele Westerse tradisie. Vanaf die moderne era het die fundamentele verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie in 'n toenemende mate sigbaar geword. Dit is volgens Agamben die onderliggende oorsaak van 'n hele reeks skismas of skeurings wat in die postmoderne tyd 'n hoogtepunt bereik. Agamben (1999 c) verwys hier onder andere na die skeiding tussen die toeskouer (of die kunskenner) en die kunstenaar, en tussen vorm en materie.

In *The Parallax View* verwys Zizek (2006) na soortgelyke skismas wat tans in verskeie sfere sigbaar word.² In die lig van my ondersoekstema is dit veral sy

¹ In hoofstuk twee word die verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie uiteengesit en verduidelik.

² Enkele van die skismas waarna Zizek (2006) verwys is die golf-partikel dualiteit in die kwantum fisika, die parallaks van die onderbewussyn in die Freudiaanse psigoanalise (die dualiteit van 'n eindelose ketting van *interpretasies* van die onderbewussyn se vooronderstelde formasies enersyds, en 'n *konstruering* van die formasies self, andersyds), en die skeiding tussen objektiewe kennis en subjektiewe waarheid. Wat Zizek in elk van hierdie voorbeelde interesseer, is die 'parallaktiese gaping'

beskrywing van die skeiding tussen objektiewe kennis en subjektiewe waarheid soos dit in die psigoanalise tot uitdrukking kom, wat insiggewend is. Die splitsing tussen objektiewe kennis en subjektiewe waarheid (in die psigoanalise) hou onderskeidelik verband met die skeiding tussen denke en poësie (in die filosofie). Hierdie stelling word in my verhandeling so duidelik as moontlik uiteengesit. In die sosiale konteks manifesteer die verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie sigself onder andere in die antinomie van 'n essensialisme en 'n konstruksionisme. Volgens Zizek is hierdie antinomie veral opmerkbaar in die spanning tussen 'n tipe New Age tegnospiritualisme (die konstruksionisme) en 'n diepte ekologie (die essensialisme). “[O]n the one hand, the vertiginous progression of universal ‘virtualization,’ the notion, more and more impending, that everything is (socially, symbolically, technically...) ‘constructed’, contingent, lacking any guarantee in a preexisting ground; on the other hand, the desperate search for a firm foundation...” (Zizek, 2004 a, 67). In my verhandeling hoop ek om hierdie antinomie wat in die sosiale konteks tot uitdrukking kom, ook in verband te bring met Agamben se voorstelling van denke en poësie in ons tyd.³

Ten einde die onderliggende oorsaak van al hierdie skismas beter te begryp, het ek gaan kyk na Agamben (1999 a) se idees rondom die aard van taal en die proses van betekenisgewing. Laasgenoemde is hoofsaaklik die tema van sy boek *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Volgens Agamben kan taal nie beskou word as ‘iets’ (’n ‘geartikuleerde eenheid’) nie. Dit bestaan volgens hom eerder in die vorm van ’n suiwere potensialiteit (of moontlikheid).⁴ Deur sy herinterpretasie van Aristoteles se leerstelling van potensialiteit, kom Agamben tot die gevolgtrekking dat elke potensialiteit oorspronklik ’n (im)potensialiteit is. Hierdie (im)potensialiteit wat die mens op grond van sy taligheid ‘weselik’ is, kan beskou word as ’n dimensie van ontoe-eienbaarheid (Agamben, 1993). Op grond van hierdie ontoe-eienbaarheid kan die mens se mees oorspronklike toestand nie ’n eenheid wees nie (ten minste nie ’n

tussen twee punte waartussen daar geen sintese of bemiddeling moontlik is nie, en wat slegs ‘verbind’ is deur ’n ‘onmoontlike kortsluiting’ (‘an impossible short circuit’) tussen vlakke wat mekaar nooit kan ontmoet nie. ’n Bespreking van al hierdie splitsings (of ‘parallaktiese gapings’) moet ongelukkig oorstaan.

³ Soos ek dit verstaan kom die skeiding tussen denke en poësie ook tot uitdrukking in twee onderskeibare voorstellings van ’n gemeenskap, naamlik as ’n globale struktuur van hiërargiese gedifferensieerde posisies enersyds (’n teruggryping na die pre-moderne kosmos as ’n ‘organiese eenheid’), en ’n antagonistiese logika van gelykes andersyds. Ek hoop om ook hierdie verband in my verhandeling duideliker te maak.

⁴ Dit is in die lig hiervan dat daar volgens Agamben sowel as Lacan geen metataal bestaan nie.

‘refleksiewe’ of ’n ‘gereflekteerde’ eenheid nie). Die mens as ’n wese wat talig is, is eerder self die breuk of die kraak wat betekenisgewing moontlik *maak*. Volgens Agamben is dit juis hierdie dimensie van ontoe-eienbaarheid wat regdeur die geskiedenis van die Westerse tradisie buite rekening gebly het.⁵ ’n Ervaring van taal (die *factum loquendi*) is ’n ervaring van hierdie dimensie van (im)potensialiteit of ontoe-eienbaarheid en volgens Agamben is dit die hoogste uitdrukking van ’n handeling. Die mens se ervaring van (en relasie met) sy eie taligheid, dit wil sê met sy oorspronklike en ‘wesentlike’ (im)potensialiteit of ontoe-eienbaarheid is terselfdertyd die (on)moontlikheidsvoorwaarde vir sy outentieke status of rol op aarde.

Agamben stel homself ten doel om vas te stel waarom die dimensie van (im)potensialiteit inherent aan die mens se taligheid voortdurend buite rekening bly. Of om dit anders te formuleer: Hoe het dit gebeur dat die dimensie van ontoe-eienbaarheid, wat so ’n intrinsieke deel uitmaak van die menslike bestaan, verobjektiveer en vooronderstel word as ‘iets’ wat altyd reeds ‘plaasgevind’ het? Volgens Agamben (1999 a) ondergaan die dimensie van (im)potensialiteit inherent aan taal alreeds ’n verobjektivering met Aristoteles se logies-metafisiese struktuur van kennis.⁶ Sedertdien word taal en betekenis geïnterpreteer as ‘iets’ (’n gebeurtenis) wat altyd reeds ‘plaasgevind’ het. Anders gestel: Die dimensie van (im)potensialiteit of ontoe-eienbaarheid word in die Aristoteliëse metafisika geïnterpreteer as ‘iets’ (die volledige teenwoordigheid van die Hoogste Synde) wat altyd reeds gegewe ‘was.’ Volgens Aristoteles is hierdie dimensie egter nie ‘as sodanig’ voorstelbaar nie maar kan dit wel ervaar word. Die dimensie van die ontoe-eienbare manifesteer sigself by Aristoteles as ‘iets’ waaraan die mens altyd reeds tekort skiet. Die suiwere moontlikheid van betekenis word dus beskou as ‘iets’ in terme waarvan die mens (sedert ‘die Begin’) geskei word van ’n vooronderstelde eenheid (oftewel ’n volledige teenwoordigheid).

Dit is in hierdie sin dat die vooronderstelling van taal as ‘iets’ (’n ‘geartikuleerde eenheid’) wat altyd reeds ‘plaasgevind’ het, terselfdertyd die vooronderstelling van ’n skisma of ’n skeiding aandui. In werklikheid het ons dus hier

⁵ “[T]he forgetting of the original fracture of presence is manifested precisely in what ought to betray it, that is, in the bar (/) of the graphic S/s. That the meaning of this bar or barrier is constantly left in shadow ... constitutes the foundation of that ‘primordial positing of the signified and the signifier as two orders distinguished and separated by a barrier resisting signification’ ...” (Agamben, 1993, 137).

⁶ Aristoteles se logies-metafisiese struktuur van kennis sowel as die primordiale verobjektivering van taal, word in hoofstuk twee breedvoerig uiteengesit.

met 'n dubbele ontkenning en verobjektivering te make.⁷ Alhoewel die gebeurtenis van taal by Aristoteles slegs op 'n *implisiete* wyse vooronderstel word, verteenwoordig hierdie moment volgens Agamben die primordiale verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie.⁸ Die primordiale verobjektivering van taal dui uiteindelik op 'n ontkenning van die dimensie van ontoe-eienbaarheid en op 'n vooronderstelling dat die mens se mees oorspronklike toestand 'n refleksiewe (oftewel 'n gereflekteerde) eenheid is.

Die pre-moderne (oftewel Aristoteliese) kosmos het die karakter gehad van 'n 'organiese eenheid' waarin alles altyd reeds waarde of sin het in relasie tot die geheel of die oorkoepelende netwerk van betekenis.⁹ Dit beteken egter nie dat die (skynbare) harmonie van die pre-moderne wêreld 'n weerspieëling was van die mens en van die werklikheid se oorspronklike eenheid nie. Vir sover 'iets' soos 'n doel of 'n betekenis van die lewe ingebed is in die pre-moderne kosmos en die Aristoteliese metafisika, het ons hier alreeds te make met die vooronderstelling en verobjektivering van 'n sekere breuk of 'n kraak (die moontlikheid van betekenisgewing), tot 'iets' wat altyd reeds 'was.' Vir sover die gaping of die breuk (die moontlikheid van betekenisgewing) by Aristoteles vooronderstel word as 'iets' waaraan die mens tekort skiet, impliseer dit alreeds 'n fundamentele verobjektivering (of 'n verontagsaming) daarvan. Die suiwere moontlikheid van betekenisgewing word met ander woorde op 'n *implisiete* wyse vooronderstel as altyd reeds gegewe. Die vooronderstelling van 'n doel of 'n betekenis (byvoorbeeld die Hoogste Synde by Aristoteles) kom uiteindelik neer op 'n vooronderstelling van taal as 'n gebeurtenis (of 'n ervaring) wat altyd reeds 'plaasgevind' het.

“Aristotle posits happiness as the goal of life – however, this is already a reflected attitude (following Socrates), since in a pre-philosophical immersion into one’s life-world, the question about the meaning and/or goal of life ‘as such’, in its entirety, cannot emerge. Which means that, in order to answer this question, to deal with life

⁷ Die dubbele verobjektivering word in hoofstuk drie breedvoerig beskryf.

⁸ In psigoanalitiese terme kom die verobjektivering van die dimensie van die ontoe-eienbare dikwels ook tot uitdrukking in die konsep van die 'ewige trauma.' Die (im)potensialiteit wat die mens 'op grond' van sy taligheid *is*, word beskou as 'n gebeurtenis waardeur sy vooronderstelde eenheid altyd reeds verstuur of ontwrig is.

⁹ Zizek bring die skynbare eenheid en harmonie van die pre-moderne 'organiese eenheid' in verband met die spieëlfase in die Lacaniaanse psigoanalise. En dit is interessant dat die eenheid wat die kind in die spieëlfase beleef, volgens die latere Lacan niks meer is nie as 'n reaktiewe (of 'n refleksiewe) projeksie, die 'fundamentele fantasie.' Hierdie oortuiging, naamlik dat die mens se mees oorspronklike toestand nie 'n eenheid is nie, hou verband met Lacan se latere beskouing van taal as 'n sekere non-Aller.

as a Whole, one has to introduce an exception ... (in Aristotle, this of course, is pure Theory as the supreme self-satisfying activity), which, however, is ultimately inaccessible to us, mortals, since only God(s) can practice it" (Zizek, 2003 b, 101).

Kortom: In die Aristoteliese metafisika verskyn die breuk of die kraak wat betekenisgewing moontlik maak as 'iets' (die Hoogste Synde oftewel die absolute betekenis of die volledige teenwoordigheid) wat reeds 'plaasgevind' het. Dit word terselfdertyd beskou as 'iets' waaraan die mens altyd reeds tekort skiet. Tog is daar nooit in die pre-moderne era probeer om hierdie vooronderstelde grond of eenheid *eksplisiet* of as sodanig voor te stel of te 'be-gryp' nie. Dit was slegs *implisiet* ervaar. In Lacaniaanse terme kan 'n mens sê dat die Hoogste Synde (of suiwere Teorie) die rol vervul het van die 'groot/simboliese Ander' oftewel die 'leë' betekenaar (die 'uitsondering') wat dan bloot vooronderstel word as 'vol' of as absoluut.

Die breuk of die kraak in die werklikheid wat tydens die pre-moderne era slegs op 'n *implisiete* wyse verontagsaam is, het met die verloop van tyd in 'n toenemende mate sigbaar geword. F.W.J. von Schelling was die eerste om die kraak in die ontologiese bouwerk van die werklikheid op te merk (Zizek, 2004 a). Met Immanuel Kant se kritiese filosofie word die vooronderstelde eenheid (die volledigheid, die wesenskap of die absoluutheid) van die werklikheid op 'n *eksplisiete* wyse aan die orde gestel en bevraagteken (Zizek, 2003 c). Die besef dat die werklikheid nie absoluut en gegrond is nie, is egter traumaties. Gevolglik probeer die subjek vanaf die moderne era om die kraak in die simboliese werklikheid *eksplisiet* op een van twee maniere te ontken.¹⁰ Anders geformuleer: Die vooronderstelling dat die werklikheid 'iets' is, en die voorstelling van 'wat' presies dit dan nou eintlik is, manifesteer sigself in twee subjektiewe houdings (of modaliteite van refleksie).

Hierdie twee wyses waarop die werklikheid se *vooronderstelde* wesenskap skynbaar nou geken of voorgestel kan word, kan verduidelik word met verwysing na die moderne estetika. Vanaf die moderne tyd kom die skeiding tussen denke en poësie eksplisiet tot uitdrukking in die skeiding tussen twee opvattinge oor 'wat' kuns nou eintlik 'is', naamlik in terme van die toeskouer (of die kunskenner) en die kunstenaar.

¹⁰ Die bewuswording (in die pre-moderne kosmos) van die kraak in die werklikheid kom in die psigoanalise tot uitdrukking in die kind se bewuswording (in die speëlfase) dat die 'groot/simboliese Ander' (gewoonlik die moeder) nie absoluut en almagtig is nie, maar self ook sekere leemtes of gebreke het. Die subjek wend gevolglik een van twee pogings aan om die leemtes in die Ander te ontken. Dit is interessant dat Zizek (2000) hier praat van die Kantiaanse 'fundamentele fantasie.' Kant vooronderstel immers steeds die volledigheid van die noumenale sfeer, die enigste verskil is net dat hierdie dimensie nou skynbaar vir die mens ontoeganklik is.

Die houding van die toeskouer (of die kunskenner) en die houding van die kunstenaar sluit weer direk aan by twee ‘fantasmatische strukture van ontkenning’ in die Lacaniaanse psigoanalise. Lacan beskryf hierdie twee modaliteite van refleksie naamlik as die ‘subjek van die drifte’ en die ‘subjek van die verlange/begeerte.’ Uiteindelik is hierdie twee houdings respektiewelik ’n weerspieëling van Agamben (1993) se voorstelling van denke en poësie in ons tyd.¹¹

Vanaf die moderne era het die subjek se waarheid nie meer betrekking op ’n *ervaring* van die sublieme of die goddelike inhoud (die Hoogste Synde as die absolute grond en onvoorwaardelike doel en betekenis) nie. Die waarheid of inhoud word nou eerder gereduseer tot ‘iets’ waarmee die subjek (skynbaar) direk (of as sodanig) in relasie kan tree (hetsy deur ’n toe-eiening, ’n interpretering of ’n herskrywing daarvan, hetsy deur dit op ’n radikale wyse uit te sluit). In Lacaniaanse terme word ‘dit’ wat vooronderstel word (en wat die subjek nou óf self herskryf, óf direk uitsluit) beskryf as die ‘objek-oorsaak’ van begeerte/verwysing (die *objet petit a*) oftewel die ‘klein/imaginêre ander.’ Die ‘klein ander’ verskyn in werklikheid as die subjek se eie vooronderstelling; dit wil sê sy eie spieëlbeeld of omgekeerde. In hierdie sin is die ‘klein ander’ nie werklik ’n dimensie van ontloe-eienbaarheid of alteriteit nie, maar eerder net die ‘ander van dieselfde’ (oftewel ’n verobjektivering van die subjek se eie taligheid). Die twee ‘fantasmatische strukture van ontkenning’ (of modaliteite van refleksie) verteenwoordig uiteindelik twee wyses waarop die subjek in relasie tree met sy eie vooronderstelling (die ‘klein/imaginêre ander’ of die ‘ander van dieselfde’).¹² In die postmoderne era bereik die skeiding tussen hierdie twee modaliteite van refleksie ’n hoogtepunt. Dit manifesteer sigself as een van die vele ander skismas waarna ek vroeër verwys het.

Die psigoanalitiese beskouing van my ondersoekstema het my tot insigte gebring wat in ’n sekere opsig radikaal verskil van my aanvanklike uitgangspunt. Om die waarheid te sê, dit het my in konfrontasie gebring met sekere opvattinge wat dikwels as vanselfsprekend aanvaar word in die tradisie van die Westerse filosofie;

¹¹ Hierdie aanname word in die verhandeling verduidelik.

¹² In die Lacaniaanse psigoanalise word die ‘ander van dieselfde’ ook beskryf as die ‘objek-oorsaak’ van begeerte (die ‘klein ander’ of die *objet petit a*). Hierdie aspek word in my verhandeling meer volledig beskryf. Ek kan miskien net hier reeds noem dat die ‘klein ander’ ook ’n verwysing is na die subjek se imaginêre verdubbeling (of spieëlbeeld). In die konteks van die Hegeliaanse voorstelling van die simboliese proses hou die ‘klein ander’ verband met die partikuliere of konkrete inhoud. Dit is met ander woorde ’n verwysing na ‘dit’ wat deur die simboliese wet (die universele of abstrakte vorm) uitgesluit word.

idees wat skynbaar so duidelik en voor die hand liggend is. In die lig van die Lacaniaanse beskouing was ek genoodsaak om ook dáárdie oortuigings krities te bevraagteken wat die oorspronklike motivering vir my ondersoek was. Sonder om breedvoerig hierop in te gaan, wil ek op hierdie stadium net noem dat die primordiale verobjektivering van taal, soos dit in die filosofie deur Agamben voorgestel word, verskille sowel as ooreenkomste toon met Zizek se Lacaniaanse (psigoanalitiese) voorstelling daarvan.

Net soos Agamben beskou Zizek, in navolging van die latere Lacan, die subjek se oorspronklike toestand nie as 'n refleksiewe (oftewel 'n gereflekteerde) eenheid nie. Die subjek se mees oorspronklike toestand word eerder gekenmerk deur 'n tipe negatiwiteit.¹³

“In psychoanalysis this thematic aspect of dislocated subjectivity is developed further in respect of the Freudian notion of death drive. Death drive ... is something that constantly threatens to sabotage or overwhelm the symbolic framework of subjectivity. In Freud the category of death is not simply a cancellation but refers rather to the (immortal) dimension in subjectivity that persists beyond mere existence or biological life” (Glyn Daly in Zizek, 2004 b).

Ek het reeds genoem dat die mens se taligheid ‘wesenlik’ 'n (im)potensialiteit of 'n ontroe-eienbaarheid is, en dat 'n ervaring hiervan volgens Agamben (1999 a) 'n ervaring is van taal (die *factum loquendi*). Agamben verduidelik verder dat 'n ervaring van taal 'n ervaring is van genot. “[F]or every problem of possession is a problem of enjoyment, that is, of language ...” (Agamben, 1993, xvi – xvii). Kortom: Die ervaring van taal as die ervaring van 'n primordiale (im)potensialiteit hou verband met die ervaring van genot.

Hierdie selfde gedagte manifesteer sigself ook in die psigoanalitiese konteks. Volgens Lacan is die mens se taligheid onlosmaakbaar van die drifte. Die menslike toestand word volgens hom onderskei van die toestand van ander lewende wesens deur die negatiwiteit van die doodsdrijf as 'n tipe ekses. In hierdie verband is dit interessant dat 'n ervaring van die ontroe-eienbaarheid van die drifte (wat onlosmaakbaar is van die mens se taligheid) ook 'n ervaring is van genot (*jouissance*). “This excess of life is death drive. And it is in the context of the latter that both Freud

¹³ Dit is belangrik om daarop te let dat die latere Lacan die subjek se oorspronklike negatiwiteit nie bloot as die ‘afwesigheid’ (of splitsing) van 'n vooronderstelde ‘teenwoordigheid’ (of eenheid) beskou nie.

and (especially) Lacan identify the peculiarly human motivation in regard to *jouissance*: that is, a basic compulsion to enjoy ...” (Glyn Daly in Zizek 2004 b, 3).

Die drifte van die mens verskil radikaal van die instinkte van die dier aangesien daar nie werklik ’n objek is wat ’n einde kan maak aan die negatiewe krag daarvan nie (Zizek, 2000). Die enigste manier om ’n tipe *einde* te maak aan die negatiewe of (ont)bindende krag van die drifte, is deur dit te ervaar en dit dan met ’n gelatenheid te aanvaar (miskien selfs moet bevestig as ’n uitdrukking van die sublieme). In die lig hiervan kan die vooronderstelling van die mens se primordiale toestand as ’n eenheid (of ’n algehele genot) vergelyk word met die vooronderstelling van taal (in die sin van ’n tipe Alles). Die mens se drifte is volgens Lacan onlosmaakbaar van die dimensie van taal (Zizek, 2002 a). Of beter: Die mens *is*, vanweë sy drifte, self die kraak wat betekenisgewing en verwysing moontlik *maak*. “[A]s Zizek has consistently stressed, the subject is neither a substantial entity nor a specific locus. Rather, the subject exists as an eternal dimension of resistance-excess towards all forms of subjectivation ...” (Glyn Daly in Zizek, 2004 b, 4).

Agamben se voorstelling van die primordiale verobjektivering van taal (die vooronderstelling dat die menslike toestand oorspronklik ’n ‘geartikuleerde eenheid’ is), kom in die Lacaniaanse psigoanalise tot uitdrukking in die konsep van die ‘fundamentele fantasie.’ Die Lacaniaanse subjek lewe in die illusie dat die negatiewe van die doodsdrijf ‘iets’ (’n trauma) is wat reeds ‘plaasgevind’ het en waarvoor daar ’n oplossing, ’n genesing, ’n interpretasie of ’n verklaring bestaan. Tog is dit juis hierdie vooronderstelling van ’n oorspronklike eenheid wat die subjek onwetend van sy vryheid ontnem. Deur die vooronderstelling van taal as ‘iets’ wat reeds ‘plaasgevind’ het, bly die subjek opgesluit in ’n oneindige ketting van verwysing en interpretasie.

“The human condition is marked by an eternal and impossible attempt to bring about some sort of resolution to this drive; a paradoxical drive to resolve drive as such. In this way, drive becomes attached to certain ‘objects of excess’ (the ideal experience, lifestyle, possession etc.) – Lacan’s *objets petit a* – that hold the promise of, at least partial, fulfilment but which can never fully deliver it in a once-and-for-all way. The *objets petit a* exist in a permanent state of displacement and are always elsewhere” (Glyn Daly, in Zizek, 2004, 3-4).

Hierdie houding veroorsaak weer ’n teenreaksie. Die enigste wyse waarop die subjek skynbaar ’n einde kan maak aan die oneindige ketting van moontlike invullings

(interpretasies of konstruksies) is gewelddadige uitbarstings, of 'n radikale onthouding, onderdrukking of uitsluiting van verskil en van andersheid. In hierdie geval is die *objet petit a* (die 'klein ander') verteenwoordigend van 'iets' wat op 'n radikale of antagonistiese wyse ontken of uitgesluit word.

Hierdie gedagte kan ook anders beskryf word: Die primordiale verobjektivering van taal (die vooronderstelling dat taal 'n 'geartikuleerde eenheid' of 'n geheel is) het 'n sekere fantasmatisering tot gevolg. Soos ek dit verstaan kan hierdie fantasmatisering gesien word as 'n konstante poging om die dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan die mens se taligheid te ontken (hetsy deur 'dit' self te konstrueer, hetsy deur 'dit' te onderdruk of uit te sluit). Vir sover taal die lokus is vir die produsering en die berging van fantasma's is alle objekte, volgens Agamben (1993), altyd reeds gefragmenteer deur fantasmatiese agendas. 'n Mens kan sê dat die fantasmatiese agendas 'n poging is om enige ervaring van ongemak (die doodsdrijf as 'n sekere ekses) ongedaan te maak. Dit is met ander woorde 'n poging om die krake (of die ekses) in die simboliese werklikheid op 'n voortdurende wyse in te vul (toe te eien) of te ontken (uit te sluit). Ongelukkig is dit juis hierdie vooronderstelling van 'n eenheid wat die subjek weerhou van enige werklike limiet-ervaring; van die ervaring van die dimensie van ontoe-eienbaarheid self as die mees oorspronklike *grond* en *limiet*. Vir solank die implisiete vooronderstelling van 'n eenheid of 'n geheel (die mens se taligheid as 'n sekere Alles) werkzaam is, bly denke en poësie opgesluit in 'n relasie van wederkerigheid. Anders gestel: Vir sover daar die vooronderstelling is van 'n 'geartikuleerde eenheid', verskyn denke en poësie as die twee helftes van 'n geheel.

Indien ons die funksie van hierdie splitsing, sowel as die fantasmatiese begroning daarvan wil verstaan, moet ons gaan kyk na die dryfkrag daaragter. Waarom word fantasmatiese agendas in die eerste plek geproduseer? Anders gestel: Waarom poog die subjek om die fantasmatiese vooronderstelling van sy taligheid as 'n oorspronklike eenheid (die primordiale verobjektivering) op 'n voortdurende wyse te herinstalleer? Dit is immers hierdie vooronderstelling van 'n volledigheid of 'n eenheid wat die subjek onwetend van sy vryheid ontnem. Dit is hierdie 'fundamentele fantasie' wat, vir sover dit die illusie van algehele vryheid en self-meesterskap by die subjek wek, die subjek juis daarvan ontnem.

In my verhandeling hoop ek om die dryfkrag agter al ons sogenaamde 'spontane' handelinge en besluite bloot te lê. Uiteindelik wil ek vasstel of 'n volledige

deurkruising of 'n opheffing van die fantasmatische vooronderstelling werklik moontlik is. En indien 'n 'deurkruising van die fundamentele fantasie' wel moontlik is, soos die *latere* Lacan glo, moet ons onself afvra tot hoe 'n mate dit werklik ook op die sosiale en politieke vlak wenslik is. Om dit vas te stel moet daar 'n deeglike ondersoek ingestel word na die aard en die oorsprong van die primordiale verobjektivering wat die toenemende verdeeldheid van die simboliese werklikheid onderlê; dit wil sê na die vooronderstelling van taal as 'n sekere Alles ('n geheel of 'n 'geartikuleerde eenheid'). Daar moet 'n diepgaande studie gemaak word van die mens se mees oorspronklike toestand; van die mens as 'n wese wat talig *is*.

In 'n poging om sin te maak uit wat vir my gevoel het soos 'n chaotiese warboel, het ek probeer om die moontlike relasies tussen die filosofie en die psigoanalise vir myself meer eksplisiet te maak. Aan die een kant het ek weer gaan kyk na Agamben (1999 c) se beskrywing van die onderskeie stadia in die ontwikkeling van die Westerse tradisie en spesifiek die estetika. Aan die ander kant het ek gaan kyk na die psigoanalitiese voorstelling van die onderskeie stadia in die 'proses van simboliese identifikasie.' In hierdie verband het ek my hoofsaaklik gerig op Zizek se Lacaniaanse beskrywing daarvan. Die relasie tussen Agamben se voorstelling van die breuk van teenwoordigheid as 'n 'proses van betekenisgewing', en die psigoanalitiese voorstelling daarvan as 'n 'proses van simboliese identifikasie' was voor die hand liggend.

Agamben se beskrywing van die 'proses van betekenisgewing' in die Westerse tradisie moet in relasie gebring word met die Lacaniaanse voorstelling van die 'proses van simboliese identifikasie.' Anders gestel: Die geskiedenis en ontwikkeling van die Westerse filosofie en estetika (die 'proses van betekenisgewing'), moet beskou word in die lig van die ontwikkelingsstadia van die subjek en van subjektiwiteit (die 'proses van simboliese identifikasie') in die psigoanalise. Wanneer betekenisgewing en simboliese identifikasie voorgestel word as 'n 'proses', impliseer dit noodwendig 'n verobjektivering. Die konsep van 'n 'proses' dui in beide gevalle op 'n vooronderstelde eenheid (op taal as 'n Alles of 'n geheel) as die begin- en eindpunt. Dit is in die lig hiervan wat ons Agamben (1999 c) se kritiese voorstelling van die ontstaan en die ontwikkeling van die Westerse estetika in *The Man without Content* moet beskou. Dit is ook in die lig hiervan wat ons die *latere* Lacan se verset teen die voorstelling van simboliese identifikasie as 'n 'proses' moet beskou. Weens die

bepaalde ruimte is dit ongelukkig nie moontlik om verder op hierdie probleem in te gaan nie.

Elke stadium in die 'proses van simboliese identifikasie' (in die psigoanalise) word gekenmerk deur 'n bepaalde 'modaliteit van refleksie' (of 'n 'fantasmatische struktuur van ontkenning') (Zizek, 2000). In die psigoanalise is die modaliteit van refleksie 'n aanduiding van die wyse waarop die subjek sy oorspronklike negatiewe of ontoe-eienbaarheid, wat hy op grond van sy drifte altyd reeds *is*, struktureer of ontken. In die 'proses van betekenisgewing' (in die Westerse tradisie) word elke stadium (of tydperk) gekenmerk deur die aard of die bepalende 'modaliteit van die mens se handeling.' Agamben beskryf die aard of modaliteit van 'n handeling in terme van die mens se rol of status op aarde. Volgens hom is die modaliteit van 'n handeling (of die mens se rol of status op aarde) 'n aanduiding van die wyse waarop die subjek die dimensie van (im)potensialiteit inherent aan sy taligheid struktureer of ontken. Wanneer die verskillende 'modaliteite van refleksie' in die psigoanalise vergelyk word met Agamben (2000) se beskrywing van die 'modaliteite van 'n handeling,' is daar merkwaardige ooreenkomste. Weens die beperkte ruimte is dit ongelukkig vir my onmoontlik om hierdie verwantskap verder te bespreek.

Die verskuiwing vanaf een stadium na 'n ander stadium in die psigoanalitiese proses hou verband met 'n transformasie in die 'modaliteit van refleksie' (Zizek, 1997). Net so hou die transformasie vanaf een stadium (of tydperk) na 'n ander stadium in die Westerse filosofie en estetika verband met 'n verskuiwing in die aard of 'modaliteit van die mens se handeling' (of die mens se status of rol op aarde). Volgens Agamben (1999 c) hou die transformasie vanaf die pre-moderne na die moderne era byvoorbeeld verband met 'n verskuiwing vanaf *poiesis* na *praxis*. Hierdie transformasie verteenwoordig terselfdertyd 'n transformasie in die relasie tussen denke en poësie.

In die lig van hierdie verband tussen Agamben en Lacan se onderskeie beskouings, het ek my ten doel gestel om die geskiedenis en ontwikkeling van die tradisie van die Westerse filosofie (die 'proses van betekenisgewing') breedvoerig te beskryf in terme van die ontwikkelingsstadia van die subjek en van subjektiwiteit (die 'proses van simboliese identifikasie') in die psigoanalise. Sodoende sou die transformasie in die relasie tussen denke en poësie eweneens duideliker aan die lig tree. Die doel was ook om op hierdie wyse die kritiek teen die tradisie van die Westerse filosofie te relativeer. Dit sou immers duidelik wees dat die aanvanklike

verobjektivering van taal in werklikheid 'n antropologiese probleem is wat nie noodwendig beperk is tot die Westerse metafisika nie, maar eerder inherent is aan die mens se taligheid as sodanig.

Aangesien so 'n uiteensetting van die vergelykende studie of navorsing wat ek gedoen het heeltemaal te veel ruimte in beslag geneem het, was ek genoodsaak om daarvan af te sien. Hierdie vergelykende ondersoek het nietemin my insig verdiep in beide die filosofie en die psigoanalise. Dit het ook 'n moontlike uitweg uit die impasse (die fragmentering) wat die simboliese proses tans kenmerk, na vore gebring. Om die waarheid te sê, dit was eers nadat ek die primordiale verobjektivering van taal vanuit beide 'n filosofiese sowel as 'n Lacaniaanse (psigoanalitiese) perspektief ondersoek het, dat die probleem rondom die skeiding tussen denke en poësie vir my duideliker was. Uiteindelik was dit die psigoanalise van Lacan wat my insig verdiep het in die krisis wat Agamben aan die lig bring. In die werk van Lacan het ek 'n skakel gevind tussen die filosofie en die psigoanalise. En dit is juis 'n kombinasie van beide wat nodig is om die aard en die omvang van die probleem te begryp.

Die insigte waartoe die latere Lacan my gebring het, is onontbeerlik vir 'n deeglike begrip van die ondersoekstema. Lacan stel 'n diepgaande ondersoek in na die werking en die rol van die fantasmatische strukture van ontkenning. Hy fokus veral ook op die relevansie wat dit het vir die simboliese proses. Hierdie idees gebruik Zizek dan weer in sy analise van die transformasies wat dit in die sosiale en politieke konteks teweegbring. Die impasse in die proses van simboliese identifikasie en die reeks skismas onderliggend daaraan, het omvattende implikasies vir die wyse waarop ons die wêreld rondom ons ervaar en verstaan. Dit noodsaak 'n herevaluering van idees soos identiteit, gemeenskap, universaliteit, verantwoordelikheid, vryheid en die etiek. Hierdie idees het alles weer betrekking op die baie belangrike konsep van 'n handeling. In die lig van alles wat tot dusver gesê is, behoort dit duidelik te wees waarom my navorsingsveld en ondersoekstema al wyer en wyer uitgekring het.

Uit hierdie rykheid van idees moes ek ongelukkig 'n seleksie maak. Dit is uit die aard van die saak onmoontlik om, in die bestek van 'n MA-verhandeling, op al hierdie belangrike aspekte in te gaan. Dit het ek ongelukkig self ook te laat besef. Toe ek my weer kom kry het ek die toelaatbare aantal bladsye byna in sewevoud oorskry.¹⁴ Noodgedwonge moes ek 'n keuse maak en baie van die dele uitlaat. Die

¹⁴ Ek het genoeg bladsye vir ses of sewe skripsies.

relasie tussen die onderskeie aspekte wat uiteindelik wel ter sprake kom, mag gevolglik ietwat kripties voorkom. Ek hoop dat die leser nietemin sy weg sal vind. In die gedeelte wat volg sal ek probeer om die sentrale gedagtes te orden, min of meer ooreenstemmend met die struktuur van my verhandeling.

Ek begin my ondersoek in *hoofstuk twee* deur die probleem van die skeiding tussen denke en poësie vanuit 'n filosofiese perspektief te beskou. In hierdie verband rig ek my hoofsaaklik op die werk van Giorgio Agamben en spesifiek sy beskouing van taal as die (im)potensialiteit of die (on)moontlikheid van betekenisgewing. Agamben (1999 a) skryf die reeks skismas wat ons simboliese werklikheid kenmerk toe aan die Westerse tradisie se verobjektiverende taalopvatting. Volgens hom is die verobjektiverende aard van Aristoteles se logies-metafisiese struktuur van kennis die onderliggende oorsaak van 'n onheuglike splitsing tussen denke en poësie. Om te verduidelik wat so 'n verobjektivering inhou en waarom dit 'n reeks skismas teweegbring, word daar in hoofstuk twee 'n diepgaande ondersoek ingestel na die aard of die 'weselikheid' van taal.

In *hoofstuk drie* word die ondersoekstema ook vanuit 'n Lacaniaanse (psigoanalitiese) perspektief ondersoek. Die doelstelling van hierdie hoofstuk is om die leser 'n oorsig te gee van enkele belangrike konsepte in die Lacaniaanse voorstelling van die simboliese proses. Daar word slegs gefokus op dáárdie aspekte in die Lacaniaanse psigoanalise wat aansluit by my ondersoekstema.

In *hoofstuk vier* word die psigoanalitiese beskouing van die probleem verder uiteengesit. Die relasie tussen denke en poësie word in hierdie hoofstuk verduidelik in terme van die relasie tussen twee 'fantasmatische strukture van ontkenning.' In die psigoanalise is die twee 'fantasmatische strukture van ontkenning' beskrywend van twee onderskeibare modaliteite van refleksie. Dit verteenwoordig twee subjektiewe houdings wat in Lacaniaanse terme beskryf word as die 'subjek van die drifte' en die 'subjek van die verlange/begeerte.' In hierdie hoofstuk sal ek verduidelik in watter opsig hierdie twee modaliteite van refleksie onderskeidelik verband hou met Agamben (1993) se beskrywing van denke en poësie in ons tyd.

In *hoofstuk vyf* hoop ek om ten minste tot 'n *voorlopige* konklusie te kom. In die lig van Lacan se latere beskouing van taal as 'n non-Aller gee ek 'n kort beskrywing van die samehorigheid van denke en poësie. In hierdie verband is dit hoofsaaklik die latere Lacan se voorstelling van 'n 'deurkruising van die fundamentele fantasie', en van die 'einde van die psigoanalitiese proses' wat my

ondersoek lei. Vir sover taal nie 'n 'geartikuleerde eenheid' ('n Alles) is nie, impliseer die samehorigheid van denke en poësie meer as net 'n wederkerigheid van teenoorgesteldes. Ek hoop dat ons uiteindelik 'n ander, meer oorspronklike tipe relasie kan bedink tussen die subjek en sy eie intrinsieke *ontoe-eienbaarheid*. 'n Ontkenning van hierdie dimensie van *ontoe-eienbaarheid* is tans verantwoordelik vir 'n impasse in die simboliese proses. Dit dui op die mens se egoïstiese illusie van outoriteit en self-meesterskap.

Die Lacaniaanse voorstelling van 'n 'deurkruising van die fundamentele fantasie' impliseer 'n tipe 'versoening' van die woord (die simboliese wet/Ander) met 'n sekere diskrepansie of ekse waarvan dit nie ontslae kan raak nie. Ons moet die 'versoening' of die 'toe-eiening' soos dit in hierdie konteks gebruik word, nie in die algemene sin van die woord begryp nie. Die 'versoening' van die woord met sigself dui eerder op die subjek se *ervaring* en *aanvaarding* van 'n sekere *ontoe-eienbaarheid*. Hierdie dimensie van *ontoe-eienbaarheid* het betrekking op die negatiwiteit van die mens se drifte. Op grond van hierdie dimensie van *ontoe-eienbaarheid* word die mens se oorspronklike toestand gekenmerk deur die ervaring van 'n fragmentasie (of 'n diskrepansie). Dit is hierdie gevoel van fragmentasie of ontwrigting wat die subjek (*as taal*) se verwysing na homself uit-*sluit*.

“When Lacan repeats that ‘there is no meta-language’, this claim does *not* imply the impossibility of a reflexive distance towards some first-level language; on the contrary, ‘there is no meta-language’ means, in fact, that *there is no language ...*” (Zizek, 2002, xiii).

Vir sover taal nie 'iets' is nie bestaan daar altyd 'n gaping of 'n diskrepansie tussen enige woord en sy betekenis. Of eerder: Die blote vooronderstelling dat 'daar' 'n betekenis (die eenheid en / of wederkerigheid van 'n betekenaar en 'n betekende) is, impliseer alreeds 'n verobjektivering. “Language, in its very notion, involves a minimal distance towards its literal meaning – not in the sense of some irreducible ambiguity or multiple dispersion of meanings ...” (Zizek, 2002, xiii). Die taak vir ons denke is om die woord (die subjek) se vooronderstelde eenheid te deurkruis. Ons moet tot die besef kom dat ons 'wesenskap' 'n dimensie *is* wat ons nooit 'as sodanig' kan besit of kan toe-eien nie. Uiteindelik moet ons die *ontoe-eienbare* 'toe-eien' en ervaar as die *onvoorstelbare inhoud* en *limiet* in elke uitdrukking. Die *ontoe-eienbaarheid* as die mees oorspronklike *limiet* is presies daardie dimensie in die simboliese

werklikheid waaroor ons geen beheer het nie. In die lig hiervan neem die konsep van 'n 'verlossing' 'n nuwe wending aan. In hierdie moment *ervaar* die subjek die dimensie van *ontoe-eienbaarheid* as konstituerend van sy vryheid. Hy erken sy bevryding juis in en deur sy primordiale (on)vryheid of (im)potensialiteit. Hierdie ervaring herinner my baie aan Agamben se beskrywing van die 'ervaring van taal' (die *factum loquendi*) as 'n dimensie van (im)potensialiteit.¹⁵ Uiteindelik is die subjek se ervaring en aanvaarding van 'n sekere ontwrigting, dit wil sê van sy eie *ontoe-eienbaarheid*, die *verwerkliking van die (on)werklike* hier en nou.

¹⁵ Agamben se voorstelling van die ervaring van taal word in hoofstuk twee verduidelik.

Hoofstuk 2: Die *ontoe-eienbare* as 'n dimensie van (im)potensialiteit inherent aan taal. 'n Voorlopige beskrywing van die ondersoekstema met verwysing na Agamben

2.1. Inleiding

Die kern van die Italiaanse filosoof Giorgio Agamben se oeuvre kan in poëtiese terme soos volg beskryf word: “Whoever seizes the greatest unreality will shape the greatest reality” (Agamben, 1993, xix). In *Stanzas. Word and Phantasm in Western Culture* voer Agamben aan dat 'n toe-eiening van die werklike en die positiewe slegs moontlik is indien 'n mens in staat is om in 'n verhouding te tree met die (on)werklike en met die *ontoe-eienbare* as sodanig. Maar wat presies beteken dit om in 'n relasie te tree met die *ontoe-eienbare* en die (on)werklike? Voordat 'n mens die aard van so 'n relasie kan begryp is dit nodig om eers vas te stel wat presies hierdie dimensie van die *ontoe-eienbare*, wat volgens Agamben die mens se ‘weselikheid’ uitmaak, nou eintlik *is*.

Ten einde die aard van die *ontoe-eienbare* te probeer ontrafel begewe ek my in hierdie hoofstuk in Agamben en spesifiek sy beskrywing van die ‘weselikheid’ van taal. Ek sal die *ontoe-eienbare* in hierdie hoofstuk net op 'n voorlopige wyse beskryf in terme van 'n dimensie van (im)potensialiteit wat, volgens Agamben, inherent is aan taal. Hierdie dimensie van (im)potensialiteit, so kosaar vir Agamben, is volgens hom ‘weselik’ van taal en van aktualiteit of teenwoordigheid self. Vanaf hoofstuk drie ondersoek ek die *ontoe-eienbare* en die skeiding tussen denke en poësie ook vanuit 'n Lacaniaanse perspektief. Nadat ek my ondersoekstema met die verloop van my navorsing ook vanuit 'n psigoanalitiese oogpunt beskou het, wil dit vir my voorkom of Agamben se suiwer idealistiese voorstelling nie heeltemaal toereikend is nie. Ek moes myself keer om verder op hierdie kwessie in te gaan aangesien my verhandeling alreeds die voorgeskrewe ruimte oorskry. Ek kan miskien net noem dat F.W.J. von Schelling lank gelede reeds die leemtes uitgewys het in 'n *suiwer* idealistiese voorstelling van die proses van betekenisgewing (Copjek, 1996 b). 'n Diepgaande ondersoek na die moontlike leemtes in 'n suiwer idealistiese voorstelling van die tema is egter alreeds weer 'n verhandeling op sy eie. Op hierdie stadium kan ek dus net noem dat ons Agamben se voorstelling van die *ontoe-eienbare* en van die skeiding tussen denke en poësie slegs as 'n voorlopige kartering van my ondersoekstema moet

sien. Die insigte waartoe Agamben ons in hierdie hoofstuk bring, word dan (in die lig van die Lacaniaanse psigoanalise) in die res van die verhandeling verder uitgewerk.

In sy analise van 'wat' taal 'weselik' *is*, kom Agamben (1999 a) tot 'n konklusie wat ook deur Sigmund Freud (2001), Ferdinand de Saussure (in Agamben 1993) en Jacques Lacan (2001) ondersteun word, naamlik dat daar geen metataal is nie. Daar is geen sintese wat direk in die deursigtigheid van 'n teken tot uitdrukking kom nie. In 'n poging om te verduidelik wat die onmoontlikheid van 'n metataal alles impliseer en hoe dit aansluit by die dimensie van die ontoe-eienbare, wil ek die leser in hierdie hoofstuk graag op 'n reis neem tot in die hartjie van die onbekende self. Hierdie onderneming, waarin ek 'n beskrywing sal gee van 'n tipe 'grondeloosheid' as die enigste werklike *grond* van alles wat *is*, is 'n reis onderweg na die 'weselikheid' van taal. Die 'grondeloosheid' wat uiteindelik die enigste werklike *grond* of *limiet* kan *wees*, is nie 'n blote 'afgrondelikheid' in die sin van 'n (on)eindigheid nie. 'n *Ervaring* van hierdie tipe 'grondeloosheid' - in teenstelling tot die ewige poging om dit te onderwerp aan 'n oneindige ketting van betekenaars en interpretasies - is veel eerder die ervaring van 'n (im)potensialiteit oftewel 'n ontoe-eienbaarheid.¹⁶

'n *Ervaring* van die ontoe-eienbare is volgens Agamben die ervaring van taal (die *factum loquendi*) as *oorsprong* en *limiet*. In *Potentialities. Collected Essays in Philosophy* gee Agamben (1999 a) 'n breedvoerige uiteensetting van die aard van taal en van denke en pleit hy vir die herontdekking van hierdie dimensie wat so diep begrawe is in die Westerse tradisie dat dit byna na 'n fantasie klink. Volgens Agamben verteenwoordig die geboorte van die Westerse denke terselfdertyd 'n

¹⁶ Met betrekking tot hierdie punt wil ek my ondersoek so 'n bietjie vooruitloop en 'n opmerking maak wat eintlik in 'n verdere hoofstuk aan die orde gestel word. Wanneer 'n mens hierdie 'outentieke' ervaring van 'n (im)potensialiteit (as 'n tipe weerstandsvermoë teen die drang tot interpretasie of 'begryp-ing') vanuit 'n psigoanalitiese perspektief beskou, kan dit maklik verwar word met die verskynsel van die perverse. Die perverse subjek put immers genot uit 'n self-onthouding (oftewel die onderdrukking van die subjek se vooronderstelling) (Zizek, 1997). Die bepalende eienskap van die perverse is die subjek se oortuiging dat daar 'iets' is waarvan hy hom nou bloot onthou. In hierdie geval word die dimensie van die ontoe-eienbare steeds vooronderstel en verobjektiveer tot 'iets' wat die subjek dan onderdruk. Die dimensie van die ontoe-eienbare word met ander woorde verobjektiveer tot die 'teenwoordige-afwesigheid' van 'iets.' Dink in hierdie geval aan die anoreksiese subjek wat genot put juis uit die 'afwesigheid' van voedsel; die anoreksiese subjek eet as't ware die 'niks' as sodanig (Zizek, 2000). Ten einde aan so 'n perverse bevrediging te ontkom moet die subjek ook die blote vooronderstelling as sodanig prysgee; hy moet naamlik die oortuiging prysgee dat daar 'iets' (byvoorbeeld 'n interpretasie) bestaan waarvan hy hom nou bloot onthou. Ek kom in 'n verdere hoofstuk terug by hierdie fyn onderskeid tussen die perverse ervaring van 'n 'afwesigheid' enersyds, en 'n werklike 'toe-eiening' en *ervaring* van die ontoe-eienbare andersyds.

vervreemding van hierdie primordiale ontoe-eienbaarheid waaraan die mens juis sy unieke rol op aarde ontleen (Agamben, 1993). In hierdie hoofstuk gee ek 'n uiteensetting van Agamben se voorstelling van die ontoe-eienbare as 'n dimensie van (im)potensialiteit inherent aan taal, en van die primordiale verobjektivering as 'n skeiding tussen denke en poësie.

2.2. Die Logos aan die begin

Die mens word gedefinieer as 'die lewende wese wat taal gebruik' (Agamben, 1999). "It is thus also present in the fact – which opens philosophy, and hence also precedes it – that we define 'man' by thought: ... as *zoon logon ekhon*" (Nancy, 1993, 62). Maar wat behels hierdie definisie presies? Beteken dit dat taal 'n skepping en 'n uitdrukking is van die mens as 'n denkende lewende wese? Of impliseer dit eerder die teenoorgestelde, soos deesdae wyd aanvaar word, naamlik dat hierdie lewende wese 'n uitdrukking is van taal as 'iets' wat reeds 'plaasgevind' het? Konstitueer lewe en taal 'n 'geartikuleerde eenheid' of is daar 'n onoorkombare splitsing tussen die twee?

Die hele tradisie van die Westerse filosofie vertrek vanuit die vooronderstelling van taal as 'iets', 'n primordiale eenheid, wat reeds 'plaasgevind' het. "The entire tradition from pre-philosophy (Parmenides: 'thinking and being are the same') to Heidegger's post-philosophy ('being-in-the-world') relies on a kind of primordial 'accordance' between thought ('man') and world ..." (Zizek, 2005, 184 & 185). Ek wil aanvoer dat die vooronderstelling van die mens se oorspronklike taligheid as 'iets', as 'n eenheid, 'n primordiale leuen is (Zizek, 2001 a). Denke as taal is nie 'iets' wat van 'die Begin' af altyd reeds 'daar' was nie. Hierdie aanname word deur Giorgio Agamben sowel as Jean-Luc Nancy ondersteun. "Thought is specified as *logos*, and *logos*, before designating any arrangement of concepts and any foundation of representation, essentially designates ... *the freedom of the access to its own essence*" (Nancy, 1993, 62).

Maar wat is die 'essensie' waarna hier verwys word? Is dit 'iets' wat reeds as sodanig bestaan, is dit 'die' fondament van die mens se self-representasie? Of *is* die mens miskien eerder taal self as denke, en denke as die (on)vooronderstelbare en (on)representeerbare 'vooronderstelling' van alles wat *is* en dus van lewe as sodanig?

"*Logos* is not first the production, reception, or assignation of a 'reason,' but is before all the freedom in which is presented or by which is offered the 'reason' of every

‘reason’: for this freedom only depends on the *logos*, which itself depends not on any ‘order of reasons’ but on an ‘order of matters’ whose first matter is nothing other than freedom, or the liberation of thought for a world” (Nancy, 1993, 62).”

Enige ondersoek na die fondament as fondament of na representasie as representasie (dit wil sê enige vraag na die *logos* as *logos*) impliseer alreeds ’n vooronderstelling van die Logos as ’n *vooraf* ‘geartikuleerde eenheid.’ In die teologiese tradisie van die Westerse denke word God deurgaans geïnterpreteer as die Logos en word ’n bepaalde vorm van rasionaliteit as goddelik beskou.

“When viewed as the discipline charged with articulating the *logos* of theos, theology becomes the tautological effort to define the *logos* of the Logos. Far from a shortcoming, the circularity of such theological argumentation is taken to be a mark of superior achievement. Whether explicitly or implicitly, ontotheology pursues a systematic ideal in which beginning and end, presuppositions and conclusions, join to form a totality whose completion represents the fullness and perfection of God” (Taylor, 1999, 33).

In teenstelling hiermee beskou Jean-Luc Nancy die *logos* as veel meer: “... the *logos*, before any ‘logic,’ but in the very inauguration of its own logic, freely accedes to its own essence – even if this is in the mode of not properly *acceding* to any *essence*” (Nancy, 1993, 62). Die vrye ingewing van die *logos*, of beter, die ingewing *as* vryheid *is* die *logos* wat terselfdertyd sy oorsprong genereer. Hierdie ingewing is voortdurend in die geding: “... as much when the *logos* attempts to master ‘freedom’ in a ‘logic’ as when it renounces assigning any ‘reason’ to this freedom” (Nancy, 1999, 62). In hoofstuk vier word hierdie twee wyses waarop die *logos* sigself as’t ware verobjektiveer, ook vanuit ’n Lacaniaanse perspektief ondersoek. Daaruit behoort dit duidelik te word dat Nancy se voorstelling in die bogenoemde aanhaling sterk herinner aan die psigoanalitiese voorstelling van twee ‘fantasmatiese strukture van ontkenning’ (of modaliteite van refleksie). Maar later meer hieroor.

Vir sover die *logos* afsien van elke poging om ‘sigself’ te fundeer in ’n bepaalde logika wat dan as absoluut beskou word, *is* die *logos* sy eie oorsprong. Dit is in hierdie sin dat lewe wat *in* die *logos* geskep word, nie daarvan te onderskei is nie. “[A]s Hegel emphasizes again and again ... we *think* only in *words*, in language” (Zizek, 2000 b, 87). Die feit dat denke en taal nie twee entiteite is nie, impliseer egter nie noodwendig ’n volledige samevalling daarvan nie. Anders gestel: denke en taal vorm nie ’n ‘geartikuleerde eenheid’ nie. Die deureenvlegting van lewe (*zoe*) en taal

(*logos*) word ook in die Johannesevangelie beskryf. Tot en met die vierde eeu en in die Latynse weergawe wat die Vulgata voorafgaan, asook in die kommentare van die eerste kerkvaders, vind ons die volgende formulering:

“Everything was made by him, and without him nothing was made, and what was made in him was life, and life was the light of men” (Agamben, 1999 b, 78).

In die lig hiervan bestaan lewe (nie ‘die’ lewe nie) nie as ’n vooronderstelde en reeds geartikuleerde ‘iets’ wat die gebeurtenis van taal en die moment van artikulasie voorafgaan nie. Lewe word eerder *in* taal geskep. In sy kommentaar op hierdie vers skryf Ptolomeus die volgende:

“Everything was made by the Logos, but life was made *in* him. Life, which was made in him, is closer [*oikoiotera*] to him than what was made *by* him; life is one with him and bears fruit through him” (Ptolomeus in Agamben, 1999 b, 78).

Lewe wat vir die mens geskep word *in* taal, kan nie van taal onderskei word nie. Ten einde Ariaanse kettery te beveg, is die teks in die vierde eeu gewysig. Hierdie wysiging het ’n radikale verandering in die oorspronklike betekenis van die teks teweeggebring:

“Everything was made by him [the Logos] and without him nothing of what was made was made. Life was in him, and life was the light of men” (Agamben, 1999 b, 77).

Die betekenis wat met hierdie wysiging aan die lig gebring word, dui op niks minder nie as ’n suiwer teologiese vooronderstelling, naamlik ‘die Woord aan die begin’, die *Logos in arche*, dit wil sê die absoluut fundamentele status van taal as ‘iets’ wat reeds ‘plaasgevind’ het. Hierdie onbevraagtekende teologiese fondament of grond kom tans tot uitdrukking in die primaat van die letter, en in die lig hiervan verskyn die oorspronklike ervaring as ’n spoor. “It is here that the deconstructionist factory establishes its residence” (Agamben, 1999 b, 77). Ek kom later weer terug op hierdie stelling.

Volgens Agamben (1999 b) vind die teologie asook die psigologie en die biologie hul fondament juis in hierdie ongelyke terrein wat tussen lewe en taal geskep is. Daar kan slegs sprake wees van ’n splitsing indien daar ‘iets’ (lewe en taal as ’n geheel of as ’n ‘geartikuleerde eenheid’) vooronderstel word. Die vooronderstelling

van 'n oorspronklike splitsing tussen lewe en taal wat die grondslag vorm van die Westerse epistemologie, word later eksplisiet deur Kant uitgewerk in terme van die probleem rondom representasie. Uiteindelik manifesteer die splitsing tussen lewe en taal sigself as 'n skeiding tussen denke en poësie, of tussen kennis en genot: "... for the problem of knowledge is a problem of possession, and every problem of possession is a problem of enjoyment, that is, of language" (Agamben, 1993, xvii). In die volgende paragraaf word die verobjektivering van taal soos daar pas kortliks na verwys is, verder uitgelig.

2.3. Die relasie tussen die filosofie en die linguistiek

Die filosofie en die linguistiek is sedert die tyd van die antieke Grieke so nou met mekaar verweef dat enige poging om die twee duidelik van mekaar te onderskei, byna onmoontlik is. In Aristoteles se denke byvoorbeeld, het die bepaling van suiwere syn (*prote ousia*) as onafskeidbaar verbonde aan die aanwysende voornaamwoord en die eienaam, 'n deurslaggewende rol gespeel. En dit is die geval regdeur die geskiedenis van die Westerse ontologie. Binne die linguistiek van die Stoïsyne, wat ook 'n bepalende rol gespeel het in die geskiedenis van ons denke oor taal, is die 'geartikuleerde stem' (*phone*) beskou as die *arkhe* en die fondament van die dialektiek (Agamben, 1999 a). Die feit dat daar 'n oorvleueling bestaan tussen die filosofie en die linguistiek impliseer egter nie dat die twee dissiplines dieselfde 'objek' het nie. Ten einde die onderskeid tussen die filosofie en die linguistiek duideliker te laat blyk, gee ek vervolgens 'n kort beskrywing van die implisiete vooronderstellings wat in die term 'taal' vervat is.

Agamben (1999 a) verwys na 'n reeks 'oeroue feite' waardeur die onderskeid tussen die linguistiek en die filosofie duideliker word. Eerstens is daar die *factum loquendi* wat verwys na die blote bestaan van taal en die feit dat daar talige wesens is. Terwyl dit die taak van die filosofie is om hierdie feit te bevraagteken en om die bestaan en die moontlikheidsvoorwaardes van talige wesens te ondersoek, moet die linguistiek dit eenvoudig aanvaar as reeds gegewe. Dit is in hierdie sin dat die linguistiek taal nie as sy objek het nie; taal is vir die linguistiek eerder 'n aksioma. Die vraag waarom daar enigsins so 'iets' soos taal bestaan, of miskien eerder, waarom taal altyd reeds beskou word as 'iets', val noodwendig binne die terrein van die filosofie (Agamben, 1999 a).

Die linguistiek vooronderstel meer as net die blote bestaan van talige wesens. 'n Verdere vooronderstelling wat die linguistiek bloot as vertrekpunt aanvaar, word deur die tweede oerfeit, die *factum linguae* aangedui. Die *factum linguae* verwys na die feit dat die wesens juis oor 'taal' beskik: "... it must therefore admit more than the single, massive existence of language. Linguistics admits that speaking beings speak *languages*" (Jean-Claude Milner in Agamben, 1999 a, 66). Die blote aanname dat talige wesens wel in 'n taal praat impliseer twee vooronderstellings: "... (1) that one can distinguish a language from nonlanguage and (2) that one can distinguish one language from another language" (ibid.). Dit impliseer met ander woorde dat taal ongelyksoortig is terwyl dit wel tot 'n homogene klas behoort (*factum linguarum*). Dit impliseer verder ook dat tale in terme van eienskappe beskryf kan word (*factum grammaticae*).

Terwyl die objek van die linguistiek taal is (as bestaande uit die *factum linguae*, die *factum linguarum* en die *factum grammaticae*), het die filosofie eerder te make met die *factum loquendi* (wat deur die linguistiek eenvoudig vooronderstel word as gegewe). Dit is die taak van die filosofie om hierdie vooronderstelling bloot te lê en om bewus te word van wat dit vir die mens beteken om talig te wees; dit wil sê wat dit beteken 'om te kan' sê daar is 'iets.' Die filosofie is betrokke by die suiwere bestaan van taal onafhanklik van die werklike eienskappe daarvan (transendentale eienskappe wat tot die sfeer van die filosofie behoort, strek nie verder as die veld van suiwere bestaan nie). In teenstelling hiermee is die linguistiek betrokke by taal vir sover dit 'iets' is wat wel in terme van werklike eienskappe beskryf kan word; dit wil sê vir sover taal 'n grammatika is. In die lig hiervan is dit ook duidelik waarom enige vrae met betrekking tot die oorsprong van taal uitgesluit word uit die sfeer van die filosofie. Dit is slegs wanneer taal vooronderstel word as 'iets' wat substansieel is en wat 'werklike' eienskappe het, dat daar sprake kan wees van die oorsprong van taal. Jean-Claude Milner definieer enige hipoteses oor die oorsprong van taal soos volg:

"... the fictional form of the limit between 'language does not exist' and 'language exists,' insofar as this limit is presented as a passage. What is supposed to appear in this fictional passage are essential and defining properties: those properties without which one cannot say that there is language" (Jean-Claude Milner in Agamben, 1999, 67).

Daar kan vir die filosofie geen sprake wees van 'n 'essensie' van taal nie aangesien die taak van die filosofie alreeds uitgeput word in die presentasie van die blote bestaan daarvan. Dit is ook hier waar ons 'n onderskeid moet tref tussen die veld van die epistemologie en dié van die filosofie. Dit is slegs omrede die linguistiek altyd reeds die bestaan van taal (*factum loquendi*) vooronderstel, dat die ander wetenskappe, op hul beurt weer, 'iets' vooronderstel onderliggend aan die objekte van hul ondersoek.

“In its relation to language, philosophy can only remain faithful to its originary vocation as the science of pure existence. If science in the strict sense is the discipline that knows the properties of beings (or of beings insofar as they possess real, describable properties), philosophy (as first philosophy) is the science that contemplates beings insofar as they exist, that is, independent of their real properties” (Agamben, 1999 a, 67).

Die filosofie as 'n wetenskap van suiwer bestaan kan sy taak slegs verrig deur middel van 'n bepaalde *ervaring van taal*. Suiwer bestaan sonder enige eienskappe behalwe transendentale eienskappe, is vir die filosofie slegs toeganklik by nadere oorweging van die *factum loquendi* en deur die daarstelling van 'n ervaring waarin hierdie *factum* tematies ter sake is. “Only the experience of the pure existence of language allows thought to consider the pure existence of the world” (Agamben, 1999 a, 68). Die bestaan van die wêreld is slegs denkbaar op grond van die bestaan van taal, terwyl taal self nie 'iets' is wat bestaan nie, maar eerder die moontlikheid is van betekenisgewing as sodanig; dit wil sê die oorsprong self.¹⁷

¹⁷ In my aanvanklike ondersoek het ek die ervaring van taal (*factum loquendi*) in relasie gebring met die ervaring van waarheid as die oorspronklike onverborgenheid waarin entiteite onthul word. In die lig hiervan het ek Descartes se beroemde uitspraak 'Ek dink, daarom is ek', in verband gebring met die ervaring van taal (as die ervaring van die onverborgenheid van waarheid). Denke self is net soos taal nie 'n bepaalde 'iets' wat reeds bestaan nie, maar eerder die onverborgenheid self as die moontlikheid van betekenisgewing. Binne die algemene opvatting van Descartes se filosofie word so 'n interpretasie van die 'Cartesiaanse moment' in die Westerse denke as 'n aanduiding van hierdie moontlikheid egter ontsien. “[W]e are too well assured of ourselves and too well accustomed to the framework of the Cogito, rather than to the critical experience of it – its mad audacity would consist in the return to an original point which no longer belongs to either a *determined* reason or a *determined* unreason, no longer belongs to them as opposition or alternative. It is therefore a question of drawing back toward a point at which all determined contradictions, in the form of given, factual historical structures, can appear, and appear as relative to this zero point at which determined meaning and nonmeaning come together in their common origin” (Derrida, 2003, 67-68).

Met die verdere verloop van my navorsing en spesifiek in die lig van Lacan se *latere* beskouing van taal as 'n non-Alles, het ek begin twyfel. Die vraag het by my ontstaan of die onverborgenheid van waarheid nie alreeds 'n verobjektivering aandui nie. Impliseer die onverborgenheid waarin entiteite onthul word nie alreeds die vooronderstelling van 'n sekere eenheid ('n leë betekenaar) nie? Volgens Slavoj Žižek is die vooronderstelling van 'n primordiale eenheid intrinsiek aan die tradisie van die Westerse filosofie. Ek herhaal die aanhaling waarna ek vroeër verwys

In die lig hiervan impliseer die ervaring van die oorsprong ’n ervaring van die suiwere bestaan van potensialiteit. Die ervaring van potensialiteit kom in Agamben se beskouing tot uitdrukking as die ervaring van die oorspronklike samehorigheid van denke en taal, of beter: van denke *as* ’n poëtiese moment. Voordat ek Agamben se voorstelling van taal as potensialiteit van naderby beskou, gee ek in die volgende paragraaf eers ’n beskrywing van die probleem met betrekking tot die selfverwysing van taal.

2.4. Die probleem met betrekking tot die selfverwysing van taal

Die antieke Grieke het in hul denke oor taal van die begin af ’n fundamentele plek toegeken aan die onderskeid tussen *onoma* (naam) en *logos* (proposisie, definiërende diskoers of logika). Die moment van naamgewing word ook deur die Stoïsyne duidelik onderskei van werklike diskoers. Antisthenes bring die grammatikale onderskeid tussen die vlak van name (*onoma*) en die vlak van verwysende diskoers (*logos*) in verband met die probleem van die onsegbaarheid van suiwere bestaan (syn); dit wil sê met die beskouing dat primêre of grondelemente wel name kan hê maar geen definiërende diskoers nie (Agamben, 1999 a). Plato verwys na ’n soortgelyke probleem, naamlik dat die sfeer van taal beheer word deur die verskil tussen *on* (syn) en *poion* (kwaliteit). Hy beskryf hierdie gebroke of dubbele struktuur inherent aan linguïstiese betekenisgewing as ’n swakheid wat ons op een of ander wyse moet bemeester. ‘Dit’ wat onbepaald in die naam begryp word as enkelvoudig, word noodwendig deur die *logos* as meervoudig of pluralisties voorgestel (Agamben, 1999 a). Verder word die *logos* binne die Westerse filosofie met ’n bepaalde rasionaliteit geassosieer (Derrida, 2003).

Die proposisie of *logos* kan egter nie sê ‘wat’ deur die naam benoem word nie aangesien die naam nie ’n aanduiding is van ’n essensie wat reeds bestaan en wat die *ervaring van taal* voorafgaan nie. Die naam verwys met ander woorde nie na ‘die’ onderliggende waarheid of inhoud nie maar is eerder ’n aanduiding van die moontlikheid van betekenisgewing as sodanig. Hierdie moontlikheid van betekenisgewing word egter deur Aristoteles vooronderstel as ‘iets’ wat substansieel

het. “The entire tradition from pre-philosophy (Parmenides: ‘thinking and being are the same’) to Heidegger’s post-philosophy (‘being-in-the-world’) relies on a kind of primordial ‘accordance’ between thought (‘man’) and world ...” (Zizek, 2005, 184 – 185). Ek hoop om in ’n verdere hoofstuk ietwat meer lig te werp op hierdie probleem deur dit ook vanuit ’n psigoanalitiese perspektief te ondersoek.

en werklik is en dit is in hierdie sin dat sy logies-metafisiese struktuur van kennis verobjektiverend is.¹⁸ Volgens Aristoteles kan die linguistiese proposisie verdeel word in 'n eerste 'iets' en 'n tweede 'iets' aangesien daar in 'n proposisie iets met betrekking tot iets gesê word. In die lig hiervan kan die proposisie as 'n betekenisvolle stelling na vore tree slegs wanneer die eerste 'iets' vooronderstel word as reeds gegewe. Die onderskeid tussen die predikaat en die subjek is met ander woorde 'gegrond' op 'n blote vooronderstelling. In Aristoteles se logies-metafisiese struktuur van kennis word suiwere bestaan op 'n soortgelyke wyse vooronderstel as 'n naam wat as sodanig 'n essensie aandui. In teenstelling hiermee beskryf Jean-Luc Nancy suiwere bestaan soos volg: "Being itself is given to us as meaning. Being does not *have* meaning" (Nancy, 2000, 2).

Die probleem met betrekking tot selfverwysing behoort tot die vlak van name. "Can the name of an object be itself named without thereby losing its character as a name and becoming a named object?" (Agamben, 1999 a, 69). Is dit met ander woorde moontlik vir 'n naam om na sigself te verwys in sy hoedanigheid van 'n naam (dit wil sê as 'n aanduiding van die potensialiteit van betekenisgewing)? In sy bespreking van hierdie probleem verwys Agamben (1999 a) na die werk van Jean-Claude Milner. In *Restricted Theory of Terms* verwerp Milner die kontekstuele beginsel van Frege waarvolgens dit onmoontlik is om die eienskappe van 'n linguistiese term te bepaal sonder om na die diskursiewe konteks daarvan te verwys. Volgens Milner is 'n term niks anders as 'n stel van die onderskeibare eienskappe daarvan nie naamlik: (1) behorende tot 'n kategorie; (2) fonologiese vorm; (3) leksikografiese betekenis of werklike verwysing. Nie een van hierdie eienskappe afsonderlik konstitueer 'n term nie. "And if, in this sense, linguistic individuals are not substantial realities but only 'packets of properties,' it will not be possible to name a term other than by an indirect procedure" (Agamben, 1999 a, 70).

Hierdie stelling kan verder uitgelig word met verwysing na die onderskeid wat bestaan tussen die eienaam en die linguistiese term. Die eienaam kan beskou word as 'n spesiale term waarvan die betekenis slegs tot stand kom en begryplik word deur 'n verwysing na die moment van werklike diskoers waarin dit vervat is. "*I is not a concept, but a mere consciousness that accompanies every concept*" (Kant in Agamben, 1999 a, 121). Dit is onmoontlik om die betekenis van die eienaam te

¹⁸ Sien in verband hiermee paragraaf 2.7.

begryp asof dit ‘iets’ is wat onafhanklik en substansiëel is. Die onderskeid tussen die eienaam en die linguistiese term hou respektiewelik verband met die onderskeid tussen die filosofie en die linguistiek soos dit in paragraaf 2.2. uiteengesit is. Dit is slegs omrede die linguistiek die bestaan van taal vooronderstel as ‘iets’ wat ’n substansiële bestaan het, dat dit moontlik is om aan die linguistiese term bepaalde eienskappe toe te ken. In teenstelling tot die linguistiese term is die eienaam volgens Saul Kripke nie bloot ’n stel van bepaalde eienskappe nie.

“Let us recall his demonstration: the mere fact that on the basis of the proper name *Aristotle* and a predicate P one can construct a proposition such as ‘Aristotle is P’ and its counterfactual ‘Aristotle is not-P,’ proves that the proper name *Aristotle* is not shorthand for a packet of identifying predicates. ... let us consider the terms of a language: a proposition such as ‘*table* does not have the phonological form of *table*’ is clearly a contradiction *in adjecto* and not a counterfactual” (Jean-Claude Milner in Agamben, 1999, 70-71).

Kripke se stelling met betrekking tot die eienaam is dus nie van toepassing op linguistiese terme nie en Milner kan gevolglik ’n nuwe stelling formuleer, naamlik dat die linguistiese term geen naam het nie. Daar is geen naam vir taal nie en Kripke se stelling impliseer met ander woorde die onmoontlikheid van ’n metataal. Dit is presies op grond van hierdie anonimiteit en onweselikheid inherent aan taal as sodanig, dat dit vir die filosofie moontlik is om suiwere bestaan voor te stel as ’n singulariteit sonder enige essensiële eienskappe.

Indien die linguistiese term in wese nie anoniem was nie, indien ons altyd reeds name gehad het vir die term, sou ons entiteite altyd reeds met hul essensiële eienskappe in die wêreld aangetref het. Elke singulariteit wat as ’n potensialiteit bestaan sou in daardie geval gereduseer word tot ’n vorm wat ’n bepaalde inhoud vooronderstel en wat gevolglik geen *ruimte* sou laat vir die menslike denke en verbeelding nie. Indien dit die geval was sou ons ook nooit ’n punt kon bereik waar ons vermoë om name te gee of om eienskappe toe te ken tot ’n stilstand kan kom en waar ons potensialiteit as sodanig as ’n tipe (im)potensialiteit kan ervaar nie. Die geïnternaliseerde vorm van denke sou dus in sy eie sikliese beweging opgeslote bly. Die halte of stopplek kan ook nie deur ’n ‘buitetalige entiteit’ gekonstitueer word nie aangesien dit weereens die vooronderstelling van taal en van die onverborgenheid self as ‘iets’ impliseer.

In sy ondersoek na die aard of die ‘weselikheid’ van taal, rig Agamben hom onder andere op Plato en dit is veral Plato se *Sewende Brief* wat vir ons hier insiggewend is.

2.5. Die oorspronklike samehorigheid van denke en taal by Plato

In die vorige paragraaf het ek die probleem rondom die selfverwysing van taal kortliks verduidelik. Taal kan sigself nie benoem nie en die enigste ding wat werklik nie ’n naam kan hê nie, is die naam self (taal as sodanig). Dit is hierdie anonimiteit van die naam wat die verskyning van die Idee by Plato moontlik maak (Agamben, 1995). By Plato word die Idee, wat die manifestasie is van ’n singulariteit, nie deur ’n ander naam aangedui nie: “... but simply by means of the syntagma name-*auto*, the idea of a thing thus having the form of ‘the thing itself,’ *to pragma auto*” (Agamben, 1999 a, 71). Op die oog af wil dit voorkom of ‘die ding self’ of die Idee, sigself nie leen tot ’n verbale uitdrukking nie. Hierdie aanname is egter onjuis.

“There does not exist, nor will there ever exist, any treatise of mine dealing with this thing. For it does not at all admit of verbal expression like other disciplines, but, after one has dwelt for a long time close to the thing itself and in communion with it, it is suddenly brought to birth in the soul, as light that is kindled by a leaping spark; and then it nourishes itself” (Plato in Agamben, 1999 a, 28-29).

Volgens talle esoteriese interpretasies van Plato se bekende uitdrukking *to pragma auto* beskou hy ‘die ding self’ as ‘iets’ wat onsegbaar is. Hierdie interpretasie kan nie sonder meer aanvaar word nie en in Plato se *Sewende Brief*, waarin sy Ideeëler baie duidelik uiteengesit word, verskyn ‘die ding self’ eerder as iets wat intrinsiek verbonde is aan taal.

“Each being has three things which are the necessary means by which knowledge of that being is acquired; the knowledge itself is a fourth thing; and as a fifth one must posit the thing itself, which is knowable and truly is. First of these comes the name (*onoma*); second, the definition (*logos*); third, the image (*eidolon*); fourth, the knowledge. ... For if someone does not grasp the first four for each thing, he will never be able to participate perfectly in knowledge of the fifth. Moreover, the first four things express the quality (*ti poion ti*) of each being no less than its real essence, on account of the weakness of language. This is why no man of intelligence will ever venture to entrust his thoughts to language, especially if the language is unalterable, like language written with letters” (Plato in Agamben, 1999, 29-30).

Hieruit is dit duidelik dat, alhoewel ‘die ding self’ die sfeer van taal in ’n sekere sin oortref, dit nietemin onlosmaakbaar deel is daarvan: “...precisely the thing of

language” (Agamben, 1999 a, 31). Die feit dat ‘die ding self’ as beweegrede vir ons denke, volgens Plato nie op dieselfde wyse segbaar is as die dinge van ander dissiplines nie, beteken nie dat dit totaal onsegbaar is nie.

In die *Sewende Brief* bied Plato ’n teorie van linguistiese betekenisgewing met betrekking tot kennis. Die eerste vier elemente van Plato se teorie op grond waarvan ‘die ding self’ te voorskyn tree, kan in moderne terme (wat gebaseer is op Aristoteles se logies-metafisiese struktuur van kennis) soos volg uitgedruk word: die naam (*onoma*) kan in verband gebring word met die ‘betekenaar’, die definisie (*logos*) met die ‘betekende’, die afbeelding (*eidolon*) met die werklike verwysing of die teken, en laastens die kennis wat daaruit voortspruit. Die vyfde term in Plato se teorie (die Idee van die ding of ‘die ding self’) voeg egter ’n nuwe element toe aan die teorie van betekenisgewing soos ons daarmee vertrou is. Dit is hierdie aspek wat volgens Agamben aanleiding gegee het tot ’n algemene wanopvatting van Plato se kerngedagtes.

Volgens Agamben word die gedeelte in die oorspronklike Griekse teks wat handel oor die vyfde term gewoonlik soos volg vertaal: “... and as a fifth one must posit the thing itself, which is knowable and truly is” (Agamben, 1999 a, 32). Die vyfde term word oor die algemeen geïnterpreteer asof dit na dieselfde entiteit verwys as die een waarmee die ondersoek begin is, dit wil sê die entiteit wat die objek van kennis is in sy toestand van obskureit. So ’n onjuiste interpretasie ondersteun gevolglik die algemene wanopvatting van Platonisme (wat heers sedert Aristoteles), naamlik dat die Idee niks meer is as ’n sinnelose duplikaat van die objek van ondersoek nie; ’n onderliggende waarheid wat as ’n konsep of ’n essensie vooronderstel word. Indien die vyfde term bloot ’n herhaling was van die eerste term, sou dit eenvoudig dien as ’n vooronderstelling van die ondersoek met die uitsluiting van enige singulariteit. In teenstelling hiermee bied Agamben ’n vertaling van die oorspronklike Griekse teks wat meer akkuraat is en wat vir my ondersoek van deurslaggewende belang is.

“If we restore the text of the codices by writing *di’ho*, the translation becomes, ‘[one must] posit the fifth, by which [each being] is knowable and truly is.’... The thing itself – hence the term *auto* as the technical designation of the Idea – is not another thing but the thing *itself*; not, however, as supposed by the name and the *logos*, as an obscure real presupposition (a *hypokeimenon*), but rather in the very medium of its knowability, in the pure light of its self-manifestation and announcement to consciousness” (Agamben, 1999 a, 32-33).

In die lig hiervan verskyn ‘die ding self’ nie bloot as die objek in sy toestand van obskureit nie, dit wil sê as die objek wat vooronderstel word deur taal en die epistemologiese proses.

‘Die ding self’ tree nou eerder na vore as dit *waardeer* die objek geken word; die moontlikheid van die objek se eie begrypbaarheid en kommunikeerbaarheid as sodanig. Die belangrikheid van hierdie dimensie inherent aan taal word onder andere ook deur Jean-Luc Nancy beklemtoon. “The least signification just as much as the most elevated (the meaning of ‘nail’ as well as the meaning of ‘God’) has no meaning in itself and, as a result, is what it is and does what it does only insofar as it is communicated, even where this communication takes place only between ‘me’ and ‘myself’ ” (Nancy, 2000, 2). Volgens Plato is die swakheid inherent aan die *logos* geleë in die feit dat dit nie in staat is om hierdie kommunikeerbaarheid tot uitdrukking te bring nie. Ons taal is met ander woorde vooronderstellend en verobjektiverend omrede dit die kommunikeerbaarheid as sodanig reduceer tot ’n hipotese. Die segbaarheid self bly as’t ware ongesê in dit ‘wat’ gesê word en die kenbaarheid as sodanig gaan verlore in dit ‘waarvan’ daar iets geken word. ‘Die ding self’ is egter nie die naam vir taal nie en Plato se Ideëleer konstitueer geensins ’n metataal nie.

Die ervaring van ‘die ding self’ is die ervaring van inhoud en betekenis in die vorm van potensialiteit en dit moet volgens my in relasie gebring word met die ervaring van taal (die *factum loquendi*). Die ervaring van taal impliseer op sy beurt weer die ervaring van denke as ’n poëtiese moment, dit wil sê van die samehorigheid van denke en poësie. Die poëtiese moment is ’n ervaring van die moontlikheid van betekenisgewing en dit konstitueer ’n taak wat eiesoortig is aan die mens se denkvermoë. Hierdie gedagte word in die volgende paragraaf verder ondersoek.

2.6. Die ervaring van taal (die *factum loquendi*) as die ervaring van ’n (im)potensialiteit

Indien ons die bestaan van taal nie kan reduceer tot ’n onsegbare vooronderstelling nie, moet die vraag na die ‘essensie’ van taal geformuleer word as ’n vraag na die *ervaring* daarvan. Agamben beskryf die ervaring van taal as ’n ‘gebeurtenis.’

“Preceding and exceeding every proposition is not something unsayable and ineffable but, rather, an event presupposed in every utterance, a *factum linguae* to which all actual speech incessantly, necessarily bears witness” (Agamben, 1999 a, 4).

Die aporie inherent aan enige poging om die essensie van taal te begryp kan alleenlik opgelos word indien die onthulling of die tentoonstelling ('exposition') van taal beskou word as 'n dimensie wat immanent is in elke uitdrukking. Die vraag na die essensie van taal moet dus geformuleer word as 'n vraag na die wyse waarop taal as sodanig bestaan. "[I]n what sense does language exist in all actual transmission, and in what sense does all transmission communicate the fact that there is language?" (Agamben, 1999 a, 5).

Agamben se hantering van hierdie vraag is gebaseer op sy analise van die grammatikale vorm van die terme wat regdeur die geskiedenis van die filosofie gepoog het om 'die ding self' wat ter sake is in taal, uit te druk.

"Lekton, dicibile, enuntiabile, significabile are all verbal adjectives; they all, in other words, express a capacity. But what does it mean for language to exist as *capable* of expression, as *expressible*, or, to use the term with which Benjamin reformulates the concept of the Stoic *lekton*, as *communicable (mitteilbar)*?" (Agamben, 1999 a, 13).

Dit is duidelik dat 'die ding self' telkens in die vorm van potensialiteit bestaan. Die probleem met betrekking tot die bestaan van taal hou dus noodwendig verband met die probleem rondom die bestaan van potensialiteit.

"[I]f linguistic Being is ... simply potential Being, then the study of the nature of language must take the form of a study of what it means 'to be capable' " (Agamben, 1999 a, 13).

Dit is presies hier waar die oorspronklikheid van Agamben se bydrae lê en die kern van sy filosofiese projek kan soos volg saamgevat word: "... to conceive of the existence of language as the existence of potentiality" (Agamben, 1999 a, 13).

Enige poging om die status van potensialiteit te ondersoek impliseer noodwendig die konfrontasie met 'n sekere aporie, naamlik dat 'n potensialiteit 'n moontlikheid is wat as sodanig 'bestaan.' Anders as 'n blote moontlikheid wat vanuit 'n suiwer logiese perspektief oorweeg kan word, bied 'n potensialiteit sigself aan as 'n dimensie wat wel bestaan maar wat terselfdertyd nie bestaan as 'iets' wat aktueel of werklik is nie. "[Potentialities] are present, yet they do not appear in the form of present things" (Agamben, 1999 a, 14). In *Stanzas. Word and phantasm in Western culture* werk Agamben (1993) hierdie probleem verder uit en beskryf hy dit as 'n 'topologie van die (on)werklike.' Ter sake in die konsep van potensialiteit is dus niks

minder nie as 'n wyse van bestaan wat nie tot 'n aktualiteit reduseerbaar is nie. “As such, potentiality and the nature of its presence become problems of the greatest importance in developing a coherent metaphysics and articulating the many ways in which ‘Being is said’ ” (Agamben, 1999 a, 14). Die bestaan van iets soos potensialiteit is noodwendig ter sake in elke oorweging van 'n vermoë en selfs in die eenvoudige uitdrukking, ‘om te kan.’ Maar wat presies beteken dit om te sê ‘ek kan’ of ‘ek kan nie’?

Elke verwysing na 'n vermoë of 'n potensiaal impliseer 'n verwysing na iets wat bestaan in 'n toestand van potensialiteit. Ten einde die ‘teenwoordigheid’ of die bestaanswyse van potensialiteit te ondersoek verwys Agamben na Aristoteles se beskrywing van die aard van die siel se vermoë van gewaarwording (‘the faculty of sensation’) in *De anima*. “There is an aporia as to why there is no sensation of the senses themselves. Why is it that, in the absence of external objects, the senses do not give any sensation ...?” (Aristoteles in Agamben, 1999 a, 178). Dit is interessant dat die woord waarmee Aristoteles ‘sensasie’ aandui, *aisthesis*, tot 'n versameling van Griekse woorde behoort (eindigend met *-sis*) wat na 'n aktiwiteit verwys. By Aristoteles onderskei sensasie sigself as 'n vermoë van die siel juis vir sover dit ‘nie’ sensasie gee nie.

“Were sensation actual and not ‘only potential,’ sensation would immediately sense itself, and the soul could in no way be said to be capable of sensation. Aristotle’s ‘sensation’ is in a certain sense closer ... to a ‘lack of sensation,’ an *anaesthesia*, than to any *aisthesis* in the traditional sense” (Agamben, 1999 a, 15).

Ter sake in hierdie vermoë van die siel is noodwendig iets wat nie in die vorm van 'n werklikheid of 'n aktualiteit bestaan nie, en vir die siel om 'n vermoë of 'n potensialiteit te hê, beteken dus dat die siel iets ‘besit’ wat in werklikheid ontbreek. “‘To have a faculty’ means *to have* a privation. And potentiality is not a logical hypostasis but the mode of existence of this privation” (Agamben, 1999 a, 179).

Maar hoe kan iets wat nie werklik is nie wel bestaan en juis op so 'n wyse dat dit alles wat werklik is bemiddel en moontlik maak? Volgens Aristoteles se teenstanders bestaan potensialiteit slegs in die aktualiteit van die handeling met die gevolg dat die onafhanklike bestaan van potensialiteit sodoende opgehef word. “[F]or if potentiality exists only in act, it cannot be distinguished from actuality” (Agamben, 1999 a, 15). Maar hoe is potensialiteit dan veronderstel om te bestaan indien nie as 'n

vorm van aktualiteit nie? In sy *Metafisika* gee Aristoteles die volgende antwoord: “...all potentiality is impotentiality of the same and with respect to the same” (Aristoteles in Agamben, 1999 a, 182). Dit beteken dat potensialiteit (*dynamis*) sigself handhaaf in verband met sy eie ‘tekort’ (*steresis*) en dat hierdie relasie dus die essensie van potensialiteit konstitueer.

“To be potential means: to be one’s own lack, *to be in relation to one’s own incapacity*. Beings that exist in the mode of potentiality *are capable of their own impotentiality*; and only in this way do they become potential. They *can be* because they are in relation to their own non-Being” (Agamben, 1999 a, 182).

Aristoteles maak ’n verdere aanname in sy *Metafisika* wat vir ons van deurslaggewende belang is. “What is potential [*dynatos*] is capable [*endekhetai*] of not being in actuality. What is potential can both be and not be, for the same is potential both to be and not to be” (Aristoteles in Agamben, 1999 a, 182). In die lig hiervan skryf Agamben die volgende:

“The potential welcomes non-Being, and this welcoming of non-Being *is* potentiality, fundamental passivity. It is passive potentiality, but not a passive potentiality that undergoes something other than itself; rather, it undergoes and suffers its own non-Being” (Agamben, 1999 a, 182).

Maar indien alle potensialiteit oorspronklik ’n (im)potensialiteit is, hoe moet die oorgang vanaf potensialiteit na aktualiteit beskou word sonder om afbreuk te doen aan die onafhanklike bestaan van potensialiteit? Agamben se analise van die probleem met betrekking tot potensialiteit lei tot ’n herbeskouing van die relasie tussen aktualiteit en potensialiteit en uiteindelik tot ’n punt waar die twee nie meer duidelik onderskeibaar is nie. As vetrekpunt verwys Agamben na een van Aristoteles se mees raaiselagtige definisies van potensialiteit. “A thing is said to be potential if, when the act of which it is said to be potential is realized, there will be nothing impotential” (Aristoteles in Agamben, 1999 a, 16). Volgens Agamben word hierdie stelling gewoonlik verkeerdelik geïnterpreteer asof dit op die volgende neerkom: “What is possible (or potential) is that with respect to which nothing is impossible (or impotential)” (Agamben, 1999 a, 16). In so ’n geval sou Aristoteles se stelling banaal of toutologies wees. Volgens Agamben is daar ’n meer juiste interpretasie vir hierdie stelling.

Indien die (im)potensialiteit waarna Aristoteles in hierdie konteks verwys in verband gebring word met die (im)potensialiteit wat essensieel tot alle potensialiteit behoort, verander die betekenis van Aristoteles se stelling aansienlik. Volgens Agamben sou 'n juiste interpretasie daarvan dan op die volgende neerkom:

“... if a potential to not-be originally belongs to all potentiality, then there is truly potentiality only where the potential to not-be does not lag behind actuality but passes fully into it *as such*. What is potential can pass over into actuality only at the point at which it sets aside its own potential not to be (its *adynamia*)... To set im-potentiality aside is not to destroy it but, on the contrary, to fulfill it, to turn potentiality back upon itself in order to give itself to itself” (Agamben, 1999 a, 17).

In die lig hiervan impliseer die oorgang na aktualiteit nie 'n vernietiging of 'n uitskakeling van potensialiteit nie maar juis die behoud daarvan. Die onderskeid tussen potensialiteit en aktualiteit is dus uiters gekompliseerd. Na aanleiding hiervan skryf Agamben (1998) die volgende in *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*:

Sovereignty is always double because Being, as potentiality, suspends itself, maintaining itself in a relation of ban (or abandonment) with itself in order to realize itself as absolute actuality (which thus presupposes nothing other than its own potentiality). At the limit, pure potentiality and pure actuality are indistinguishable, and the sovereign is precisely this zone of indistinction.” (Agamben, 1998, 47).

Agamben se analise van die bestaan van potensialiteit bring nie slegs 'n nuwe beskouing van potensialiteit aan die lig nie. Die modale onderskeid inherent aan Aristoteles se konsep van *dynamis* en *energeia* verskyn in 'n radikaal nuwe lig en Agamben se hantering van potensialiteit lei tot 'n herbeskouing van aktualiteit en van die oorsprong van die modale kategorieë in hul totaliteit. Potensialiteit en aktualiteit, dit wat moontlik is en dit wat werklik is kan nie meer streng onderskei word nie. “Being itself, in its very actuality, appears as essentially and irreducibly potential” (Agamben, 1999 a, 18). Die metafisiese en logiese gevolge van so 'n fundamentele herorganisering van die modale kategorieë is uiteraard merkwaardig.

Indien 'die ding self' wat ter sake is in taal in die vorm van potensialiteit bestaan, kan taal as sodanig nie die vorm hê van 'n werklike verwysing nie. “Indeed, saying is impossible apart from a certain not saying; to say, in other words, is always to say not” (Taylor, 1999, 42). Taal bestaan oorspronklik as die potensialiteit om te verwys of te beteken. Indien alle potensialiteit noodwendig 'n (im)potensialiteit is met betrekking tot dit waarvan dit die potensialiteit is, dan is die potensialiteit of die

moontlikheid wat konstituerend is van taal, noodwendig ook die potensiaal om *nie* te beteken of te verwys *nie*.

“Were it otherwise, particular things would always already have been signified in language; language as pure potentiality, would not exist as such. Only because it can say nothing is language truly ‘sayable,’ and only in displacing speech from the register of affirmation and negation does language therefore announce itself in its pure potential to signify” (Agamben, 1999 a, 19).

In ’n vorige paragraaf het ek verduidelik dat die ervaring van Plato se Idee (of ‘die ding self’) ’n ervaring is van taal as ’n ‘gebeurtenis.’ Uiteindelik is dit ’n ervaring van die potensialiteit of die moontlikheid van betekenisgewing en dit is presies hierdie dimensie wat te niet gedoen is deur Aristoteles se ‘beginsel van voorwaardelike noodwendigheid.’

“This principle, which is usually called the ‘principle of conditioned necessity,’ states that if all potentiality is potentiality of a thing and its contrary, and if every being could have been different, nevertheless, in the instant in which it actually is, it cannot be otherwise” (Agamben, 1999 a, 75).

Na aanleiding hiervan skryf Milner die volgende: “... in the final instant, the letter fixes it as it is and as incapable of being otherwise” (Milner in Agamben, 1999 a, 75).

Indien die beginsel van ‘voorwaardelike noodwendigheid’ egter in verband gebring word met Aristoteles se algemene opvatting van potensialiteit kom ons te staan voor ’n teenstrydigheid in sy denke (Agamben, 1999 a). Die logiese samehang van Aristoteles se voorstelling van potensialiteit moet dus bevraagteken word. In ’n afsonderlike hoofstuk word die aard van hierdie (im)potensialiteit of (on)moontlikheid van betekenisgewing ook krities vanuit ’n Lacaniaanse perspektief ondersoek. In die lig daarvan blyk dit dat die (im)potensialiteit wat volgens Agamben ’n uitdrukking is van die hoogste vorm van aktualiteit, nie soveel verskil van ’n perverse onthouding nie. Die fyn onderskeid tussen die onthouding wat kenmerkend is van die perversie in die psigoanalise, en die (im)potensialiteit as die hoogste vorm van aktualiteit waarna Agamben verwys, is vir my ondersoek van deurslaggewende betekenis. Maar later meer hieroor.

2.7. Die ‘geartikuleerde stem’ by Aristoteles

Ten spyte van die sentrale rol wat ‘die ding self’ gespeel het in die denke van Plato, het dit vinnig verdwyn uit die daaropvolgende voorstellings van die struktuur van linguistiese betekenisgewing. Aristoteles se uitleg van die linguistiese proses van betekenisgewing is lynreg in stryd met dié van Plato. Ter verduideliking verwys Agamben (1999 a) na ’n gedeelte uit Aristoteles se *De interpretatione* wat in die antieke wêreld vir eeue lank alle denke oor taal bepaal het.

“What is in the voice is the sign of affections in the soul; what is written is the sign of what is in the voice. And just as letters are not the same for all men, so it is with voices. But that of which they are signs, that is, affections in the soul, are the same for all; and the things of which the affections are semblances are also the same for all men” (Aristoteles in Agamben, 1999 a, 36).

Aristoteles se drieledige indeling stem ooreen met die indeling wat ons by Plato vind: naam en definisie (wat in die stem is), kennis en mening (wat in die siel is), en die waarneembare objek, afbeelding of teken (die dinge). Die belangrike punt is dat Plato se Idee of ‘die ding self’ egter totaal uit Aristoteles se beskrywing verdwyn. In die Aristoteliese teks verwys die stem na die affeksies in die siel wat op hul beurt weer ’n verwysing is na die dinge.

By Aristoteles is dit egter die letter wat die uiteindelijke verstaanbaarheid van die stem self moontlik maak. In die eerste gedeelte van die Aristoteliese aanhaling word hierdie bewering bevestig aangesien dit nie die stem self is wat hier ter sprake is nie maar eerder ‘dit’ wat ‘in’ die stem is: “... what is *in* the voice” (Aristoteles in Agamben, 1999 a, 8). Volgens Agamben is dit wat ‘in’ die stem is niks anders as die stem se potensiaal om geskryf en geartikuleer te word nie. Aristoteles beskou die potensiaal om geskryf te word in terme van die letter en dit vooronderstel die eenheid van naam (vorm) en definisie (inhoud).

“In the terms of Augustine’s *De dialectica* ... the Aristotelian treatise can be said to begin not with the voice as such but rather with ‘the smallest part of the voice that is articulated’ ... with the ‘voice insofar as it can be comprehended by letters.’ ... In Aristotle, the ‘letter’ is what every ‘signifying sound’ always already implies; it is the cipher that there has been ‘writing’ in the soul and that language has already taken place” (Agamben, 1999 a, 8-9).

‘Die ding self’ wat by Plato ’n aanduiding was van die ervaring van taal, word by Aristoteles vooronderstel en vervang met dit ‘wat reeds geskrewe is’ en die

samestellende element daarvan naamlik die letter (*gramma*). In die lig hiervan is dit interessant dat die grammatici in die antieke wêreld nie die suiwere stem beskou het as die beginsel van alle kennis nie, maar juis die ‘geskrewe’ stem. “The principle of the science of language (and hence of every *episteme*) is grammaticalization, the literalization of the voice” (Agamben, 1999 a, 75). In hierdie verletterliking van die stem word die *factum loquendi* gereduseer tot ’n vooronderstelde geheel wat altyd ongedag bly. Die relasie tussen denke en taal word dus by Aristoteles radikaal anders voorgestel as by Plato.

2.8. Aristoteles se logies-metafisiese struktuur van kennis as ’n primordiale verobjektivering van taal en ’n skeiding tussen denke en poësie

Die eerste substansie (*prote ousia*) is volgens Aristoteles die absolute vooronderstelling waarop alle kennis en alle diskoers gefundeer is en wat self geen grond of vooronderstelling nodig het nie. Alhoewel hierdie eerste substansie in sigself (as *individu*) onsegbaar is, kan dit volgens Aristoteles die proses van linguïstiese betekenisgewing wel betree in die vorm van ’n universele predikasie. “The ‘what,’ *ti*, that was at issue in the name is subsumed into discourse as a *kata tinon*, ‘that about which’ something is said” (Agamben, 1999 a, 37). Dit ‘wat’ gesê word en wat in werklikheid ondefinieerbaar is, word dus in die Aristoteliese proposisie omskep in dit ‘waaroor’ iets gesê word.

In die lig hiervan is dit duidelik waarom die letter (as die ‘iets’ in terme waarvan die stem uitgedruk word), in *De interpretatione* self geen uitleg of verklaring nodig het nie. In Aristoteles se denke vorm die letter (*gramma*) met ander woorde die limiet van alle interpretasie.

“This is why ancient grammarians, in analyzing *De interpretatione*, said that the letter, which is the sign of the voice, is also *stokheion tes phones*, that is, its element. Insofar as it is the *element of that of which it is a sign*, it has the privileged status of being an *index sui*, self-demonstration; like *prote ousia*, of which it constitutes the linguistic cipher, it shows itself, but only insofar as it *was* in the voice, that is, insofar as it always already belongs to the past” (Agamben, 1999 a, 37).

Die letter (*gramma*) is in Aristoteles se denke niks anders nie as ’n manifestasie van die vooronderstelling. Vir sover die ontologiese struktuur van vooronderstelling op hierdie wyse reeds in Aristoteles se taalopvatting vervat is, word denke omskep in ‘iets wat reeds geskrewe is’ sonder om ag te slaan op ‘die ding self’ en op die ervaring van taal (die *factum loquendi*). Die potensialiteit van betekenisgewing (die feit van die

bestaan van taal) word met ander woorde deur Aristoteles vooronderstel as reeds gegewe in die vorm van 'n eerste substansie.

Op hierdie wyse verloor die filosofie, as die wetenskap van suiwere bestaan, presies daardie eienskap wat dit van die linguistiek onderskei. “Both refer back to the same place, whose existence one discipline must contemplate and the other presuppose for the establishment of grammatical categories” (Agamben, 1999 a, 68). Volgens Agamben stem suiwere bestaan ooreen met die suiwere bestaan van taal en 'n kontemplasie van die een impliseer terselfdertyd 'n kontemplasie van die ander. In die lig hiervan is dit interessant dat Heidegger alreeds in *Sein und Zeit* daarop aandring dat die grammatika geskei moet word van die logika. Dit is 'n belangrike taak wat nie sonder moeite uitgevoer kan word nie want dit impliseer dat ons taal terselfdertyd van die grammatika moet bevry.

Kortom: Aristoteles identifiseer die gebroke of die dubbele struktuur van linguistiese betekenisgewing met die logies-metafisiese struktuur van kennis. Waarheid as die oorspronklike onthulling waarin elke entiteit geopenbaar word (die *factum loquendi* en ‘die ding self’ by Plato) word sodoende van die entiteit geskei en vooronderstel as die fondament van betekenisvolle diskoers. Die skeiding tussen die entiteit en sy implisiet vooronderstelde fondament verteenwoordig 'n skeiding tussen denke en poësie. Die eerste substansie (*prote ousia*) as fondament is volgens Aristoteles wel kenbaar; die kennis daarvan is egter van so 'n aard dat ons dit nie in proposisies kan formuleer nie. Dit kan slegs ‘aangeraak’ word deur die intellek (*nous*) en uitgedruk word in die naam (Agamben, 1999). Die aanwysende voornaamwoord en die eienaam wat volgens Aristoteles 'n uitdrukking is van suiwere bestaan self as die fondament van diskoers, moet volgens hom onderskei word van ander name wat kwaliteite aandui. Hierdie onderskeid berus op Aristoteles se aanname dat daar in taal noodwendig 'n punt bereik word waar dit nie meer ‘oor’ iets handel nie maar eerder daardie ‘iets’ self uitdruk. Dit is 'n limiet wat volgens Aristoteles inherent is aan alle kennis en waarop hy die moontlikheid van betekenisvolle diskoers fundeer.

Suiwere bestaan (*prote ousia*) as hierdie onheuglike verlede wat altyd reeds bestaan het, verskyn nou as 'n onsegbare Synde wat vooronderstel word en op grond waarvan ons ‘iets’ met betrekking tot ‘iets’ kan ken en kan sê. Vir sover hierdie Synde vooronderstel word as die fondament van alle diskoers, is dit die potensiaal (*dynamis*) van die *logos*. Vir sover dit noëties geken word as waarheid, is dit *telos*, die verwesenliking van dit wat altyd reeds was (Agamben, 1999 b). Die

vooronderstellende struktuur van taal wat deur Plato beskou word as 'n swakheid inherent aan die *logos* word dus by Aristoteles beskou as die krag van die *logos*. In teenstelling tot die Aristoteliese waarheidsopvatting wat 'n limiet bereik in 'n vooronderstelling, kom die Platoniese konstitusie van waarheid nooit tot 'n stilstand in die vorm van 'n vooronderstelling nie.

2.9. Die verletterliking van taal en die skeiding tussen inhoud en vorm

Die meganisme op grond waarvan suiwere enkelvoudige bestaan (*prote ousia*) by Aristoteles die inhoud of substansie (*sub-stantia*) word onderliggend aan al die kategorieë, word deur die linguistiek toegepas op die suiwere bestaan van taal. Die mens se predisposisie vir taal as sodanig (*factum loquendi*) neem die vorm aan van 'n universele grammatika (die objek van die linguistiek). “Thought that seeks to grasp the *factum loquendi*, language as pure existence without properties, is always about to become a kind of grammar” (Agamben, 1999 a, 73). Die waarheid van taal (*factum loquendi*) word gereduseer tot 'iets' wat as sodanig bepaalbaar en kommunikeerbaar is, en wat in 'n grammatikale vorm voorgestel kan word. Waarheid impliseer dus nie meer *die ervaring van taal* as die ervaring van die moontlikheid van kennis en kommunikasie nie, maar word gereduseer tot 'iets' wat in 'n bepaalbare vorm oënskynlik volledig met sigself kan saamval.

Die reduksie van die waarheid van taal binne die linguistiek hou verband met die verletterliking van taal. “[O]ne uses symbols that can and must be taken completely literally, without regard to what they may designate ... one uses these symbols solely in accordance with their own rules” (Jean-Claude Milner in Agamben, 1999 a, 65). Die moontlikheid van 'n volledige kommunikasie waarin 'die' waarheid oënskynlik ten volle gekommunikeer kan word, berus binne so 'n beskouing op die aanname dat daar bepaalde reëls bestaan waarvolgens letters gebruik moet word. Kommunikasie word dan as volledig beskou vir sover alle mense hierdie reëls aangeleer het, en dit op dieselfde wyse toepas. Verletterliking impliseer: “... the irreducible difference between restriction and the substance of restricted beings” (Jean-Claude Milner in Agamben, 1999 a, 65). Verletterliking impliseer met ander woorde: (1) dat die waarheid van taal 'iets' ('n geheel) is wat saamgestel is uit 'n inhoud en 'n vorm; (2) die vooronderstelling van 'n splitsing tussen die inhoud en die vorm. Hierdie splitsing wat op grond van 'n oordeel of 'n beslissing as 'n oorspronklike verdeling gekonstitueer word, bevat die vooronderstelling van 'n geheel

waarvan die inhoud en die vorm die dele uitmaak. Hierdie onherleibare verskil moet volgens my in verband gebring word met die splitsing wat ontstaan het tussen denke en poësie in die Westerse filosofie, en wat veral sedert Immanuel Kant bepalend is vir die wyse waarop ons ons wêreld benader.

2.10. Die vou van teenwoordigheid as 'n versperring

Die metafisiese nalatenskap lê nie bloot in ons interpretasie van die breuk van teenwoordigheid as 'n dualiteit van sintuiglik waarneembare verskynsels (die betekenaar of die vorm) enersyds, en begryplike essensies (die betekende of die inhoud) andersyds nie. Volgens Agamben impliseer die metafisiese interpretasie van die werklikheid en van betekenisgewing 'n vooronderstelling en 'n verobjektivering wat baie dieper strek en wat hy soos volg opsom: "Rather, that the original experience be always already caught in a fold, be already simple in the etymological sense (*simplex*, 'once pleated'), that presence be always already caught in a signification: this is precisely the origin of Western metaphysics" (Agamben, 1993, 156).

Die voorstelling van teenwoordigheid in terme van 'n vou hou direk verband met die vooronderstellende (of die dubbele) struktuur van linguïstiese betekenisgewing en dit impliseer 'n verobjektivering van taal wat altyd buite rekening bly. Die oorspronklike breuk van teenwoordigheid word dus deur die metafisika misken en beperk tot 'n vou; dit wil sê tot die oënskynlike konvergensie van vorm en inhoud, eksterieur en interieur, manifestasie en verborgenheid. In beginsel is daar egter geen vereiste dat betekenisgewing juis as 'n 'verduistering' van die waarheid 'agter' die verskynsels beskou moet word nie.

Binne die moderne semiologie manifesteer die verontagsaming van die oorspronklike breuk van teenwoordigheid sigself in die feit dat dit juis die betekenis van die versperring 'tussen' die betekenaar en die betekende is wat voortdurend in die skadu bly. Die vooronderstelling van taal as 'iets' ('n geheel of 'n eenheid) wat reeds plaasgevind het kom met ander woorde tot uitdrukking in die skeiding of die versperring tussen twee betekenaars; die aard van die 'versperring' self bly egter altyd ongedag. Die voorstelling van die breuk van teenwoordigheid in terme van 'n versperring tussen twee dele impliseer ook altyd reeds die vooronderstelling van 'iets' wat versper word.

In die lig hiervan is die beskouing van die breuk van teenwoordigheid as 'n vou sowel as die beskouing daarvan as 'n versperring dus albei ontoereikend en

verobjektiverend. In beide gevalle word die ‘afgrondelikheid’ – as ’n dimensie van ontoe-eienbaarheid of (im)potensialiteit - inherent aan elke betekenaar as sodanig verdoesel.

“That the meaning of this bar or barrier is constantly left in shadow, thus hiding the abyss opened between signifier and signified, constitutes the foundation of that ‘primordial positing of the signified and the signifier as two orders distinguished and separated by a barrier resisting signification,’ a position that has governed Western reflection on the sign from the outset, like a hidden overlord” (Agamben, 1993, 137).

Die ‘relasie’ wat oënskynlik tussen die betekenaar en die betekende bestaan is in werklikheid ’n dimensie van radikale ontote-eienbaarheid en nie bloot die splitsing van ’n oorspronklike geheel nie. Hierdie dimensie van ontote-eienbaarheid wat taal ‘weselik’ *is*, is volgens Agamben (2000) ’n aanduiding van die menslike denke as suiwere (im)potensialiteit en (on)moontlikheid van betekenisgewing. Vir sover die Westerse metafisika die dimensie van (im)potensialiteit of ontote-eienbaarheid altyd reeds beskou in terme van ’n vou of in terme van ’n versperring, impliseer dit dus ’n reduksie en ’n radikale miskennis van die mens se eiesoortigheid. Die mens *is* op grond van sy taligheid self die breuk van teenwoordigheid. Hy *is* met ander woorde self die dimensie van ontote-eienbaarheid wat entiteite van mekaar onderskei en wat betekenisgewing moontlik *maak*.

“[B]ecause being-in-language is not something that could be said in sentences, the gesture is essentially always a gesture of not being able to figure something out in language; it is always a *gag* in the proper meaning of the term, indicating first of all something that could be put in your mouth to hinder speech...” (Agamben, 2000, 59).

Elke semiologie wat versuim om te vra waarom die versperring – wat in werklikheid ’n dimensie van radikale ontote-eienbaarheid *is* - self aan enige betekenisgewing ontsnap, verloën daardeur sy eie mees oorspronklike intensie. Hetsy ons die ‘relasie’ wat deur die versperring aangedui word nou beskou as ’n konvensionele substitusie (byvoorbeeld binne die tradisionele hermeneutiek), hetsy as die estetiese omhelsing van vorm en inhoud, wat telkens verberg word is presies die dimensie van ontote-eienbaarheid wat ten grondslag lê van betekenisgewing as sodanig. Die vraag wat dus buite rekening bly en wat ons dringende aandag verdien kan soos volg geformuleer word: Waarom is teenwoordigheid gefragmenteerd en word dit op so ’n wyse ‘uitgestel’ dat betekenisgewing enigsins moontlik word?

2.11. Die grammatologie as 'n metafisika van skrif en van die betekenaar

Die aanname dat daar 'n noue verband bestaan tussen die geskiedenis van die Westerse metafisika en die interpretasie van betekenisgewing as die eenheid van die betekenaar en die betekende word deur die grammatologie bevestig. Die projek van die grammatologie word geformuleer as die vervanging van 'n wetenskap van tekens (die semiotiek) met 'n wetenskap van skrif (die grammatologie). Volgens hierdie projek is die metafisika gegrond op die bevoorregte status wat toegeken word aan die betekende (as 'n volledige teenwoordigheid) met betrekking tot die betekenaar. Hierdie bevoorregting word ook verantwoordelik gehou vir die aanname dat die *phoné* (die gesproke woord) voorrang geniet bo die *gramma* (die geskrewe woord) in die tradisie van die Westerse metafisika (Derrida, 2000). Die spesifieke aard van die grammatologiese projek word veral duidelik in die aanname dat die oorspronklike ervaring altyd reeds 'ingeskryf' staan en dat die betekende dus altyd reeds in die posisie is van 'n betekenaar.

Die metafisika se illusie van 'n volledige en 'n oorspronklike teenwoordigheid word volgens Derrida beliggaam in die dubbele struktuur van die teken. In terme hiervan impliseer die einde van die metafisika (en gevolglik ook die einde van die semiotiek) die besef dat daar geen oorsprong agter die betekenaar en die spoor moontlik is nie. “[T]he origin is an *architrace*, which in the absence of an origin establishes the very possibility of appearance and signification” (Agamben, 1993, 156). In 'n verdere hoofstuk word die probleem ook vanuit 'n Lacaniaanse perspektief beskou. Daaruit behoort dit duidelik te word dat die *architrace* direk verband hou met die rol van die leë betekenaar as 'n tipe ankerpunt (die *point de caption*) by die vroeë Lacan. Die rol van die leë betekenaar soos dit by die vroeë, meer idealistiese Lacan tot uitdrukking kom, sluit verder ook aan by die psigoanalitiese konsep van ‘die fundamentele fantasie.’ Maar later meer hieroor.

Deur die karakter van die betekenaar as 'n tipe oorsprong te herstel, slaag die grammatologie *tot 'n sekere mate* daarin om die metafisiese nalatenskap (soos dit in die idee van die teken gekristalliseer het) agter te laat. Dit beteken egter nie dat die grammatologie volledig hierin geslaag het nie; dit wil sê om die metafisika vir eens en vir altyd agter te laat nie – dit is, indien so 'n stap enigsins moontlik is. Die metafisika is nie bloot die interpretasie van die breuk van teenwoordigheid as 'n dualiteit van verskynsel of vorm (poësie) en essensie of inhoud (denke) nie; dit wil sê as 'n

dualiteit van die betekenaar en die betekende (of van die sfeer van die waarneembare en die sfeer van die begryplike) nie.

“[R]ather, that the original experience be always already caught in a fold, be already simple in the etymological sense (*sim-plex*, ‘once pleated’), that presence be always already caught in a signification: this is precisely the origin of Western metaphysics” (Agamben, 1993, 156).

Beide *gramma* (die refleksie oor taal) en *phoné* (‘a writing in the soul’) behoort tot die projek van die Griekse metafisika wat taal van meet af aan beskou in terme van die ‘letter.’ Die metafisika van die betekenaar is slegs die keersy van die metafisika van die stem en van die betekende en dit impliseer dus nie ’n transendering daarvan nie.

“Derrida cautions us that, when we teach ourselves to reject the notion of the primacy of the signified – of meaning over word – we should not satisfy our longing for transcendence by giving primacy to the signifier – word over meaning. And, Derrida feels that Lacan might have perpetrated precisely this” (Spivak in Derrida, 1997, 1xiv).

Derrida het wat my betref die volste reg om die vroeë, meer idealistiese Lacan te kritiseer. Dit was immers Lacan wat ons daarop gewys het dat die betekende self net nog ’n betekenaar is (Zizek, 1989). Dit is nietemin baie belangrik om in hierdie verband ook Lacan se *latere* beskouing in gedagte te hou. In sy latere werk hersien Lacan sy aanvanklike voorstelling van taal en van die rol van die leë betekenaar op ’n radikale wyse (Lacan, 1999). Hierdie aspek word in ’n verdere hoofstuk meer breedvoerig bespreek.

In die lig van die leemtes waarna hy verwys, was Derrida genoodsaak om die grammatologiese projek eerder te omskep in ’n dekonstruksie.

“*The concept “trace” is not a concept* (just as “the name ‘*difference*’ is not a name”): this is the paradoxical thesis that is already implicit in the grammatological project and that defines the proper status of Derrida’s terminology. Grammatology was forced to become deconstruction in order to avoid this paradox (or, more precisely, to seek to dwell in it correctly); this is why it renounced any attempt to proceed by decisions about meaning” (Agamben, 1999 a, 213).

Die oorspronklike intensie van die grammatologie was nie die daarstelling van ’n onuitputlike of ’n oneindige hermeneutiek van betekenisgewing nie; dit was eerder

gerig op 'n radikaliserings van die probleem met betrekking tot selfverwysing. Wat die projek dus oorspronklik beoog het was 'n bevraagtekening en 'n transformasie van die *konsep van betekenis* onderliggend aan die Westerse logika.

Tog bly 'n voorstelling van die intensie of die (on)moontlikheid van betekenisgewing as sodanig (dit wil sê as 'n (im)potensialiteit) problematies. Ons kan dit nie voorstel as 'n suiwere en 'n onverdeelde openheid nie. In so 'n geval sou die openheid as 'n suiwere (im)potensialiteit self gereduseer word tot 'iets' (die leë betekenaar) wat vooronderstel word. "For an intention to refer to itself and not to an object, it must exhaust itself neither in the pure presence of an *intentum* nor in its absence" (Agamben, 1999 a, 212). Maar hoe moet 'n suiwere (im)potensialiteit dan voorgestel word? Is so 'n voorstelling enigszins denkbaar? En indien die suiwere (im)potensialiteit as oorsprong van alle differensie nie self 'n objek is nie, hoe verskil dit dan van die objekte 'waarvan' dit die oorsprong is?

Alhoewel Agamben sowel as Zizek en Lacan in belangrike opsigte van Alain Badiou verskil, is Badiou se beskrywing van die verskil waarna hier gevra word tog insiggewend.

"The difference between the disjunction and the One; or, if one prefers, between the difference of the simulacra and the One of the difference itself; or the difference between the immobile sections of duration and the qualitative change of the Whole; ... or yet again, the difference between the divergence of the series and the eternal return: in sum, the difference between the nonrelation and the Relation – all this is reduced to *almost nothing*, to what Mallarmé thinks of as the zero difference between the blank whiteness of the page and the tracings that affects it" (Badiou, 2000, 89).

Die voorstelling van 'n suiwere (im)potensialiteit as 'n betekenaar kan misleidend wees. "[D]o we not [in that case] still have to distinguish between the topology of the space, the One of the topology, and what is inscribed there according to lines of force ...that is, mobile and abandoned to space, but nevertheless, as results that can be inscribed on its surface, distinct from the outside itself?" (Badiou, 2000, 88). Sodra suiwere (im)potensialiteit as oorsprong ('the blank whiteness of the page') die vorm aanneem van 'n betekenaar word daar 'n bepaalde relasie gekonstitueer met 'dit' waarvan dit die oorsprong is ('the tracings'). "[In that case] Being would still be said according to two senses: the outside and the limit, space and the trace, being and event" (Badiou, 2000, 89). Dit is in hierdie sin dat die dimensie van (im)potensialiteit as oorsprong, 'essensieel' eerder non-relasioneel is. Die relasie met die oorsprong is

dus die relasie met 'n (im)potensialiteit as 'n dimensie van ontoe-eienbaarheid. En die ervaring van hierdie ontoe-eienbaarheid *is* met ander woorde 'n ervaring van die *limiet* self.

Die oorspronklike kern van betekenisgewing is nóg in die spoor nóg in die openheid, nóg in die betekenaar nóg in die betekende, nóg in skrif nóg in die stem, maar in die dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan beide.

“But what is simultaneously the movement of a surface and the tracing of a limit, if not, precisely, a fold? If you fold a sheet of paper, you determine a traced line where the folding takes place, which, although it certainly constitutes the common limit of the two subregions of the sheet, is not, however, a tracing *on* the sheet, black on white. For what the fold presents as a limit on the sheet as pure outside is, in its being, a movement of the sheet *itself*” (Badiou, 2000, 89).

Die *logos* waardeur die mens gekarakteriseer word as *zoon logon echon* (lewende wese wat taal gebruik) *is* hierdie vou “... that gathers and divides all things in the ‘putting together’ of presence” (Agamben, 1993, 156). Die mens self, vir sover hy daarin slaag om in 'n relasie te tree met sy eie (im)potensialiteit as 'n dimensie van ontoe-eienbaarheid, *is* die vou van teenwoordigheid waardeur 'n wêreld geopen word. “We can therefore state that the intuition in which Being coincides with thinking is the creation, as the fold of the outside, of a figure of the inside. ... ‘To think is to fold, to double the outside with a coextensive inside’” (Badiou, 2000, 90). Die vou van teenwoordigheid is volgens Agamben as sodanig (on)vooronderstelbaar en (on)representeerbaar, 'n suiwere (im)potensialiteit as 'n dimensie van ontoe-eienbaarheid.

“The algorithm S/s must therefore reduce itself to simply the barrier (/) but in this barrier we should not see merely the trace of a difference, but the topological game of putting things together and articulating (*synapseis*) ...” (Agamben, 1993, 156).

Die ervaring van taal (die *factum loquendi*) as die ervaring van 'n (im)potensialiteit kan beskryf word as 'n ‘onsigbare artikulasie.’

“[It is] an agreement, a juxtaposition (*harmodzo* and *ararisco* originally meant ‘join’ or ‘connect’ in the carpenter’s sense), that the perfect ‘jewel’ of the cosmos implied therefore ... the idea of a laceration that is also a suture, the idea of a tension that is both the articulation of a difference and unitary” (Agamben, 1993, 157).

Dit is slegs in die nabyheid van so 'n 'onsigbare artikulasie' dat die stap verby die metafisika enigins denkbaar word.

2.12. Die (im)potensialiteit van denke as oorsprong en limiet

In die lig van die voorafgaande uiteensetting behoort dit duidelik te wees dat taal, in sy mees oorspronklike bestaanswyse, nie in die vorm van 'n vooronderstelde 'iets' (die Logos) aan die 'absolute Begin' kan staan nie. Die 'absolute Begin' vooronderstel altyd reeds die bestaan van taal. “[The] absolute beginning is never made in the present: its status is that of a pure presupposition, of something which always-already took place” (Zizek, 2003 a, 147). Dit behoort ook duidelik te wees dat die ervaring van taal (*factum loquendi*) die ervaring is van 'n (im)potensialiteit en dat 'n kontemplasie van die een noodwendig 'n kontemplasie van die ander impliseer.

In hierdie paragraaf wil ek die dimensie van (im)potensialiteit verder uitlig deur dit te beskryf as 'n tipe *limiet*. Jean-Luc Nancy beskryf die ervaring van vryheid as die ervaring van so 'n *limiet* en hy bring hierdie limiet in verband met 'n vorm van denke wat baie herinner aan die dimensie van (im)potensialiteit wat taal 'weselik' *is*.

“[A] ‘thought’ which is no longer thought by thought, but which thinks thought itself (which gives it, expends it, and *weighs* it – which is what ‘thinking’ means ... The *other* thought of all thought – which is not the Other of thought, nor the thought of the Other, but that by which thought thinks ...” (Nancy, 1993 b, 59).

Die beskrywing van potensialiteit as 'n tipe oorsprong verskyn in *De anima* waar Aristoteles die potensiële intellek vergelyk met 'n skryfblok (*grammateion*) waarop daar niks geskryf is nie.

“[T]he mind [nous] is like a writing tablet on which nothing is actually written. ... It [nous] has no other nature other than that of being potential, and before thinking it is absolutely nothing” (Aristoteles in Agamben, 1999 a, 215).

Die suiwere potensialiteit van die intellek is 'n potensialiteit wat daartoe in staat is om 'nie te dink nie' en om nie oor te gaan in aktualiteit nie. Maar indien denke essensieel 'n suiwere potensialiteit is, 'wat' is die 'niks' wat gedink word in hierdie oorspronklike toestand en wat is die inhoud van die hoogste vorm van denke? Hierdie vraag moet in verband gebring word met Aristoteles se bespreking van die goddelike intellek in sy *Metafisika*.

“If thought thought nothing [if, that is, it kept to its potential not to think], why would it be venerable? It would be like a man who slept. And if thought actually thought something, it would be subordinate to this thing ... [it would be determined by something other than its own essence, which is to be potential]. And in either case, whether its nature is potential thought [*nous*] or actual thought [*noesis*], what does it think? And if thought were not thinking but a potential to think, it would follow that the continuity of its thinking would tire it. Moreover, it is clear that in this case, there would be something more honorable than thought, namely, the object of thought ... If this is to be avoided ... actual thought cannot be the best of things. Therefore thought thinks itself, if it is the most excellent of all things, and thought is the thinking of thinking” (Aristoteles in Agamben, 1999 a, 250).

Die vraag na die goddelike intellek impliseer noodwendig ’n sekere aporie. Die hoogste vorm van denke kan nie niks dink nie maar tog kan dit ook nie ’n bepaalde iets dink nie, dit kan nóg potensieel bly nóg oorgaan in ’n aktualiteit. Dit is ten einde aan hierdie aporie te ontsnap dat Aristoteles sy bekende idee formuleer van ‘denke wat sigself dink.’ Volgens Aristoteles is die potensieële intellek as sodanig begryplik en kan dit as sodanig gedink word.

Hierdie stelling word egter problematies met die verdere aanname wat Aristoteles maak, naamlik dat die potensieële intellek op *dieselfde* wyse begryplik is as ander begryplike dinge. Die probleem met hierdie aanname moet in verband gebring word met die paradoks van selfverwysing soos dit in paragraaf 2.3. uiteengesit is. Volgens Albert die Grote (in Agamben 1999 a) kan die potensieële intellek (net soos taal self) nie op dieselfde wyse begryplik wees as ander dinge nie aangesien dit nie self ’n objek is nie maar eerder ’n suiwere potensialiteit as sodanig.

“It is nothing other than the *intentio* through which a thing is understood; it is not a known object but simply a pure knowability and receptivity (*pura receptibilitas*). ...the point at which the potentiality of thought turns back on itself and pure receptivity so to speak feels its own feeling” (Agamben, 1999 a, 251).

Die ‘niks’ wat die inhoud is van die hoogste denke is ’n suiwere (im)potensialiteit, en denke wat sigself dink is die ervaring van hierdie (im)potensialiteit as die ervaring van die oorsprong self. Die niks as oorsprong is egter nie self ‘iets’ nie (dit is nóg teenwoordig, nóg afwesig) maar is eerder ’n suiwere (im)potensialiteit as ’n dimensie van ontloe-eienbaarheid inherent aan alles wat *is*.

“[T]he originarity of the origin is its being-other, but it is a being-other *than* every being *for* and *in crossing through* [à travers] all being ... the being-other of the origin

is not the alterity of an ‘other-than-the-world’... it is a question of the alterity or alteration *of the world*” (Nancy, 2000, 11).

Die dimensie van suiwere (im)potensialiteit as ’n tipe ontoe-eienbaarheid is die (non)relasionele as die mees intieme vorm van relasie. “[W]hat ‘we’ share is an abandonment that is a bond without bond of a bind that is a non-bind. The binding that binds not is the gift – the impossible gift of the sacred” (Taylor, 1999, 45). Dit is in hierdie sin dat die ervaring van ’n suiwere (im)potensialiteit as oorsprong noodwendig die ervaring is van ’n sekere ‘tussen-in’ wat nie as sodanig toe-eienbaar is nie. Tog is dit presies hierdie ‘tussen-in’ as ’n dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan alles wat *is*, wat alles juis ‘toe-eienbaar’ *maak*.

Denke as ’n suiwere (im)potensialiteit is die ‘niks’ wat die ontoe-eienbaarheid in alles wat *is* beskerm as die mees kosbare ‘besitting.’ In die lig hiervan kan Agamben se filosofiese projek beskryf word as ’n ‘topologie van die (on)werklike.’

“Perhaps the *topos*, for Aristotle ‘so difficult to grasp’ but whose power is ‘marvelous and prior to all others’ and which Plato, in the *Sophist*, conceives as a ‘third genre’ of being, is not necessarily something ‘real.’... Perhaps, following Plato’s suggestion, we should think of it as a pure difference, yet one given the power to act such that ‘what is not, will in a certain sense be; and what is, will in a certain sense not be’ ” (Agamben, 1993, xviii).

Die ontoe-eienbaarheid van die oorsprong is niks anders as die suiwere (im)potensialiteit van ons denke self nie. En die *topos*, die suiwere differensie of die ‘tussen-in’ as die (non)relasionele, is die ‘buitekant’ waarin ons ons ‘self’ verloor wanneer ons die ontoe-eienbaarheid van ons innerlikheid ervaar en met ’n gelatenheid aanvaar. “The ‘outside’ of the origin is ‘inside’ – in an inside more interior than the extreme interior, that is, more interior than the *intimacy* of the world and the intimacy that belongs to each ‘me’” (Nancy, 2000, 11). Dit is ’n dimensie wat nie as sodanig ‘be-gryp’, gesistematiseer of geïnternaliseer kan word nie en wat altyd buite ons beheer val. Dit is die (im)potensialiteit van elke potensialiteit wat noodwendig ongedag bly en wat slegs toe-eienbaar is as ’n sekere ontoe-eienbaarheid.

“The unthinkable is not the opposite of thought ... the unthinkable is the limit that forever shadows thought as its impossible condition. Thought constitutes itself by *not* thinking this limit and, in so doing, ‘includes’ an exteriority it cannot incorporate. Such interior exteriority or exterior interiority faults thought *as if* from within, leaving every structure and system wanting.” (Taylor, 1999, 36).

Denke as (im)potensialiteit is die ‘niks’ as oorsprong. Die ‘niks’ is nóg teenwoordig nóg afwesig. “[T]he sublime offering is the unpresentable presentation of presentation, which takes place without taking (a) place” (Taylor, 1999, 45).

Die drie groot monoteïstiese religieë is dit eens dat God die wêreld uit niks uit geskape het. In hierdie konteks verander die betekenis van die ‘niks’ egter radikaal. “In each case, what is essential is the refutation of the very idea that something such as matter (that is, potential Being) could preexist God” (Agamben, 1999 a, 252). Wanneer die ‘niks’ sy mees oorspronklike status van ’n suiwere (im)potensialiteit verloor, neem dit noodwendig die vorm aan van ’n bepaalde ‘iets’ wat dan skynbaar as sodanig impotent is. Die aanname dat God die wêreld uit niks uit geskape het, doen die alteriteit en die heiligheid van die oorsprong noodwendig te niet aangesien dit ‘die Skepper’ ononderskeibaar maak van sy skepping (Nancy, 2000). “The sacred, which ... does not exist and yet is not nothing, is what the concept of God is (unknowingly) constructed *not* to think” (Taylor, 1999, 31). In stede daarvan om te sê dat God die wêreld uit niks uit geskape het, moet ons die ‘niks’ self eerder beskou as ’n dimensie van goddelike ontoe-eienbaarheid inherent aan alles wat *is* (Taylor, 1999). Die duistere materie wat deur die skepping vooronderstel word, is niks anders as ’n dimensie van goddelike (im)potensialiteit nie.

“God, thought, and matter are thus one and the same. ... Only when we succeed ... in experiencing our own impotentiality do we become capable of creating, truly becoming poets. And the hardest thing in this experience is not the Nothing or its darkness, in which many nevertheless remain imprisoned; the hardest thing is being capable of annihilating this Nothing and letting something, from Nothing, be” (Agamben, 1999 a, 253).

‘Dit’ wat (ont)hul word in die poëtiese moment is presies die (on)moontlikheid van enige verhulling; ‘dit’ is met ander woorde ’n ‘onsigbare artikulasie.’

2.13. ’n Samevatting van enkele belangrike punte in hierdie hoofstuk

Volgens Agamben is die skeiding tussen denke en poësie die resultaat van ’n primordiale verobjektivering van die dimensie van (im)potensialiteit inherent aan taal. Dit hou volgens hom verband met ’n tipe refleksiwiteit (of ’n reaktiwiteit) wat bepalend is van die tradisie van die Westerse filosofie. Volgens Agamben staan hierdie vervreemding alreeds op ’n implisiete wyse ingeskryf in Aristoteles se logies-metafisiese struktuur van kennis. Dit het betrekking op die poging om die ontoe-eienbare te klassifiseer in terme van ’n onderskeid tussen dit wat ‘is’ en dit wat ‘nie-

is' nie. "[T]his mysterious kind of conditioned reflex, with its question about being and nonbeing, is simply one aspect of a much more general attitude that Western man, ever since his Greek beginnings, has almost always had before the world around him, asking every time ... what is this thing that is, and distinguishing ... that which is, from ... that which is not" (Agamben, 1999 c, 41). Volgens Agamben het die voortdurende bevraagtekening van die wêreld rondom ons aanleiding gegee tot 'n vergetelheid van die ontoe-eienbare self.

Uit die bespreking in hierdie hoofstuk behoort dit duidelik te wees dat die vergetelheid van die ontoe-eienbare inherent aan taal direk aansluit by die vooronderstellende struktuur van linguïstiese betekenisgewing. "The fact of the transmission of language or, more simply, *that there is language*, is what every communication must have always presupposed, for without it there would be neither transmission nor signification ..." (Daniel Heller-Roazen in Agamben, 1999 b, 2). Ek het verduidelik hoedat die verobjektivering van taal, wat op 'n implisiete wyse betrokke is in linguïstiese betekenisgewing, ingeskrewe staan in Aristoteles se logies-metafisiese struktuur van kennis. Verder het ek verduidelik dat hierdie struktuur die fondament vorm van die tradisie van die Westerse filosofie se hele verdere ontwikkeling. Die Aristoteliese voorstelling van die werklikheid bied ook die raamwerk of die struktuur waarop die skeiding tussen denke en poësie (oënskynlik) gegrond is. Wat egter ontsien word is die feit dat hierdie 'fondament' in werklikheid niks meer is as 'n blote vooronderstelling nie.

Volgens Agamben is die verobjektiverende aard van Aristoteles se logies-metafisiese struktuur van kennis, en die skeiding tussen denke en poësie wat daarby betrokke is, die onderliggende oorsaak van 'n reeks skismas of skeurings. Enkele voorbeelde hiervan is die skeiding tussen vorm en inhoud, tussen die betekenaar en die betekende, tussen kennis en genot, en tussen die kunstenaar (of die toeskouer) en die kunstenaar. Die refleksiwiteit (of reaktiwiteit) wat alreeds op 'n implisiete wyse betrokke is in die Aristoteliese werklikheid neem tans ongekeende dimensies aan. Dit manifesteer sigself in die postmoderne era as 'n 'geuniversaliseerde' of 'n 'veralgemeende' refleksiwiteit ('universalized reflexivity') wat elke aspek van ons wêreld deurtrek (Zizek, 2000). Hierdie algehele refleksifisering van ons lewens is die onderliggende oorsaak van 'n impasse wat die 'proses van simboliese identifikasie' tans kenmerk, sowel as van die simboliese orde se toenemende ontoereikendheid. Kortom: Agamben voer aan dat die toenemende fragmentering van ons wêreld die

resultaat is van die primordiale verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie. Volgens hom is 'n oplossing slegs toeganklik in die lig van 'n bepaalde ervaring van taal (die *factum loquendi*).

Op hierdie stadium van my navorsing het ek dit egter nodig gevind om die probleem van die primordiale verobjektivering van taal, en van die skeiding tussen denke en poësie ook vanuit 'n Lacaniaanse oogpunt te beskou. In hierdie verband was Slavoj Žižek se Lacaniaans-Hegeliaanse benadering vir my baie insiggewend. Alhoewel daar belangrike verskille is tussen Agamben se voorstelling van die ontoe-eienbare wat betekenisgewing moontlik maak enersyds, en die voorstelling van die latere Lacan en Žižek andersyds, is daar ook belangrike raakpunte. Net soos Agamben beskou die latere Lacan en Žižek die dimensie van die ontoe-eienbare inherent aan taal as (on)oorkomelik. Hierdie dimensie van (im)potensialiteit is nie 'iets' wat as sodanig 'be-gryp-lik' of interpreteerbaar is nie; dit kan slegs momenteel *ervaar* word in 'n houding van oorgawe of gelatenheid.

In beide Agamben en Žižek se voorstellings is die dimensie van die ontoe-eienbare terselfdertyd verteenwoordigend van die *universele* by die mens. Hierdie (on)moontlikheid wat die dimensie van die ontoe-eienbare 'weselik' *is*, dui nie op 'n oneindigheid van moontlikhede (of betekenis) nie. Ons moet dit eerder beskou as 'n tipe ontwrigting of 'n (ont)binding; dit dui op die radikale (on)begryplikheid kenmerkend van elke mens as 'n wese wat talig *is*. Die ontoe-eienbare dui ook nie net op 'n 'afgrondelikheid' tussen mense nie. Dit verteenwoordig juis ook die dimensie *op grond* waarvan elke mens op 'n radikale en 'n oorspronklike wyse vir 'hom-*self*' (on)toe-eienbaar is en waaraan hy sy unieke mens-*wes* en singulariteit ontleen.

Agamben se voorstelling van die relasie tussen denke en poësie soos dit tot uitdrukking kom in die tradisie van die Westerse filosofie, manifesteer sigself in Žižek se Lacaniaans-Hegeliaanse voorstelling as die relasie tussen twee modaliteite van refleksie (of 'fantasmatiese strukture van ontkenning'), naamlik die 'subjek van die drifte' en 'subjek van die verlange/begeerte.' Vir solank die vooronderstelling van 'n eenheid of 'n sintese werksaam is, bly elkeen van die twee modaliteite van refleksie opgesluit in 'n relasie van wederkerigheid met sy teenpool (of omgekeerde). In dieselfde sin: Vir solank die vooronderstelling van taal as 'iets' ('n geheel of 'n 'geartikuleerde eenheid') werksaam is, bly denke en poësie opgesluit in 'n relasie van wederkerigheid. Hierdie stelling behoort duideliker te word uit die bespreking in die volgende hoofstuk. Voordat ek die relasie tussen denke en poësie beskryf as 'n relasie

tussen twee modaliteite van refleksie, gee ek in die volgende hoofstuk net eers 'n oorsigtelike beskrywing van enkele belangrike aspekte in die Lacaniaanse psigoanalise. Hierdeur hoop ek om my ondersoekstema op 'n voorlopige wyse in die psigoanalitiese konteks te situeer.

Hoofstuk 3: 'n Situering van die ondersoekstema in die Lacaniaanse konteks

3.1. Inleiding

In die voorafgaande hoofstuk is die dimensie van die ontoe-eienbare beskryf met verwysing na Giorgio Agamben se beskouing van die 'weselikheid' van taal. Taal as die moontlikheid van of die potensialiteit vir betekenisgewing bestaan in die vorm van 'n (on)moontlikheid of 'n (im)potensialiteit. Dit is die primordiale verobjektivering van hierdie oorspronklike dimensie van (im)potensialiteit wat, volgens Agamben, die onderliggende oorsaak is van die skeiding tussen denke en poësie. Hierdie gedagte, soos dit breedvoerig uiteengesit word in hoofstuk twee, vorm die kern van Agamben se filosofiese oeuwe. In *Potentialities. Collected Essays in Philosophy* gee Agamben (1999 a) 'n beskrywing van die wyse waarop die dimensie van (im)potensialiteit (die breuk van teenwoordigheid), sedert 'die Begin' van die Westerse tradisie verontagsaam is.

Die metafisiese interpretasie van die breuk van teenwoordigheid (wat in werklikheid 'n verontagsaming daarvan is) as die relasie tussen latente en waarneembare manifestasie kristalliseer, in die sfeer van taal, in die beskouing van die teken as die ekspressiewe eenheid van 'n betekenaar (die vorm) en 'n betekende (die inhoud). Op hierdie wyse neem die 'breuk van teenwoordigheid' die vorm aan van 'n 'proses van betekenisgewing' en word betekenisgewing geïnterpreteer op grond van die vooronderstelde eenheid van 'n betekende vorm en 'n betekende inhoud "...joined one to the other in a relation of 'manifestation' (or eclipse)." (Agamben, 1993, 136). Uiteindelik kom hierdie beskouing weereens neer op die verobjektivering en vooronderstelling van taal as 'iets' ('n 'geartikuleerder eenheid') wat altyd reeds 'plaasgevind' het.

Die moontlikheid van so 'n interpretasie, wat slegs implisiet is in Aristoteles se definisie van taal as *semantikos psophos* (betekende of verwysende klank), het in die loop van die negentiende eeu 'n normatiewe waarde verkry. Volgens hierdie beskouing, wat veral binne die estetika sy toonbeeld vind, word die hoogste relasie tussen die vorm en die inhoud (dit waarna verwysing oor die algemeen streef) gevind waar die waarneembare verskynsel (die vorm) ten volle geïdentifiseer is met die betekende (die inhoud), en waar die betekende (die inhoud) ten volle geabsorbeer is in sy manifestasie (die vorm). Hierdie samevalling van vorm en inhoud verteenwoordig die moment waarop 'die waarheid' in sy volle teenwoordigheid oënskynlik gerealiseer

sou word. In *The Man without Content* beskryf Agamben (1999 c) die ‘proses van betekenisgewing’ met verwysing na die ontstaan en die ontwikkeling van die Westerse estetika. Die insig waartoe Agamben kom is dat die ‘proses van betekenisgewing’ tans in ’n krisis verkeer.¹⁹

In ’n poging om meer insig te kry in hierdie krisis wat Agamben aan die lig bring, het ek besluit om die oorspronklike verobjektivering van taal, sowel as die skeiding tussen denke en poësie, ook vanuit ’n psigoanalitiese perspektief te ondersoek. In hierdie verband was dit veral die werk van Jacques Lacan en Slavoj Žižek wat my geïnteresseer het. Agamben se beskrywing van die ‘proses van betekenisgewing’ moet beskou word in relasie tot Lacan se voorstelling van die ‘proses van simboliese identifikasie.’ In die Lacaniaanse konteks manifesteer die skeiding tussen denke en poësie sigself as ’n skeiding tussen die eksplisiete simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar of die ‘Objek van begeerte’) en sy implisiet vooronderstelde oftewel fantasmatische grond of inhoud (die ‘objek-oorsaak’ van begeerte of die *objet petit a*). Hierdie skeiding tussen die eksplisiete sfeer van die simboliese (die simboliese wet/Ander oftewel Meesterbetekenaar) en sy fantasmatische vooronderstelling (die ‘objek-oorsaak’ oftewel *objet petit a*) hou verband met twee ‘fantasmatische strukture van ontkenning’ (of modaliteite van refleksie) in die psigoanalise.

In hierdie hoofstuk word die verband tussen my ondersoekstema en die Lacaniaanse voorstelling van die simboliese proses net eers in breë trekke beskryf. Ek gee in hierdie hoofstuk dus slegs ’n oorsigtelike beskrywing van enkele van die basiese konsepte in die Lacaniaanse beskouing. Daar word spesifiek gefokus op dáárdie aspekte in Lacan se werk wat betrekking het op my ondersoekstema. In hoofstuk vier word die skeiding tussen denke en poësie dan meer breedvoerig verduidelik met verwysing na twee ‘fantasmatische strukture van ontkenning’ (of modaliteite van refleksie) in die psigoanalise.

Ek begin my bespreking in die volgende paragraaf met ’n oorsigtelike beskrywing van die dialektiese gang en ontwikkeling van die simboliese proses. In hierdie verband rig ek my natuurlik op Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

¹⁹ Aangesien my verhandeling alreeds so lank is, moes ek noodgedwonge my uiteensetting van die ‘proses van betekenisgewing’, soos dit in die tradisie van die Westerse estetika tot uitdrukking kom, uitlaat.

3.2. 'n Kritiese oorsig van die dialektiek van simboliese identifikasie

Lacan se voorstelling van die 'proses van simboliese identifikasie' is onlosmaakbaar van die Hegeliaanse dialektiek (Homer, 2005). Daar is vanselfsprekend meer as net een interpretasie van Hegel se beskouing en die interpretasies verskil boonop in belangrike opsigte van mekaar. Aangesien my verhandeling alreeds heeltemaal te lank is, moet ek ongelukkig afsien van my bespreking en evaluering van die onderskeie beskouings. In hierdie paragraaf fokus ek grotendeels net op enkele aspekte wat aansluit by my ondersoekstema en wat ek dink ons met omsigtigheid moet beskou.

Die dialektiek is 'n vorm van denke waarin die onderlinge verbondenheid sowel as die 'eenheid van teenoorgesteldes' beklemtoon word. Gewoonlik word hierdie gedagte skematies voorgestel as 'tese – antitese – sintese.' Elke idee genereer sy teenoorgestelde en die eenheid van die twee produseer dan 'n nuwe vorm van verstaan.

“[T]he idea of the individual subject – the ‘self’ (thesis) – only makes sense in relation to another subject – an ‘other’ (anti-thesis). Once we begin to understand that the self is intricately connected to the other and cannot exist without the other we have a new concept, a collective ‘we’ subject (synthesis). This moment of synthesis then becomes a new thesis generating its own anti-thesis and so on. Dialectical thought, therefore, foregrounds the contradictory nature of all things, as all phenomena can be said to contain their opposite; their own negation. Out of this relationship or unity of opposites something new will emerge in an endless process of transformation.” (Homer, 2005, 23).

Hierdie voorstelling raak egter problematies wanneer 'n mens gaan kyk na al die verskillende opvattinge en teorieë oor die aard van die 'self' (die tese), en die 'ander' (die antitese) waarsonder die sintese ondenkbaar is. Ons weet almal dat selfbewussyn en identiteit slegs moontlik word wanneer die subjek in 'n relasie tree met 'dit' wat hy nie 'is' nie; dit wil sê met die 'ander'. In hierdie geval is die antitese eenvoudig die teendeel of die omgekeerde van die tese en dus slegs die 'ander van dieselfde.' Die antitese is met ander woorde die subjek se eie vooronderstelling wat hy self op 'n *reaktiewe* of 'n *refleksiewe* wyse bepaal en dan bloot ontken.

Die vraag is nou net of die antitese werklik 'n limiet-ervaring kan bewerkstellig indien 'dit' bloot een van die reeks se eie elemente is? Dit wil sê indien die enigste 'verskil' tussen die tese en die antitese alreeds in (of deur) die tese self bevat word? Wanneer daar vertrek word vanuit die beskouing van taal as 'n sekere Alles of 'n geheel vervul die antitese 'n onontbeerlike rol. In hierdie geval is die

antitese, oftewel die tese se eie omgekeerde, 'n noodsaaklike voorwaarde vir identiteit en vir die simboliese orde se effektiwiteit. Anders gestel: Wanneer taal vooronderstel word as 'iets' ('n tipe Alles of 'n geheel) is iets soos identiteit *struktureel* afhanklik van die antitese as 'n indeks van 'dit' waardeur die subjek (die tese) van homself geskei word (Zizek, 2003 b). Ons moet onself egter afvra of taal werklik 'n Alles of 'n geheel is. *Is* daar nie miskien 'n meer oorspronklike dimensie *op grond* waarvan die subjek in elk geval nooit 'n eenheid was of ooit sal wees nie? Ten minste nie in die sin van 'n 'gereflekteerde' of 'n 'refleksiewe' eenheid nie. Of om dit anders te stel: Moet 'dit' waardeur die subjek van homself geskei word (oftewel 'dit' wat betekenisgewing moontlik *maak*) noodwendig 'iets' (net nog 'n betekenaar of betekende) wees? 'n Wederkerigheid van die tese en die antitese vooronderstel 'n oorspronklike eenheid wat skynbaar altyd reeds gegewe was as 'iets' (die subjek se taligheid as 'n substansiële entiteit).

In die Lacaniaanse voorstelling van die simboliese proses hou die 'tese' en die 'antitese' onderskeidelik verband met die 'Objek van begeerte' (die Meesterbetekenaar of die simboliese wet/plek/Ander) en die 'objek-oorsaak' van begeerte (die imaginêre/klein ander of die *objet petit a*). Op hierdie stadium wil ek my bespreking van hierdie Lacaniaanse konsepte so bietjie vooruitloop deur op 'n voorlopige wyse enkele vrae te stel. (Daar word nie van die leser verwag om hierdie vrae nou reeds te beantwoord of selfs heeltemaal te verstaan nie). 'Wat' (om mee 'te Begin') *is* die self (die tese) in die eerste plek? Kan daar sprake wees van 'n simboliese wet/plek (die 'Objek van begeerte/verwysing') sonder om altyd reeds 'iets' ('n 'objek-oorsaak' van begeerte/verwysing) te vooronderstel? Of om die vraag anders te formuleer: Moet die 'objek-oorsaak' wat die subjek (in sy verlange na die 'Objek van begeerte') van homself (oftewel van sy samevalling met die 'Objek van begeerte') skei noodwendig 'iets' (byvoorbeeld 'n gebeurtenis, 'n traumatiese ervaring, 'n teenstander of 'n ander objek) wees?

Ons moet onself afvra 'waar' die Absolute (die 'Ander van die Ander') 'is' wat altyd reeds vooronderstel word, en in 'wie' se oë die tese (die simboliese wet/plek/Ander oftewel die 'Objek van begeerte') en die antitese (die 'objek-oorsaak') die wederkerigheid van 'n sintese aandui? So 'n sintese dui op die vooronderstelling van 'n absolute subjek (oftewel van taal) as 'iets' ('n tipe Alles) wat altyd reeds 'was.' Dit is presies die *implisiete vooronderstelling* van 'n absolute Ander (as 'n geheel of 'n totaliteit) 'agter' die hele proses, wat die relasie tussen die

twee dele beperk tot 'n wederkerigheid van teenoorgesteldes.²⁰ Vir sover daar volgens beide Agamben (1993) sowel as Lacan (2001) nie 'n metataal bestaan nie, is die vooronderstelling van 'n 'Ander van die Ander' ('n primordiale eenheid), niks meer nie as 'n illusie oftewel 'n 'fundamentele fantasie.'

In die res van die bespreking in hierdie sowel as in die volgende hoofstuk sal ek probeer om die Lacaniaanse konsepte, en die vrae en probleme waarna ek hier net kortliks verwys het, so duidelik as moontlik uiteen te sit. Die verdubbeling van taal soos dit tot uitdrukking kom in die tese en die antitese, hou verband met die dubbelsinnigheid van verwysing. Ek bespreek vervolgens enkele aspekte wat verband hou met die strukturalistiese voorstelling van hierdie dubbelsinnigheid.

3.3. Die strukturalistiese voorstelling van die dubbelsinnigheid van verwysing as 'n voortbouing op die metafisika

Daar is reeds genoem dat Agamben (1999 c) se voorstelling van die 'proses van betekenisgewing' (in die tradisie van die Westerse filosofie en estetika), in die psigoanalise tot uitdrukking kom as 'n 'proses van simboliese identifikasie.' Die belangrikste skakel tussen die filosofie en die psigoanalise kan gevind word in die strukturalistiese teorie van taal (Mautner, 2000). In hierdie verband is dit veral die linguistiek van Ferdinand de Saussure wat vir my ondersoek van belang is. Lacan het sy taalopvatting en sy voorstelling van die 'proses van simboliese identifikasie' herhaaldelik hersien. 'n Volledige uiteensetting van die verskillende perspektiewe wat Lacan in die loop van sy akademiese lewe ingeneem het, moet ongelukkig oorstaan. Op hierdie stadium wil ek net noem dat die strukturalistiese beskouing verteenwoordigend is van Lacan se aanvanklike, meer idealistiese opvatting van taal as 'n tipe Alles ('n eenheid of 'n geheel).²¹

Die primordiale verobjektivering van taal en die vooronderstelling dat dit 'n tipe Alles ('n 'gereflekteerde' eenheid of geheel) is, manifesteer sigself in die strukturalistiese beskouing van die teken. Volgens Saussure is die teken die basiese eenheid van taal. Die teken is opgedeel in twee positiewe dele wat saam 'n 'geartikuleerde eenheid' of 'n geheel ('n Alles) vorm.

²⁰ Lacan beskryf die vooronderstelling van 'n oorspronklike eenheid as die 'fundamentele fantasie' (Zizek, 1997). Hierdie konsep word in die laaste hoofstuk bespreek.

²¹ Wanneer daar in die algemene literatuur verwys word na die Lacaniaanse beskouing is dit gewoonlik Lacan se vroeë voorstelling wat ter sprake is. Dit is maar selde dat 'n mens in die algemene literatuur verwysings vind na sy latere werk aangesien daar nie veel daarvoor gepubliseer is nie. Soos ek dit verstaan is 'n voorstelling van die mees outentieke relasie tussen denke en poësie egter slegs denkbaar in die lig van Lacan se latere beskouing van taal as 'n non-Alles.

“According to Saussure, the sign is the basic unit of language (*langue*). The sign is constituted by two elements: a conceptual element (which Saussure calls *the signified*), and a phonological element (called *the signifier*). The two elements are linked by an arbitrary but unbreakable bond” (Evans, 2003, 182 & 183).

Aan die een kant is daar ’n betekende wat volgens Saussure ’n aanduiding is van die kognitiewe element. Aan die ander kant verteenwoordig die betekenaar die fonologiese element. In sy bespreking van die probleem rondom representasie verwys Zizek na dieselfde verdeeldheid kenmerkend van die teken. “[A] ‘representational language’ [is] composed of signs which are the unity of two ingredients: on the one hand, the universalised name, mental sound, a type recognized as the same in different utterances; on the other hand, its meaning, some universal representation” (Zizek, 2005 a, 44).²² Zizek se beskrywing van die naam en die representasie in hierdie aanhaling, hou onderskeidelik verband met Saussure se beskrywing van die betekende (die kognitiewe element) en die betekenaar (die fonologiese element).²³

Volgens Agamben (1999 a) is hierdie verdeeldheid alreeds op ’n *implisiete* wyse aanwesig in Aristoteles se definisie van taal as *semantikos psophos* (betekenende of verwysende klank). In sy logies-metafisiese struktuur van kennis manifesteer hierdie verdeeldheid sigself in die verdeling van die proposisie in ’n vooronderstelde subjek (die naam oftewel die betekende) en ’n attributiewe predikaat of gesegde (die representasie oftewel die betekenaar). Hierdie logiese verdeling is afgelei van die onderskeid tussen die naam en die diskoers in die tradisionele filosofie.

“All discourse (*logos*), according to a doctrine that Agamben finds expressed as early as Antisthenes, necessarily presupposes the existence of names (*onomata*), which, precisely because they found the possibility of all articulated speech, can themselves have no definition” (Daniel Heller-Roazen in Agamben, 1999 a, 3).

²² Wanneer daar vertrek word vanuit ’n suiwer idealistiese voorstelling van taal as ’n tipe Alles (’n eenheid of ’n geheel), is die vooronderstelling natuurlik dat die naam en die representasie ’n volledige oorvleueling moet bewerkstellig. Vir sover taal egter nie ’n eenheid (’n tipe Alles) is nie, is die vooronderstelling van so ’n oorvleueling of samvalling uiters problematies.

²³ In *Stanzas. Word and Phantasm in Western Culture* verwys Agamben ook na hierdie verdeeldheid van die betekende (die naam) en die betekenaar (die representasie) in sy bespreking van die skeiding tussen denke en poësie. “Insofar as philosophy and poetry have passively accepted this division, philosophy has failed to elaborate a proper language, as if there could be a royal road to truth that would avoid the problem of its representation, and poetry has developed neither a method nor self-consciousness” (Agamben, 1993, xvii). Hierdie aspek word in paragraaf 4.3. verder bespreek.

Die vooronderstelling van die naam as ‘iets’ (’n tipe Alles of ’n geheel) wat altyd reeds gegewe en gegrond ‘was’, verteenwoordig die primordiale verobjektivering van die (im)potensialiteit of ontoe-eienbaarheid wat taal ‘weselik’ *is*. Uiteindelik verteenwoordig hierdie vooronderstelling (of primordiale verobjektivering) die oorspronklike skeiding tussen denke en poësie.²⁴ Hierdie stelling kan ook anders geformuleer word: Die blote *moontlikheid* van ’n relasie (’n eenheid) tussen die naam en die diskoers word vooronderstel as ’n gebeurtenis wat altyd reeds ‘plaasgevind’ het.

By Aristoteles figureer hierdie vooronderstelling van ’n absolute naam slegs op ’n *implisiete* wyse in die vooronderstelling van die Hoogste Synde as ’n tipe Eerste Betekende. Die vooronderstelling van die Hoogste Synde dui terselfdertyd op die vooronderstelling van ’n ‘geartikuleerde eenheid’ tussen die naam (die betekende) en die diskoers (die betekenaar). Die Aristoteliese vooronderstelling van die Hoogste Synde as ’n oorspronklike eenheid kristalliseer uiteindelik in Saussure se beskouing van die teken en die indeling daarvan in ’n kognitiewe en ’n fonologiese element.²⁵

Vir Saussure het die betekende dieselfde status as die betekenaar. “[B]oth form equal sides of the sign” (Evans, 2003, 186). Verder impliseer verwysing of betekenisgewing volgens Saussure ’n *wederkerigheid* en ’n *eenheid* tussen die betekenaar en die betekende. “For Saussure, the two halves of the sign are always inextricably bound together – like two sides of a sheet of paper – and cannot be separated” (Homer, 2005, 40). Saussure se voorstelling van betekenis in terme van die binêre relasie tussen ’n betekenaar en ’n betekende impliseer die verontagsaming van ’n meer oorspronklike of primordiale ontoe-eienbaarheid. Dit dui op die vooronderstelling van die *moontlikheid* van ’n relasie as sodanig as ‘iets’ (’n eenheid of ’n geheel) wat altyd reeds gegewe ‘was.’ Anders gestel: Dit dui op die vooronderstelling van taal as ’n gebeurtenis wat altyd reeds ‘plaasgevind’ het.

²⁴ Sien hoofstuk twee vir ’n meer breedvoerige uiteensetting hiervan.

²⁵ In Lacaniaanse terme kom dieselfde verobjektivering tot uitdrukking in die vooronderstelling van die Meesterbetekenaar (of die simboliese wet/Ander) as absoluut en gegrond. Wanneer Lacan praat van die ‘groot Ander’ (die simboliese Ander) verwys hy nie slegs na die Meesterbetekenaar (of die eksplisiete simboliese wet) nie, maar ook na die implisiete vooronderstelling dat dit gegrond is (Zizek, 2000). Die vooronderstelling dat die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) absoluut en volledig is, dui terselfdertyd op die vooronderstelling dat elke binêre relasie ’n vaste fondament het. Die splitsing tussen vorm en inhoud wat sedert die moderne era aan die lig gekom het, is volgens Agamben (1993) dus slegs die voortbouing op ’n onheuglike skeiding. Dit is die resultaat van ’n primordiale verobjektivering wat gewoonlik onopgemerk bly, naamlik van die vooronderstelling van die naam (die Hoogste Synde by Aristoteles en die simboliese wet/Ander by Lacan) as ‘iets’ (’n oorspronklike eenheid of ’n geheel).

Uiteindelik beweeg die strukturalisme steeds binne die geslotenheid van die metafisika.

3.4. Lacan se aanvanklike voorstelling van taal as 'n 'orde van betekenaars'

In Lacan se aanvanklike beskouing ondergaan Saussure se voorstelling 'n transformasie wat oëskynlik onproblematies voorkom. "Taking his clue from Levi-Strauss's reflection on the autonomy of the symbolic function, it was precisely the indivisibility of the sign that Lacan brought into question" (Homer, 2005, 40). Terwyl Saussure taal beskou as 'n 'orde van tekens' dring Lacan daarop aan dat taal eerder gesien moet word as 'n 'orde van betekenaars.' Lacan voer verder aan dat die relasie tussen die betekenaar en die betekende uiters onstabiel is.

"What a signifier refers to is not a signified, as there is always a barrier between them, but to another signifier. In short, a signifier refers us to another signifier, which in turn refers us to another signifier in an almost endless chain of signification... [W]e are caught in a continual process of producing signs" (Homer, 2005, 42).

In 'n poging om die metafisika agter te laat beklemtoon Lacan die belangrikheid van die betekenaar. Hy wys ons daarop dat die betekende (die naam oftewel die kognitiewe element) bloot 'n effek of 'n resultaat is van die spel van betekenaars. Die betekende is ook nie van meet af gegewe nie; dit word op 'n *reaktiewe* of 'n *refleksiewe* wyse vasgestel of geproduseer (Zizek, 2002 a). Uiteindelik is hierdie betekende (die naam oftewel die kognitiewe element) wat agterna bepaal word nie die uitdrukking van 'n teenwoordigheid nie, maar bloot nog 'n betekenaar.²⁶ Ten spyte van die (on)volledigheid van hierdie betekende (die naam), word dit nietemin as volledig beskou. Die implisiete vooronderstelling is dat hierdie betekende absoluut is en dat dit wel 'n grond of 'n inhoud het; dat daar met ander woorde 'iets' (nog 'n betekenaar) daar 'agter' is wat bloot ontoeganklik (of verbode) is.

Die vraag wat dus in Lacan se vroeë strukturalistiese voorstelling steeds buite rekening bly, is waarom elke betekenaar altyd reeds na 'iets' verwys. Anders gestel: Waarom word die ervaring van taal as 'n suiwere (im)potensialiteit (die *factum loquendi*) oftewel (on)moontlikheid van betekenisgewing, altyd reeds beskou as die

²⁶ Miskien moet ek nou reeds noem dat die naam in hierdie voorstelling ook 'n verwysing is na die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander). Die rol van die Meesterbetekenaar as 'n tipe ankerpunt (die *point de caption*) word in die volgende paragraaf bespreek.

ervaring van 'iets'? (Agamben 1999 a).²⁷ In sy voorstelling van taal as 'n 'orde van betekenaars' bly Lacan steeds vasgevang in die tradisie van die Westerse metafisika. "Metaphysics is not, in fact, simply the interpretation of the fracture of presence as the duality of appearance and essence, of signifier and signified, of sensible and intelligible; rather, that the original experience be always already caught in a fold ... that presence be always already caught in a signification: this is precisely the origin of Western metaphysics" (Agamben, 1993, 156).²⁸

'Dit' wat in Lacan se vroeë, strukturalistiese beskouing steeds ongesiens vooronderstel word, is die suiwere moontlikheid van 'n relasie; dit wil sê van die versperring (oftewel die breuk wat betekenisgewing moontlik *maak*) as 'iets' wat altyd reeds 'was.' Kortom: Die opvatting dat die betekenaar altyd reeds na 'iets' verwys, dui op die vooronderstelling van taal as 'n tipe Alles ('n 'geartikuleerde eenheid'). En wanneer taal vooronderstel word as 'iets' ('n tipe Alles of 'n oorspronklike eenheid), word die versperring ('the barrier') *tussen* die betekenaar en die betekende as sodanig altyd buite rekening gelaat. Dit word vooronderstel as 'iets' (byvoorbeeld 'n traumatiese gebeurtenis 'agter' die betekende of die naam) wat altyd reeds 'plaasgevind' het.

In werklikheid is hierdie versperring nie 'iets' (byvoorbeeld 'n trauma, 'n begrypingsgebaar of 'n verbode inhoud) nie. Dit is ook nie die 'afwesigheid' (die verdringing of repressie) van 'n vooronderstelde 'iets' nie. 'n Miskenning van die versperring, oftewel die 'breuk van teenwoordigheid' (wat eerder 'n radikale ont-

²⁷ Net soos by Agamben is taal, volgens die *latere* Lacan, nie 'iets' wat altyd reeds betrokke is in 'n relasie van verwysing nie. "Thus ... he is able to argue against the French literary theorist Jean-Jacques Lecercle for the priority of *lalangue* (language in its meaningless, asignifying dimension) over the Big Other (language as symbolic order) ..." (Butler, 2005, 96). Sien asseblief in hierdie verband ook 'n bespreking van Agamben se ondersoek na die 'wesenlikheid' van taal en van die *factum loquendi* in hoofstuk twee.

²⁸ Dit is nou wel duidelik dat die strukturalistiese beskouing van taal steeds 'n voortbouing is op die metafisika van teenwoordigheid. Vir sover verwysing in hierdie beskouing altyd 'n verwysing is na 'iets' ('n betekenaar of 'n betekende), bly dit opgesluit in die tradisie van die Westerse metafisika. Anders as Immanuel Levinas, stel Agamben homself egter nie ten doel om die 'openheid van waarheid' as sodanig te beveilig nie. Om dit anders te stel: Dit is nie die radikale ontoeganklikheid of onbepaalbaarheid van die vooronderstelde grond wat vir Agamben hier van belang is nie. Die universele dimensie by die mens kan nie gevind word in die 'openheid van waarheid' waar geen bepaalde voorstelling of representasie toe-eienbaar is nie. "Even if it were possible to reveal the metaphysical inheritance ... it would still be impossible for us to conceive of a presence that, finally freed from difference, was only a pure and undivided station in the open. What we can do is recognize the originary situation of language ... in the barrier resistant to signification (that Oedipal repression has made inaccessible)" (Agamben, 1993, 156). Dit is nie die ewige ketting van moontlike betekenaars (oftewel partikuliere voorstellings) wat vir Agamben van belang is nie. Tog dring Agamben ook nie aan op die radikale leegheid (oftewel die openheid) van 'n absolute waarheid nie. Ons moet eerder die aard (of die 'wesenlikheid') van die versperring as sodanig aan die orde stel, nie as 'iets' nie, maar as 'n dimensie van suiwere (im)potensialiteit of ont-eienbaarheid.

eienbaarheid *is*), dui op die suiwere vooronderstelling van taal as 'n oorspronklike eenheid ('n Alles) wat altyd reeds gegewe 'was.' "That the meaning of this bar or barrier is constantly left in shadow ... constitutes the foundation of that 'primordial positing of the signified and the signifier as two orders distinguished and separated by a barrier resisting signification,' a position that has governed Western reflection on the sign from the outset, like a hidden overlord" (Agamben, 1993, 137).

In Lacan se aanvanklike voorstelling van taal as 'n 'orde van betekenaars,' is dit by implikasie nie slegs die fonologiese element wat deur 'n betekenaar verteenwoordig word nie. Die kognitiewe element is skynbaar self niks meer as net nog 'n betekenaar wat reaktief of refleksief vasgestel word nie. Vir sover elke betekenaar altyd reeds 'n oorspronklike eenheid (al is dit dan nou ook 'n 'eenheid van teenoorgesteldes') vooronderstel, is Lacan se aanvanklike voorstelling steeds verobjektiverend. Ek wil aanvoer dat Lacan se aanvanklike strukturalistiese beskouing, waar die simboliese orde se eie vooronderstelling (die betekende oftewel die grond of inhoud) altyd reeds reaktief of refleksief vasgestel is (as 'iets' wat reeds 'was'), slegs 'n voortsetting is van die metafisika van teenwoordigheid. In sy aanvanklike voorstelling van die simboliese proses bly Lacan steeds vasgevang in 'n verobjektiverende taalopvatting.

3.5. Lacan se aanvanklike voorstelling van die Meesterbetekenaar as 'n tipe 'ankerpunt' (die *point de caption*)

In die voorafgaande paragraaf het ek 'n kort beskrywing gegee van enkele aspekte in verband met Lacan se strukturalistiese voorstelling van simboliese identifikasie. Lacan se strukturalistiese beskouing is veral kenmerkend van die werk wat hy rondom die vyftigerjare lewer. "First, we have the 'structuralist' Lacan with the emphasis on the quasi-transcendental determining role of the 'big Other,' of the symbolic order which sets in advance the possible coordinates of human life" (Zizek, 2003 a, 29). Hierdie voorstelling van die simboliese proses moet gesien word in die lig van Lacan se aanvanklike beskouing van taal as 'n tipe Alles of 'n geheel.

Lacan is aanvanklik daarvan oortuig dat kommunikasie en interpretasie slegs moontlik is teen die agtergrond van 'n vooronderstelde eenheid oftewel 'n eenstemmigheid. Hierdie vooronderstelde eenstemmigheid manifesteer sigself in die oënskynlike eenheid en volledigheid (oftewel die absoluutheid en gegrondheid) van die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander). Die Meesterbetekenaar (die

simboliese wet/Ander) verteenwoordig die betekende (die naam) wat vooronderstel word as altyd reeds gegee en gegrond. Ek het reeds in die vorige paragraaf verduidelik dat die Meesterbetekenaar (die betekende oftewel die naam) nie werklik voorafgegee is nie, maar eerder op 'n reaktiewe of 'n refleksiewe wyse deur die simboliese struktuur self geproduseer word (Zizek, 2002 a). Die Meesterbetekenaar is ook nie werklik die uitdrukking van 'n eenheid of 'n volledigheid (taal as 'n tipe Alles of 'n geheel) nie. Dit is self net nog 'n betekenaar wat deurtrek is met die dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan taal.²⁹

Volgens die vroeë Lacan kan die simboliese orde egter slegs verskyn indien die onvolledigheid van hierdie Meesterbetekenaar verobjektiveer en dan verdring of ontken word. Anders gestel: Die simboliese orde kan slegs verskyn vir sover die betekende (die Meesterbetekenaar) wat reaktief of refleksief vasgestel word, beskou word as absoluut en volledig (oftewel 'n totaliteit of 'n geheel). Dit is in hierdie sin dat Lacan die Meesterbetekenaar beskryf as die *point de caption* oftewel ankerpunt. “The *point de caption* is thus the point in the signifying chain at which the signifier stops the otherwise endless movement of the signification and produces the necessary illusion of a fixed meaning” (Evens, 2003, 149). Die Meesterbetekenaar kan die eindelose ketting van moontlike betekenaars (of representasies) dus slegs anker of 'n tipe sluiting bewerkstellig vir sover die onvolledigheid daarvan verdring of ontken word.

“First when, as early as the late 1950's, he emphasizes the fact that the 'guilting point', the quasi-transcendental Master-Signifier that guarantess the consistency of the big Other, is ultimately a *fake*, ... a signifier without a signified. Suffice it to recall how a community functions: the Master-Signifier which guarantees the community's consistency is a signifier whose signified is an enigma for the members themselves – nobody really knows what it means, but each of them somehow presupposes that others know, that it has to mean 'the real thing', so they use it all the time ...” (Zizek, 2001, 115).

Die Meesterbetekenaar se (skynbare) volledigheid funksioneer in hierdie geval as 'n suiwer semantiese of formele vooronderstelling. In Lacan se aanvanklike voorstelling verteenwoordig dit 'n tipe aprioriese moontlikheidsvoorwaarde vir enige kommunikatiewe

²⁹ Ek het reeds genoem dat hierdie ontoe-eienbaarheid verband hou met Agamben se beskouing van die 'wesenskap' van taal as 'n dimensie van (im)potensialiteit. In die Lacaniaanse konteks hou hierdie dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan taal (en dus ook inherent aan die Meesterbetekenaar) verband met die negatiewe van die mens se drifte.

betrokkenheid, "... a kind of a priori of language, formal and universal, always-already there..." (Zizek, 2001, 118).

Die vooronderstelling dat die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) in sy volledigheid skynbaar altyd reeds gegewe was, hou verband met Lacan se 'Logika van die Betekenaar.' In die volgende paragraaf gee ek 'n kort beskrywing van die belangrikste punte in verband met hierdie uirdrukking.

3.6. Lacan se 'Logika van die Betekenaar': Die leë betekenaar as die indeks van betekenis en differensie

Lacan se 'Logika van die Betekenaar' kan op 'n kriptiese wyse soos volg geformuleer word: Vir enige betekenaar om 'iets' te beteken moet daar 'n ander betekenaar wees wat op 'n reaktiewe of 'n refleksiwe wyse 'n aanduiding is van betekenis 'as sodanig.' Die punt is met ander woorde dat daar 'n ander ('leë') betekenaar moet wees wat die ruimte open vir betekenis en differensie. Hierdie ('leë') betekenaar is 'n verwysing na die Meesterbetekenaar as 'n tipe ankerpunt oftewel *point de caption*. Die Meesterbetekenaar, vir sover dit beskou word as volledig (oftewel absoluut en gegrond), verteenwoordig die 'openheid van waarheid' wat vooronderstel word as altyd reeds gegewe en gegrond (Zizek, 2001).

Ek het reeds verduidelik dat Lacan se strukturalistiese voorstelling en sy 'Logika van die Betekenaar' gesien moet word in die lig van sy aanvanklike beskouing van taal as 'n tipe Alles ('n 'geartikuleerde eenheid' of 'n geheel). Wanneer daar vertrek word vanuit 'n vooronderstelde eenheid is 'n sekere verobjektivering onvermydelik. Binne so 'n beskouing is daar geen buitekant of limiet wat die oomblik van subjektivering of onderwerping aan die simboliese struktuur voorafgaan nie (Zizek, 2000). So beskou kan enige betekenaar die funksie vervul van 'n suiwer differensiële entiteit slegs vir sover daar 'n ander ('leë') betekenaar vooronderstel word. Daar moet met ander woorde 'n ('leë') betekenaar wees wat (vir sover dit beskou word as 'vol' oftewel absoluut) differensie of verskil as sodanig aandui.

Die punt is nie bloot dat elke simboliese struktuur slegs 'n struktuur van verskille is sonder enige positiewe, substansiële ondersteuning nie. Die punt is eerder dat ons die struktuur van verskille (volgens die vroeë strukturalistiese Lacan) moet 'fundeer' in die (skynbare) 'positiewe substansiële' ondersteuning van 'n 'leë' betekenaar (die Meesterbetekenaar of die simboliese wet/Ander). Verder moet 'dit'

wat (skynbaar) aan die Meesterbetekenaar se greep ontsnap, self ook ingeskryf word in die simboliese struktuur van verskille. In die strukturalistiese voorstelling verskyn 'dit' wat (skynbaar) aan die Meesterbetekenaar se greep ontsnap dus bloot as een van die struktuur se eie elemente; dit wil sê bloot as nog 'n betekenaar.³⁰

“[I]t is crucial to add that *the very difference between the (self-enclosed) symbolic system and its outside must itself be inscribed within the system, in the guise of a paradoxical supplementary signifier which, within the system, functions as a stand-in for what the system excludes: for what eludes the system's grasp.*” (Zizek, 2002, xx & xxi).

'Dit' wat (skynbaar) deur die simboliese struktuur uitgesluit word (of aan sy greep ontsnap) kan op twee onderskeibare wyses tot uitdrukking kom, naamlik as 'n leemte (oftewel die subjek se gebrek of tekort aan kennis of insig aangaande die Meesterbetekenaar se grond of inhoud), of as 'n ekses (oftewel 'iets' wat nie in die algehele leegheid van die Meesterbetekenaar pas nie).

Soos ek dit vertaan hou hierdie twee wyses waarop die simboliese struktuur in relasie tree met 'dit' (sy eie vooronderstelling oftewel buitekant) wat aan sy greep ontsnap, verband met twee 'fantasmatische strukture van ontkenning' (of modaliteite van refleksie) in die psigoanalise. Dit verteenwoordig twee onderskeibare subjektiewe houdings wat terselfdertyd aansluit by Agamben se beskrywing van denke en poësie in ons tyd. Die twee 'fantasmatische strukture van ontkenning' word in die volgende hoofstuk bespreek. In die volgende paragraaf gee ek eers net 'n oorsigtelike beskrywing van die twee onderskeibare wyses waarop die simboliese struktuur in relasie tree met sy fantasmatische vooronderstelling (die struktuur se buitekant of limiet). Die twee wyses waarop die dimensie van die ontoe-eienbare inherent aan taal

³⁰ Dit is baie belangrik om Lacan se latere beskouing van taal as 'n tipe non-Alles hier in gedagte te hou. Volgens die latere Lacan dui die Meesterbetekenaar nie 'n oorspronklike eenheid ('n tipe Alles) aan nie. Vir sover taal eerder 'n non-Alles is, is die Meesterbetekenaar self ook al deurtrek met 'n dimensie van radikale ontoe-eienbaarheid. Hierdie ontoe-eienbaarheid hou verband met die negatiewe en die (ont)bindende krag van die mens se drifte. En aangesien taal (en dus ook die Meesterbetekenaar) oorspronklik nie 'n eenheid of 'n geheel is nie, is dit nie werklik vir die Meesterbetekenaar nodig om 'iets' (nog 'n betekenaar) uit te sluit en sodoende die ruimte te open vir betekenisgewing nie. Die negatiewe van die drifte *is* alreeds 'n kraak in die simboliese struktuur wat die ruimte vir betekenisgewing moontlik *maak*. Anders gestel: Daar is nie 'iets' ('n betekenaar) wat aan die Meesterbetekenaar se greep ontsnap of daardeur uitgesluit word nie. Die ontoe-eienbaarheid inherent aan die mens se taligheid verskyn slegs as 'iets' ('n betekenaar) wat aan die totaliteit ontsnap, indien taal vooronderstel word as 'n tipe Alles ('n oorspronklike eenheid of geheel). In die lig van Lacan se latere beskouing van taal as 'n non-Alles, sou 'n meer outentieke relasie eerder neerkom op 'n aanvaarding van die feit dat ons mees oorspronklike evaring van (en relasie met) die wêreld altyd reeds onvolledig *is*.

(en dus ook inherent aan die simboliese struktuur) verobjektiveer en terselfdertyd ontken word, word in die volgende paragraaf verduidelik in verband met twee onderskeibare rolle wat die 'leë' betekenaar kan vervul.

3.7. 'n Beskrywing van twee onderskeibare rolle wat die leë betekenaar kan vervul met verwysing na Claude Lévi-Strauss

In die voorafgaande paragraaf het ek 'n beskrywing gegee van Lacan se 'Logika van die Betekenaar.' Ek het genoem dat die 'Logika van die Betekenaar' beskrywend is van Lacan se aanvanklike, strukturalistiese voorstelling van simboliese identifikasie en sy beskouing van taal as 'n tipe Alles ('n eenheid of 'n geheel). Die vooronderstelling van taal as 'n tipe Alles kom in die simboliese proses tot uitdrukking in die skynbare absoluutheid en volledigheid (oftewel gegrondheid) van die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander). Ek het reeds verduidelik dat die Meesterbetekenaar in werklikheid nie 'n eenheid of 'n geheel ('n tipe Alles) aandui nie, maar altyd reeds deurtrek is met 'n dimensie van ontoe-eienbaarheid. In Lacan se aanvanklike voorstel word die dimensie van ontoe-eienbaarheid egter verobjektiveer en beskou as 'iets' wat aan die subjek (in sy identifisering met die Meesterbetekenaar oftewel simboliese wet/Ander) se greep ontsnap.

'Dit' wat (skynbaar) aan die simboliese struktuur se greep ontsnap, kan op twee maniere tot uitdrukking kom. In hierdie paragraaf gee ek 'n beskrywing van die twee wyses waarop die subjek (in sy identifisering met die Meesterbetekenaar) se relasie met 'dit' wat (skynbaar) aan sy greep ontsnap, gestruktureer kan word. Hou asseblief in gedagte dat daar in beide gevalle vertrek word vanuit die vooronderstelling van taal as 'n tipe Alles ('n eenheid of 'n geheel). Die leë betekenaar verteenwoordig telkens die simboliese struktuur se vooronderstelde buitekant of limiet. Die struktuur gebruik in beide gevalle een van sy eie elemente (net nog 'n betekenaar) om 'n tipe limiet of 'n sluiting (die buitekant of die uitsondering) te bewerkstellig. Ter verduideliking verwys ek kortliks na Claude Lévi-Strauss se beskrywing van twee weergawes van die leë betekenaar.

Die eerste weergawe vertrek vanuit die vooronderstelling van 'n volledige simmetriese oorvleueling van die simboliese struktuur en die oneindige rykheid van objekte in die wêreld.

“[E]very human language is a closed totality; it is possible to say everything and anything in it; at the same time, however, the actual network of signifiers is always

finite and, as such, inadequate; it falls short of the complexity of its object (the universe); for this reason, if a language nevertheless ‘says it all’, it has to contain a signifier which fills this gap between the (finite) symbolic structure and the (infinite) reality which this order has to signify, by signifying all future meanings which are waiting to be discovered” (Žižek, 2002, xx).

Die noodsaaklikheid van die leë betekenaar is in hierdie geval streng gesproke empiries van aard. Dit is bloot die indeks van ’n empiriese beperking inherent aan elke menslike taal. Wanneer die subjek in hierdie geval bewus word van enige krake of diskrepancies in die struktuur, interpreteer hy dit in terme van die ‘enigma van die simboliese wet/Ander’ (of die ‘enigma van die Meesterbetekenaar’). Hy glo met ander woorde dat daar wel ’n rede of ’n grond (’n betekenis) is vir die diskrepancies of leemtes wat hy ervaar, maar dat hy eenvoudig nie *weet* ‘wat’ hierdie verborge rede of grond is nie. ‘Dit’ wat aan die simboliese struktuur se greep ontsnap, word toegeskryf aan die subjek se gebrek aan kennis of begrip. ‘Dit’ word met ander woorde verobjektiveer en ervaar as ’n leemte of ’n tekort. Die subjek se relasie met die dimensie van ontoe-eienbaarheid neem in hierdie geval die vorm aan van ’n eindelose ketting van interpretasies of pogings om die ‘enigma van die simboliese Ander’ (die Meesterbetekenaar) te ontrafel.

Lévi-Strauss se eerste weergawe van die rol van die leë betekenaar hou onder andere verband met die pre-moderne en middeleeuse beskouing van die wêreld as ’n kosmos (oftewel ’n harmonieuse ewewig). In so ’n voorstelling het alles skynbaar ’n voorafbepaalde plek of rol wat bloot ontdek of ontrafel moet word. In ons huidige postmoderne wêreld kan ons die New Age tegno-spiritualisme en die neo-liberale globalisme beskou as ’n tipe herlewing van hierdie houding. Die enigste verskil is net dat die subjek in ons postmoderne wêreld daarvan oortuig is dat hy ‘dit’ wat aan die simboliese struktuur se greep ontsnap (‘dit’ waarvan hy voorheen skynbaar nie genoeg kennis gehad het nie) nou self kan konstrueer (of miskien eerder kan kies en kan koop). Die simboliese struktuur neem in hierdie geval die vorm aan van ’n globale of ’n allesomvattende netwerk van hiërargies, gedifferensieerde posisies (of plekke) wat hoofsaaklik tolerant en tegemoetkomend (oftewel kompromitterend) is.³¹

In hierdie beskouing verkry elke element sy betekenis slegs in relasie tot al die ander elemente. Anders gestel: Die identiteit van al die elemente in die struktuur word bepaal deur die (‘leë’) Meesterbetekenaar as die indeks van alle moontlike

³¹ In hoofstuk vier word die ‘globale struktuur van hiërargies gedifferensieerde posisies’ verduidelik met verwysing na Agamben (1993) se voorstelling van die poësie in ons tyd.

betekenis. Dit is ook in die lig hiervan wat Laclau en Mouffe se Saussuriaanse opvatting gesien moet word, naamlik dat elke ideologiese element sy betekenis en identiteit verkry in sy artikulasie met die ander elemente. “[I]t is this that underlies their project of ‘radical democracy’, why – beneath the various attempted unifications of the ideological field – society fundamentally remains open. It is because any attempt to take over this field is also an attempt to stand in for that empty signifier from which the identity of all those others can be seen ...” (Butler, 2005, 33).

In Lévi-Strauss se tweede weergawe van die rol van die leë betekenaar verander die status van die leë betekenaar bloot van empiries na transendentiaal. “[W]hat appears to be the empirical limitation of every human language is the very positive condition of its signifying capacity” (Žižek, 2002, xx). In hierdie geval identifiseer die subjek op ’n oordrewe wyse met ’n bepaalde simboliese wet/Ander. Die subjek poog om met die algehele leegheid van ’n bepaalde simboliese wet/Ander (oftewel die volledige ‘afwesigheid’ van enige ‘ander’ inhoud of representasie) saam te val. Wanneer hy bewus word van enige diskrepansies in die simboliese struktuur, word ‘dit’ wat aan die bepaalde simboliese struktuur se greep ontsnap (oftewel ‘dit’ wat nie pas nie), beskou as ’n ekses en op ’n radikale en antagonistiese wyse uitgesluit. Die simboliese struktuur is in hierdie geval gegrond op ’n ‘antagonistiese logika van gelykes.’ Soos ek dit verstaan hou hierdie houding ook verband met die voorstelling van ’n gemeenskap in die nasie-staat.³²

In albei weergawes van die rol van die leë betekenaar is ‘dit’ wat oënskynlik uitgesluit word (die uitsondering op die reël) net nog ’n betekenaar. Die simboliese sisteem gebruik telkens een van sy eie elemente om ’n sluiting te bewerkstellig. Vir sover die ‘ander’ in beide weergawes bloot een van ‘dieselfde’ (net nog ’n betekenaar) is, *is* daar nie werklik ’n *sluiting* nie. Die rol wat die leë betekenaar in die psigoanalise vervul kan verduidelik word met verwysing na die Oedipus-kompleks en die Lacaniaanse voorstelling van simboliese kastrasie. Ek gee in die volgende paragraaf ’n oorsigtelike beskrywing hiervan.

³² In hoofstuk vier word hierdie voorstelling van ’n simboliese struktuur as ’n ‘antagonistiese logika van gelykes’ verduidelik met verwysing na Agamben (1993) se voorstelling van denke in ons tyd.

3.8. 'n Oorsigtelike beskrywing van die 'Oedipus-kompleks' en 'simboliese kastrasie' in Lacan se aanvanklike voorstelling van die simboliese proses³³

Die Oedipus-kompleks het betrekking op die proses waardeur die subjek sy *imaginêre* eenheid met die moeder in die spieëlfase agterlaat en sy toetrede maak tot die sfeer van die *simboliese*. Dit dui die moment aan waarop die subjek met die *simboliese* Fallus identifiseer, en terselfdertyd afstand doen van sy begeerte om die objek van sy moeder se begeerte (die *imaginêre* fallus) te wees. In die psigoanalise het die simboliese Fallus en die imaginêre fallus onderskeidelik betrekking op die simboliese wet/Ander oftewel die Meesterbetekenaar (die 'Objek van begeerte') en sy vooronderstelde imaginêre inhoud (die 'objek-oorsaak' van begeerte oftewel *objet petit a*). Lacan beskryf die 'objek-oorsaak' ook as die 'klein ander' (of die simboliese of 'groot Ander' se imaginêre spieëlbeeld). Die 'objek-oorsaak' van begeerte of die 'klein ander' (die imaginêre fallus) kan beskou word as 'dit' wat die subjek se volledige samevalling met die leegheid van die simboliese wet/Ander (die simboliese Fallus) verhinder; 'dit' wat met ander woorde deur die simboliese wet/Ander verbied of uitgesluit word. Anders gestel: Die 'objek-oorsaak' 'is' in hierdie geval die uitsondering op die reël (die simboliese wet). Die 'Objek van begeerte' en die 'objek-oorsaak' van begeerte (die *objet petit a*) word in die volgende paragraaf bespreek.

Ek gee vervolgens 'n kort beskrywing van enkele punte in verband met die Oedipus-kompleks en die Lacaniaanse voorstelling van simboliese kastrasie.

“Lacan represents of the Oedipus complex as a metaphor (the paternal metaphor), in which one signifier (the Name-of-the-Father) substitutes another (the desire of the mother). ... 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” (Evans, 2003, 119).

Lacan beskryf die Meesterbetekenaar (die simboliese Fallus/Ander/wet) ook as die Naam-van-die-Vader. Die Naam-van-die-Vader verwys na die verbiedende rol van die vader as die grondlegger van die 'incest taboo' in die Oedipus-kompleks (Schokker & Schokker, 2000). Deur die intervensie van die Naam-van-die-Vader word die imaginêre eenheid tussen die moeder en die kind (kenmerkend van die

³³ Daar is ongelukkig nie genoeg ruimte om 'n volledige uiteensetting te gee van die verskillende stadia in die psigoanalitiese voorstelling van die 'proses van simboliese identifikasie' nie. Ek was ook genoodsaak om my beskrywing van die spieëlfase uit te laat. In hierdie paragraaf bespreek ek dus net enkele belangrike punte wat aansluit by my ondersoekstema.

spieëlfase) verbreek.³⁴ Die subjek se identifikasie met die Naam-van-die Vader (die simboliese Fallus/Ander/wet) berus op die subjek se vooronderstelling dat hierdie beeld of struktuur absoluut, volledig en gegrond is.

Lacan gebruik die konsep van ‘simboliese kastrasie’ aanvanklik om die ‘leegheid’ wat konstituerend is van die subjek te verduidelik. Hy verwys daarna deur gebruik te maak van die metafoor van ’n fallus.

“[P]hallus is for Lacan the ‘pure’ signifier: it stands for its own opposite. That is, it functions as the signifier of *castration*. The transition ... to the symbolic order in which a network of signifiers is correlated to the field of meaning, can take place only by means of a paradoxical ‘pure’ signifier, a signifier without signified: in order for the field of meaning to emerge, that is, in order for the series of signifiers to signify *something* (to have a determinate meaning), *there must be a signifier (a ‘something’) that stands for ‘nothing’, a signifying element whose very presence stands for the absence of meaning ...*” (Zizek, 2004 a, 39).

In Lacan se aanvanklike differensiële voorstelling van simboliese identifikasie bereik die subjek sy volwaardige status deur die volledige toe-eiening van ’n ‘afwesigheid’ (dit wil sê die leegheid van die simboliese wet/Fallus). Die simboliese wet/Fallus (die Naam-van-die-Vader) is beskou as ’n volledige eenheid en enige afwyking van die norm wat deur hierdie Meesterbetekenaar neergelê word, is beskou as ’n ‘simtoom’ (die ‘uitsondering’). In hierdie voorstelling hou die simtoom verband met die subjek se verdronge begeerte om die objek van die moeder se begeerte (dit wil sê die simboliese wet/Ander/Fallus se imaginêre ‘objek-oorsaak’) te wees. ‘Wat’ dit presies beteken om die ‘objek-oorsaak’ te wees, is egter vir die subjek ’n raaisel.

Volgens die vroeë Lacan is dit die psigoanalise se taak om hierdie enigma of verdronge begeerte (die fantasmitiese vooronderstelling) te ontrafel deur middel van interpretasie en om die subjek te lei tot ’n artikulering en ’n toe-eiening daarvan. Die artikulasie (oftewel representasie) van die subjek se verdronge begeerte (oftewel ‘dit’ wat ’n volledige samevalling met die leegheid van die simboliese wet/Ander verhinder), funksioneer terselfdertyd as die simboliese wet/Ander se buitekant of moontlikheidsvoorwaarde. ‘Dit’ wat deur die simboliese struktuur uitgesluit word (of aan die struktuur se greep ontsnap).

³⁴ Nadat Lacan sy taalopvatting later hersien het, dring hy daarop aan dat die imaginêre eenheid tussen die moeder en kind in die spieëlfase niks meer is nie as ’n reaktiewe of ’n refleksiweweg projeksie. In werklikheid was daar (volgens die latere Lacan) nooit ’n volledige eenheid tussen die moeder en kind nie. Die vooronderstelling van die spieëlfase as ’n harmonieuse eenheid tussen moeder en kind hou verband met die vooronderstelling van taal as ’n tipe Alles.

“[T]he symptom was a pathological formation to be (ideally, at least) dissolved in and through analytic interpretation ... In short, symptoms were the series of *exceptions*, of disturbances, malfunctionings, measured by the ideal of full intergration into the symbolic Law, the big Other. Later, however, with his notion of the universalised symptom, Lacan accomplished the paradoxical shift from the ‘masculine’ logic of Law and its constitutive exception towards the ‘feminine’ logic in which there is *no* exception to the series of symptoms – in which there are *only* symptoms, and the symbolic Law (the paternal Name) is ultimately just one (the most efficient, the most established ...) in the series of symptoms” (Zizek, 2001, 116).

In hierdie aanhaling hou die simboliese wet/Ander en die simtoom onderskeidelik verband met die Meesterbetekenaar (oftewel ‘Objek van begeerte’) en die ‘klein ander’ (die ‘objek-oorsaak’ van begeerte of *objet petit a*). En die ‘objek-oorsaak’ het weer betrekking op ‘dit’ wat ’n volledige samevalling met die simboliese wet/Ander verhinder. Hierdie vooronderstelde versperring (as ‘iets’) kan verskeie vorms aanneem byvoorbeeld ’n traumatiese begrondingsgebaar of die kind se begeerte vir die eenheid (‘incest’) met sy moeder in die spieëlfase.³⁵

In sy aanvanklike beskouing van taal as ’n sekere Alles glo Lacan in die moontlikheid van die subjek se volledige integrasie (deur middel van interpretasie) in die simboliese struktuur. Hierdie beskouing hou verband met Lévi-Strauss se eerste weergawe van die leë betekenaar in die vorige paragraaf. Die subjek se interpretasie of artikulasie van die simtoom verskyn in hierdie voorstel as die simboliese wet/Ander se konstituerende uitsondering of buitekant. Die onderskeie interpretasies of artikulasies van die simtoom verteenwoordig die onderskeie representasies of moontlike betekenis van ‘dit’ wat deur die simboliese wet/Ander uitgesluit of verbied word. Die subjek se integrasie in die simboliese struktuur van hiërargies gedifferensieerde plekke (al die moontlike representasies of betekenis) is egter slegs moontlik vir solank die simboliese wet/Ander/Fallus se radikale grondeloosheid (of eerder primordiale (on)volledigheid nog nie aan die lig gekom het nie; dit wil sê vir sover die subjek nog glo in die ‘enigma van die Ander.’ ‘Iets’ soos interpretasie is slegs effektief vir sover die subjek glo in die volledigheid (of die absoluutheid) van die simboliese Fallus/Ander/wet (die Meesterbetekenaar) as verteenwoordigend van die absolute waarheid.

³⁵ In Schelling se voorstelling van die self-ontwikkeling van die Absolute is die ‘objek-oorsaak’ (as ’n tipe versperring) ’n verwysing na die vooronderstelde traumatise begrondingsgebaar (oftewel *Ent-Scheidung*) (Zizek & Von Schelling, 2004 a).

Hierdie gedagte kan ook anders geformuleer word: Die subjek onderwerp homself aan die norm wat deur die simboliese wet/Fallus/Ander gestel word. Wanneer die subjek bewus word van enige krake of diskrepancies tussen sy beleefde ervaring (die negatiwiteit van die drifte) enersyds, en die skynbare volledigheid en eenheid van die struktuur (die simboliese wet/Ander) andersyds, interpreteer hy dit in terme van sy verdronge begeerte (om steeds die objek van die moeder se begeerte oftewel die imaginêre fallus of die *objet petit a*) te wees. Hierdie verdronge begeerte word terselfdertyd beskou as 'n simtroom (oftewel 'n afwyking van die norm).³⁶ Wat 'dit' nou eintlik beteken om die objek van die moeder se begeerte te wees is, soos ek vroeër genoem het, vir die subjek 'n raaisel of 'n enigma. Die subjek se onderskeie interpretasies (of artikulasies) van 'wat' dit nou eintlik beteken om die objek van die moeder se begeerte te wees (en dus ook wat sy eie verdronge begeerte beteken), verteenwoordig in hierdie geval die simboliese wet/Ander se konstituerende (oftewel strukturele) uitsondering (buitekant).³⁷

Dit is egter belangrik om te onthou dat die Naam-van-die-Vader (die Meesterbetekenaar oftewel simboliese wet/Fallus/Ander) waarmee die subjek in die Oedipus-kompleks identifiseer, in werklikheid nie absoluut en gegrond (oftewel 'n volledige eenheid of 'n geheel) is nie. Anders gestel: 'Dit' (die begeerte vir 'n volledige eenheid tussen moeder en kind, oftewel die begeerte om die *objet petit a* te wees) wat deur die simboliese wet/Fallus verbied of uitgesluit word, is in werklikheid 'n reaktiewe of refleksiwew projeksie. Anders gestel: Die volledige eenheid tussen moeder en kind in die spieëlfase het nie as sodanig bestaan of 'plaasgevind' nie. Die Meesterbetekenaar is in werklikheid net 'n (on)volledige betekenaar waarvan die (on)volledigheid bloot ontken (verdring of ingevul) word.³⁸ Anders gestel: 'Dit' (die 'objek-oorsaak') wat skynbaar deur die simboliese wet/Ander/Fallus verbied of

³⁶ In die postmoderne samelewing word die subjek aangemoedig om 'dit', die simtroom (die imaginêre fallus oftewel *objet petit a*) wat hy voorheen moes prysgee met sy toetreding tot die simboliese orde ('dit' wat voorheen deur die simboliese wet/Fallus verbied is) direk toe te eien. Of eerder: 'dit' wat voorheen verbode was en uitgesluit is, word nou beskou as die subjek se regmatige eiendom. "[W]e confront the society in which revolt itself is rendered meaningless, since in it, transgression itself is not only recuperated, but directly solicited by the system as the very form of its reproduction" (Zizek, 2003 a, 31).

³⁷ In Hegeliaanse terme kan 'n mens sê die 'klein ander' (die 'objek-oorsaak' oftewel *objet petit a*) is in hierdie voorstel 'vir-die-Ander.'

³⁸ Dit is belangrik om te onthou dat die 'leegheid' van die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander/Fallus) in werklikheid nie 'n aanduiding is van die 'afwesigheid' van 'iets' (die imaginêre fallus of 'objek-oorsaak') nie. Die (vooronderstelling van die) imaginêre fallus is volgens die latere Lacan self net 'n reaktiewe of 'n refleksiwew projeksie. In die lig hiervan is dit duidelik dat die (skynbare) 'leegheid' van die simboliese wet/Ander/Fallus eerder betrekking het op die negatiwiteit van die drifte oftewel die dimensie van die ontone-eienbare inherent aan taal.

uitgesluit word (en wat die ruimte open vir begeerte en vir betekenisgewing), is in werklikheid nie 'iets' nie. Dit hou eerder verband met die negatiwiteit van die mens se drifte.

Terwyl die vooronderstelling van die Meesterbetekenaar as absoluut (oftewel 'vol') volgens die vroeë Lacan 'n permanente en 'n strukturele funksie verrig, verteenwoordig dit volgens die latere Lacan slegs 'n aanvanklike moment in die simboliese proses.³⁹ Die verobjektivering (die vooronderstelling dat 'n bepaalde of partikuliere simboliese wet/Ander of Meesterbetekenaar absoluut en gegrond oftewel volledig is) is aanvanklik nodig om die simboliese proses in beweging te bring en te stabiliseer. Dit stel die subjek in staat om die dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan sy taligheid uit te druk of te simboliseer in terme van sy relasie met 'n struktuur; dit wil sê as 'iets' wat deur die struktuur uitgesluit of verbied word. Die subjek moet aanvanklik glo dat hy, deur sy identifisering met die simboliese wet/Fallus, 'iets' (die verbode begeerte om die imaginêre fallus oftewel die 'objek-oorsaak' of *objet petit a* te wees) prysgee. Hierdeur word die subjek in staat gestel om op 'n simboliese wyse 'n afstand in te neem ten opsigte van sy primordiale negatiwiteit of (ont)toe-eienbaarheid.

Die dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan die simboliese struktuur (die Meesterbetekenaar of simboliese Fallus) word dus op 'n reaktiewe of 'n refleksiewe wyse verdring en terselfdertyd ingevul met 'n fantasmatische vooronderstelling (die 'objek-oorsaak' of die imaginêre fallus as die simtoom). Die fantasmatische vooronderstelling (die simtoom) is 'n weerspieëling van die subjek se oortuiging dat daar 'agter' die simboliese wet/Fallus wel 'n sekere volledigheid bestaan, naamlik die volledigheid wat die imaginêre fallus (die traumatiese begrotingsgebaar of die eenheid ('incest') tussen moeder en kind) skynbaar inhou.⁴⁰

Daar is hoofsaaklik twee wyses waarop die fantasmatische ontkenning (of invulling) van die simboliese wet se (on)volledigheid werksaam is. In die psigoanalise is die twee wyses waarop die subjek poog om die simboliese Fallus/Ander/wet se primordiale (on)volledigheid of ontoe-eienbaarheid te ontken (of in te vul), beskrywend van twee 'fantasmatische strukture van ontkenning' (of modaliteite van refleksie). Die twee 'fantasmatische strukture van ontkenning' verteenwoordig

³⁹ Die aanvanklike vooronderstelling dat die Meesterbetekenaar absoluut of 'vol' is hou verband met die idee van die 'gedwonge keuse' ('the forced choice of symbolisation') by Hegel.

⁴⁰ Volgens die latere Lacan moet die subjek gelei word om hierdie fantasmatische vooronderstelling uiteindelik te deurkruis. In hoofstuk vyf word daar verder hierop ingegaan.

terselfdertyd twee subjektiewe houdings. In werklikheid verteenwoordig dit twee wyses waarop die subjek sy relasie met die dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan sy taligheid struktureer of ontken.

Die twee subjektiewe houdings hou onder andere ook verband met die twee rolle van die leë betekenaar soos dit in die voorafgaande paragraaf kortliks beskryf is. In die volgende hoofstuk word hierdie twee subjektiewe houdings (of ‘fantasmatiese strukture van ontkenning’) beskryf in terme van die skeiding tussen denke en poësie. In die lig daarvan behoort dit duidelik te word dat identiteit in beide gevalle gedefinieer word in terme van ‘dit’ (die ‘objek-oorsaak’ van begeerte) wat die subjek (die Meesterbetekenaar) nie ‘is’ nie. ‘Dit’ wat die subjek nie ‘is’ nie, word telkens beskou as ‘iets’ (net nog ’n betekenaar), hetsy as die *begeerte* vir die simboliese Fallus/Ander/wet se implisiete teendeel (die *imaginêre* fallus of die ‘objek-oorsaak’ as simtoom), hetsy as die *onderdrukking* daarvan (of die onthouding daaraan).

3.9. Die ‘Objek van begeerte’ (die Meesterbetekenaar S1) en die ‘objek-oorsaak’ van begeerte (die *objet petit a*): ’n Beskrywing van die twee gapings wat die simboliese proses kenmerk as die indeks van ’n *dubbele* ontkenning

In die voorafgaande paragraaf het ek die *eksplisiete* simboliese wet/Ander en sy *implisiete* fantasmatiese vooronderstelling (die grond of die inhoud) beskryf as die simboliese Fallus en die *imaginêre* fallus. Die *eksplisiete* simboliese wet/Ander en sy *implisiete* fantasmatiese vooronderstelling word in die psigoanalise onderskeidelik ook beskryf as die ‘Objek van begeerte’ (die groot/symboliese Ander) en die ‘objek-oorsaak’ van begeerte of die *objet petit a* (die klein/*imaginêre* ander).⁴¹ In werklikheid is die simboliese wet/Ander (die ‘Objek van begeerte/verwysing’) se grond of inhoud (die ‘objek-oorsaak’ van begeerte/verwysing) nie van meet af gegewe nie. ‘Dit’ is nie ‘iets’ (’n traumatiese gebeurtenis of ’n begrondingsgebaar) wat eens werklik ‘plaasgevind’ het nie. ‘Dit’ is ook nie ’n aanduiding van die subjek se oorsproklike eenheid met die moeder (‘incest’) in die spieëlfase nie.

Die ‘objek-oorsaak’ word dus eerder op ’n *reaktiewe* of ’n *refleksiewe* wyse deur die simboliese struktuur self geproduseer en dan ontken of verdring. In die lig hiervan is die ‘objek-oorsaak’ (die *objet petit a*) dus nie werklik *anders* of (on)toe-eienbaar nie; ‘dit’ is slegs die simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar) se eie spieëlbeeld of teendeel (die ‘ander van dieselfde’). Die ‘objek-oorsaak’ (die *objet petit*

⁴¹ Hierdie onderskeid het terloops ook betrekking op die onderskeid tussen ‘objektiewe kennis’ en ‘subjektiewe waarheid.’ Ek kom in die volgende hoofstuk weer terug op hierdie punt.

a) verskyn as die subjek (in sy identifikasie met die simboliese wet/Ander) se fantasmatische (of imaginêre) verdubbeling of omgekeerde (sy spieëlbeeld).

“[I]f the subject is to emerge, he must set himself against a paradoxical object that is real, that cannot be subjectivized. Such an object remains an ‘absolute non-subject’ whose very presence involves *aphanisis*, the erasure of the subject; yet as such this presence is the subject himself in his oppositional determination, the negative of the subject ...” (Zizek, 2005 a, 33).

Die ‘objek-oorsaak’ (of die *objet petit a*) ‘is’ die subjek self in sy hoedanigheid van ’n objek. Die *objet petit a* ‘is’ met ander woorde sy (die Meesterbetekenaar of die ‘Objek van begeerte’ se) vooronderstelde kern of ‘subjektiewe waarheid’, “... an object which is the subject’s absolute otherness precisely in so far as it is closer to the subject than anything the subject can set against itself in the domain of objectivity. This is what the Kojèvean quasi-Hegelian negative ontology of the subject *qua* negativity, nothing, a hole in the positivity of the real, and so on, fails to see: this void of subjectivity is strictly correlative to the emergence, in the Real itself, of a stain which ‘is’ the subject” (Zizek, 2005, 33). Die feit dat die ‘objek-oorsaak’ deur die simboliese struktuur self geproduseer word, word egter onmiddelik ontken. Anders geformuleer: Die feit dat die ‘objek-oorsaak’ bloot die ‘ander van dieselfde’ is, word onmiddelik na die onderbewussyn verdring. Die ‘objek-oorsaak’ word gevolglik beskou as onafhanklik van die simboliese struktuur of as ‘iets’ wat altyd reeds ‘plaasgevind’ gevind het (oftewel gegewe ‘was’).

In die lig hiervan impliseer simboliese identifikasie nie slegs die subjek se identifikasie met die *eksplisiete* simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar) nie, maar ook met die fantasmatische vooronderstelling wat *implisiet* werksaam is. Zizek beskryf hierdie verdubbeling soos dit in die sosiale konteks tot uitdrukking kom soos volg:

“One becomes a full member of a community not simply by identifying with its explicit symbolic tradition, but when one also assumes the spectral dimension that sustains this tradition: the undead ghosts that haunt the living, the secret history of traumatic fantasies transmitted ‘between the lines’, through its lacks and distortions.” (Zizek, 2001, 64).

Die implisiete fantasmatische vooronderstelling kan beskou word as die eksplisiete simboliese wet/Ander se spektrale of virtuele verdubbeling (die *objet petit a*). “The

object a as cause is an In-itself that resists subjectivization-symbolization, yet far from being ‘independent of the subject’, it is *stricto sensu* the subject’s shadow among the objects, a kind of stand-in for the subject, a pure semblance lacking any consistency of its own” (Zizek, 2005 a, 33).

Die reaktiewe of die refleksiewe wyse waarop die simboliese struktuur sy eie grond of inhoud (die ‘objek-oorsaak’) as’t ware altyd reeds vooronderstel (of geproduseer het), hou verband met die vooronderstellende struktuur van linguïstiese betekenisgewing.⁴² Die subjek se identifikasie met die ‘Objek van begeerte’ (die simboliese wet/Ander of die Meesterbetekenaar) vooronderstel altyd reeds ’n eerdere verobjektivering wat gewoonlik onopgemerk bly. Vir ’n betekenaar om die subjek te representeer vooronderstel tog altyd reeds ’n verobjektivering van die subjek se taligheid tot ‘iets’ wat representeerbaar is. “The substitution of the object for the subject is thus in a way even more primordial than the substitution of the signifier for the subject ...” (Zizek, 1997, 116). Die ‘objek-oorsaak’ van verwysing verteenwoordig die primordiale verobjektivering van die subjek se taligheid tot ‘iets’ (’n traumatiese gebeurtenis of begrypingsgebaar) wat altyd reeds ‘plaasgevind’ het.⁴³ Hierdie oergebeurtenis, oftewel ‘dit’ waardeur die simboliese wet/Ander (skynbaar) tot stand gebring is en wat daarna verbied of uitgesluit word, dien as die simboliese orde se implisiete ondersteuning. Dit ondersteun die eksplisiete simboliese struktuur egter slegs vir sover dit nie direk toege-eien word nie maar juis ontken (uitgesluit of verdring) word.

In werklikheid impliseer simboliese identifikasie ’n sekere paradoks. “[T]he ultimate paradox of the strict psychoanalytic notion of *symbolic* identification is that it is by definition a misidentification, the *identification with the way the Other(s) misperceive(s) me*” (Zizek, 2001, 49-50). Aan die een kant is die beeld (die Meesterbetekenaar) waarmee die subjek op ’n *eksplisiete* vlak identifiseer slegs ’n (on)volledige vorm. Aan die ander kant is die subjek se identifisering met hierdie beeld (die ‘leë’ Meesterbetekenaar) slegs moontlik vir sover hy op ’n *implisiete* of ’n *onbewuste* vlak daarvan oortuig is dat ‘dit’ absoluut en volledig (of ‘vol’) is; dit wil sê dat daar ‘iets’ (byvoorbeeld die imaginêre fallus of ’n ‘oergebeurtenis’) ‘agter’ die vorm is. Anders gestel: Die subjek se identifisering met die *eksplisiete*

⁴² Sien in verband hiermee ’n volledige bespreking van die vooronderstellende struktuur van linguïstiese betekenisgewing in hoofstuk twee.

⁴³ In Schelling (2004 a) se voorstelling van die self-ontwikkeling van die Absolute word hierdie begrypingsgebaar terloops beskryf as die daad van ‘*Ent-Scheidung*.’

Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) is synbaar gegrond op die *implisiete* vooronderstelling dat hy (die subjek) 'iets' is, en dat die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) kennis inhou van 'wat' hy is. 'Wat' die subjek skynbaar 'is', verteenwoordig die vooronderstelde 'objek-oorsaak' (byvoorbeeld die imaginêre eenheid ('incest') met die moeder of 'n traumatiese oorgebeurtenis) wat *implisiet* werksaam bly.

Kortom: Die paradoks van simboliese identifikasie impliseer 'n *dubbele* ontkenning en verobjektivering. Eerstens dui die subjek se identifikasie met die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) op die implisiete vooronderstelling dat daar 'n grond, 'n rede of 'n betekenis (die 'objek-oorsaak' oftewel *objet petit a*) 'agter' hierdie bepaalde Meesterbetekenaar is. Tweedens word hierdie grond (die *objet petit a*) verdring en beskou as onafhanklik van die Meesterbetekenaar. Anders gestel: Die subjek se identifikasie met 'n bepaalde simboliese wet/Ander *vooronderstel* altyd reeds 'n verobjektivering van die subjek se taligheid tot 'iets' ('n traumatiese oorgebeurtenis of begondingsgebaar as 'objek-oorsaak') waardeur die struktuur skynbaar tot stand gebring is.

Ek het reeds genoem dat die vooronderstelde 'objek-oorsaak' van verwysing (die traumatiese begondingsgebaar of die spieëlfase in die psigoanalise) nie werklik 'plaasgevind' het nie maar eerder 'n reaktiewe of refleksiewe projeksie of invulling is. "For the differential / formal structure to emerge, the real has to redouble itself in the symbolic register ..." (Zizek, 1997, 111).⁴⁴ Hierdie *implisiete* of *onbewuste* vooronderstelling van die 'objek-oorsaak' is nodig om die *eksplisiete* sfeer van die simboliese te ondersteun. Die 'objek-oorsaak' (die *objet petit a*) verseker die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) se outoriteit en doeltreffendheid egter slegs vir sover 'dit' nie aan die lig kom nie; dit wil sê vir sover die subjek 'dit' (wat implisiet vooronderstel word) nie direk of eksplisiet toe-eien of bevraagteken nie.

Die dubbele ontkenning wat betrokke is by simboliese identifikasie kan ook anders verduidelik word. Die subjek betree die sfeer van die simboliese deur sy identifisering met die eksplisiete simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar of die 'Objek van begeerte'). Die subjek se identifikasie met die Meesterbetekenaar is egter slegs moontlik vir sover die subjek terselfdertyd 'iets' (die vooronderstelde 'objek-oorsaak' van begeerte) prysgee. Die subjek verskyn slegs in die lig van sy verdronge

⁴⁴ Hierdie gedagte vind sterk aansluiting by Agamben (1999 a) se beskrywing van die onderskeid tussen die filosofie en die linguïstiek. Sien in hierdie verband 'n bespreking daarvan in hoofstuk twee.

(of onbewuste) vooronderstelling (die ‘objek-oorsaak’ van sy begeerte). So beskou ‘is’ die subjek niks meer nie as ‘dit’ wat hy skynbaar moes prysgee ten einde sy toetrede te maak tot die sfeer van die simboliese. ‘Dit’ wat die subjek moes prysgee is in werklikheid nie ‘iets’ wat hy ooit werklik ‘besit’ het (of wat ooit werklik ‘plaasgevind’ het) nie. ‘Dit’ (die ‘objek-oorsaak’) is slegs sy eie fantasmatische vooronderstelling wat hy self op ’n reaktiewe of ’n refleksiewe wyse geproduseer en dan ontken het.⁴⁵ Om hierdie rede word die dubbele ontkenning dikwels ook beskryf as ‘the loss of a loss’ (Nussbaum, 1996).

In ag geneem enkele *belangrike* verskille, vind die dubbele ontkenning soos dit in die psigoanalitiese proses tot uitdrukking kom, sterk aansluiting by die Hegeliaanse dialektiek van die Meester en die Slaaf.

“The disavowal on the part of the lord is thus double: first, the lord disavows his own body [the negativity of his drives], he poses as a disembodied [Object of] desire and compels the bondsman to act as his body [the object-cause]; secondly, the bondsman has to disavow the fact that he act merely as the lord’s body and act as an autonomous agent, as if the bondsman’s bodily labouring for the lord is not imposed on him but is his autonomous activity ...” (Zizek, 2000, 257).

In die Hegeliaanse dialektiek is die Meester (die tese) afhanklik van die Slaaf (die antitese). Net so is die Slaaf afhanklik van die Meester. Soos ek dit verstaan is die Meester en die Slaaf beskrywend van twee subjektiewe houdings waar die een altyd reeds die ander vooronderstel.⁴⁶ In Hegel se voorstelling is die invloed en beheer wat

⁴⁵ Die reaktiewe oorsaaklikheid wat hier betrokke is hou verband met die strukturalistiese beginsel van die ‘primaat van sinchronie teenoor diachronie.’ Ek was ongelukkig genoodsaak om my bespreking hiervan uit te laat aangesien my verhandeling alreeds so lank is. Ek noem net enkele punte. Die sinchroniese simboliese struktuur word aanvanklik beskou as absoluut. Namate die simboliese orde se gebeurlikheid sigbaar word, produseer die struktuur op ’n reaktiewe of ’n refleksiewe wyse sy eie grond of oorsprong (die ‘objek-oorsaak’). Die sikliese beweging waardeur die sinchroniese struktuur sy oorsaak (of sy vooronderstelling) *reaktief* of *refleksief* bepaal, impliseer noodwendig ’n gaping in die diachroniese, liniêre ontstaan daarvan. Hierdie gaping, in sy mees oorspronklike vorm, is egter nie die ‘openheid van waarheid’ (’n leë betekenaar) nie, maar eerder die radikale ontwrigting en negatiewiteit van die drifte. In die lig van Lacan se *latere* beskouing van taal as ’n non-Alles, impliseer ’n voorstelling van hierdie diskrepansie as ’n openheid (oftewel as ’n leë betekenaar) wat dan reaktief of refleksief ‘ingevul’ word, alreeds ’n eerdere verobjektivering, naamlik van die suiwerer moontlikheid daarvan.

⁴⁶ Die houding van die Meester en die houding van die Slaaf kan vergelyk word met twee onderskeibare modaliteite van refleksie (of ‘fantasmatische strukture van ontkenning’) in die psigoanalise. Elkeen van die twee modaliteite van refleksie (of ‘fantasmatische strukture van ontkenning’) vooronderstel altyd reeds die ander.

die Meester uitoefen slegs moontlik vir solank sy implisiete teendeel beskou word as radikaal anders en as onafhanklik.⁴⁷

Wanneer die simboliese proses sy vertrekpunt vind in 'n vooronderstelde eenheid of 'n geheel (taal as 'n sekere Alles), is hierdie *dubbele* ontkenning en verobjektivering onvermydelik en struktureel. Dit is juis die implisiete vooronderstelling van die 'objek-oorsaak' wat die eksplisiete sfeer van die simboliese moontlik maak en ondersteun. Anders gestel: Wanneer daar vertrek word vanuit 'n primordiale eenheid (taal as 'n tipe Alles) verskyn die 'leegheid' van die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) as beskrywend van die 'openheid van waarheid' slegs in die lig van die 'objek-oorsaak.' “[The] *object a* is a kind of ‘possibility’ born at the same time as the master-signifier. [*O*]bject *a* ... is not so much opposed to or outside of the master-signifier as what makes the master-signifier both possible and impossible. ... That is, if *object a* can be seen as undermining the master-signifier, imposing a certain distance on to it, it can also be understood as extending or strengthening it” (Butler, 2005, 27 & 28).

Dit is presies met betrekking tot hierdie punt wat Lacan se latere beskouing van taal as 'n non-Alles so belangrik is. Volgens die latere Lacan is elke betekenaar (en dus ook die Meesterbetekenaar) oorspronklik nie 'n eenheid of 'n geslote entiteit nie, maar alreeds deurtrek met 'n sekere ontoe-eienbaarheid, naamlik die negatiewiteit van die drifte. Daar is met ander woorde alreeds 'n tipe kraak inherent aan die Meesterbetekenaar wat die ruimte voorsien vir betekenisgewing.⁴⁸ Die verobjektivering van hierdie ontoe-eienbaarheid tot 'iets' (die 'objek-oorsaak' oftewel *objet petit a*) wat altyd reeds gegewe was, moet gevolglik deurkruis word.

Zizek verduidelik die onderskeid tussen die 'Objek van begeerte' (die simboliese wet/Ander oftewel die Meesterbetekenaar) en die 'objek-oorsaak' van begeerte (die *objet petit a*) ook in terme van die onderskeid tussen 'normale'

⁴⁷Aangesien my verhandeling alreeds te lank is, moet ek my bespreking van die Meester-Slaaf dialektiek ongelukkig uitlaat. In my aanvanklike uiteensetting het ek 'n kritiese bespreking gegee van die algemene of die populêre voorstelling van die Meester-Slaaf dialektiek. Daarin het ek verduidelik dat die algemene voorstelling ontoereikend is aangesien dit steeds vertrek vanuit 'n vooronderstelde eenheid (taal as 'n sekere Alles). In hierdie geval bly die Meester en die Slaaf vasgevang in 'n relasie van wederkerigheid. Ek het ook 'n beskrywing gegee van Zizek se weergawe van die Meester-Slaaf dialektiek in terme van Lacan se *latere* beskouing van taal as 'n non-Alles. In die lig daarvan bestaan daar vir die Meester en die Slaaf wel die moontlikheid om hul wederkerigheid agter te laat. 'n Uiteensetting van hierdie gedagte moet ongelukkig oorstaan.

⁴⁸“My speculation here is that what Freud calls death drive ... is something that has to be already operative to open up, as it were, the space for truth. ... What psychoanalysis enables us to grasp is that death drive is a kind of inherent condition of symbolic order” (Zizek, 2004 b, 64).

onderdrukking, verdringing of repressie (van die ‘objek-oorsaak’ oftewel die fantasmatische vooronderstelling) enersyds, en fetisjisme andersyds. In *The Fragile Absolute – or, why is the christian legacy worth fighting for?* gee Zizek ’n treffende beskrywing van hierdie onderskeid en ek vind dit nodig om die gedeelte breedvoerig aan te haal.

“[I]n ‘normal’ sexuality, we think that the detail-feature [the object-cause of desire or the *objet petit a*] that serves as the *cause* of desire is just a secondary obstacle that prevents our direct access to the Thing [the Object of desire] – that is, we overlook its key role; while in fetishism we simply *make the cause of desire [the objet petit a] into our object of desire* ... [A] fetishist suitor would engage directly with the chaperone and forget about the lady herself, the official goal of his endeavours. ... So there is always a gap between the object of desire itself and its cause, the mediating feature or element that makes this object desirable. What happens in melancholy is that we get *the object of desire deprived of its cause*. For the melancholic, the object is there, but what is missing is the specific intermediary feature that makes it desirable. For that reason, there is always at least a trace of melancholy in every true love: in love, the object is not deprived of its cause; it is, rather, that the very *distance* between object and cause collapses. This, precisely, is what distinguishes *love* from *desire*” (Zizek, 2001, 20-21).

In die geval van werklike liefde, in die sin van *agape*, is die subjek as’t ware self die *ruimte* of die (im)potensialiteit wat sy liefde vir die Ander (die ‘Objek van begeerte’) moontlik *maak*. In die geval van blote begeerte of verlange aan die ander kant, is die subjek se skynbare liefde vir die ‘Objek van begeerte’ afhanklik van ‘iets’ (die ‘objek-oorsaak’) wat die subjek se direkte toegang tot die ‘Objek van begeerte’ bemiddel. Begeerte of verlange impliseer met ander woorde ’n verobjektivering van die subjek se eie (im)potensialiteit (oftewel die dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan sy taligheid). Volgens Zizek impliseer fetisjisme óók ’n verobjektivering aangesien die subjek in hierdie geval juis ’n perverse genot put uit ‘dit’ (die ‘objek-oorsaak’) wat sy direkte toegang tot die ‘Objek van begeerte’ as’t ware verhinder. *Agape* verskil van blote begeerte (of verlange) sowel as van fetisjisme in die sin dat die subjek self die (on)moontlikheidsvoorwaarde of die (im)potensialiteit wat betekenisgewing (en relasies) moontlik maak, *is*.

Wanneer die subjek se begeerte of verlange vir die ‘Objek van begeerte’ (of vir die simboliese wet/Ander) afhanklik is van ’n ‘objek-oorsaak’ as ‘dit’ wat die subjek se samevalling met die ‘Objek van begeerte’ skynbaar verhinder, impliseer dit ’n verobjektivering. Anders gestel: Die vooronderstelling dat die (on)moontlikheidsvoorwaarde vir betekenisgewing ‘iets’ (die ‘objek-oorsaak’ of die

objet petit a) is, verteenwoordig 'n verobjektivering van die subjek se oorspronklike (im)potensialiteit. Dit is hierdie (im)potensialiteit oftewel ontoe-eienbaarheid wat die subjek uiteindelik self moet *wees* ten einde sy (im)potensialiteit te verwerklik.⁴⁹ Anders gestel: Die subjek moet die 'Objek van begeerte' liefhê selfs met die wete dat daar niks daar 'agter' is nie en dat dit dus nie 'n volledigheid aandui nie. Die aard (of die modaliteit) van die subjek se relasie met sy fantasmatische vooronderstelling (die *objet petit a*), bepaal uiteindelik die onderskeid tussen denke en poësie in ons tyd.⁵⁰

3.10. 'n Kort beskrywing van die transformasie in die subjek se relasie met die 'Objek van begeerte' en sy fantasmatische vooronderstelling (die *objet petit a*) met die aanvang van die moderne era

In die lig van die bespreking in die voorafgaande paragraaf behoort dit duidelik te wees dat die simboliese proses deur *twee* gapings gekenmerk word.

“[T]he gap between the Master-Signifier and the series of 'ordinary' signifiers (S1 and S2), and the more radical gap between the very domain of the signifier (S) and its objectal remainder/leftover, *objet petit a*?” (Zizek, 2001, 50).

Die twee gapings wat die simboliese proses kenmerk is die indeks van 'n *dubbele* ontkenning. In hierdie paragraaf gee ek 'n kort beskrywing van die transformasie wat ingetree het in die subjek se relasie met die 'Objek van begeerte' en sy fantasmatische vooronderstelling (die 'objek-oorsaak' of die *objet petit a*) met die aanvang van die moderne era. Hiermee hoop ek om die voorafgaande uiteensetting van die twee gapings wat die simboliese proses kenmerk steeds verder toe te lig.

Die grondeloosheid van (oftewel die dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan) die 'Objek van begeerte' (die simboliese wet/Ander oftewel die Meesterbetekenaar) het sedert die moderne era in 'n toenemende mate sigbaar geword. Voor die aanvang van die moderne era was 'dit' (die 'objek-oorsaak') wat die 'Objek van begeerte' (die simboliese Plek) as't ware begeerlik gemaak het, juis geleë in die ontoeganklikheid en heiligheid daarvan; dit wil sê die 'Objek van begeerte' se vooronderstelde maar verholde of verborge inhoud of grond. Alhoewel

⁴⁹ Die konsep van *agape* hou ook verband met die hoogste vorm van 'n handeling. “The act thus designates the level at which the fundamental divisions and displacements usually associated with the 'Lacanian subject' (the split between the subject of the enunciation and the subject of the enunciated/statement; the subject's 'decentrement' with regard to the symbolic big Other; etc.) are momentarily suspended – in the act, the subject, as Lacan puts it, *posits himself as his own cause*, and is no longer determined by the decentred object-cause” (Zizek, 2000, 375).

⁵⁰ Die twee 'fantasmatische strukture van ontkenning' en die verband daarvan met die skeiding tussen denke en poësie word in die volgende hoofstuk bespreek.

die ‘Objek van begeerte’ se grond of inhoud (die *objet petit a*) alreeds in die pre-moderne tyd *implisiet* vooronderstel was, was ‘dit’ nog nie *eksplisiet* of ‘as sodanig’ aan die orde gestel en bevraagteken nie.

Vanaf die moderne era het die subjek geleidelik tot die besef gekom dat daar in werklikheid niks ‘agter’ die ‘Objek van begeerte’ verhul is en wat wag om ontdek te word nie. Die besef dat die ‘Objek van begeerte’ (die simboliese Plek) in werklikheid (on)volledig (eerder as ontoeganklik en subliem) is, het daartoe gelei dat die simboliese orde byna alle geloofwaardigheid verloor het. “[O]ne can no longer count on the Void of the (Sacred) Place being there, offering itself to be occupied by human artefacts ...” (Zizek, 2001, 27). Die bewuswording van die ‘Objek van begeerte’ se primordiale (on)volledigheid (oftewel van die inherente ontoeienbaarheid daarvan) het twee skynbaar teenoorgestelde reaksies ontlok.⁵¹

Aan die een kant het sommige subjekte die afleiding gemaak dat hulle ‘dit’ (die ‘objek-oorsaak’ van begeerte of die *objet petit a*) wat voorheen hul relasie met die ‘Objek van begeerte’ bemiddel het, nou *direk* kan toe-eien en manipuleer. “[I]n ‘normal’ sexuality, [or in pre-modern society] we think that the detail-feature [the object-cause of desire or the *objet petit a*] that serves as the *cause* of desire is just a secondary obstacle that prevents our direct access to the Thing [the Object of desire] – that is, we overlook its key role; while in fetishism [or in postmodern society] we simply *make the cause of desire [the objet petit a] into our object of desire ...*” (Zizek, 2001, 20-21). ‘Dit’ wat voorheen op ’n *implisiete* wyse vooronderstel maar ontoeganklik was, word met ander woorde nou *direk* toege-eien of gemanipuleer.⁵²

“[T]he reason why excrements are elevated into a work of art, used to fill in the Void of the Thing, is not simply to demonstrate that ‘anything goes’, that the object is ultimately irrelevant, since any object can be elevated into and occupy the Place of the Thing; this recourse to excrement, rather, bears witness to a desperate strategy to ascertain that the Sacred Place is still there. The problem is that today, in the double movement of the progressive commodification of aesthetics and the aesthetification of the universe of commodities, a ‘beautiful’ (aesthetically pleasing) object is less and less able to sustain the Void of the Thing – so it is as if, paradoxically, the only way

⁵¹ Hierdie twee reaksies hou ook verband met die twee ‘fantasmatiese strukture van ontkenning’ (of modaliteite van refleksie) in die psigoanalise, sowel as met die twee rolle wat die leë betekenaar kan vervul.

⁵² Hierdie subjektiewe houding hou verband met Agamben se voorstelling van die poësie in ons tyd. In die sosiale konteks kom hierdie houding tot uitdrukking in ’n ‘globale netwerk van hiërargies gedifferensieerde posisies of plekke’ wat tolerant is. Soos ek dit verstaan sluit dit ook aan by die ‘neoliberal globalisme.’ ‘Dit’ (die *objet petit a*) wat voorheen impliet vooronderstel maar ontoeganklik was, word nou eksplisiet toege-eien (ingesluit) en self gekonstrueer. Om hierdie rede beskryf Zizek (2004 a) hierdie houding ook as ’n tipe konstruksionisme.

to sustain the (Sacred) Place is to fill it up with trash, with an excremental abject.” (Zizek, 2001, 31 & 32).

Aan die ander kant het sommige subjekte die ‘Objek van begeerte’ se (on)volledigheid probeer verdring deur ’n oordrewe identifikasie met (of fiksasie op) die (leë) struktuur (die ‘Objek van begeerte’). Anders gestel: In hul strewe na sekerheid (in ’n tyd waarin byna niks meer as seker of as waar beskou word nie), het party subjekte in ’n oordrewe mate met die ‘leegheid’ (of die ‘letterlikheid’) van ’n bepaalde simboliese struktuur (die ‘Objek van begeerte’) begin identifiseer, so asof die ‘leegheid’ self ’n ‘volledigheid’ aandui. Dit is byna asof die subjek in hierdie geval in ’n oordrewe mate met die eksplisiete simboliese wet/Ander identifiseer ten einde die onderliggende (on)volledigheid daarvan, wat dreig om aan die lig te kom, te onderdruk. Vir sover die subjek in hierdie geval met die suiwere vorm of die struktuur as sodanig identifiseer, word daar nou ’n perverse genot geput uit die ‘objek-oorsaak’ in sy ‘afwesige-teenwoordigheid.’⁵³

Kortom: Die subjek se relasie met sy fantasmatische vooronderstelling (die ‘objek-oorsaak’ oftewel die *objet petit a*) kan op twee maniere gestruktureer of ontken word afhange van die subjek se modaliteit van refleksie (of sy ‘fantasmatische struktuur van ontkenning’). Uiteindelik verteenwoordig hierdie twee wyses waarop die subjek vanaf die moderne era poog om die ‘Objek van begeerte’ se (on)volledigheid (oftewel ontoe-eienbaarheid) self in te vul of te ontken, twee kante van een en dieselfde probleem. Die identifisering met (die toe-eiening, konstruering of die manipulering van) die ‘objek-oorsaak’ van begeerte (oftewel die *objet petit a*) enersyds, en die identifisering met die ‘Objek van begeerte’ (en die radikale uitsluiting en onderdrukking van die *objet petit a*) andersyds, hou onderskeidelik verband met Agamben se beskrywing van die poësie en van denke in ons tyd. Hierdie aanname word in die volgende hoofstuk verder toegelig.⁵⁴

⁵³ Hierdie subjektiewe houding hou verband met Agamben se voorstelling van denke in ons tyd. In die sosiale konteks kom dit tot uitdrukking in die ‘antagonistiese logika van gelykes’ waarna ek vroeër kortliks verwys het. Indien ek dit reg verstaan, sluit dit ook aan by die voorstelling van ’n gemeenskap in ’n nasie-staat. Zizek bring hierdie houding in verband met ’n tipe essensialisme.

⁵⁴ Lacan gebruik die uitdrukking ‘Kant avec Sade’ wanneer hy verwys na hierdie samevalling van teenoorgesteldes (Zizek, 1992). En Zizek (2004 a) beskryf hierdie twee subjektiewe houdings onderskeidelik ook as ’n essensialisme en ’n konstruksionisme. Die onderskeid word in die volgende hoofstuk bespreek in verband met die onderskeid tussen denke en poësie in ons tyd. Hy vergelyk hierdie samevalling van teenoorgesteldes met die twee kante van ’n moebius-strook.

3.11. 'n Samevatting van die belangrikste punte in hierdie hoofstuk

Ek hoop dat ek in hierdie hoofstuk daarin geslaag het om die problematiek rondom my ondersoekstema ook in Lacaniaanse terme te verwoord. Die primordiale verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie kom tot uitdrukking in Saussure se beskouing van die teken. Volgens Saussure is die teken die kleinste element van taal. Die teken kan beskou word as 'n geheel wat saamgestel is uit 'n betekenende vorm en 'n betekende inhoud as die twee helftes.

In die simboliese proses kom die vooronderstelling van taal as 'n geheel tot uitdrukking in die vooronderstelling van die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander of die 'Objek van begeerte') as absoluut en gegrond. Vir sover taal egter nie 'n tipe Alles ('n geheel of 'n 'gereflekteerde' eenheid) is nie, kan die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) nie 'n volledigheid aandui nie. Die Meesterbetekenaar is altyd reeds deurtrek met 'n radikale ontoe-eienbaarheid. Volgens Agamben het hierdie dimensie van die ontoe-eienbare betrekking op die (im)potensialiteit wat taal 'weselik' is. In die Lacaniaanse kontkes hou hierdie dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan taal verband met die negatiewe en (ont)bindende krag van die mens se drifte.

Wanneer die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) se (on)volledigheid aan die lig kom, poog die subjek om dit te ontken. Daar is hoofsaaklik twee wyses waarop (of modaliteite waardeur) die subjek die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) se (on)volledigheid probeer ontken of verdring. Hierdie twee wyses van ontkenning hou verband met twee rolle wat die leë betekenaar kan vervul. In die psigoanalise het hierdie twee wyses van ontkenning (of modaliteite van refleksie) betrekking op twee onderskeibare subjektiewe houdings. Uiteindelik verteenwoordig dit twee wyses waarop die subjek die dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan sy taligheid struktureer en verobjektiveer. Dit verteenwoordig met ander woorde twee wyses waarop die subjek in relasie tree met sy eie fantasmatische vooronderstelling.

In die volgende hoofstuk gee ek 'n uiteensetting van die twee 'fantasmatische strukture van ontkenning', naamlik die 'subjek van die drifte' en die 'subjek van die verlange/begeerte.' Ek sal ook verduidelik in watter opsig hierdie twee modaliteite van refleksie (of subjektiewe houdings) onderskeidelik verband hou met Agamben se beskrywing van denke en poësie in ons tyd. In die lig daarvan sal ek 'n kort beskrywing gee van die wyse waarop die skeiding tussen denke en poësie, wat in die

postmoderne era 'n hoogtepunt bereik het, in die sosiale konteks tot uitdrukking kom.

Hoofstuk 4: 'n Beskrywing van die skeiding tussen denke en poësie met verwysing na twee 'fantasmatiese strukture van ontkenning' (of modaliteite van refleksie) in die psigoanalise

4.1. Inleiding

In hoofstuk drie het ek 'n oorsigtelike beskrywing gegee van enkele aspekte wat verband hou met die 'proses van simboliese identifikasie' in die psigoanalise. Die doelstelling daarvan was om my ondersoekstema ook binne die Lacaniaanse konteks te situeer. Ek het in die vorige hoofstuk onder andere 'n beskrywing gegee van Lacan se 'Logika van die Betekenaar.' In Lacan se voorstelling van die simboliese proses is dit die Meesterbetekenaar wat die rol vervul van die 'leë' betekenaar. Die Meesterbetekenaar is 'n verwysing na die eksplisiete simboliese wet (of die groot/simboliese Ander).

In die lig van Lacan se latere beskouing van taal as 'n non-Alles dui die 'leegheid' van die Meesterbetekenaar alreeds op 'n eerdere verobjektivering. 'n Beskouing van die Meesterbetekenaar as 'leeg' vertrek immers vanuit die vooronderstelling dat dit oorspronklik 'vol' (oftewel 'n eenheid of 'n tipe Alles) is. Vir sover taal volgens Agamben sowel as die latere Lacan eerder 'n non-Alles is, verteenwoordig die Meesterbetekenaar nóg 'n *volledige* 'teenwoordigheid' (van die 'objek-oorsaak' van verwysing/begeerte), nóg 'n *volledige* 'afwesigheid' (van die 'objek-oorsaak' van verwysing/begeerte). Anders gestel: Die (on)volledigheid verteenwoordig nie die 'ontoeganklikheid' van die Meesterbetekenaar se vooronderstelde grond of inhoud (die 'objek-oorsaak') nie. En aan die anderkant is die Meesterbetekenaar as sodanig (oftewel as 'n leë vorm) ook nie die direkte en volledige uitdrukking van die inhoud self nie. Indien die Meesterbetekenaar op hierdie wyse verabsoluteer word, verskyn die 'objek-oorsaak' van verwysing/begeerte as 'n tipe ekses waarvan die Meesterbetekenaar ten alle koste ontslae wil raak.

Die simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar) se (on)volledigheid moet eerder gesien word in relasie tot die dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan taal. Terwyl hierdie ontoe-eienbaarheid by Agamben betrekking het op 'n tipe (im)potensialiteit, hou dit by die latere Lacan verband met die negatieweit en die (ont)bindende krag van die mens se drifte. Soos ek dit verstaan is hierdie dimensie van die ontoe-eienbare in beide Agamben (1999 a) en Lacan (1999) se beskouing

onlosmaakbaar van die mens se taligheid. Dit is slegs *op grond* van hierdie ontoe-eienbaarheid dat die mens werklik sy taligheid kan *wees*.

Vir sover taal vir Agamben sowel as vir die latere Lacan nie 'n tipe Alles is nie maar eerder 'n non-Alles, verteenwoordig die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) nie 'n volledigheid ('n eenheid of 'n geheel) nie. Daar is altyd 'n dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan taal en dus ook inherent aan die simboliese orde. En *op grond* hiervan kan die sfeer van die simboliese nie as 'n geslote sirkel beskou word nie. Die ontoe-eienbaarheid inherent aan die mens se taligheid kan nie toegeskryf word aan 'iets' (hetsy as die gebrek of tekort aan 'iets', hetsy as die oortolligheid van 'iets') nie. Die sfeer van die simboliese is deurtrek met die negatiewe krag van die drifte. En hierdie negatiewe maak dit vir die simboliese struktuur totaal en al (on)moontlik om volledig na sigself (as 'iets') te verwys.⁵⁵ Daar is altyd sprake van 'n tipe ontwrigting waarvoor daar geen rekenskap bestaan nie en wat 'n volledige samevalling van die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) met sigself verhinder.⁵⁶

In die 'proses van simboliese identifikasie' word die Meesterbetekenaar (die simboliese wet/Ander) se (on)volledigheid egter ontken en verobjektiveer tot 'iets' (die 'objek-oorsaak' oftewel *objet petit a*) wat die die subjek se samevalling met die Meesterbetekenaar oftewel die simboliese wet/Ander (die 'Objek van begeerte') verhinder. Anders gestel: Wanneer die subjek sy vertrekpunt vind in 'n vooronderstelde volledigheid (oftewel 'n primordiale eenheid) poog hy om die ontwrigting (die negatiewe krag van sy drifte) toe te skryf aan 'iets' ('n fantasmiese vooronderstelling oftewel die *objet petit a*). 'Dit' (die 'objek-oorsaak' oftewel *objet petit a*) wat skynbaar verantwoordelik is vir die subjek se ervaring van 'n tipe ontwrigting kan op twee onderskeibare wyses tot uitdrukking kom. Enersyds kan die subjek homself identifiseer met die 'leemte' in die simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar). In hierdie geval doen die 'objek-oorsaak' sigself voor as die subjek se gebrek of tekort aan 'iets'; dit wil sê as die 'verlore objek' of ontoeganklike inhoud wat die leemte in die Ander skynbaar sal vul. Andersyds kan die subjek homself identifiseer met die *volledige* 'leegheid' van die simboliese wet/Ander (die

⁵⁵ Sien in hierdie verband ook my bespreking van die probleem rondom die self-verwysing van taal in hoofstuk twee.

⁵⁶ "Death drive just is this non-functional thrust of our libido, or will, that cannot be explained in objective terms. It means that there is in human beings an aspect of behaviour that persists beyond any instrumental activity towards achieving certain goals (pleasure, reproduction, wealth, power)" (Zizek, 2004 b, 135).

Meesterbetekenaar). In hierdie geval neem die ‘objek-oorsaak’ die vorm aan van ’n tipe ekses of ’n oortolligheid (‘the stain or the blemish in the Other’) waarvan die subjek ontslae wil raak.

In werklikheid is ‘dit’ wat die subjek se samevalling met die simboliese wet/Ander verhinder nie ‘iets’ (hetsy ’n leemte, hetsy ’n ekses) nie, maar hou dit eerder verband met die ontloe-eienbaarheid inherent aan sy taligheid. Die twee wyses waarop die subjek poog om die Meesterbetekenaar se (on)volledigheid of ontloe-eienbaarheid te ontken (hetsy deur ’n fantasmatische invulling daarvan, hetsy deur ’n radikale ontkenning of onderdrukking daarvan), hou verband met Lévi-Strauss se voorstelling van die twee rolle wat die leë betekenaar kan vervul.⁵⁷

Die twee wyses waarop die leë betekenaar tot uitdrukking kom, kan beskou word as twee modaliteite van refleksie. In die psigoanalise verteenwoordig hierdie twee modaliteite van refleksie twee ‘fantasmatische strukture van ontkenning’. Dit is ook ’n aanduiding van twee onderskeibare subjektiewe houdings. Die twee modaliteite van refleksie kan beskou word as twee wyses waarop die subjek sy relasie met die ontloe-eienbaarheid inherent aan sy taligheid (en dus ook inherent aan die simboliese orde) struktureer of ontken. Lacan beskryf hierdie twee houdings of strukture van ontkenning as die ‘subjek van die drifte’ en die ‘subjek van die verlange/begeerte.’

“[D]esire and drive are the two ways of avoiding the deadlock of negativity that ‘is’ the subject: by finding satisfaction in the repetitive circular movement of drive or, alternatively, by opening up the unending metonymic search for the lost object of desire. These two ways – that of desire and that of drive – involve two thoroughly different notions of subjectivity” (Zizek, 2000, 298).

In hierdie hoofstuk sal ek probeer om die twee ‘fantasmatische strukture van ontkenning’ (of modaliteite van refleksie) so duidelik as moontlik te beskryf. Ek sal probeer om die verband wat bestaan tussen hierdie twee subjektiewe houdings enersyds, en die skeiding tussen denke en poësie andersyds, vir die leser (en vir myself) meer verstaanbaar te maak. Die ‘subjek van die drifte’ en die ‘subjek van die verlange/begeerte’ hou, soos ek dit verstaan, onderskeidelik verband met Agamben (1993) se voorstelling van denke en poësie in ons tyd.

⁵⁷ Sien hoofstuk drie vir ’n beskrywing van die twee rolle wat die leë betekenaar kan vervul.

Die skeiding tussen denke en poësie, sowel as die primordiale verobjektivering wat dit onderlê, neem tans ongekende dimensies aan. Dit manifesteer sigself in die postmoderne konteks as 'n impasse in die 'proses van simboliese identifikasie.' Ons word gekonfronteer met 'n probleem wat nie slegs ons dringende aandag verg nie, maar wat ook ons moed en ons vindingrykheid op die proef stel. Ek hoop dat die kritiese toestand wat die simboliese proses tans kenmerk, sowel as die negatiewe gevolge wat dit vir ons mag inhou, in hierdie hoofstuk direk tot die leser sal spreek. In die lig daarvan hoop ek dat ons dan in die volgende hoofstuk ten minste tot 'n *voorlopige* konklusie sal kom.

Ek begin my bespreking in die volgende paragraaf met 'n beskrywing van die skeiding tussen die simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar) en sy fantasmatische vooronderstelling (die 'objek-oorsaak' oftewel die *objet petit a*), as 'n skeiding tussen 'objektiewe kennis' en 'subjektiewe waarheid.'

4.2. 'n Ondersoek na die skeiding tussen die eksplisiete simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar) en die fantasmatische voor(onder)stelling (die 'objek-oorsaak') as 'n skeiding tussen 'objektiewe kennis' en 'subjektiewe waarheid'

In Lacan se aanvanklike voorstel van die simboliese proses maak die subjek sy toetrede tot die sfeer van die simboliese deur sy identifisering met 'n bepaalde simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar). Die eksplisiete simboliese wet/Ander word as volledig, absoluut en gegrond beskou. In die tradisionele psigoanalise is die eksplisiete simboliese wet/Ander ook beskrywend van die sfeer van 'objektiewe kennis' (Zizek, 2001). Die subjek word egter spoedig bewus van die moontlikheid dat die simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar) waarmee hy homself eens voel nie volledig, absoluut en gegrond is nie. Hierdie bewuswording is vir die subjek traumaties. Die simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar) se moontlike onvolledigheid (oftewel grondeloosheid) dui immers ook op die subjek se eie nietigheid en onvolledigheid.

Wanneer die subjek bewus word van sekere krake of diskrepancies in die simboliese struktuur (en dus ook van die nietigheid, onvolledigheid en moontlike grondeloosheid van sy bestaan), interpreteer hy dit aanvanklik in terme van die 'enigma van die Ander.' Anders gestel: Die subjek word mettertyd bewus van sekere ongekarteerde oftewel grys areas in die simboliese struktuur; hy word met ander woorde daarvan bewus dat die abstrakte voorskrifte van die simboliese wet/Ander nie 'n volledige uitdrukking van die werklikheid self is nie. In 'n poging om hierdie

bewuswording (van die moontlike leemtes in, en grondeloosheid van die simboliese struktuur) ongedaan te maak, gaan die subjek op soek na 'n moontlike verklaring daarvoor. Hy ontken met ander woorde die dimensie van die ontoe-eienbare deur dit te beskou as 'iets' ('n raaisel, 'n enigma of 'n diepere rede) wat verklaarbaar of artikuleerbaar is. Hierdie (skynbare) diepere betekenis, rede of grond (die fantasmatische invulling van die krake of diskrapansies in die struktuur) hou verband met die sfeer van 'subjektiewe waarheid.'

“What is at stake in it is the enigma of the Other's desire: by means of the fantasy formation, the subject [attempts to] provides an answer ... and thus endeavors to arrive at the 'deeper meaning' of his or her existence ... the reassuring lesson of fantasy is that 'I was brought about with a special purpose.'” (Zizek, 2004 a, 80).

Die subjek probeer om 'n verklaring of 'n rede te vind vir sy ervaring van die diskrepansies of onvolledigheid van die simboliese struktuur (en dus ook van sy eie bestaan). Hierdie diskrepansies kan aan verskeie faktore toegeskryf word. Dit kan byvoorbeeld beskou word as die gevolg van 'iets' (byvoorbeeld 'n traumatise gebeurtenis) wat reeds 'plaasgevind' het en in terme waarvan die subjek se bestaan (skynbaar) 'n diepere betekenis het. Die diskrepansies of onvolledigheid wat die subjek ervaar kan ook verklaar word in terme van 'n voorafbepaalde goddelike Plan; dit wil sê in terme van 'n absolute en voorafbepaalde Doel of Struktuur (die simboliese Ander).

Tog is die subjek nie seker 'wat' hierdie (vooronderstelde) onderliggende betekenis of 'subjektiewe waarheid' (die 'objek-oorsaak') is nie. Dit is in hierdie sin dat die vooronderstelde gebeurtenis of trauma (in terme waarvan sy bestaan 'n rede of 'n diepere betekenis het), vir die subjek 'n raaisel of 'n enigma is. Vir sover die subjek op hierdie stadium nog glo in die simboliese wet/Ander se volledigheid oftewel absoluutheid en gegrondheid, glo hy ook dat die simboliese wet/Ander kennis inhou van 'wat' hierdie 'objek-oorsaak' (sy 'subjektiewe waarheid') is.

Die rede, grond, of diepere betekenis van die subjek se betaan (sy 'subjektiewe waarheid') word in werklikheid op 'n reaktiewe (oftewel refleksiewe) wyse deur die subjek self geproduseer. In Lacan se aanvanklike beskrywing van die simboliese proses in terme van die Oedipus-kompleks (en in die pre-moderne era) produseer die subjek 'dit' (sy fantasmatische vooronderstelling) egter nie as iets wat aan hom ondergeskik is nie, maar as absoluut en voorafgegewe. “[T]he subject not only

passively mirrors truth, he ‘posits’ it by means of his cognitive activity, yet he posits it as ‘the true existing in and for itself’” (Zizek, 2005 a, 39). In die tradisionele, Oedipale voorstelling van die simboliese proses (en in die pre-moderne era) is die eksplisiete simboliese struktuur (die sfeer van ‘objektiewe kennis’) se ‘objek-oorsaak’ (die sfeer van ‘subjektiewe waarheid’) slegs op ’n *implisiete* of ’n *onbewuste* wyse werksaam. ‘Dit’ (die vooronderstelde ‘objek-oorsaak’) is (skynbaar) ’n indeks van die subjek se waarheid, inhoud, rede of betekenis; dit wil sê ‘iets’ (’n suiwere vooronderstelling) wat sigself leen tot ’n eindelose herinterpreteerbaarheid.

Kortom: In die tradisionele Oedipale voorstelling van die simboliese proses (en in die pre-moderne era) glo die subjek dat die ‘antwoord’ op die ‘enigma van die Ander’ iewers opgesluit lê. Die subjek glo met ander woorde dat daar iewers ’n rede, ’n antwoord of ’n verklaring bestaan in terme waarvan die gebeurlikheid van sy bestaan, asook die diskrepansies en ontwrigting in die simboliese struktuur, sin en betekenis het. Ons moet onthou dat die krake in (oftewel grondeloosheid van) die simboliese wet/Ander vir die subjek traumaties is. En die interpretasies of verklarings wat hy daarvoor formuleer, is ’n vergeefse poging om die suiwere ontoe-eienbaarheid inherent aan die simboliese struktuur (en ook inherent aan sy eie taligheid) ongedaan te maak.

“The psychoanalytic name for this Event/Cut is, of course, *trauma*. Trauma is ‘eternal’; it can never be properly temporalized/historicized, it is the point of ‘eternity’ around which time circulates – that is to say, it is an Event accessible withing time only through its multiple traces” (Zizek, 2001, 96).

Die vooronderstelling is verder dat die simboliese wet/Ander (die sfeer van ‘objektiewe kennis’), vir sover dit as absoluut en volledig beskou word, kennis inhou van ‘wat’ die subjek ‘weselik’ is; dit wil sê ‘wat’ die inhoud (die ‘subjektiewe waarheid’) van die subjek se onbewuste of verdronge begeerte is. Die subjek se (vooronderstelde) ‘waarheid’ hou verband met sy verbode en verdronge begeerte om die traumatiese gebeurtenis (oftewel die ‘objek-oorsaak’) van sy begeerte (byvoorbeeld die eenheid (‘incest’) tussen moeder en kind in die spieëlfase) te herwin (of te herleef). Die begeerte na ’n herlewing van die traumatise ‘objek-oorsaak’ is ’n begeerte vir *jouissance* (‘pleasure in pain’) (Zizek, 2004 b). Vir sover hierdie vooronderstelde ‘objek-oorsaak’ van die subjek se begeerte verbode (en verdronge) is, is die subjek nie seker wat ‘dit’ is nie. Tog glo hy dat die ‘objek-oorsaak’ van sy

begeerte (en dus ook van die krake in die eksplisiete sfeer van die simboliese) ‘iets’ is wat verklaarbaar (en herleefbaar) is. Die dialektiese gang van die simboliese proses kom eers in beweging wanneer die subjek hierdie enigma (rakende sy onbewuste begeerte vir sy traumatiese inhoud of ‘subjektiewe waarheid’) probeer ontrafel, verklaar of interpreteer (Zizek, 2003 b). Dit wil sê wanneer die subjek probeer vasstel ‘wat’ presies hierdie ‘objek-oorsaak’ van sy begeerte (sy ‘subjektiewe waarheid’) nou eintlik ‘is.’

Die simboliese proses word dus in beweging gebring wanneer die subjek op soek gaan na die verlore ‘objek-oorsaak’; dit wil sê na sy (vooronderstelde) inhoud, ewige karakter of ‘subjektiewe waarheid’ wat skynbaar ‘agter’ die simboliese struktuur opgesluit of verhul word. “In this ... case, the image deceives us not by seducing us into taking the ... object [of desire] for the ‘real thing’, but by making us believe that there is a ‘real thing’ [the object-cause or *objet petit a*] concealed beneath it – and, in this ... case, the deception of the image is properly symbolic.” (Zizek, 2001, 105).

Volgens Zizek (2004 b) is interpretasie slegs moontlik of effektief vir sover die grondeloosheid van die simboliese orde (die sfeer van ‘objektiewe kennis’) nie sigbaar is nie. Dit is slegs teen die agtergrond van die subjek se vooronderstelde maar skynbaar ontoeganklike grond, inhoud of ‘subjektiewe waarheid’ (die ‘objek-oorsaak’) dat iets soos interpretasie van enige waarde is. Anders gestel: Interpretasie is slegs effektief vir solank die subjek die vooronderstelde ‘objek-oorsaak’ beskou as ‘iets’ wat werklik ‘plaasgevind’ het, en wat dus onafhanklik is van die subjek self. Dit is ook in die lig van hierdie suiwere maar (skynbaar) steeds verholde vooronderstelling dat die tradisionele psigoanalise hoofsaaklik gerig was op die onthulling (oftewel artikulasie en interpretasie) van die subjek se vooronderstelde waarheid, inhoud, begeerte of trauma. Kortom: Dit is slegs vir sover die *eksplisiete* simboliese struktuur (die sfeer van ‘objektiewe kennis’) se inherente en konstituerende onvolledigheid (die negatiewiteit van die drifte) *implisiet* vooronderstel word as ‘iets’ (die ‘subjektiewe waarheid’) wat bloot verhul is, dat interpretasie enigsins effektief is.

Vir sover die tradisionele psigoanalise (en die vroeë Lacan) ’n vertrekpunt vind in ’n vooronderstelde eenheid of ’n geheel (taal as ’n tipe Alles), is dit by implikasie die wederkerigheid van die twee teenpole (oftewel van die eksplisiete sfeer

van ‘objektiewe kennis’ en die implisiete sfeer van ‘subjektiewe waarheid’) wat die psigoanalitiese proses in beweging hou.

“Usually, psychoanalysis operates in the domain of the opposition between factual ‘objective’ knowledge and ‘subjective’ truth: one can lie in the guise of truth (this is what obsessionals are doing when, in statements which are factually entirely accurate, they conceal or disavow their desire); one can tell the truth in the guise of a lie (the hysterical procedure, or a simple slip of the tongue which betrays the subject’s true desire)” (Zizek, 2001, 136-137).

In hierdie voorstelling verskyn die subjek slegs teen die agtergrond van sy onbewuste vooronderstelling. En subjektiwiteit is hier slegs moontlik ‘op grond’ van die oortuiging dat daar ‘iets’ (die verlore ‘objek-oorsaak’ oftewel ‘subjektiewe waarheid’) is in die lig waarvan die onvolledigheid van sy bestaan (oftewel die diskrepancies of negatiwiteit wat hy ervaar) verklaarbaar is, of wat dit ongedaan kan maak.

In die tradisionele Oedipale voorstelling van simboliese identifikasie was dit die psigoanalisis se taak om deur middel van interpretasie ’n tipe ‘simboliese integrasie’ (of ’n sintese) te bewerkstellig tussen die subjek se (identifikasie met sy) simboliese mandaat of titel (die simboliese wet oftewel Meesterbetekenaar) enersyds, en sy vooronderstelde inhoud of ‘subjektiewe waarheid’ (die ‘objek-oorsaak’ oftewel *objet petit a*) andersyds. Anders gestel: Die psigoanalisis moes die subjek lei tot die oënskynlike onthulling, artikulasie of interpretasie van sy onbewuste of verbode begeerte. Die onbewuste begeerte het skynbaar betrekking gehad op die subjek se ‘traumatise kern.’ In die lig van Lacan se aanvanklike, strukturalistiese beskouing van taal as ’n tipe Alles, was dit die psigoanalisis se taak om deur middel van interpretasie ’n simboliese plek toe te ken aan die subjek se traumatise kern (sy fantasmitiese vooronderstelling oftewel ‘subjektiewe waarheid’). Dit wil sê om ’n tipe versoening of ’n integrasie te bewerkstellig tussen die subjek se ervaring van ’n sekere fragmentasie of diskrepansie (die sfeer van ‘subjektiewe waarheid’) enersyds, en die skynbare volledigheid (oftewel absoluteheid) van die simboliese wet/Ander (die sfeer van ‘objektiewe kennis’) andersyds.

“[I]nstead of being bothered by the enigma of the Other’s desire, of what I am for others, I ‘subjectivize’ my fate in the sense of its symbolization, of recognizing myself in a symbolic network or narrative for which I am fully responsible ...” (Zizek, 2004 a, 80).

Op hierdie wyse is die dimensie van die ontloe-eienbare verobjektiveer en ingeskryf in die reeds bestaande, globale netwerk van relasies. Anders gestel: Die ontloe-eienbaarheid wat die subjek *op grond* van sy drifte *is* (en altyd moet *wees*), is in hierdie geval verobjektiveer tot 'iets' waarvoor daar 'n verklaring of 'n interpretasie (die 'subjektiewe waarheid') bestaan; dit wil sê deur dit te beskou as 'iets' wat reeds 'plaasgevind' het. Die dimensie van die ontloe-eienbare is met ander woorde verobjektiveer tot 'n betekenis wat slegs sin maak in relasie tot die geheel ('n Alles) of die oorkoepelende netwerk van betekenis, artikulasies of simboliese plekke.

In Lacan se vroeë, strukturalistiese voorstelling vervul die wederkerigheid van die sfeer van 'objektiewe kennis' en die sfeer van 'subjektiewe waarheid' 'n strukturele en 'n permanente rol. Die subjek se verlange na die 'Objek van begeerte' oftewel die simboliese wet/Ander (die sfeer van 'objektiewe kennis') is, in Lacan se aanvanklike beskouing, afhanklik van die vooronderstelling dat dit volledig of absoluut is; dat daar met ander woorde 'iets' (die 'objek-oorsaak') is 'agter' die simboliese wet/Ander wat betrekking het op die subjek se 'waarheid' of 'wesenskap.' Die subjek moes met ander woorde glo in 'n 'absolute Struktuur' of 'n 'goddelike Plan' in terme waarvan sy bestaan (die negatiwiteit en onvolledigheid wat hy ervaar) 'n diepere betekenis of 'n rede het. Die subjek se relasie met die dimensie van die ontloe-eienbare was dus gestruktureer in terme van sy ewige soeke na die 'verlore objek/antwoord'; dit wil sê na die 'objek-oorsaak' (die diepere rede, waarheid, betekenis of grond) wat oënskynlik die diskrepansies en onvolledigheid (die negatiwiteit van sy drifte) wat hy ervaar, ongedaan sal maak.

Vir die latere Lacan is so 'n wederkerigheid van die sfeer van 'objektiewe kennis' (die simboliese wet/Ander of die Meesterbetekenaar) en die sfeer van 'subjektiewe waarheid' (die vooronderstelde 'objek-oorsaak') ontoereikend. Hierdie wederkerigheid verteenwoordig volgens die latere Lacan slegs 'n aanvanklike stap in die simboliese proses. "[T]his notion of authentic subjective Truth as opposed to ... objective knowledge is not Lacan's last word. In Lacan's late work there is a certain knowledge ... more fundamental than (subjective) Truth itself" (Zizek, 2001, 137). Hierop kom ek in die laaste hoofstuk weer terug.

4.3. Die skeiding tussen ‘objektiewe kennis’ en ‘subjektiewe waarheid’ as ’n skeiding tussen inhoud en vorm (oftewel representasie)

In die voorafgaande paragraaf het ek ’n beskrywing gegee van Lacan se aanvanklike voorstelling van die simboliese proses in sy tradisionele Oedipale vorm.⁵⁸ Die skeiding tussen die eksplisiete sfeer van die simboliese enersyds, en die implisiete, fantasmatische voor(onder)stelling andersyds, is beskryf in terme van die skeiding tussen ‘objektiewe kennis’ en ‘subjektiewe waarheid.’ Ek het reeds genoem dat die tradisionele Oedipale voorstelling van die simboliese proses volgens Zizek (2000) ook beskrywend is van die simboliese orde in die pre-moderne era.

Vanaf die moderne era het die grondeloosheid van die simboliese wet/Ander (en dus van die subjek self) in ’n toenemende mate sigbaar geword. In die postmoderne tyd het die simboliese orde se grondeloosheid tot so ’n mate sigbaar geword dat dit byna alle geloofwaardigheid verloor het. As gevolg hiervan het die gaping tussen die sfeer van ‘objektiewe kennis’ en die sfeer van ‘subjektiewe waarheid’ ongekende dimensies aangeneem. Dit is byna asof hierdie twee sferes in die postmoderne era elkeen ’n lewe (of ’n stroming) van sy eie gekry het. Of om dit anders te formuleer: ’n Bewuswording van die simboliese wet/Ander se grondeloosheid of onvolledigheid het twee onderskeibare reaksies ontlok. En hierdie twee reaksies is die indeks van ’n radikale splitsing tussen die sfeer van ‘objektiewe kennis’ en die sfeer van ‘subjektiewe waarheid.’ Die onderskeid tussen die sfeer van ‘objektiewe kennis’ en die ‘sfeer van subjektiewe waarheid’ verteenwoordig tans ’n onderskeid tussen twee subjektiewe housings.

Soos ek dit verstaan is die skeiding tussen ‘objektiewe kennis’ en ‘subjektiewe waarheid’, soos dit in die postmoderne era tot uitdrukking kom, net nog ’n manifestasie van die radikale splitsing tussen denke en poësie. Anders gestel: In die postmoderne era verskyn denke as niks meer nie as die obsessief-kompulsiewe strewe na (absolute) ‘objektiewe kennis’; dit wil sê as ’n radikale en antagonistiese uitsluiting van enige ‘iets’ soos (’n blote) ‘subjektiewe waarheid’ (die ‘objek-oorsaak’). En poësie verskyn in ons tyd as die najaging van ’n eindelose ketting van moontlike invullings, representasies of simulacra; dit wil sê moontlike voorstellings van ‘wat’ die subjek se ‘waarheid’ (die ‘objek-oorsaak’) nou eintlik is. Ten einde hierdie aanname duideliker te maak gee ek in die gedeelte wat volg ’n beskrywing van die

⁵⁸ Zizek (2000) bring die tradisionele Oedipale voorstelling van simboliese identifikasie in verband met die pre-moderne era.

splitsing tussen ‘objektiewe kennis’ en ‘subjektiewe waarheid’ as ’n skeiding tussen inhoud en vorm (oftewel representasie).

Ek wil die res van my bespreking in hierdie paragraaf inlei met ’n aanhaling uit *Stanzas. Word and Phantasm in Western Culture*. Dit is ’n belangrike gedeelte en ek haal dit graag breedvoerig aan.

“According to a conception ... that has in modern times acquired a hegemonic character, the scission of the word is construed to mean that poetry possesses its object without knowing it while philosophy knows its object without possessing it. In the West, the word is thus divided between a word that is unaware, as if fallen from the sky, and enjoys the object of knowledge by representing it in beautiful form, and a word that has all seriousness and consciousness for itself but does not enjoy its object because it does not know how to represent it” (Agamben, 1993, xvii).

Op hierdie stadium mag Agamben se voorstelling van die skeiding tussen denke en poësie, soos dit hier aangehaal word, steeds ietwat onduidelik wees. Ons moet onself afvra wat Agamben nou eintlik bedoel wanneer hy sê dat die poësie sy objek wel ‘besit’ maar dit nie ‘ken’ nie; en dat die filosofie (of denke) sy objek wel ‘ken’ maar dit nie ‘besit’ nie. Die doelstelling van hierdie paragraaf sowel as van die res van hierdie hoofstuk is om hierdie aanhaling vir die leser (en veral vir myself) meer verstaanbaar te maak.

Agamben (1993) se beskrywing van die skeiding tussen denke en poësie in *Stanzas. Word and Phantasm in Western Culture* moet beskou word in die lig van sy bespreking van die dubbelsinnigheid van verwysing. In *The Man without Content* verduidelik Agamben (1999 c) hierdie dubbelsinnigheid aan die hand van Jean Paulhan se beskrywing daarvan. “[T]he fact that it [language] is constituted on the one hand by signs that are perceived by the senses, and on the other by ideas associated with these signs in such a way as to be immediately evoked by them ...” (Agamben, 1999 c, 8). Op grond van hierdie dubbelsinnigheid van verwysing maak Paulhan ’n onderskeid tussen twee tipes skrywers. Aan die een kant verwys hy na die Retorici wat alle betekenis oplos in vorm en wat vorm omskep in die absolute wet van die letterkunde. Aan die ander kant verwys Paulhan na die Terroriste wat weier om aan die wet van vorm toe te gee. In stede daarvan strewe hulle eerder na ’n taal wat niks behalwe inhoud is nie. “[A] thought in whose flame the sign would be fully consumed, putting the writer face to face with the Absolute” (Agamben, 1999 c, 8).

Uiteindelik verteenwoordig die Terroriste se strewe na 'n suiwere inhoud ('objektiewe kennis') en die Retorici se strewe na suiwere vorm in die sin van voorstellings, narratiewe, artikulasies of interpretasies (van die 'subjek se waarheid'), twee kante van een en dieselfde probleem.⁵⁹ Vir sover beide houdings oënskynlik 'gegrond' is op die vooronderstelling van taal as 'n tipe Alles ('n 'geartikuleerde eenheid'), bly albei opgesluit in 'n relasie van wederkerigheid met sy fantasmatische teendeel, die objek(-oorsaak) van verwysing. Die Terroriste en die Retorici se onderskeibare houdings teenoor die vooronderstelde objek(-oorsaak) van verwysing, hou verband met twee modaliteite van refleksie (of 'fantasmatische strukture van ontkenning') in die psigoanalise, naamlik die 'subjek van die drifte' en die 'subjek van die verlange/begeerte.' "[D]esire and drive are the two ways of avoiding the deadlock of negativity that 'is' the subject: by finding satisfaction in the repetitive circular movement [around its absent object] of drive or, alternatively, by opening up the unending metonymic search for the lost object of desire. These two ways – that of desire and that of drive – involve two thoroughly different notions of subjectivity." (Zizek, 2000, 298). Uiteindelik verteenwoordig die skeiding tussen hierdie twee 'fantasmatische strukture van ontkenning' 'n skeiding tussen denke (die Terroriste) en poësie (die Retorici).

"In our culture, knowledge (according to an antinomy that Aby Warburg diagnosed as the 'schizophrenia' of Western culture) is divided between inspired-ecstatic and rational-conscious poles, neither ever succeeding in wholly reducing the other. Insofar as philosophy and poetry have passively accepted this division, philosophy has failed to elaborate a proper language, as if there could be a royal road to truth that would avoid the problem of its representation, and poetry has developed neither a method nor self-consciousness" (Agamben, 1993, xvii).

Beide houdings (of modaliteite van refleksie) vertrek vanuit die vooronderstelling dat die subjek se taligheid 'n oorspronklike eenheid ('n tipe Alles) is. In die geval van die Terroriste identifiseer die subjek met die skynbare eenheid en volledigheid van die simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar) as die indeks van 'objektiewe kennis' (of absolute inhoud). 'n Mens sou dus kon sê dat die Terroriste (denke) daarna strewe om die objek(-oorsaak) van verwysing in sy volledige

⁵⁹ Paulhan se beskrywing van die Retorici en die Terroriste sluit wat my betref mooi aan by 'n onderskeid wat Laclau tref tussen twee voorstellings van 'n gemeenskap, naamlik as 'n 'globale struktuur van hiërargies gedifferensieerde posisies/plekke', en as 'n 'antagonistiese logika van gelykes.' In 'n verdere paragraaf in hierdie hoofstuk gee ek 'n meer volledige beskrywing van laasgenoemde onderskeid.

‘afwesigheid’ te ‘be-gryp’ (of te ken). In werklikheid het ons hier te make met ’n radikale en ’n antagonistiese uitsluiting van enige ‘iets’ soos (blote) vorm, representasie of ‘subjektiewe waarheid’ (die ‘objek-oorsaak’ van verwysing/begeerte).⁶⁰

In die geval van die Retorici poog die subjek om die objek(-oorsaak) van verwysing direk toe te eien; dit wil sê om ‘dit’ (sy ‘subjektiewe waarheid’) self te konstrueer, te artikuleer, te representeer of te herskryf. Kortom: Terwyl die Meesterbetekenaar se vooronderstelde objek(-oorsaak) van verwysing volgens die Retorici (die poësie) niks anders as vorm of representasie is nie, glo die Terroriste (denke) dat die Meesterbetekenaar (as ’n leë vorm) ’n direkte uitdrukking is van die inhoud self.

In hoofstuk twee is daar verduidelik dat taal oorspronklik ’n (im)potensialiteit *is*. Hierdie (im)potensialiteit kan beskou word as ’n dimensie van ontoe-eienbaarheid en as die (on)moontlikheidsvoorwaarde vir betekenisgewing en simboliese identifikasie. In die lig hiervan verteenwoordig die Terroriste en die Retorici twee onderskeibare pogings om die dimensie van die ontoe-eienbare te verobjektiveer en dit dan te verdring of te ontken. Dit wil sê om ‘dit’ (die ‘objek-oorsaak’ as ’n verdronge vooronderstelling) toe te eien, te artikuleer of te interpreteer, of om ‘dit’ (die ‘objek-oorsaak’ as ’n blote ekses) op ’n antagonistiese wyse uit te sluit (te ontken oftewel te onderdruk).

Aan die een kant probeer die Terroriste om hierdie (im)potensialiteit op te hef of te ‘be-gryp’ in ’n absolute idee. Of Lacaniaans gestel: Die Terroriste identifiseer op ’n oordrewe wyse met ’n bepaalde (of ’n partikuliere) simboliese wet/Ander (die Meesterbetekenaar) wat dan verabsoluteer word. Hulle glo met ander woorde dat die bepaalde Meesterbetekenaar waarmee daar geïdentifiseer word, ’n direkte uitdrukking of manifestasie is van ’n absolute of ’n volledige inhoud. Die abstrakte (leë) vorm ‘is’ met ander woorde die ‘inhoud’ self.

Aan die ander kant verteenwoordig die houding van die Retorici self ook ’n ontkenning of ’n verontagsaming van hierdie primordiale ontoe-eienbaarheid wat taal ‘weselik’ *is*. Volgens die Retorici is taal niks anders as vorm of representasie nie. Die subjek is skynbaar opgesluit in ’n ewige ketting van moontlike representasies

⁶⁰ Dink in hierdie verband byvoorbeeld aan die Joodse tradisie waar alles wat in die Bybel staan letterlik opgeneem word.

(voorstellings of betekenis). Laasgenoemde houding kom ook tot uitdrukking in Oswald Ducrot se voorstelling van taal.

“Oswald Ducrot developed the thesis that in our language all predicates are ultimately reified argumentative procedures – in the last resort, we use language not to designate some reality, some content, but to dupe the other, to win an argument, to seduce or threaten, to conceal our true desire ...” (Zizek, 2001, 139).

Wat die Retorici nie beseef nie, is dat die oneindige ketting van vorms of representasies (die ‘objek-oorsaak’) gemotiveer word deur die implisiete vooronderstelling van sy teendeel, naamlik dat daar ‘iets’ (’n inhoud) is ‘waarvan’ dit die moontlike voorstellings of representasies (oftewel vorms) is. Net so vooronderstel die Terroriste se strewe na ’n absolute inhoud (die Meesterbetekenaar) altyd reeds sy omgekeerde, naamlik die afwesigheid van enige (ander) representasie (die ‘objek-oorsaak’ as ’n vorm).⁶¹

Die feit dat beide houdings ontoereikend is, word onder andere ook deur Jean-Luc Nancy beklemtoon. Dit is die dimensie van die ontoe-eienbare wat telkens in die geding is “... as much when the *logos* attempts to master ‘freedom’ in a ‘logic’ as when it renounces assigning any ‘reason’ to this freedom” (Nancy, 1999, 62). Die twee wyses waarop Nancy die verobjektivering of die ontkenning hier beskryf, verwys na ’n skisma soortgelyk aan die een waarvan Agamben herhaaldelik melding maak, naamlik die verdeeldheid van denke (die rasioneel-bewustelike pool) en poësie (die geïnspireerde-ekstatische pool). ’n Meer volledige uiteensetting van Nancy se beskouing, sowel as van die ooreenkomste en verskille daarvan ten opsigte van Agamben en Lacan se onderskeie voorstellings, moet ongelukkig oorstaan.

In *The Man without Content* gee Agamben ’n mooi beskrywing van die fatale gevolge van hierdie skeiding tussen denke (die Terroriste) en poësie (die Retorici).

“The quest for absolute meaning has devoured all meaning, allowing only signs, meaningless forms, to survive. ... And here the Terrorist comes face to face with the paradox of the Terror. In order to leave the evanescent world of forms, he has no other means than form itself, and the more he wants to erase it, the more he has to concentrate on it to render it permeable to the inexpressible content he wants to express. ... Fleeing from Rhetoric has led him to the Terror, but the Terror brings him back to its opposite, Rhetoric” (Agamben, 1999 c, 10).

⁶¹ Zizek (2004 a) beskryf die houding van die poësie (die Retorici) en van denke (die Terroriste) in ons tyd onderskeidelik as ’n tipe konstruksionisme en ’n tipe essensialisme.

Agamben formuleer die belangrike vraag wat ons hier moet stel soos volg: “Has the meaning erased the sign, or has the sign abolished the meaning?” (Agamben, 1999 c, 10). In ’n sekere sin wil dit voorkom of ons alle betekenis en alle inhoud kan reduseer tot ’n wederkerigheid van betekenaars. Aan die een kant glo die Terroriste dat die ‘afwesigheid’ van ’n blote representasie (die ‘objek-oorsaak’ van verwysing) neerkom op ’n direkte uitdrukking van die absolute idee (die simboliese wet/Ander of die Meesterbetekenaar) self. Aan die ander kant bevind die Retorici hulself in ’n ketting van betekenaars as moontlike voorstellings of representasies sonder enige ‘sluiting.’ Vir sover elke betekende (die inhoud) in hierdie geval net nog ’n betekenaar (’n vorm) is, kan daar nie werklik sprake wees van ’n sluiting of ’n limiet nie. Hierdie dilemma is die onvermydelike uiteinde van ’n verobjektiverende taalopvatting.

’n Soortgelyke meganisme is volgens Agamben (1999 a) werksaam in die tradisionele hermeneutiek. Dit is immers die implisiete vooronderstelling van ’n ontoeganklike betekende (die objek van verwysing) wat die hermeneutiese proses in beweging hou. Die hermeneutiese poging om deur middel van interpretasie ’n tipe limiet te bewerkstellig is, volgens Agamben sowel as die latere Lacan, ontoereikend.⁶² Die tradisionele hermeneutiek vertrek steeds vanuit die vooronderstelling van taal as ‘iets’, ’n ‘ondeursigtige voorwaarde’ wat sigself dan leen tot ’n eindelose herinterpreteerbaarheid (Agamben, 1999 a). Wanneer taal beskou word as ’n sekere Alles, vervul die absolute vooronderstelling (die simboliese wet/Ander se vooronderstelde volledigheid of absoluutheid) ’n *strukturele* en ’n *noodsaaklike* rol. Die simboliese wet/Ander se vooronderstelde ‘objek-oorsaak’ van verwysing verteenwoordig naamlik die struktuur se konstituerende uitsondering; ‘dit’ wat die subjek oënskynlik van homself skei en wat sodoende die ruimte open vir interpretasie en betekenisgewing (Zizek, 2002 a).

Vir sover taal volgens die latere Lacan (1999) eerder ’n non-Alles is, vervul die leë betekenaar nie meer ’n strukturele en konstituerende rol nie. Die absolute vooronderstelling kan gevolglik deurkruis word. Hierdie opvatting word in hoofstuk vyf baie kortliks verduidelik. Volgens Agamben is die tradisionele hermeneutiek dus, hoe jammerlik dit ookal is, vasgevang in ’n oneindige sirkel van verwysing. Die

⁶² Ek is nie so seker of ek heeltemaal hiermee eens is nie.

dimensie van die ontoe-eienbare inherent aan taal word omskep in die oneindige herinterpreteerbaarheid van 'n 'absolute vooronderstelling' (die leë betekenaar).⁶³

“[T]he absolute presupposition ... can be reconstructed and rendered explicit but not transcended. In accordance with these principles, hermeneutics is capable of nothing other than positing a horizon of infinite tradition and interpretation whose final meaning and foundation must remain unsaid” (Agamben, 1999 a, 44).

Gianni Vattimo beskryf 'n soortgelyke verdeelheid wat sedert die moderne era in 'n toenemende mate sigbaar word. Aan die een kant verwys hy na diegene wat poog om hul aanspraak op 'die absolute waarheid' te beveilig. Aan die ander kant verwys Vattimo na diegene vir wie alles eenvoudig 'n konstruksie is; dit wil sê niks meer nie as 'n willekeurige waardeoordeel. Laasgenoemde houding manifesteer sigself in 'n sekere nihilisme.

“European nihilism is chiefly concerned with the resolution and dissolution of truth into value, which takes the form of human belief and opinion, or, as Nietzsche puts it the form of the will to power. ... [T]he philosophy of nihilism aims to dissect and dissolve all of the claims to truth of traditional metaphysical thought, in a process that stops only when it reaches the point where these supposed 'truths' – such as God or the soul – are revealed to be no less subjective values, and no less 'errors', than any other human beliefs or opinion” (Vattimo, 2002, xi – xii).

Kortom: Die dubbelsinnigheid van verwysing is die resultaat van 'n primordiale verobjektivering.⁶⁴ Dit dui op 'n suiwer idealistiese beskouing van taal as 'n sekere Alles ('n geheel) waarvan denke en poësie die twee helftes uitmaak. Die vooronderstelling van 'n oorspronklike geheel (die leë betekenaar) as die verborge of ontwykende grond is die onderliggende oorsaak van 'n wederkerigheid wat tans ongekende dimensies aanneem. Uiteindelik is elke relasie van wederkerigheid die resultaat van 'n primordiale verobjektivering van die dimensie van die ontoe-eienbare. Hierdie wederkerigheid kan slegs deurbreek word wanneer ons die vooronderstelling van 'n oorspronklike eenheid of 'n sekere Alles (die 'fundamentele fantasie') prysgee of deurkruis.

⁶³ Hierdie vooronderstelling is op 'n soortgelyke wyse werksaam as die 'fundamentele fantasie' in die psigoanalise. Ek gee later 'n beskrywing van hierdie konsep.

⁶⁴ In die psigoanalise word hierdie oorspronklike verobjektivering beskryf as die primordiale verdringing (of die *Ur-Verdrängung*) (Zizek, 2004 a).

4.4. 'n Oorsigtelike beskrywing van die paradoks van die postmoderne identiteit

Namate die simboliese orde se (on)volledigheid of grondeloosheid sedert die moderne era aan die lig gekom het, het die simboliese wet/Ander stelselmatig sy geloofwaardigheid verloor. Zizek in navolging van die latere Lacan erken die angswekkende gevolge wat so 'n bewuswording inhou. Tog bied dit ook die geleentheid vir 'n meer oorspronklike fundering. Hierop sal ek in die volgende hoofstuk verder ingaan.

Die afname in die simboliese wet (die groot Ander) se invloed en mag het in die postmoderne era aanleiding gegee tot twee (skynbaar) teenoorgestelde houdings.

“The retreat of the big Other thus has two interconnected, albeit opposed, consequences: on the one hand, this failure of the symbolic fiction induces the subject to cling increasingly to imaginary *simulacra*, to the sensual spectacles which bombard us today from all sides; on the other, it triggers the need for violence in the Real of the body itself (piercing the flesh, inserting prosthetic supplements into the body). How does this bodily violence relate to the structure of castration as the condition of symbolic empowerment?” (Zizek, 2000, 369).

In die tradisionele, Oedipale orde was ‘simboliese kastrasie’ ’n verwysing na die moment waarop die subjek sy vooronderstelde fantasmatische inhoud (die ‘objek-oorsaak’ oftewel *objet petit a*) skynbaar ‘prysgee’ of ‘opoffer.’ Of eerder: ‘Simboliese kastrasie’ was ’n verwysing na die subjek se bewuswording dat daar by hom ‘iets’ ontbreek of dat hy (on)volledig is. En dat ‘dit’ (die ‘objek-oorsaak’) wat skynbaar verlore is (oftewel altyd reeds ‘plaasgevind’ het) verband hou met sy ‘subjektiewe waarheid.’ Ek het reeds verduidelik dat die oomblik waarop die subjek sy toetrede maak tot die sfeer van die simboliese, ’n *dubbele* ontkenning impliseer.⁶⁵

Eerstens impliseer dit ’n vooronderstelling en ’n verobjektivering van die subjek se taligheid (die negatiewe en ontoe-eienbaarheid van sy drifte) tot ‘iets’ (die ‘objek-oorsaak’ van sy ‘subjektiewe waarheid’). En tweedens impliseer dit ’n ontkenning van die feit dat hierdie fantasmatische vooronderstelling (die ‘objek-oorsaak’) deur die subjek self geprojekteer of geproduseer word. Kortom: ‘Dit’ (die subjek se ‘waarheid’) wat hy skynbaar verloor het (oftewel moes prysgee) in sy identifisering met die eksplisiete simboliese wet/Ander (die sfeer van ‘objektiewe kennis’), is beskou as ‘iets’ (byvoorbeeld ’n trauma) wat werklik ‘plaasgevind’ het of

⁶⁵ Daar was nooit ’n tyd waarin die subjek hierdie (vooronderstelde) inhoud (die ‘objek-oorsaak’) werklik besit het nie. Om hierdie rede word die dubbele ontkenning dikwels ook beskryf as ‘the loss of a loss.’

wat altyd reeds gegewe ‘was.’ Vir sover die subjek ‘dit’ (die fantasmatische ‘objek-oorsaak’) in die Oedipale voorstelling (en in die pre-moderne tyd) skynbaar prysgegee het en ‘dit’ met ander woorde nie direk toege-eien het nie, was daar ’n afstand of ’n tipe ‘sluiting’ bewerkstellig. Die simboliese wet/Ander was dus op ’n voorlopige wyse ‘gegrond’ of ‘geanker.’

Die ‘fundering’ wat voorheen met die simboliese kastrasie bewerkstellig is, kan egter nie as ’n werklike en as die mees oorspronklike fundering beskou word nie. Dit verteenwoordig volgens die latere Lacan slegs ’n aanvanklike of ’n voorlopige ankering. Vir sover die mens self taal *is*, en vir sover taal ‘weselik’ ’n (im)potensialiteit *is*, moet die subjek uiteindelik self hierdie ‘inhoud’, ‘grond’ of ‘waarheid’ *wees*.⁶⁶ Al wat die subjek skynbaar prysgegee het met sy simboliese kastrasie is sy fantasmatische inhoud (die verobjektivering van sy taligheid tot ‘iets’, die *objet petit a*). Dit is hierdie ‘verlore inhoud’, wat voorheen slegs op ’n implisiete (oftewel onbewuste) vlak vooronderstel was, wat die tradisionele Oedipale orde ondersteun het. Die fantasmatische inhoud wat die subjek oënskynlik prysgegee het met sy toetreding tot die simboliese orde, was steeds op ’n implisiete wyse werkzaam as ’n vooronderstelling, of as ’n indeks van die subjek se onbewuste begeerte (sy ‘subjektiewe waarheid’). Die verdronge vooronderstelling kon die *eksplisiete* simboliese wet/Ander voorheen ondersteun juis omrede ‘dit’ slegs *implisiet* vooronderstel was; dit wil sê vir sover ‘dit’ nie eksplisiet toege-eien is en sigbaar was nie.

“[B]ecause the passionate attachment [the *objet petit a*] is operative only in so far as it is not openly admitted, in so far as we maintain our distance towards it, what holds a community together is not the directly shared mode of identification with the same object but, rather, its exact opposite: the shared mode of *disidentification*, of *delegating* the member’s hatred or love to another agent *through whom* they love or hate.” (Zizek, 2000, 267).

In hierdie aanvanklike voorstelling van die simboliese proses was die ‘objek-oorsaak’ (oftewel *objet petit a*) verteenwoordigend van die eksplisiete simboliese wet/Ander se konstituerende uitsondering; ‘dit’ waardeur die subjek skynbaar van homself (in sy identifikasie met die eksplisiete simboliese wet/Ander) geskei is.

⁶⁶ Hierdie aanname vind aansluiting by die tema van die volgende hoofstuk. Sien in hierdie verband ook ’n bespreking van Agamben (1999 a) se ondersoek na die ‘weselikheid’ van taal in hoofstuk twee.

In die postmoderne era het die subjek se implisiete fantasmatische vooronderstelling (die ‘objek-oorsaak’) die eksplisiete sfeer van die simboliese tot so ’n mate binnegedring, dat dit die doeltreffende funksionering van die simboliese orde byna heeltemaal vernietig het (Zizek, 2000). Vir sover daar nie meer van die postmoderne subjek verwag word om enige ‘iets’ prys te gee nie, is daar ook nie meer ‘iets’ (’n partikuliere of bepaalde inhoud) wat die ketting van begeertes (oftewel moontlike voorstellings, vorms, simulacra of artikulasies) ‘sluit’ of ‘anker’ nie (al is dit dan nou net op ’n voorlopige wyse). In die lig hiervan is dit belangrik dat ons die psigoanalitiese konsepte van ‘simboliese kastrasie’ en die ‘Oedipus-kompleks’ in hersiening neem. Vir sover die postmoderne subjek ‘dit’ (die ‘objek-oorsaak’ oftewel *objet petit a*) wat voorheen verbode was, of wat hy voorheen moes prysgee (of verdring het) nou direk toe-eien (artikuleer of konstrueer), kan die simboliese orde tans beter beskryf word as ’n post-Oedipale orde (Zizek, 2000). Die metafisika van teenwoordigheid, dit wil sê die illusie van ’n volledige ‘teenwoordigheid’ (of ’n volledige ‘afwesigheid’) duur in die postmoderne era steeds voort. Die vooronderstelling van die subjek se taligheid as ‘iets’ (’n primordiale eenheid) kom in die postmoderne era tot uitdrukking in die strewe na ’n absolute self-verwerkliking.

In sy strewe na ’n self-verwerkliking is die postmoderne subjek nou alleenlik op homself aangewese. Zizek gee ’n beskrywing van twee skynbaar teenoorgestelde wyses waarop hierdie sogenaamde self-verwerkliking tans tot uitdrukking kom.⁶⁷ In die postmoderne konteks manifesteer die wederkerigheid van hierdie twee wyses (of subjektiewe houdings) sigself as die antinomie van ’n essensialisme en ’n konstruksionisme. Hierdie antinomie hou onderskeidelik verband met die ‘subjek van die drifte’ en die ‘subjek van die begeerte/verlange.’ In die lig van my ondersoekstema is hierdie wederkerigheid ook beskrywend van Agamben (1993) se voorstelling van denke en poësie in ons tyd. Uiteindelik kan hierdie twee subjektiewe houdings (of modaliteite van refleksie) beskou word as twee gevolge van (of reaksies op) die ineenstorting van die tradisionele Oedipale orde (oftewel die ‘groot/symboliese Ander’).

In die psigoanalise is die twee wyses van self-verwerkliking beskrywend van twee ‘fantasmatische strukture’ waardeur die subjek poog om die onvolledigheid van die simboliese wet/Ander (en van homself) te ontken of te verobjektiveer. Voordat ek

⁶⁷ Hierdie twee wyses waarop die subjek in die postmoderne tyd strewe na ’n volledige self-verwerkliking hou verband met die twee rolle wat die leë betekenaar kan vervul.

'n uiteensetting gee van die twee 'fantasmatiese strukture van ontkenning', sowel as van die antinomie van 'n essensialisme en 'n konstruksionisme, gee ek vervolgens eers 'n oorsigtelike beskrywing van die paradoks van die postmoderne identiteit.

Ek het reeds verduidelik dat die simboliese wet/Ander se grondeloosheid oftewel (on)volledigheid in die postmoderne era tot so 'n mate sigbaar geword het, dat dit alle geloofwaardigheid verloor het. In die lig hiervan is die postmoderne subjek onder die indruk dat hy nou vrylik kan kies 'wat' sy inhoud, wesenlikheid of 'subjektiewe waarheid' moet wees. Of eerder: In ons postmoderne samelewing word elke subjek *beveel* om homself 'vrylik' te skep. Hy moet 'kies' wie en wat hy werklik wil wees sonder om ingeperk te voel deur 'n bepaalde simboliese wet/Ander. Die subjek vertrek met ander woorde steeds vanuit die vooronderstelling dat hy (oftewel sy taligheid) 'iets' ('n objek) is. Die paradoks wat hieraan verbonde is, is dat hierdie oënskynlike vryheid sonder perke presies die teenoorgestelde uitwerking het.

“This brings us to what one is tempted to call the antinomy of postmodern individuality: the injunction to ‘be yourself’, to disregard the pressure of your surroundings and achieve self-realization by fully asserting your unique creative potential, stumbles sooner or later upon the paradox that if you are completely isolated from your surroundings, you are left with nothing whatsoever, with a void of idiocy pure and simple. The inherent obverse of ‘Be your true Self!’ is therefore the injunction to cultivate permanent refashioning, in accordance with the postmodern postulate of the subject’s indefinite plasticity ...” (Zizek, 2000, 373).

Vir sover 'n ekstreme individualisering uiteindelik terugkom op sy omgekeerde, lei dit tot die uiterste vorm van 'n identiteitskrisis.

In die postmoderne samelewing het ons subjekte wat op 'n radikale wyse onseker voel oor hulself. Die afwesigheid van 'n geoorloofde (of 'n absolute en gegronde) voorkoms en identiteit ('n simboliese wet/Ander) dryf die subjek van die een imposante masker na die ander. Hierdie kompulsiewe aktiwiteit is uiteindelik die subjek se wanhopige poging om die dimensie van ont-eienbaarheid, wat hy self *is* (of moet *wees*), te ontken of in te vul asof dit 'iets' (die 'objek-oorsaak') is. Elke idiosinkratiese stokperdjie en tydverdryf, elke uitrusting wat oënskynlik die subjek se unieke identiteit uitstraal, is niks meer nie as 'n ontkenning van die angswekkende grondeloosheid van sy bestaan. “Here we can see how extreme individualization (the endeavour to be true to one’s Self outside imposed fixed socio-symbolic roles) tends

to overlap with its opposite, with the uncanny, anxiety-provoking feeling of the loss of one's identity ...” (Zizek, 2000, 373).⁶⁸

'n Ekstreme narcisstiese hedonisme lei op 'n paradoksale wyse tot die eksternalisering van genot self.⁶⁹ In hierdie verband wil ek graag 'n aanhaling van vroeër herhaal. Volgens Agamben manifesteer die skeiding tussen denke en poësie sigself tans soos volg: “[We have] appropriation [poetry] without consciousness and consciousness [thought] without enjoyment ...” (Agamben, 1993, xvii). Agamben bring denke of bewussyn in verband met 'n afwesigheid van genot. Die ‘afwesigheid van genot’ waarna Agamben hier verwys, moet egter ook vanuit 'n psigoanalitiese perspektief beskou (en moontlik hersien) word.

In die lig van die psigoanalitiese voorstelling van genot in die sin van *jouissance* ('pleasure in pain'), impliseer die radikale afwesigheid of onthouding van genot (*jouissance*) self ook 'n perverse tipe genot (*jouissance*): “... that is the point of Lacan's concept of surplus-enjoyment: the very renunciation of *jouissance* brings about a remainder/surplus of *jouissance*” (Zizek, 2000, 291). Dit is in die lig hiervan dat 'n narcisstiese hedonisme (die direkte toe-eiening van die ‘objek-oorsaak’) 'n paradoksale oorvleueling of samevalling aandui met sy teendeel, naamlik 'n radikale afwesigheid en ontkenning van (of onthouding aan) die ‘objek-oorsaak.’ Laasgenoemde houding, waar die subjek (in sy indentifikasie met die leegheid van 'n verabsoluteerde struktuur of simboliese wet/Ander) die fantasmadiese ‘objek-oorsaak’ op 'n radikale en antagonistiese wyse uitsluit of ontken, kom uiteindelik neer op die eksternalisering van genot. Kortom: In die postmoderne era is die twee skynbaar teenoorgestelde subjektiewe houdings in werklikheid presies dieselfde.

Die genot (*jouissance*) wat deur die subjek (oftewel die poësie in ons tyd) se direkte toe-eiening van sy fantasmadiese vooronderstelling (die ‘objek-oorsaak’) gegenerer word, is uiteindelik nie veel anders nie as die genot (*jouissance*) wat deur die subjek (oftewel denke in ons tyd) se radikale onthouding aan (of ontkenning van) die fantasmadiese vooronderstelling gegenerer word. Ons het hier dus weereens 'n voorstelling van die simboliese proses as 'n geslote sirkel oftewel 'n volledige oorvleueling van teenoorgesteldes (die Moebius-strook). Volgens die latere Lacan is so 'n beskouing onjuis. Dit weerspieël 'n verobjektivering en vooronderstelling van

⁶⁸ Ek het reeds in 'n vorige paragraaf verwys na hierdie oorvleueling of samevalling van twee teenoorgestelde houdings (of modaliteite van refleksie). Ek het ook genoem dat Zizek (2001 a) hierdie samevalling van teenoorgesteldes beskryf in terme van 'n Moebius-strook.

⁶⁹ Lacan verwys na hierdie oorvleueling van teenoorgesteldes met die uitdrukking ‘Kant avec Sade.’

taal as 'iets' ('n tipe Alles of 'n geheel) wat altyd reeds gegewe 'was.' Hierdie verobjektivering van taal bereik tans 'n hoogtepunt; dit manifesteer sigself in die postmoderne era as 'n algehele refleksifisering van ons lewens.

Die uitermatige refleksifisering van ons lewens impliseer die ontkragtiging van enige direkte appèl op ons ervaring. Anders gestel: Die subjek se direkte toe-eiening of manipulering van sy fantasmatische vooronderstelling lei tot die eksternalisering van genot self. Hierdie eksternalisering van genot kom uiteindelik neer op die subjek se oordrewe fiksasie op abstrakte voorskrifte en regulasies (die skynbare 'leegheid' van die simboliese struktuur). Die subjek vertrou of glo nie meer sy eie direkte ervaring nie maar verwag van die Ander (die leë struktuur) om hom te vertel 'hoe' hy werklik voel; dit wil sê in terme van 'n leë vorm of abstrakte voorskrifte en regulasies. Hierdie eksternalisering van genot, die algehele afhanklikheid van 'n geabstraheerde Ander ('n leë struktuur) skep weer op 'n paradoksale wyse sy eie omgekeerde, naamlik die afhanklikheid, nie van ander nie, maar van 'n substansie om direkte genot te verskaf.

“The ultimate paradox of individuation, however, is that this complete dependence on others ... generates the opposite effect of drug dependence, in which I am dependent not on another subject but on a drug that directly provides excessive *jouissance*. Is not the dust of heroin or crack the ultimate figure of surplus-enjoyment: an object on which I am hooked, which threatens to swallow me up in the excessive *jouissance* that suspends the big Other, that is, all symbolic links?” (Zizek, 2000, 373-374).

Kortom: Aan die een kant is daar subjekte wat in 'n oordrewe mate gefikseer is op 'n abstrakte weergawe van die Ander ('n leë struktuur) vir sekerheid. Hierdie subjekte is so onseker van hulself en hul eie ervaring dat hulle voortdurend moet kyk hoe ander mense dinge doen en ervaar. Soos ek dit verstaan hou hierdie houding verband met Agamben (1993) se voorstelling van denke (die sfeer van 'objektiewe kennis') in ons tyd. Zizek (2004 a) bring hierdie houding ook in verband met 'n sekere essensialisme. Die essensialisme waarna Zizek verwys kom uiteindelik neer op 'n perverse onthouding (of ontkenning) van die fantasmatische vooronderstelling (die 'objek-oorsaak' oftewel *objet petit a*); dit wil sê die subjek se identifikasie met die 'leegheid' van die simboliese wet/Ander. Volgens Zizek word hierdie houding ook weerspieël in radikale of irrasionele geweld en uitbarstings, sowel as in verskynsels soos 'body-piercing.' Aan die ander kant is daar subjekte wat hulself probeer 'verwerklik' deur 'n direkte toe-eiening van die fantasmatische inhoud of genot (die

sfeer van ‘subjektiewe waarheid’). In die bogenoemde aanhaling is hierdie houding ook beskrywend van diegene wat hulself nou op dwlems rig vir direkte genot en ’n onmiddellike bevrediging. Soos ek dit verstaan hou hierdie houding verband met Agamben (1993) se beskrywing van die poësie in ons tyd. Zizek (2004 a) bring hierdie houding ook in verband met ’n sekere konstruksionisme.

Die twee subjektiewe houdings wat in hierdie paragraaf kortliks beskryf is, manifesteer sigself ook in talle ander vorms. In die volgende paragraaf gee ek ’n meer volledige beskrywing van die paradoks van die postmoderne identiteit in terme van twee ‘fantasmatische strukture van ontkenning’. Uiteindelik is hierdie twee ‘fantasmatische strukture van ontkenning’ (of modaliteite van refleksie) ’n uitdrukking van die skeiding tussen denke en poësie.

4.5. ’n Voorstelling van denke en poësie in ons tyd met verwysing na twee ‘fantasmatische strukture van ontkenning’ (of modaliteite van refleksie)

In die voorafgaande paragraaf het ek ’n oorsigtelike beskrywing gegee van die paradoks van die postmoderne identiteit. Ek het genoem dat hierdie paradoks tot uitdrukking kom in twee skynbaar teenoorgestelde houdings. In die psigoanalise is hierdie twee subjektiewe houdings beskrywend van twee ‘fantasmatische strukture van ontkenning’ (of modaliteite van refleksie). Ek het reeds genoem dat hierdie twee modaliteite van refleksie volgens Zizek ook verband hou met die antinomie van ’n essensialisme en ’n konstruksionisme.

“[O]ne of the antinomies of postmodernity is the antinomy of constructionism and essentialism: on the one hand, the vertiginous progression of universal ‘virtualization,’ the notion, more and more impending, that everything is (socially, symbolically, technically ...) ‘constructed,’ contingent, lacking any guarantee in a preexisting ground; on the other hand, the desperate search for a firm foundation ...” (Zizek 2004 a, 67).

In hierdie paragraaf gee ek ’n meer volledige beskrywing van die twee subjektiewe houdings of ‘fantasmatische strukture van ontkenning’.

Die refleksiwiteit kenmerkend van die ‘subjek van die verlange/begeerte’ verskil radikaal van dié van die ‘subjek van die drifte.’ Tog is die tipe genot wat die twee houdings (of modaliteite van refleksie) genereer, soortgelyk. Die twee houdings verteenwoordig twee onderskeibare wyses waarop die subjek se relasie met genot (*jouissance*) verobjektiveer en gestruktureer word. Tog weerspieël albei houdings in die postmoderne tyd ’n perverse relasie met die vooronderstelde ‘objek-oorsaak’ van

genot. Uiteindelik verteenwoordig die twee ‘fantasmatische strukture’ ook twee wyses waarop die subjek poog om die dimensie van die ontoe-eienbare te ontken of te onderdruk, “... two opposed strategies to disavow the *splitting* between what we call ‘reality’ and ... the Real filled by a fantasmatic content, that is, the elusive, intangible gap that sustains ‘reality’” (Zizek, 2004 a, 68). Die psigoanalitiese konsep van die ‘Real’ is uiters kompleks en ’n diepgaande uiteensetting hiervan vra om ’n ondersoek (en ’n verhandeling) van sy eie. Op hierdie stadium moet ons maar berus by ’n beskrywing van die ‘Real’ as ’n dimensie van negatiewiteit in die sin van ’n tipe ontoe-eienbaarheid.

“Through a widening analysis of death drive and the various aspects of negativity that are inherent to being, the later Lacan advanced his crucial generic formulation of the Real. Under the leadership of J.-A. Miller, the concept of the Real has been at the centre of the Paris-based ‘new school of psychoanalysis’ in which Zizek has played a key role” (Glyn Daly in Zizek, 2004 b, 6).

Uit die bespreking wat volg behoort dit duideliker te word dat die skeiding tussen denke en poësie tans tot uitdrukking kom as ’n skeiding tussen die ‘subjek van die drifte’ en die ‘subjek van die verlange/begeerte.’

“Desire and drive are clearly opposed with respect to the way they relate to *jouissance*. For Lacan, the trouble with *jouissance* is not only that it is unattainable, always-already lost, that it forever eludes our grasp, but, even more, that *one can never get rid of it*, that its stain drags on for ever ... [T]he basic formula of desire is to turn the impossibility of satisfying desire into the desire for non-satisfaction; drive, on the contrary, finds satisfaction in (i.e. besmirches with the stain of satisfaction) the very movement destined to ‘repress’ satisfaction” (Zizek, 2000, 291).

Die wederkerigheid van denke en poësie kan slegs opgelos word indien die subjek afstand doen van die vooronderstelde eenheid of sintese (die ‘fundamentele fantasie’). Ek begin my bespreking vervolgens met ’n uiteensetting van die refleksiwiteit kenmerkend van die ‘subjek van die verlange/begeerte.’

4.5.1. Die ‘subjek van die verlange/begeerte’ as beskrywend van die poësie in ons tyd

Die postmoderne ‘subjek van die verlange/begeerte’ is beskrywend van Agamben se voorstelling van die poësie in ons tyd.

“According to a conception ... that has in modern times acquired a hegemonic character, the scission of the word is construed to mean that poetry possesses its object without knowing it ... [This] word ... is unaware, as if fallen from the sky, and enjoys the object of knowledge by representing it in beautiful form ...” (Agamben, 1993, xvii).

Die poësie in ons tyd weerspieël die houding van diegene wat daarvan oortuig is dat die simboliese wet/Ander (die sfeer van ‘objektiewe kennis’) se vooronderstelde ‘objek-oorsaak’ van verwysing/begeerte (die sfeer van ‘subjektiewe waarheid’) direk toe-eienbaar is in die vorm van ’n simulacrum of ’n voorstelling. Die postmoderne ‘subjek van die verlange/begeerte’ poog om die misterieuse betekenis van sy bestaan te verwerklik deur ‘dit’ (die ‘objek-oorsaak’ oftewel *objet petit a*) nou self te konstrueer, te artikuleer of te simuleer. “When desire subjectivises itself, when it is subjectively assumed, the flow of words is set in motion ...” (Zizek, 2000, 305). Vir die postmoderne ‘subjek van die verlange/begeerte’ lê sy ‘wesenlikheid’ skynbaar opgesluit in die positiewe herskrywing of konstruering van die narratiewe wat sy inhoud bepaal. “As postmodernity proclaims that God is being, so at the same time it proclaims that God is dead and being is no more than a fiction.” (Hemming, 2005, 237).

Die ‘subjek van die verlange/begeerte’ is daarvan oortuig dat hy self sy ‘subjektiewe waarheid’ na willekeur kan skep (of miskien eerder kan kies en kan koop). Vir sover die toe-eiening in hierdie geval neerkom op ’n herskrywing (of invulling) van die subjek se vooronderstelde ‘waarheid’ impliseer dit weereens net ’n verobjektivering van die dimensie van die ontoe-eienbare. Wat meer is: Vir sover die fantasmatische vooronderstelling die sfeer van die simboliese nou op ’n direkte of ’n *eksplisiete* wyse binnedring, bied dit ook nie meer die nodige ondersteuning nie. In die postmoderne konteks het die eksplisiete simboliese wet/Ander byna alle geloofwaardigheid en doeltreffendheid verloor.

Hierdie houding kan verduidelik word met verwysing na John Gray se gepopulariseerde weergawe van ’n narrativistiese, dekonstruksionistiese psigoanalise. Ek haal dit graag breedvoerig aan.

“[S]ince we ultimately ‘are’ the stories we are telling ourselves about ourselves, the solution to a psychic deadlock lies in a ‘positive’ creative rewriting of the narrative of our past. What Gray has in mind is not only the standard cognitive therapy of changing negative ‘false beliefs’ about oneself into a more positive attitude of the assurance that one is loved by others and capable of creative achievements, but a more ‘radical’, pseudo-Freudian notion of regressing back to the scene of the primordial traumatic wound. That is to say: Gray accepts the psychoanalytic notion of a hard kernel of some early childhood traumatic experience that forever marked the subject’s further development, giving it a pathological turn – what he proposes is that after regressing to his primal traumatic scene, and thus directly confronting it, the subject should, under the therapist’s guidance, ‘rewrite’ this scene, this ultimate phantasmatic framework of his subjectivity ...” (Zizek, 2001, 107).

Die vooronderstelling van ’n *trauma* dui op ’n verobjektivering. Dit hou verband met die vooronderstelling van taal as ‘iets’ (’n gebeurtenis) wat skynbaar altyd reeds ‘plaasgevind’ het. Ek het reeds genoem dat die trauma volgens die latere Lacan nie interpreteerbaar is nie; ‘dit’ (die suiwere vooronderstelling) kan slegs deurkruis word. In die lig van Agamben (1999 a) se voorstelling van taal as ’n (im)potensialiteit, sou ’n deurkruising van die subjek se vooronderstelling, soos ek dit verstaan, neerkom op ’n *ervaring* van taal (die *factum loquendi*).⁷⁰

Volgens Zizek is die handves van menseregte oënskynlik gegrond op die herskrywing van presies so ’n fantasmatische vooronderstelling.

“Along the same lines, one can even imagine a rewriting of the Decalogue itself: is some commandment too severe? Let us regress to the scene on Mount Sinai and rewrite it: adultery – yes, if it is sincere, and serves the goal of your profound self-realization ... What disappears in this total reduction of the past to its subsequent retroactive rewriting is not primarily the ‘hard facts’ but the Real of a traumatic encounter whose structuring role in the subject’s psychic economy forever resists its symbolic rewriting ... It is also crucial to bear in mind the interconnection between the Decalogue (the traumatically imposed Divine Commandments) and its modern obverse, the celebrated ‘human Rights.’ As the experience of our post-political liberal-permissive society amply demonstrates, human Rights are ultimately, at their core, simply *Rights to violate the Ten Commandments*” (Zizek, 2001, 107-108).

In ’n toestand van algehele toleransie, so kenmerkend van ons postmoderne samelewing, word die subjek aangemoedig om ‘dit’ wat hy voorheen moes ‘prysgee’, nou direk toe te eien of na willekeur ‘in te vul’ (te simuleer, te konstrueer of te artikuleer). Anders gestel: ‘Dit’ (die *objet petit a*) wat voorheen deur die eksplisiete simboliese wet/Ander verbied of uitgesluit is (of wat ontoeganklik was), word nou

⁷⁰ Sien in hierdie verband ’n bespreking daarvan in hoofstuk twee.

beskou as die subjek se regmatige eiendom of ‘wesenskap.’ “To put it in Hegel’s terms, the ‘truth’ of ... the transgressive revolt against the Establishment is the emergence of a new establishment in which transgression is part of the game, solicited by the gadgets which organize our life as the permanent dealing with excesses” (Zizek, 2003 a, 31).

Die psigoanalitiese konsep van verlange of begeerte moet met omsigtigheid beskou word. Ek het reeds in ’n vorige paragraaf verduidelik dat die onderskeid tussen die eksplisiete simboliese wet/Ander en sy fantasmitiese vooronderstelling respektiewelik verband hou met die onderskeid tussen die ‘Objek van begeerte’ en sy ‘objek-oorsaak’ (die *objet petit a*). Die ‘objek-oorsaak’ (die *objet petit a*) het betrekking op ‘dit’ wat die subjek se relasie met die eksplisiete simboliese wet/Ander (die ‘Objek van begeerte’) bemiddel. Wanneer daar vertrek word vanuit die vooronderstelling van taal as ’n geheel of ’n eenheid (’n tipe Alles), is dit die ‘objek-oorsaak’ wat die ruimte open en begeerte moontlik maak. “[T]he *objet petit a* ... condenses the impossible deadly Thing, serving as a stand-in and thus enabling us to entertain a livable relationship with it, without being swallowed up by it” (Zizek, 2001, 20). Verlange of begeerte soos dit in die psigoanalitiese konteks bedoel word, impliseer dus in werklikheid ’n begeerte vir die begeerte (vir die ‘Objek van verlange’) om onvervul te bly. “[D]esire reflexively desires its own dissatisfaction ... that is, the basic formula of the reflexivity of desire is to turn the impossibility of satisfying desire into the desire for non-satisfaction ...” (Zizek, 2000, 291). Begeerte vir die ‘Objek van begeerte’ is egter slegs moontlik indien die ‘objek-oorsaak’ van begeerte op ’n *implisiete* of ’n *onbewuse* vlak werkbaar is; dit wil sê vir sover die subjek ‘dit’ (die *objet petit a*) nie direk toe-eien nie.

In die postmoderne konteks poog die ‘subjek van die verlange/begeerte’ om die ‘objek-oorsaak’ van begeerte (die middel) nou direk toe te eien so asof dit self die objek van begeerte (die doel) is. En in die psigoanalise is dit presies die definisie van die verskynsel van die perversie. In die geval van die perversie put die subjek juis genot uit ‘dit’ (die ‘objek-oorsaak’) wat sy samevalling met die simboliese wet/Ander (die ‘Objek van begeerte’) bemiddel. Hierdie houding is alreeds kortliks in die vorige hoofstuk beskryf in verband met die verskynsel van fetisjisme. Die postmoderne ‘subjek van die verlange/begeerte’ se ongekende vryheid sonder perke is dus in werklikheid ’n illusie. En dit is presies hier waar die leemte in die dekonstruksionisme ook sigbaar word. Die herhaaldelike herskrywing van ons identiteit impliseer ’n

direkte toe-eiening van die ‘objek-oorsaak.’ Uiteindelik lei die perverse toe-eiening van ons ‘subjektiewe waarheid’ nie slegs tot ’n radikale relativisme nie, maar tot ’n vernietiging van die performatiewe dimensie van simboliese identifikasie.

“[I]t is as if our reflexive power can flourish only in so far as it draws its strength from and relies on some minimal ‘pre-reflexive’ substantial support which eludes its grasp, so that its universalization is paid for by its inefficiency, that is, by the paradoxical re-emergence of ... ‘irrational’ violence, impermeable and insensitive to reflexive interpretation” (Zizek, 2000, 346).

In ’n verdere paragraaf gee ek ’n beskrywing van hierdie modaliteit van refleksie (kenmerkend van die ‘subjek van die verlange/begeerte’) soos dit in die sosiale konteks tot uitdrukking kom, naamlik as ’n ‘globale orde van hiërargies gedifferensieerde verskille’ (Zizek, 2001 a). Vervolgens gee ek eers ’n uiteensetting van die ‘subjek van die verlange/begeerte’ se skynbare teendeel, naamlik die ‘subjek van die drifte’ en sy poging om weer ’n tipe (irrasionele) limiet te bewerkstellig.

4.5.2. Die ‘subjek van die drifte’ as beskrywend van denke in ons tyd

Die ‘subjek van die drifte’ se kenmerkende modaliteit van refleksie is beskrywend van Agamben se voorstelling van denke in ons tyd.

“According to a conception ... that has in modern times acquired a hegemonic character, the scission of the word is construed to mean that ... philosophy knows its object without possessing it. In the West ... [the word of thought] has all seriousness and consciousness for itself but does not enjoy its object because it does not know how to represent it” (Agamben, 1993, xvii).

In verband met hierdie aanhaling wil ek weereens beklemtoon dat die ‘afwesigheid’ van genot in die psigoanalise juis ’n perverse vorm van genot (*jouissance*) genereer (‘a pleasure in pain’) (Zizek, 1997). In die lig hiervan is dit belangrik dat ons Agamben se voorstelling van denke in ons tyd ook vanuit ’n Lacaniaanse perspektief beskou. Vir sover denke in ons tyd gefikseer is op die suiwere ‘teenwoordigheid’ van ’n bepaalde of partikuliere struktuur (die abstrakte simboliese wet/Ander oftewel die sfeer van ‘objektiewe kennis’), impliseer dit ’n relasie met die vooronderstelde ‘objek-oorsaak’ (die *objet petit a*) in sy ‘afwesigheid.’ Dit impliseer met ander woorde die ‘afwesigheid’ (die radikale, antagonistiese en irrasionele uitsluiting) van die imaginêre inhoud of die spektrale voorstelling (die *objet petit a*). “[D]rive ... finds

satisfaction in (i.e. besmirches with the stain of satisfaction) the very movement destined to ‘repress’ satisfaction” (Zizek, 2000, 291). Die ‘subjek van die drifte’ put met ander woorde genot (*jouissance*) uit die antagonistiese uitsluiting en onderdrukking van (oftewel die radikale onthouding aan) die fantasmatische ‘objek-oorsaak.’

Vir solank as wat die vooronderstelling van ’n primordiale eenheid (die subjek se taligheid as ‘iets’, ’n geheel) werksaam is, skep die ‘subjek van die verlange/begeerte’ se perkelose vryheid onwetend sy eie teendeel, naamlik die ‘subjek van die drifte’ en sy aandrang op ’n irrasionele limiet (byvoorbeeld in verskynsels soos irrasionele uitbarstings van geweld, self-mutulasie of ’n radikale onthouding aan enige bevrediging van behoeftes). Hierdie irrasionele aandrang op ’n limiet getuig van ’n desperate poging om ’n ‘einde’ te maak aan die oneindige ketting van interpretasies en simulacra. Die perverse limiet waarop die postmoderne ‘subjek van die drifte’ aandring, berus nie meer op ’n gekarteerde of gesimboliseerde uitsluiting nie. In ons huidige post-refleksiewe samelewing wil dit voorkom of daar niks meer oor is om te interpreteer of uit te sluit nie. Dit is byna asof die postmoderne subjek verdronke is in sy eie versadigdheid. Die fantasmatische voor(onder)stelling van taal manifesteer sigself tans in ’n toenemende mate as ‘iets’ (die *objet petit a*) wat altyd reeds geïnterpreteer, gekarteer of toege-eien is. Die postmoderne ‘subjek van die verlange’ en sy ewige drang na interpretasie veroorsaak ’n skynbaar teenoorgestelde houding, naamlik die ‘subjek van die drifte’ en sy desperate pogings om weer ’n tipe sluiting te bewerkstellig. Vergelyk in hierdie verband Zizek se beskrywing van die impasse waarin psigoanalitiese interpretasie sigself tans bevind.

“What happens in psychoanalytic treatment is strictly homologous to the response of the neo-Nazi skinhead who, when really pressed for the reasons for his violence, suddenly starts to talk like social workers, sociologists, and social psychologists, quoting diminished social mobility, rising insecurity, the disintegration of paternal authority, the lack of maternal love in his early childhood ... This impotence of interpretation is also one of the necessary obverses of the universalized reflexivity ...” (Zizek in Clemens and Grigg, 2006, 113).

In die lig hiervan is die onderbewussyn nie meer ’n verwysing na die onderdrukte herinneringe of meganismes (die ‘ewige trauma’) wat onwetend die subjek se gedrag bepaal nie. In die postmoderne samelewing word die subjek gekonfronteer met ’n ‘onderbewussyn’ wat sigself altyd reeds geïnterpreteer het

(Zizek, 1998). ‘Dit’ (die *objet petit a* of die fantasmatische vooronderstelling) wat die subjek voorheen moes ‘prysgee’ en in terme waarvan hy (skynbaar) ’n leemte of ’n enigma ervaar het (in terme waarvan die subjek voorheen gedesentreerd was), manifesteer sigself tans as ’n ekses; dit wil sê as ‘iets’ waarvan die ‘subjek van die drifte’ nie ontslae kan raak nie. En is dit nie selfs nog erger nie? Om gekonfronteer te word, nie met ’n leemte of ’n enigma nie, maar met ‘iets’ waarvan jy nie ontslae kan raak nie. Dit is slegs vir sover die subjek sy taligheid vooronderstel as ‘iets’ (’n eenheid of ’n geheel) wat altyd reeds ‘plaasgevind’ het, dat die dimensie van die ontoe-eienbare sigself nou as ’n ekses of ’n surplus voordoen.

Verdere voorbeelde van die ‘subjek van die drifte’ se perverse aandrang op sekerheid en op ’n tipe limiet is gewelddadige uitbarstings, ‘body piercing’, self-mutilasie, tatoeëring en die masochistiese genot van ’n oordrewe onthouding (Zizek, 2000). Die postmoderne ‘subjek van die drifte’ se desperate poging om grense te stel manifesteer sigself nou in ’n oordrewe fiksasie op die abstrakte (leë) voorskrifte en regulasies. Vir sover niks in die postmoderne era meer op ’n simboliese wyse uitgesluit word nie, is die subjek se onthouding van sy fantasmatische inhoud (die *objet petit a*), net soos sy gewelddadige en irrasionele uitbarstings skynbaar die enigste manier om ’n tipe ‘sluiting’ te bewerkstellig. Hierdie houding van die postmoderne ‘subjek van die drifte’ is ’n reaksie op die skynbaar teenoorgestelde houding van die ‘subjek van die verlange/begeerte.’

Ek het reeds genoem dat Zizek (2004 a) hierdie houding kenmerkend van denke in ons tyd ook beskryf as ’n tipe essensialisme. Die essensialisme kom tot uitdrukking in die ‘subjek van die drifte’ se kompulsiewe poging om weer ’n limiet te bewerkstellig; om die (‘subjek van die verlange/begeerte’ se) oneindige ketting van betekenaars en konstruksies tot ’n radikale en irrasionele einde te bring. Die dimensie van ontoe-eienbaarheid as die grys area wat sigself voorheen geleen het tot ’n herhaaldelike herinterpreteerbaarheid (of ’n kartering), is in die postmoderne era byna volledig toege-eien en geartikuleer. Die ‘subjek van die drifte’ bevind homself in ’n samelewing waarin die onderbewussyn sigself altyd reeds geïnterpreteer het. Die enigste wyse om nou ’n limiet te bewerkstelling is skynbaar die perverse en kompulsiewe toe-eiening van ’n leë struktuur of ’n radikale self-onthouding.

Die onmoontlikheid om volledig met die abstrakte (leë) voorskrifte van die simboliese wet/Ander (die sfeer van ‘objektiewe kennis’) saam te val, is nie meer ’n weerspieëling van die subjek se nederigheid, nietigheid en eerbiedigheid voor die

(heilige) Ander nie. Vir die postmoderne subjek het hierdie onmoontlikheid die bron geword van 'n perverse genot (Zizek, 1992). Anders gestel: Die 'subjek van die drifte' se kompulsiewe toe-eiening van 'n formele struktuur geskied nie uit 'n respek vir die heiligheid van die simboliese wet/Ander nie. Die enigste doelstelling van die kompulsiewe navolging van abstrakte voorskrifte (en simboliese titels of rolle) is die perverse, masochistiese bevrediging wat die onmoontlikheid van so 'n *volledige* samevalling, uitsluiting of 'be-gryp-ing' genereer.

“Drive ... stands for the paradoxical possibility that the subject, forever prevented from achieving his Goal (and thus satisfying his desire), can nevertheless find satisfaction in the very movement of repeatedly missing its object, of circulating around it ... In this precise sense, drive equals *jouissance*, since *jouissance* is, at its most elementary, 'pleasure in pain', that is, a perverted pleasure provided by the very painful experience of repeatedly missing one's goal.” (Zizek, 2000, 297).

Uiteindelik is dit 'n weerspieëling van die postmoderne subjek se angsvalligheid en sy radikale onsekerheid.

Vir sover die vooronderstelde almagtigheid (die absoluutheid) van die simboliese wet/Ander ontbloom is as 'n primordiale leuen, word niks werklik meer uitgesluit of verbied nie. Intendeel, wanneer die postmoderne 'subjek van die drifte' homself rig op die nougesette navolging van bepaalde abstrakte voorskrifte en simboliese rolle (en dus op die algehele uitsluiting van enige 'ander' rolle of voorskrifte), is dit juis ter wille van die perverse satisfaksie wat die onmoontlikheid van so 'n volledige uitsluiting genereer. Dit is in hierdie sin dat die 'limiet' waarop die 'subjek van die drifte' aandring, in welke vorm ookal (van 'body-piercing' tot obsessief-kompulsiewe gedragsversteurings) irrasioneel en pervers is.

Kortom: In die lig van die bespreking in hierdie paragraaf is dit duidelik dat die 'subjek van die verlange/begeerte' ('n konstruksionisme) en die 'subjek van die drifte' ('n essensialisme) twee kante van een en dieselfde probleem aandui.

“Our ultimate result is thus that desire and drive, in a way, *presuppose one another*...[D]esire and drive are the two ways of avoiding the deadlock of negativity that 'is' the subject: by finding satisfaction in the repetitive circular movement of drive or, alternatively, by opening up the unending metonymic search for the lost object of desire. These two ways – that of desire and that of drive – involve two thoroughly different notions of subjectivity.” (Zizek, 2000, 298).

Vir sover die subjek se vooronderstelling van 'n oorspronklike eenheid of 'n geheel steeds werksaam is, skep die perkeloosheid van die postmoderne of die post-refleksiewe samelewing (die 'subjek van die verlange/begeerte' oftewel 'n konstruksionisme) terselfdertyd 'n paranoïese onsekerheid (die 'subjek van die drifte' oftewel 'n essensialisme). In beide gevalle verteenwoordig die 'objek-oorsaak' van begeerte (die *objet petit a*) 'n verobjektivering van die subjek se primordiale ontoeienbaarheid. Uiteindelik berus die onderskeid tussen denke en poësie op die aard van die subjek se relasie met sy eie fantasmatische vooronderstelling.

Die perverse genot wat die 'subjek van die verlange/begeerte' put uit die 'invulling' (die konstruering, simulering, herskrywing of toe-eiening) van sy fantasmatische vooronderstelling, verskil nie veel van die 'subjek van die drifte' se kompulsiewe 'onthouding' van sy fantasmatische vooronderstelling nie. Aan die een kant put die 'subjek van die verlange/begeerte' 'n perverse genot uit sy 'begeerte vir die begeerte om onervul te bly.' Anders gestel: Die 'subjek van die verlange/begeerte' put genot uit die voortdurende herskrywing (die invulling of toe-eiening) van sy fantasmatische vooronderstelling; uit 'dit' (die *objet petit a*) wat sy volledige samevalling met die algehele teenwoordigheid (of allesomvattendheid) van die simboliese wet/Ander bemiddel (en dus ook verhinder). Aan die ander kant put die 'subjek van die drifte' 'n perverse genot uit 'n onderdrukking (oftewel die onthouding aan en antagonistiese uitsluiting) van sy fantasmatische vooronderstelling; dit wil sê uit die ekses (die *objet petit a*) wat sy volledige samevalling met die leegheid van 'n bepaalde simboliese wet/Ander bemiddel (en dus ook verhinder).

In beide gevalle put die postmoderne subjek 'n perverse tipe genot, hetsy uit 'n toe-eiening (die artikulering, simulering, konstruering of herskrywing) van die 'objek-oorsaak' (die *objet petit a*), hetsy uit die antagonistiese uitsluiting en onderdrukking van (oftewel onthouding aan) die 'objek-oorsaak' (die *objet petit a*). In die lig van Lacan se latere beskouing van taal as 'n non-Alles is beide modaliteite van refleksie 'n manifestasie van die perversie (Zizek, 1997). Beide houdings impliseer 'n vooronderstelling en 'n verobjektivering van die subjek se oorspronklike ontoeienbaarheid oftewel (im)potensialiteit inherent aan sy taligheid.

In die volgende paragraaf gee ek 'n beskrywing van die wyse waarop die skeiding tussen denke en poësie (en die twee 'fantasmatische strukture van ontkenning') in die sosiale konteks tot uitdrukking kom.

4.6. 'n Globale 'struktuur van hiërargies gedifferensieerde verskille' versus 'n 'antagonistiese logika van gelykes': 'n Beskrywing van die twee 'fantasmatiese strukture van ontkenning' in terme van twee onderskeibare voorstellings van 'n gemeenskap

In die voorafgaande paragraaf het ek 'n beskrywing gegee van twee 'fantasmatiese strukture van ontkenning' (of modaliteite van refleksie), naamlik die 'subjek van die drifte' en die 'subjek van die verlange/begeerte.' Ek het verduidelik dat hierdie twee subjektiewe houdings onderskeidelik verband hou met Agamben (1993) se voorstelling van denke en poësie in ons tyd. Verder het ek aangetoon dat die wederkerigheid van die 'subjek van die drifte' (denke) en die 'subjek van die verlange/begeerte' (poësie) verband hou met Zizek (2004 a) se beskrywing van die postmoderne antinomie van 'n essentialisme en 'n konstruksionisme. In hierdie paragraaf gee ek 'n oorsigtelike beskrywing van die twee modaliteite van refleksie soos dit in die sosiale konteks tot uitdrukking kom.

In die sosiale konteks manifesteer hierdie twee subjektiewe houdings of modaliteite van refleksie sigself in twee onderskeibare opvattinge van 'n gemeenskap. In beide gevalle is die gemeenskap 'n sintetiese eenheid. Die 'subjek van die verlange/begeerte' beskou 'n gemeenskap as 'n globale 'struktuur van hiërargies gedifferensieerde verskille' in die lig waarvan elke subjek 'n plek of 'n rol het. As voorbeeld verwys Zizek (2004 a) hier na 'n tipe 'New Age tegno-spiritualisme.' Hierdie houding impliseer die geloof in 'n 'goddelike Plan' (die 'simboliese Struktuur' as 'n 'gestruktureerde Instansie') in terme waarvan die subjek se 'waarheid' (die *objet petit a*) deur middel van interpretasie en artikulasie toege-eien en ingeskryf word in die struktuur van (reeds bestaande) hiërargies gedifferensieerde plekke. "When desire subjectivizes itself ... the subject is finally able to acknowledge it, to integrate it into its symbolic universe ..." (Zizek, 2000, 305). In hierdie geval verskyn die samelewing as 'n allesomvattende netwerk van hiërargies gedifferensieerde posisies (of simboliese plekke) wat universeel en tolerant is.

In teenstelling hiermee weerspieël die 'subjek van die drifte' se opvatting van 'n gemeenskap 'n 'antagonistiese logika van gelykes.' Die klem val nou eerder op 'n radikale uitsluiting, 'n egalitêre universalisme en 'n vernietiging van (onthouding aan) die ('klein')ander (die 'objek-oorsaak'). "[W]hen drive subjectivizes itself ... the idiotic babble of *jouissance* is interrupted, the subject *disengages* itself from its flow. The subjectivization of drive is this very withdrawal ..." (Zizek, 2000, 305). Zizek verduidelik hierdie onderskeid tussen die 'subjek van die verlange/begeerte' en die

‘subjek van die drifte’ ook in terme van die onderskeid tussen ’n ‘New Age’ Gnostisisme en die Joodse tradisie.

“In contrast to the New Age attitude which ultimately reduces my Other/Neighbour ... to a step along the path of my own self-realization (like the Jungian psychology, in which others around me are ultimately reduced to externalizations/projections of the different disavowed aspects of my own personality), Judaism opens up a tradition in which an alien traumatic kernel [the *objet petit a*] forever persists in my Neighbour [the big/symbolic Other]...” (Zizek, 2001 a, 109).

Op die sosiale vlak hou die ‘subjek van die verlange/begeerte’ se bepalende modaliteit van refleksie verband met die sfeer van ‘subjektiewe waarheid.’ Dit het betrekking op die toe-eiening, integrering of ‘verwerkliking’ van die ‘klein/imaginêre ander’ (die *objet petit a*) as die subjek se vooronderstelde maar skynbaar verholde inhoud. “I [the subject of desire] ‘subjectivize’ my fate in the sense of its symbolization, of recognizing myself in a symbolic network or narrative...” (Zizek, 2004 a, 80). In teenstelling hiermee hou die ‘subjek van die drifte’ se bepalende modaliteit van refleksie verband met die sfeer van ‘objektiewe kennis.’ Die ‘subjek van die drifte’ streef in hierdie geval na ’n volledige samevalling met die leegheid van ’n bepaalde (verabsoluteerde) simboliese wet/struktuur (die ‘groot/simboliese Ander’) en ’n radikale uitsluiting van die ‘klein/imaginêre ander’ (die *objet petit a*). “The opposition desire/drive coincides with the opposition truth/knowledge” (Zizek, 1997, 35).

In beide gevalle verteenwoordig die gemeenskap ’n groep individue wat op grond van een of ander eienskap (die leë betekenaar as ’n refleksiewe/gereflekteerde betekenis) ’n eenheid vorm. Die eenheid is in beide gevalle sinteties en dit moet streng onderskei word van die ‘organiese eenheid’ kenmerkend van die pre-moderne kosmos. “This new community is then explicitly constructed as a collective of outcasts, the antipode to any established ‘organic’ group. ... [G]roups in which stigmatised individuals are united by a secret bond of solidarity ... along the lines of Laclau’s opposition between the structure of differences and the antagonistic logic of equivalences” (Zizek, 2001 a, 123).

In die lig van die voorafgaande bespreking behoort dit duidelik te wees dat die onderskeid tussen hierdie twee voorstellings van ’n gemeenskap, naamlik as ’n ‘struktuur van hiërargies gedifferensieerde verskille’ enersyds, en as ’n ‘antagonistiese logika van gelykes’ andersyds, onderskeidelik verband hou met die

‘subjek van die verlange/begeerte’ (die poësie) en die ‘subjek van die drifte’ (denke).⁷¹

4.7. Ten slotte

In hierdie hoofstuk het ek die Lacaniaanse voorstelling van my ondersoekstema ’n bietjie verder gevoer. Die verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie is beskryf in terme van twee subjektiewe houdings. Daar is verduidelik dat die twee subjektiewe houdings beskrywend is van twee wyses waarop die subjek poog om die simboliese wet/Ander se (sowel as sy eie) primordiale grondeloosheid en onvolledigheid te ontken. Uiteindelik verteenwoordig dit twee wyses waarop die subjek se relasie met sy oorspronklike toestand van fragmentasie en negatieweiteit (inherent aan sy drifte) verobjektiveer en gestruktureer is. Anders gestel: Die twee ‘fantasmatische strukture van ontkenning’ (of modaliteite van refleksie) verteenwoordig twee wyses waarop die subjek die dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan sy taligheid verobjektiveer en ontken.

Die tradisionele, patriargale of Oedipale voorstelling van die simboliese proses vertrek vanuit die vooronderstelling van taal as ’n sekere Alles (’n geheel). In hierdie geval is die eksplisiete simboliese wet/Ander (die ‘Objek van begeerte’) se doeltreffende funksionering afhanklik van sy vooronderstelde imaginêre teendeel (die ‘objek-oorsaak’ of die *objet petit a*). Die fantasmatische vooronderstelling vervul in hierdie voorstelling ’n *strukturele* en ’n *noodsaaklike* rol. ‘Dit’ kan die eksplisiete sfeer van die simboliese egter slegs ondersteun vir sover dit *implisiet* vooronderstel word en dus nie direk deur die subjek toege-eien word nie. Vir sover die implisiete fantasmatische vooronderstelling die sfeer van die simboliese tans (in die postmoderne era) op ’n eksplisiete wyse binnedring (en direk deur die subjek toege-eien of ontken word), is die tradisionele patriargale of Oedipale voorstelling van simboliese identifikasie nie meer toereikend nie.

In die postmoderne konteks is die ‘objek-oorsaak’ (die *objet petit a*) nie meer ’n indeks van die subjek se onbewuste begeerte (verhulde inhoud of ‘subjektiewe waarheid’) nie. Die *objet petit a* verteenwoordig nou eerder ’n sekere ekses en die subjek put nou ’n perverse genot uit ‘dit’ (die *objet petit a*) wat die weg tussen hom en

⁷¹ Indien ek dit reg verstaan hou die onderskeid tussen die postmoderne ‘subjek van die verlange/begeerte’ (die ‘globale struktuur van hiërargies gedifferensieerde verskille’) en die postmoderne ‘subjek van die drifte’ (die ‘antagonistiese logika van gelykes’) ook verband met die onderskeid tussen die neo-liberale globalisme en die nasie-staat.

die simboliese wet/Ander ‘bemiddel.’ Anders gestel: Die postmoderne subjek is nie meer gerig op die voorskrifte van die eksplisiete simboliese wet/Ander as die absolute en heilige Doel of Betekenis (die ‘Objek van begeerte’) van sy bestaan nie. Wanneer die subjek wel op ’n oordrewe mate daarop gefikseer is, moet ons dit eerder sien in die lig van sy radikale onsekerheid en die perverse genot wat hy daaruit put.

Vir die postmoderne subjek het die ‘middel’ (die ‘objek-oorsaak’ oftewel *objet petit a*) nou ’n ‘doel’ in sigself geword. Die ‘bemiddeling’ (die subjek se relasie met die *objet petit a*) manifesteer sigself in twee onderskeibare modaliteite of subjektiewe houdings, naamlik die ‘subjek van die verlange/begeerte’ en die ‘subjek van die drifte.’ Nie een van hierdie twee houdings bied, hoe jammerlik dit ookal is, werklik ’n oplossing vir die impasse wat die simboliese proses tans kenmerk nie. Die subjek se relasie met die middel (die *objet petit a*) asof dit nou ’n doel in sigself is, vooronderstel steeds die werksaamheid van die ‘fundamentele fantasie.’ Anders gestel: Die subjek se direkte toe-eiening van sy fantasmatische inhoud (die *objet petit a*), sowel as sy algehele onthouding daarvan, is ‘gegrond’ op ’n vooronderstelde eenheid. Dit verteenwoordig steeds ’n verobjektivering van die dimensie van ontoe-eienbaarheid inherent aan die mens se taligheid.

In die lig van Lacan se latere beskouing van taal as ’n non-Alles kan die proses van simboliese identifikasie nie hier *eindig* nie. ’n Uiteensetting van Lacan se latere taalopvatting moet, weens die beperkte ruimte ongelukkig oorstaan. Ek sal in die volgende hoofstuk nietemin probeer om na enkele van die heel belangrikste aspekte in Lacan se latere beskouing te verwys. Daaruit behoort dit duidelik te word dat ’n werklike ‘toe-eiening’ van die ontoe-eienbare, sowel as die samehorigheid van denke en poësie, verband hou met ’n deurkruising van die subjek se vooronderstelde eenheid (die ‘fundamentele fantasie’).

Hoofstuk 5: *Agape*. Die samehorigheid van denke en poësie as 'n 'deurkruising van die fundamentele fantasie'

In die vorige hoofstuk is daar verduidelik dat die relasie tussen denke en poësie verband hou met die relasie tussen 'objektiewe kennis' (die eksplisiete sfeer van die simboliese) en 'subjektiewe waarheid' (die sfeer van die imaginêre oftewel die fantasmatische voor(onder)stelling). Die fantasmatische voor(onder)stelling (die 'objek-oorsaak') is beskrywend van die simboliese wet/Ander se implisiete teendeel (oftewel transgressie). Dit het betrekking op die *vooronderstelde* traumatiese gebeurtenis (die begrondingsgebaar of 'the Event of truth') waardeur die simboliese wet/Ander (skynbaar) tot stand gebring is en wat daarna deur die simboliese wet/Ander verbied, onderdruk of uitgesluit word.

Dit is belangrik om te onthou dat die traumatiese begrondingsgebaar nie 'n gebeurtenis is wat werklik plaasgevind het nie. Die fantasmatische voor(onder)stelling is veel eerder die resultaat van die subjek se (traumatiese) konfrontasie met die radikale grondeloosheid van (oftewel die ontoe-eienbaarheid inherent aan) die simboliese wet/Ander. In die vorige hoofstuk het ek verduidelik hoe die fantasmatische voor(onder)stelling (die 'objek-oorsaak') op 'n reaktiewe (of refleksiewe) wyse deur die subjek (die simboliese wet/Ander) self geproduseer en dan ontken word. "[T]he subject not only passively mirrors truth, he 'posits' it by means of his cognitive activity, yet he posits it as 'the true existing in and for itself'..." (Zizek, 2005 a, 39). In werklikheid is 'dit', die vooronderstelde traumatiese gebeurtenis of begrondingsgebaar (die 'objek-oorsaak'), 'n verobjektivering van die primordiale ontoe-eienbaarheid of (im)potensialiteit wat die subjek (*op grond* van sy taligheid) 'weselik' *is* (en voortdurend moet *wees*).

'n Voorbeeld van so 'n fantasmatische voor(onder)stelling is die mite van die moord op die oervader "...die door Freud werd gereconstrueerd in *Totem en Taboe* om de samelevingsvorm van de oerhorde te kunnen verklaren" (Schokker & Schokker, 2000, 161). Weens beperkte ruimte kan ek ongelukkig nie in meer besonderhede op Freud se voorstelling van die begrondingsgebaar ingaan nie. Wat vir ons hier van belang is, is die traumatiese (of sondige) aard van die *vooronderstelde* oergebeurtenis en die skuldgevoel van dit by die subjek wek. "Freud postuleert het bestaan van een oervader, die alle vrouwen opeiste en daarom door zijn zonen werd vermoord. Het resultaat is niet dat de zonen vrij kunnen beschikken over de vrouwen,

eerder het tegendeel, want door het schuldgevoel van de zonen keert de dode vader als *representant* van de wet terug” (Schokker & Schokker, 2000, 161). In hierdie aanhaling hou die ‘dode vader’ verband met die ‘objek-oorsaak’ van begeerte/verlange (of die *objet petit a*). Vir sover die ‘objek-oorsaak’ beskrywend is van ‘dit’ (die ‘dode vader’ se toestand van *algehele* of *volledige* genot) wat deur die simboliese wet/Ander verbied of uitgesluit word, is ‘dit’ (die ‘objek-oorsaak’) ook die simboliese wet/Ander se representasie.

Die *implisiete* fantasmatische voor(onder)stelling (die imaginêre ‘objek-oorsaak’) ondersteun die eksplisiete simboliese wet/Ander (die ‘Objek van begeerte’) slegs vir sover ‘dit’ nie die sfeer van die simboliese binnedring nie. Anders gestel: Die eksplisiete simboliese wet/Ander se (skynbare) volledigheid, almag en outoriteit is afhanklik van die fantasmatische voor(onder)stelling (die ‘objek-oorsaak’) se *implisiete* werking (in die subjek se onderbewussyn). Die fantasmatische voor(onder)stelling verskyn eers op ’n bewuste vlak wanneer die simboliese wet/Ander se grondeloosheid en onvolledigheid dreig om aan die lig te kom (Zizek, 2005 a).

Zizek se beskrywing van die twee onderskeibare houdings (of modaliteite van refleksie) wat die subjek kan aanneem teenoor sy fantasmatische voor(onder)stelling sluit baie duidelik aan by Agamben se beskrywing van denke en poësie in ons tyd. Aangesien ons hier met ’n ingewikkelde probleem werk vind ek dit nodig om ’n belangrike gedeelte uit *Stanzas. Word and Phantasm in Western Culture* (waarna ek vroeër reeds verwys het) weereens aan te haal.

“According to a conception ... that has in modern times acquired a hegemonic character, the scission of the word is construed to mean that poetry possesses its object without knowing it while philosophy [thought] knows its object without possessing it. In the West, the word is thus divided between a word that is unaware, as if fallen from the sky, and enjoys the object of knowledge by representing it in beautiful form, and a word that has all seriousness and consciousness for itself but does not enjoy its object because it does not know how to represent it. The split between poetry and philosophy [thought] testifies to the impossibility, for Western culture, of fully possessing the object of knowledge (for the problem of knowledge is a problem of possession, and every problem of possession is a problem of enjoyment, that is, of language). In our culture, knowledge (according to an antinomy that Aby Warburg diagnosed as the ‘schizophrenia’ of Western culture) is divided between inspired-ecstatic and rational-conscious poles, neither ever succeeding in wholly reducing the other. Insofar as philosophy [thought] and poetry have passively accepted this division, philosophy has failed to elaborate a proper language, as if there could be a royal road to truth that would avoid the problem of its representation, and poetry has developed neither a method nor self-consciousness” (Agamben, 1993, xvii).

Die verband tussen die twee onderskeibare modaliteite van refleksie (oftewel ‘fantasmatische strukture van ontkenning’) in die psigoanalise andersyds, en Agamben se voorstelling van denke en poësie in ons tyd andersyds, is reeds in die vorige hoofstuk uiteengesit.

Ek het verduidelik dat die twee modaliteite van refleksie beskrywend is van twee onderskeibare subjektiewe houdings, naamlik denke en poësie. Dit verteenwoordig twee wyses waarop die subjek in relasie tree met sy fantasmatische voor(onder)stelling of ‘subjektiewe waarheid’ (die ‘objek-oorsaak’). Dit is met ander woorde beskrywend van die twee wyses waarop die subjek poog om sy verhouding met sy *vooronderstelde* traumatiese kern te struktureer, hetsy deur ‘dit’ (die ‘objek-oorsaak’) voor te stel (of te representeer) in die vorm van een of ander begrypende gebaar (of byvoorbeeld Christus se kruisdood), hetsy deur ‘dit’ (die ‘objek-oorsaak’ oftewel representasie) te onderdruk, te verbied of uit te sluit. Dink in verband met die laasgenoemde aan die Joodse verbod op enige voorstellings of representasies van God (die simboliese wet/Ander) (Butler, 2005).

Zizek (2000) in navolging van Lacan beskryf die twee ‘fantasmatische strukture van ontkenning’ as die ‘subjek van die drifte’ en die ‘subjek van die verlange/begeerte.’ Die aard (of die modaliteit) van die ‘subjek van die drifte’ se relasie met sy fantasmatische voor(onder)stelling (die ‘objek-oorsaak’ of die *objet petit a*) verskil radikaal van die aard (of die modaliteit) van die ‘subjek van die verlange/begeerte’ se relasie met sy fantasmatische voor(onder)stelling (die ‘objek-oorsaak’ of die *objet petit a*).

“One should thus always bear in mind the thoroughly ambiguous status of *objet a* in Lacan. ... That is to say, the weird movement called ‘drive’ is not driven by the ‘impossible’ quest for the lost object [as in the case of ‘desire’], but by a push to directly enact the ‘loss’ – the gap, cut, distance – itself. There is thus a ... distinction to be drawn here ... between the lost object cause of desire and the object loss of the drive” (Zizek, in Clemens en Grigg, 2006, 116 & 117).

Alhoewel ons hier met twee skynbaar teenoorgestelde houdings (of modaliteite van refleksie) te make het, is albei houdings tans die bron van dieselfde perverse genot (*jouissance* oftewel ‘pleasure in pain’).⁷² In beide gevalle put die subjek ’n perverse tipe bevrediging uit die feit dat hy nie volledig met die simboliese wet/Ander saamval

⁷² Ek het reeds genoem dat Zizek (2000) so ’n oorvleueling van teenoorgesteldes verduidelik met verwysing na die Moebius-strook.

nie; dit wil sê uit die feit dat daar altyd 'iets' (die 'objek-oorsaak') is wat aan sy greep ontsnap. Die volledigheid van die simboliese wet/Ander (taal as 'n tipe Alles) word dus in beide gevalle steeds vooronderstel. En 'dit' (die 'objek-oorsaak') wat telkens die subjek se volledige oorvleueling (of eenheid) met die simboliese wet/Ander verhinder, is in beide gevalle die bron van genot (*jouissance*). Die 'objek-oorsaak' is met ander woorde die uitsondering op die reël.

Wanneer daar vertrek word vanuit 'n vooronderstelde eenheid of 'n geheel (taal of die simboliese wet/Ander as 'n tipe Alles) vervul hierdie uitsondering (die 'objek-oorsaak') 'n strukturele en 'n noodsaaklike rol. In hierdie geval is die 'objek-oorsaak' (oftewel die uitsondering op die reël) 'n indeks van 'dit' waardeur die subjek (die simboliese wet/Ander) van homself geskei word en waardeur die ruimte vir betekenisgewing en begeerte (skynbaar) geopen word. Indien die subjek sy fantasmatische voor(onder)stelling in hierdie geval prysgee of 'deurkruis,' sou die simboliese struktuur (skynbaar) volledig met sigself saamval en sou die ruimte vir betekenisgewing met ander woorde te niet gedoen word.

In Lacan se aanvanklike voorstelling is die subjek se gehoorsaamheid aan die simboliese wet/Ander dus afhanklik van die vooronderstelde traumatiese begrypingsgebaar (oftewel transgressie) 'op grond' waarvan hy skuldig is. Die subjek se getrouheid aan die simboliese wet/Ander berus op sy gevoel van skuld. Deur sy gehoorsaamheid aan die simboliese wet/Ander (taal as 'n tipe Alles) poog die subjek om sy vooronderstelde toestand van harmonie, balans of eenheid te herstel. Vir sover ons hier met 'n suiwer ekonomiese relasie tussen die subjek en die simboliese wet/Ander te make het, kan dit vanselfsprekend nie 'n outentieke of oorspronklike verhouding *wees* nie. Dit kan ook nie die hoogste uitdrukking van 'n handeling *wees* nie. In die lig hiervan hersien Lacan sy taalopvatting (veral vanaf die sewentigerjare) op 'n radikale wyse.

Die wending in Lacan se taalopvatting kan verduidelik word met verwysing na die status van 'dit' (die fantasmatische voor(onder)stelling) wat deur die simboliese struktuur onderdruk, uitgesluit of verbied word. Of om dit anders te formuleer: Lacan se latere beskouing van taal as 'n *non-Alles* hou verband met sy (hersiene) voorstelling van die relasie tussen die simboliese struktuur en sy vooronderstelde begrypingsgebaar of 'objek-oorsaak' ('the Event').

“On the one hand, the Event is the impossible Real of a structure, of its synchronous symbolic order, the engendering violent gesture which brings about the legal Order that renders this very gesture retroactively ‘illegal’, relegating it to the spectral repressed status of something that can never be fully acknowledged-symbolized-confessed. In short, the synchronous structural Order is a kind of defence-formation against its grounding Event which can be discerned only in the guise of a mythical spectral narrative. ... On the other hand ... is not the status of this Event itself (the mythical narrative of the primordial violent founding gesture) ultimately fantasmatic; is it not a fantasy-construction destined to account for the unaccountable (the origins of the Order) by concealing, rendering invisible, the Real of the structural antagonism (deadlock, impossibility) that prevents the structural synchronous Order from achieving its balance? In short, is not the Event of the primordial crime secondary, a retroactive ‘projection’ destined to translate/transpose the synchronous antagonism/deadlock into the diachronous narrative succession?” (Zizek, 2001, 92 & 93).

Lacan voer aanvanklik aan dat die fantasmatische voor(onder)stelling van ’n begrotingsgebaar (‘the Event’) nodig is om die doeltreffende werking van die simboliese orde te verseker. In Lacan se aanvanklike beskouing van taal as ’n Alles (’n eenheid of ’n geheel) is dit die permanente werksaamheid van die fantasmatische voor(onder)stelling wat (skynbaar) die ruimte open vir betekenisgewing en simboliese identifisering.

Vir die latere Lacan is die subjek se oorspronklike toestand (sy taligheid) nie ’n Alles (’n eenheid of ’n geheel) nie maar eerder ’n non-Alles. Anders gestel: Die vooronderstelling dat die simboliese wet/Ander absoluut, gegrond, en volledig is, impliseer ’n vooronderstelling van taal as ‘iets’ (’n tipe Alles) wat altyd reeds ‘plaasgevind’ het. In werklikheid is die subjek se taligheid onlosmaakbaar van die negatiwiteit en (ont)bindende krag van sy drifte en die *ruimte* vir betekenisgewing is dus primordiaal. *Op grond* van die ontoe-eienbaarheid inherent aan sy taligheid *is* die mens op ’n (on)oorkomelike wyse van homself (en dus ook van sy simboliese mandaat/wet) geskei. Die mens *is* oorspronklik ’n *non-Alles* wat, anders as by die geslotenheid en ewewig van die natuur, op ’n radikale wyse versteur of van balans af is.

“[W]hat psychoanalysis calls ‘fantasy’ is the endeavour to close this gap by (mis)perceiving the pre-ontological Real as simply *another*, ‘more fundamental’, level of reality – fantasy projects on to the pre-ontological Real the form of constituted reality ...” (Zizek, 2000, 57).

Die ‘fundamentele fantasie’ verwys met ander woorde na ’n verontagsaming van die radikale ontoe-eienbaarheid en antagonisme van die drifte (die sfeer van die ‘Real’)

deur die vooronderstelling dat ‘dit’ (die ‘objek-*oorzaak*’) ‘iets’ (’n traumatiese en sondige gebeurtenis oftewel ‘the Event’) is wat interpreteerbaar of verklaarbaar is.⁷³ In hierdie voorstelling is dit dus nie werklik die subjek wat die *handeling* verrig nie. Die handeling (die ‘objek-*oorzaak*’ van begeerte/betekenisgewing) het as sodanig altyd reeds ‘plaasgevind’ en daar is (skynbaar) niks meer wat die subjek te *doen* staan nie. Die konsep van ’n *handeling* hou verband met die sfeer van die ‘Real’ by Lacan.

Die Lacaniaanse konsep van die ‘Real’ is uiters kompleks en ’n deeglike beskrywing daarvan sou weereens ’n verhandeling op sigself wees. Op hierdie stadium moet ons maar berus by enkele opmerkings. Die sfeer van die ‘Real’ soos dit in die Lacaniaanse psigoanalise gebruik word, hou verand met die dimensie van die ontoe-eienbare waarna ek reeds verwys het. In ’n sekere sin het dit ook betrekking op die (on)moontlikheid of die (im)potensialiteit inherent aan elke moontlikheid of potensialiteit wat ter sake is by Agamben (1999 a). In *The Puppet and the Dwarf* verwys Zizek (2003 b) self ook na Agamben in sy bespreking van simboliese identifikasie.

Net soos in Agamben se voorstelling van die dimensie van (im)potensialiteit inherent aan taal, is die sfeer van die ‘Real’ nie ’n vooronderstelde betekende (‘iets’) wat sigself leen tot ’n eindelose herinterpreteerbaarheid nie. Die ‘Real’ dui eerder op ’n radikale en onoorkombare ontwrigting wat inherent *is* aan die menslike bestaan. “In *Fragile Absolute*, he [Zizek] is similarly able to argue that all representations of the Real only shield us from it, miss its traumatic impact ...” (Butler, 2005, 96). Die ‘Real’ is met ander woorde *anders* as die blote ‘teenwoordigheid’ of ‘afwesigheid’ van net nog ’n betekenaar of representasie.

“[T]he real emerges as that which is ... inassimilable to symbolisation. It is ‘that which resists symbolisation absolutely’ or, again, the real is ‘the domain of whatever subsists outside symbolisation.’ This theme remains a constant throughout the rest of Lacan’s work, and leads Lacan to link the real with the concept of impossibility. The real is ‘impossible’ because it is impossible to imagine, impossible to integrate into the symbolic order, and impossible to attain in any way” (Evans, 2003, 159 & 160).

⁷³ Dit is in hierdie sin dat die ‘fundamentele fantasie’ direk aansluit by die vooronderstellende struktuur van linguistiese betekenisgewing. Die raakpunte tussen die Lacaniaanse konsep van die ‘fundamentele fantasie’ as ’n gebeurtenis (‘the Event’) wat reeds ‘plaasgevind’ het enersyds, en Agamben se beskrywing van die vooronderstelling van taal as ‘iets’ (’n gebeurtenis) wat reeds ‘plaasgevind’ het andersyds, is voor die hand liggend.

Die diskrepanse tussen die sfeer van die simboliese enersyds, en die negatiwiteit van die drifte (die sfeer van die 'Real') andersyds, is onoorkomelik. Of beter: Vir sover daar geen naam (metataal) vir taal is nie, *is* hierdie diskrepanse *inherent* aan die Naam (of die simboliese wet/Ander) self (Agamben, 1999 a). Die mens *is, op grond* van die negatiwiteit van sy drifte, self die breuk (die *oorsaak*) wat betekenisgewing en simbolisasie moontlik *maak*.

Die 'Real' kan beskou word as 'n radikale ontwrigting of 'n verstoring wat die subjek moet *ervaar* en met 'n gelatenheid moet *aanvaar* (of wat hy self moet *wees*). Die 'Real' (oftewel die ontoe-eienbaarheid inherent aan taal) *is* die gaping of die breuk in die ketting van kousaliteit of diachroniese opeenvolging. En die subjek se mees oorspronklike toestand (die 'In-itself' by Hegel) word dus altyd reeds gekenmerk deur 'n diskrepanse of 'n antagonisme. Die vooronderstelling dat die 'Real' 'iets' ('n gebeurtenis) is wat reeds 'plaasgevind' het verwys in Lacan se voorstelling na die 'fundamentele fantasie.' Die 'fundamentele fantasie' is dus nie 'n verwysing na 'n werklike gebeurtenis of trauma wat eens 'plaasgevind' het en wat daarna verdring is na die subjek se onderbewussyn nie. Die 'fundamentele fantasie' is veel eerder 'n aanduiding van die blote *vooronderstelling* dat 'daar' een of ander sondige of traumatiese gebeurtenis ('the Event') moet wees 'op grond' waarvan die diskrepanse of onvolledigheid wat ons ervaar, 'n rede of 'n betekenis het (Zizek, 2004 a). In die lig van alles wat tot dusver bespreek is, is dit nou moontlik om die relasie tussen denke en poësie opnuut te beskou. Uiteindelik verteenwoordig denke en poësie twee wyses waarop die subjek die dimensie van die ontoe-eienbare (die 'Real') wat hy self moet *wees*, verobjektiveer en ontken. Denke en poësie is met ander woorde beskrywend van twee wyses waarop die subjek versuim om te *handel*.

In die vorige hoofstuk het ek verduidelik dat denke in ons tyd verband hou met die modaliteit van ontkenning bepalend van die 'subjek van die drifte.' Die 'subjek van die drifte' identifiseer op 'n oordrewe wyse met 'n bepaalde simboliese wet/Ander. Vir sover die subjek sy vertrekpunt vind in 'n vooronderstelde eenheid (taal as 'n tipe Alles) strewe hy daarna om volledig met die abstrakte (leë) voorskrifte van daardie bepaalde simboliese struktuur (die sfeer van 'objektiewe kennis') saam te val. Die bepaalde simboliese wet/Ander word verabsoluteer en beskou as volledig en gegrond; dit wil sê 'n tipe Alles waar niks (skynbaar) uitgesluit word nie. Zizek verduidelik hierdie houding (die strewe na absolute 'objektiewe kennis') met

verwysing na die tradisionele Jodedom.⁷⁴ Ek vind dit nodig om sy beskrywing breedvoerig aan te haal.

“[T]he standard Christian criticism [is] that the Jews, by seeking ways of obeying God’s commandments and prohibitions literally ... in effect cheat Him. (There is a religious institution in Israel which deals specifically with the issue of how to circumvent prohibitions; significantly enough, it is called *The Institute for Judaism and Science*.) This criticism is meaningful within the confines of the standard Christian attitude where what matters is the spirit [the ‘subjective truth’], not the letter – where you are guilty if the desire was in your heart, even if you did not break any letter of the law by your deeds. When, in order not to break the injunction that no pigs should be raised on the holy land of Israel, pigs are raised today on plateaus three feet above the ground, the Christian interpretation would be: ‘See how hypocritical the Jews are!...’ And the Jews, in a profoundly hypocritical way, take the Divine statement [the symbolic Law or ‘objective Knowledge’] *literally*, focusing on the totally unimportant specification ‘on the land of Israel’, and thus find a way of violating the spirit of the injunction [the ‘subjective Truth’], while keeping to its letter” (Zizek, 2001, 140).

Alhoewel die simboliese wet/Ander se grond (die ‘objek-oorsaak’) in die Joodse tradisie vooronderstel word, is daar egter ’n streng verbod teen enige voorstelling of representasie daarvan. “The answer ... is to be found in the Jewish necessity for *iconoclasm*, the prohibition of images of God. ... [I]t is to suggest that, even though everything can be made clear in Judaism ... there is nevertheless one exception, one thing that must be denied: the very founding of the law itself. ... Judaism’s banning of images of God precisely gives the impression that there *is* some God beyond His image, something that *should not* be represented” (Butler, 2005, 111). Die skynbare ‘universaliteit’ van die Joodse geloof is slegs moontlik vir sover daar steeds ‘iets’ (die beggrondingsgebaar oftewel ‘objek-oorsaak’) is waaroor daar nie gepraat mag word nie (en wat dus uitgesluit word). Die Jode se vooronderstelling dat die simboliese wet/Ander volledig en gegrand is impliseer ’n vooronderstelling van taal as ‘iets’ (’n tipe Alles).

In die vorige hoofstuk het ek verduidelik dat die poësie in ons tyd verband hou met die ‘subjek van die verlange/begeerte.’ Ek het verduidelik dat die fantasmatische voor(onder)stelling in hierdie geval tot uitdrukking kom in die ‘enigma van die wet/Ander.’ Die ‘subjek van die verlange/begeerte’ is voortdurend op soek na die

⁷⁴ Zizek (2003 c) beskryf die ‘subjek van die drifte’ (denke) se relasie met sy fantasmatische vooronderstelling ook met verwysing na die Kantiaanse subjek se relasie met die verbode (oftewel ontoeganklike) *Das Ding*. In hierdie geval is die simboliese wet/Ander (*das Ding* oftewel ‘Objek van begeerte’) vir sover ‘dit’ ontoeganklik is, nie van die *objet petit a* (die ‘objek-oorsaak’) onderskeibaar nie. Ongelukkig moet ’n meer volledige bespreking hiervan oorstaan.

verlore ‘objek-oorsaak’, na die antwoord op ‘wat’ (die verbode ‘objek-oorsaak’ van sy begeerte/verlange) ‘weselik’ is en dus ook ‘wat’ sy ‘subjektiewe waarheid’ alles inhou. In hierdie verband verwys Zizek na die tradisionele Christendom.

“For us Christians, they [the Jews] are already guilty in their hearts, because they spend all their energy not on internalising God’s prohibitions, but on how to have their cake and eat it, that is, on how to circumvent the prohibition.’ ... [T]he Christian logic of ‘even if you only thought of it, you are already guilty as if you had committed the act’ relies on the guilt feeling; it involves the superego paradox of ‘the more you repress your transgressive desire in order to obey the Law, the more this desire returns in your thoughts and obsesses you; consequently, the guiltier you are.’ From this Christian perspective, of course, the Jewish literal obedience to the Law cannot but appear as the ultimate opportunistic manipulation which implies a totally external relationship towards the Law as the set of rules to be tweaked so that one can nevertheless achieve one’s true aim – what bothers the Christians is the fact that the Jews do not see the cheap trickery of their procedure ... they [the Jews] *do not feel any guilt*” (Zizek, 2001, 142).

Die ‘subjek van die verlange/begeerte’ (die poësie) struktureer sy relasie met die vooronderstelde traumatiese gebeurtenis (die verbode ‘objek-oorsaak’) deur ‘dit’ (sy ‘subjektiewe waarheid’) te interpreteer, te representeer, te artikuleer, of te simboliseer (eerder as om ‘dit’ te onderdruk soos die geval is by die ‘subjek van die drifte’).

Die wederkerigheid van die simboliese wet/Ander en sy transgressie (die ‘objek-oorsaak’) verwys nie slegs na die feit dat die simboliese wet/Ander sy eie transgressie (of teendeel) genereer of produseer nie; dit wil sê na die feit dat die simboliese wet/Ander die begeerte vir sy transgressie by ons wek nie. Hierdie wederkerigheid is baie meer kompleks as wat dit mag voorkom.

Aan die een kant dui ons gehoorsaamheid aan die simboliese wet/Ander gewoonlik op ’n desperate poging om ons verbode begeerte vir transgressie (die ‘objek-oorsaak’) te onderdruk. “[O]ur obedience to the Law itself is not ‘natural,’ spontaneous, but *always-already mediated by the (repression of the) desire to transgress the Law* ... [S]o the more rigorously we *obey* the law, the more we bear witness to the fact that, deep within ourselves, we feel the pressure of the desire to indulge in sin. The superego feeling of guilt is therefore right: the more we obey the Law, the more we *are* guilty, because this obedience, in effect, *is* a defence against our sinful desire; and in Christianity, the *desire* (intention) to sin equals the *act* itself ...” (Zizek, 2001, 142).

Aan die ander kant genereer die ewige soeke na, begeerte vir, of interpretasie (en artikulering) van ‘wat’ die verbode ‘objek-oorsaak’ (die verdronge begeerte of

‘subjektiewe waarheid’) nou eintlik ‘is’, self ook ’n perverse genot (Zizek, 2000). Lacan het ons immers lankal reeds daarop gewys dat die psigoanalitiese konsep van begeerte in werklikheid ’n begeerte is vir begeerte self (Zizek, 1997). In die lig hiervan verskaf die Christene se ewige interpretasie en artikulasie van (die soeke na) ‘wat’ hul verbode begeerte (die ‘subjektiewe waarheid’) werklik ‘is’ ook ’n perverse genot. Dit dui naamlik op die begeerte vir die begeerte (die antwoord op die enigma van ‘wat’ die begeerte wesenlik is) om onvervul te bly; dit wil sê die begeerte vir begeerte self. Dit is egter belangrik om in gedagte te hou dat hierdie oneindige ketting van moontlike interpretasies, voorstellings of representasies (die ewige soeke na die antwoord) in beweging gehou word deur die simboliese wet/Ander (‘waarvan’ dit die representasie of invulling is), se vooronderstelde volledigheid en gegrontheid (oftewel absoluutheid).

Kortom: Die onderdrukking van die verbode begeerte (die ‘objek-oorsaak’) en die begeerte vir die verbode begeerte (oftewel die soeke na ‘wat’ die verbode begeerte nou eintlik is), hou in die Lacaniaanse psigoanalise onderskeidelik verband met die ‘subjek van die drifte’ en die ‘subjek van die verlange/begeerte.’ Uiteindelik hou hierdie twee subjektiewe houdings (die twee modaliteite van refleksie oftewel ‘fantasmadiese strukture van ontkenning’) verband met denke en poësie. Alhoewel die bepaalde modaliteit van refleksie wat by hierdie twee houdings betrokke is radikaal van mekaar verskil, verskaf beide houdings (soos dit in die postmoderne konteks tot uitdrukking kom) ’n perverse tipe genot (*jouissance*). Aan die een kant verskaf die ‘subjek van die drifte’ (denke in ons tyd) se onthouding aan (die uitsluiting of onderdrukking van) die verbode ‘objek-oorsaak’ (die *objet petit a*) ’n perverse genot (*jouissance* of ‘pleasure in pain’). Aan die ander kant word die ‘subjek van die verlange/begeerte’ (die poësie in ons tyd) aangemoedig om die verbode ‘objek-oorsaak’ (die verdronge begeerte) direk toe te eien (in die sin dat die subjek ‘dit’ nou op ’n eksplisiete wyse self representeer, interpreteer, artikuleer of konstrueer).

Die vraag is nou net of hierdie wederkerigheid (van denke en poësie) werklik die mees outentieke posisie of houding is wat vir die Christen beskore is.

“[C]an Saint Paul be reduced to a mixture of morbid excitation and ascetic renunciation? Is not the Pauline *agape* precisely an attempt to break out of the morbid cycle of law and sin sustaining each other? More generally, what, exactly, is the status of the excess, the toomuchness (Eric Santner) of life with regard to itself? Is this excess generated only by the turn of life against itself, so that it actualizes itself only in the guise of the morbid undeadness of the sick passion? Or, in Lacanese: is

the excess of *jouissance* ... generated only through the reversal of the repression of desire into the desire for repression, of the renunciation of desire into the desire for renunciation, and so on?" (Zizek, 2003 b, 98).

Volgens die latere Lacan is die mens se mees oorspronklike toestand nie 'n eenheid of 'n geheel ('n tipe Alles) nie. Vir sover die mens self taal *is*, en vir sover taal nie 'iets' is nie maar eerder 'n suiwere (im)potensialiteit of ontoe-eienbaarheid, *is* die mens as 'n (talige) lewende wese primordiaal 'n *non-Alles*. "[H]uman life never coincides with itself; to be fully alive means to be larger than life, and a morbid denial of life is not a denial of life itself, but, rather, the denial of this excess" (Zizek, 2003 b, 98). Die 'ekses' wat voortdurend ontken of uitgesluit word het betrekking op die dimensie van ontoe-eienbaarheid wat die mens *op grond* van sy taligheid eerder self moet *wees*.

In die lig van die voorafgaande bespreking is dit nou moontlik om die verband tussen die Jodedom (denke in ons tyd) en die Christelike tradisie (die poësie in ons tyd) opnuut te beskou.

"So how does all this allow us to throw a new light on the tension between Judaism and Christianity? The first paradox to note is that the vicious dialectic of Law and its transgression elaborated by Saint Paul is the invisible third term, the 'vanishing mediator' between the Jewish religion and Christianity – its spectre haunts both of them, although neither of the two religious positions actually occupies its place: on the one hand, the Jews are *not yet* there, that is, they treat the Law as the written Real which does not engage them in the vicious superego cycle of guilt; on the other, as Saint Paul makes clear, the basic point of Christianity proper is precisely to *break out* of the vicious superego cycle of the Law and its transgression via Love" (Zizek, 2001, 145).

Ek het reeds genoem dat die Jodedom en die Christelike tradisie onderskeidelik verband hou met die 'subjek van die drifte' en die 'subjek van die verlange/begeerte.' Daar is ook verduidelik dat hierdie twee subjektiewe houdings onderskeidelik beskrywend is van Agamben se voorstelling van denke en poësie in ons tyd. In die geval van die Jode word die simboliese wet/Ander se fantasmatische voor(onder)stelling (die traumatiese of sondige begrondingsgebaar) op so 'n radikale wyse onderdruk (of uitgesluit) dat die subjek glad nie eens enige skuldgevoel ervaar nie. Tog kan 'n mens nie sê dat die Jode werklik vry is nie aangesien hul gehoorsaamheid aan die simboliese wet/Ander 'gegrond' is op die *onbewuste* fantasmatische voor(onder)stelling. Of soos Zizek dit stel: Dit is byna asof die simboliese wet/Ander se traumatiese of sondige begrondingsgebaar (die fantasmatische vooronderstelling) nooit 'plaasgevind' het nie. En dit is juis omrede hierdie

fantasmatiese voor(onder)stelling steeds op 'n *implisiete* of 'n *onbewuste* vlak werksaam is, dat dit die eksplisiete simboliese wet/Ander se outoriteit waarborg. “Judaism is a religion whose public discourse is haunted by the spectral shadow of its obscene uncanny double, of its excessive transgressive founding violent gesture (it is this very disavowed attachment to the traumatic kernel which confers on Judaism its extraordinary chutzpah and durability) ...” (Zizek, 2003 a, 137). Vir sover die fantasmatiese gebeurtenis (die grond) op 'n *onbewustelike* vlak vooronderstel word, word die eksplisiete simboliese wet/Ander as absoluut en volledig beskou. Wat in werklikheid onderdruk, ontken of uitgesluit word is nie 'iets' ('n traumatiese begrotingsgebaar oftewel die 'objek-oorsaak') nie, maar eerder die simboliese wet/Ander se (on)volledigheid; dit wil sê die feit dat die simboliese wet/Ander (en dus die subjek self) nie volledig ('n Alles) is nie. “The secret to which the Jews remain faithful is the horror of the divine impotence ...” (Zizek, 2003 b, 129).

Die tradisionele Christelike geloof aan die ander kant is bewus van die krale of diskrepancies in die simboliese wet/Ander. Maar in stede daarvan om hierdie dimensie van ontoe-eienbaarheid te *ervaar* (en te *aanvaar*) vir wat dit is, naamlik 'n inherente en onoorkombare deel van ons taligheid, word dit steeds verobjektiveer tot 'iets' ('n sondige gebeurtenis) wat reeds 'plaasgevind' het. Wat meer is: In ons postmoderne tyd word die subjek selfs aangemoedig om 'dit' (die sondige of verbode begeertes waarvoor hy voorheen berou gehad het) direk toe te eien of om dit na eie gelang te herskryf. Oppervlakkig beskou wil dit voorkom of die situasie waarin die Jodedom hulself bevind, die ideaal is.

“Its rules are clearly stated in the Torah, and it is only a matter of following them to be Jewish. ... There is a kind of 'immanence' in Judaism, a refusal of the 'otherworldly', that he [Zizek] likes. Indeed, at first sight Christianity can only appear *less* like what Zizek is arguing for. It is, after all, the religion *par excellence* of guilt and double-meaning, of endless interpretation and the tracking down of sin. ... As opposed to the literality ... of Judaism – whose rules are openly stated for all to understand – there are the incessant doctrinal disputes and schisms that characterize the history of Christianity, the need for a complex hierarchy to mediate our relationship to God. And yet, despite this, Zizek continues to insist that it is Christianity that ... finally breaks with the superego Other (guilt and bad conscience). How is this so? How is it that it is Christianity and not Judaism that goes furthest in thinking the non-existence of the Big Other?” (Butler, 2005, 110).

Vir sover die Jode sowel as die tradisionele Christendom 'n vertrekpunt vind in 'n vooronderstelde eenheid of 'n volledigheid (die simboliese wet/Ander as absoluut en

gegrond) bly albei houdings vasgevang in die wederkerigheid van die simboliese wet/Ander en sy fantasmatische teendeel (die ‘objek-oorsaak’). En die wederkerigheid van die simboliese wet/Ander en sy fantasmatische voor(onder)stelling hou verband met die wederkerigheid van denke en poësie in ons tyd.

Volgens Zizek lê die antwoord opgesluit in ’n meer outentieke beskouing van die Christelike voorstelling. “However, this superego dialectic of the transgressive desire engendering guilt is *not* the ultimate horizon of Christianity: as Saint Paul makes clear, the Christian stance, at its most radical, involves precisely the suspension of the vicious cycle of Law and its transgressive desire. How are we to resolve this deadlock?” (Zizek, 2001, 143). Die oplossing vir (of die uitweg uit) hierdie impasse of wederkerigheid hou verband met die ‘deurkruising van die fundamentele fantasie’ en die samehorigheid van denke en poësie. Die ‘deurkruising van die fundamentele fantasie’ moet terselfdertyd beskou word in verband met die konsep van liefde (in die sin van *agape*). “Perhaps it is the Christian notion of *agape* that shows us the way out: ‘For God so loved the world that he gave his one and only Son ...’ (John 3: 16). How, exactly, are we to conceive of this basic tenet of the Christian faith?” (Zizek, 2002 f, 45).

In die Christelike tradisie het God (die simboliese wet/Ander) sy seun geoffer om die prys te betaal vir ons sonde. Christus het met ander woorde die plek ingeneem van die fantasmatische voor(onder)stelling oftewel sondige begrondingsgebaar (die ‘objek-oorsaak’). In hierdie sin is die figuur van Christus die *objet petit a* by uitstek. ’n Voorstelling van Christus se kruisdood in ekonomiese terme is egter nie die uitweg nie. “Problems emerge the moment we comprehend this ‘giving of his one and only Son’ – the death of Christ – as a sacrificial gesture in the exchange between God and man” (Zizek, 2002 f, 45). Indien ’n mens hierdie tradisionele standpunt inneem kom die volgende vraag onmiddellik by ’n mens op: “[F]or whom – for which authority above Himself – is God Himself forced to sacrifice his son?” (Zizek, 2001, 157). In hierdie beskouing word die ‘Ander van die Ander’ (’n metataal) altyd reeds vooronderstel. Indien Christus aan die kruis gesterf het om vir ons skuld te betaal en om die balans (die primordiale Alles) te herstel sou dit ons skuld tog ook net vererger het. “[W]e are forever indebted to Christ, we cannot ever repay him for what he did for us” (Zizek, 2003 a, 144). Ons relasie met die simboliese wet berus in hierdie geval steeds op ’n skuldgevoel.

Volgens Zizek is daar net twee moontlike betekenis vir Christus se kruisdood: “God [the symbolic Law] as omnipotent is a *perverse* subject who plays obscene games with humanity and His own son: He creates suffering, sin and imperfection [the *objet petit a*], so that He can intervene and resolve the mess He created, thereby securing for Himself the eternal gratitude of the human race” (Zizek, 2001, 157). Dit is egter die tweede betekenis wat vir ons die uitweg aandui: “God [the symbolic Law] is not omnipotent...” (Zizek, 2001, 158). Die simboliese wet/Ander is op ’n onoorkombare wyse (on)gegrond en (on)volledig. Of beter: Die mens as ’n wese wat talig *is* moet self hierdie *grond* op ’n voortdurende wyse *wees*. “This, again, is the lesson of Christianity as opposed to Judaism in its assertion of the ‘coincidence, identity even, between the sublime [God in the form of Christ] and the everyday object [the human]’” (Zizek in Butler, 2005, 113). Die werklike rede of betekenis van Christus se kruisdood is nie om die vooronderstelde balans (die simboliese wet/Ander as ’n tipe Alles) te herstel nie, maar eerder om die *vooronderstelling* van so ’n balans of eenheid te ‘deurkruis’ of op te hef.

“In this precise sense, the ‘death of God’ designates for Hegel the death of the transcendent Beyond that exists in itself ... The relationship between cause and effect is dialectically reflected here. On the one hand, the Cause is unambiguously the product of the subjects’ activity; it is ‘alive’ only in so far as it is continually resuscitated by the believers’ passion. On the other hand, these same believers experience the Cause as the Absolute, as what sets their lives in motion ... [I]t involves the absolute mediation of both sides in the person of Christ, who is simultaneously the representative of God [poetry] among human subjects and the subject [thought] who passes into God. In Christianity, the only identity of man and God is the identity in Christ ... In Lacanian terms, we are dealing with the suspension of the big Other, which guarantees the subject’s access to reality: in the experience of the death of God, we stumble upon the fact that ‘the big Other doesn’t exist ...’ (Zizek, 2005 a, 39 & 40).

Wanneer die subjek op ’n outentieke wyse met ’n bepaalde voorstelling of representasie in relasie tree en sy (on)volledigheid (of grondeloosheid) in liefde *ervaar en bevestig*, bereik hy sy mees oorspronklike *limiet* of *grond*.

“Christ’s sacrifice, with its paradoxical nature (it is the very person *against whom* we humans have sinned, whose trust we have betrayed, who atones and pays the price for our sins), suspends the logic of sin and punishment, of legal or ethical retribution, of ‘settling accounts’, by bringing it to the point of self-relating. The only way to achieve this suspension, to break the chain of crime and punishment/retribution, is to assume an utter readiness for self-erasure. And *love*, at its most elementary, is nothing

but such a paradoxical gesture of breaking the chain of retribution” (Zizek, 2002 f, 50).

Dit is slegs vir sover die subjek homself (sy taligheid) vooronderstel as ‘iets’, dat hy opgesluit bly in die wederkerigheid van denke en poësie. Die moment waarop die subjek bewus word van die feit dat hy, as ’n wese wat talig *is*, nie ‘iets’ is nie maar dat hy eerder self die (im)potensialiteit inherent aan elke potensialiteit moet *wees*, bereik hy sy *oorsprong* en *limiet*. Eers dan is daar sprake van *liefde* en van ’n *handeling*: die verwerkliking van die (*on*)werklike hier en nou.⁷⁵ Of soos Agamben dit sou stel: Eers dan is daar werklik ’n *ervaring* van taal as die (*on*)moontlikheid inherent aan elke moontlikheid (die *factum loquendi*).

Die mooiste beskrywing van so ’n ‘toe-eiening’ van die ontoe-eienbare (die samehorigheid van denke en poësie) vind ’n mens in I Korinthiërs 13. “In *Ethics of Psychoanalysis*, Lacan deals extensively with the Pauline dialectic of Law and its transgression – perhaps what we should do, therefore, is read this Pauline dialectic together with its corollary, Saint Paul’s *other* paradigmatic passage, the one on love from I Corinthians 13” (Zizek, 2003 b, 114). In I Korinthiërs 13 word die paradoksale relasie van liefde in verband met die (vooronderstelde) Alles (die subjek se begeerte vir ’n volledigheid of ’n eenheid) treffend verwoord. Ek haal dit graag breedvoerig aan:

“If I speak in the tongues of mortals and of angels, but do not have love, I am a noisy gong or a clanging cymbal. And if I have prophetic powers, and understand all mysteries and all knowledge, and if I have all faith, so as to remove mountains, but do not have love, I am nothing. If I give away all my possessions, and if I hand over my body so that I may boast [alternative translation: to be burned], but do not have love, I gain nothing ... Love never ends. But as for prophecies, they will come to an end; as for tongues, they will cease; as for knowledge, it will come to an end. For we know only in part, and we prophesy only in part; but when the complete comes, the partial will come to an end ... For now we see in a mirror, dimly, but then we will see face to face. Now I know only in part; the I will know fully, even as I have been fully known. And now faith, hope, and love abide, these three; and the greatest of these is love” (I Corinthians 13 in Zizek, 2001, 145 & 146).

Dit is duidelik dat die *plek* van liefde in relasie tot die Alles paradoksaal *is*.

Aan die een kant begin Paulus deur te sê dat daar liefde *is* selfs wanneer ons alle kennis besit. Selfs wanneer ons dink dat ons volledig met ’n bepaalde

⁷⁵ “The act – as opposed to activity – occurs only when this phantasmic background itself is disturbed” (Zizek, 2000, 374).

(verabsoluteerde) simboliese wet (die sfeer van ‘objektiewe kennis’) saamval deur al die reëls en voorskrifte daarvan na te kom, sal daar steeds ’n tipe ekses (of diskrepansie) wees wat ons daarvan skei. Indien ons hierdie ekses probeer ontken of onderdruk (en boonop ’n perverse genot daaruit put), indien ons dit nie in liefde ervaar en aanvaar nie, is ons verhouding met die bepaalde simboliese wet nie opreg (of outentiek) nie. Hierdie ekses is nie ‘iets’ (die *objet petit a*) nie, maar eerder die ontoe-eienbaarheid inherent aan ons taligheid wat ons, in liefde, self moet *wees*. “[E]ven if we were to know everything, love would inexplicably still be higher than completed knowledge” (Zizek, 2003 b, 115). ’n Ervaring en aanvaarding van hierdie dimensie van ontoe-eienbaarheid is ’n ervaring van taal as *liefde* (die *factum loquendi*).

Aan die ander kant voer Paulus aan dat liefde slegs moontlik is vir diegene wie se kennis (on)volledig is. “Although, in contrast to knowledge, ‘love never ends’, it is clearly only ‘now’ (while I am still incomplete) that ‘faith, hope, and love abide” (Zizek, 2001, 146). Dit is eers wanneer ’n mens bewus word van die onbeduidendheid van jou bestaan dat daar werklik sprake is van liefde. Daar is nie ‘iets’ wat hierdie (on)volledigheid ongedaan kan maak nie. Ons moet eerder in liefde self hierdie (on)volledigheid *wees*. “[O]nly an imperfect, lacking being loves: we love because we do *not* know all” (Zizek, 2003 b, 115).

Die enigste oplossing vir die paradoksale rol van liefde in relasie tot die simboliese wet is dus om te aanvaar dat taal (en dus ook die mens se mees oorspronklike toestand) nie ’n refleksiwew (oftewel ‘geartikuleerde’) eenheid (’n tipe Alles) is nie. Elke simboliese struktuur (elke vorm van denke wat sigself voordoen as ‘objektiewe kennis’) *is* maar net een van vele ‘ander’ (on)volledige verskyningsvorme (’n bepaalde ‘subjektiewe waarheid’ of ’n bepaalde poëtiese moment). Vir sover elke subjek egter self die (on)volledigheid inherent aan sy bepaalde (oftewel partikuliere) simboliese struktuur *is*, is hy ook in liefde onlosmaakbaar daaraan verbonde.

“[E]ven when it is ‘all’ (complete, with no exception), the field of knowledge remains in a way non-all, incomplete – love is not an exception to the All of knowledge, but precisely that ‘nothing’ which makes even the complete series/field of knowledge incomplete. In other words, the point of the claim that even if I were to possess all knowledge, without love I would be nothing, is not simply that *with* love, I am ‘something’ – in love, *I am also nothing* but, as it were, a Nothing humbly aware of itself ... [T]he ultimate mystery of love is therefore that incompleteness is in a way *higher than completion*” (Zizek, 2001, 146 & 147).

Kortom: In die lig van Lacan se latere beskouing van taal (en van die subjek se primordiale toestand) as 'n tipe non-Alles, moet die subjek uiteindelik losbreek uit die wederkerigheid van die simboliese wet/Ander en sy fantasmatische voor(onder)stelling (die teendeel of transgressie). Uiteindelik moet die subjek self sy traumatiese kern (die fantasmatische voor(onder)stelling) *wees* en met 'n gelatenheid *aanvaar*. Hy moet getrou bly aan die simboliese werklikheid waarmee hy homself eens voel selfs (of juis) met die wete dat dit (*on*)volledig en (*on*)gegrond *is*. *Liefde* moet uiteindelik die plek *inneem* van 'dit' in terme waarvan die simboliese wet (die subjek) nooit met sigself saamval nie. *Liefde is* met ander woorde die 'uitsondering' op die reël. Die onderskeid tussen Lacan se aanvanklike beskouing van taal as 'n Alles ('n eenheid of geheel) en sy latere beskouing van taal as 'n non-Alles is dus van deurslaggewende belang. 'n Werklike samehorigheid van denke en poësie is slegs denkbaar wanneer die mens se mees oorspronklike toestand (dit wil sê sy taligheid) beskou word, nie as 'n harmonieuse eenheid ('n geslote sirkel oftewel 'n tipe Alles) nie, maar as 'n non-Alles.

Vir sover die subjek se mees oorspronklike toestand (sy taligheid) deurtrek is met die (ont)bindende krag van die drifte (die dimensie van die *ontoe*-eienbare), moet die subjek self die ruimte *wees* wat betekenisgewing moontlik *maak*. In die lig van Lacan se latere beskouing van taal as 'n non-Alles bereik die subjek sy *eindigheid* (oftewel sy *limiet*) juis op die moment wat hy sy vooronderstelde toestand van volledigheid, eenheid en ewewig prysgee of 'deurkruis.' "What this means is that in order effectively to liberate oneself ... one should first renounce the transgressive fantasmatic supplement that attaches us to it [to the Law]" (Zizek, 2001, 149). Waarop so 'n 'deurkruising' in werklikheid neerkom is die subjek se gehoorsaamheid aan 'n bepaalde (of partikuliere) simboliese wet - nie uit 'n skuldgevoel en 'n poging om die balans te herstel nie maar - uit *liefde*.

In die lig van die voorafgaande uiteensetting behoort dit duidelik te wees waarom die Christelike voorstelling volgens Zizek die moontlikheid bied vir 'n 'deurkruising van die fundamentele fantasie.'

"[I]t is Christianity and not Judaism that goes furthest in *thinking* the *non*-existence of the Big Other ... [I]t is Christianity that better avoids that 'inherent transgression' that continues to bind us to power ... Zizek will often describe this Christian overcoming of the distinction between law and sin – we might even say between enunciated and enunciation – in terms of a 'New Beginning', a 'wiping of the slate clean.' But it is important to know exactly what this means. It does not mean that we can forever

avoid any symbolic accounting, that we can indefinitely put off our debts, that suddenly everything is rendered null and void. In the first instance, it means that the grounds for our actions do not pre-exist us but are begun again each time we act, only arise as a result of their free positing by the subject” (Butler, 2005, 110 - 112).

Bibliografie

- Agamben, G. 1993a. *Stanzas. Word and phantasm in Western culture* (trans. Ronald L. Martinez). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Agamben, G. 1993b. *The coming community* (trans. Michael Hardt). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Agamben, G. 1995. *Idea of prose* (trans. Michael Sullivan & Sam Whitsitt). New York: State University of New York Press
- Agamben, G. 1998. *Homo sacer. Sovereign power and bare life* (ed. Werner Hamacher & David E. Wellbery, trans. Daniel Heller-Roazen). Stanford: Stanford University Press
- Agamben, G. 1999a. *Potentialities. Collected essays in philosophy* (trans. Daniel Heller-Roazen). Stanford: Stanford University Press
- Agamben, G. 1999b. *The end of the poem. Studies in poetics* (trans. Daniel Heller-Roazen). Stanford: Stanford University Press
- Agamben, G. 1999c. *The man without content* (ed. Werner Hamacher & David E. Wellbery, trans. Georgia Albert). Stanford: Stanford University Press
- Agamben, G. 2000. *Means without end. Notes on politics* (trans. Vincenzo Binetti & Cesare Casarino). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Agamben, G. 2003. *The coming community* (trans. Michael Hardt). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Agamben, G. 2004. *The open. Man and animal* (ed. Werner Hamacher, trans. Kevin Attell). Stanford: Stanford University Press
- Artaud, A. 1995. *The theatre and its double* (trans. Victor Corti). London: Calder Publications
- Badiou, A. 2000. *Deleuze. The clamor of Being* (trans. Louise Burchill). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Barrow, J. D. 2005a. *Theories of everything. The quest for ultimate explanation*. London: Vintage
- Barrow, J. D. 2005b. *Impossibility. The limits of science and the science of limits*. London: Vintage
- Barthes, R. 2004. *Criticism and truth* (trans. & ed. Katrine Pilcher Keuneman). London & New York: Continuum

- Baudrillard, J. 1983. *Simulations* (transl. Paul Foss, Paul Patton, and Philip Reitchman). New York: Semiotext
- Baudrillard, J. 2001. *Impossible exchange* (trans. Chris Turner). London & New York: Verso
- Bauman, Z. 1995. *Life in fragments. Essays in postmodern morality*. Oxford: Blackwell Publishers
- Beiser, F. 2005. *Hegel*. London & New York: Routledge
- Benjamin, W. 1969. *Illuminations. Essays and reflections* (ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn). New York: Schocken Books
- Benjamin, W. 1979. *Reflections: Essays, aphorisms, autobiographical writings* (ed. Peter Demetz, trans. Edmund Jephcott). New York: Harvest
- Blanchot, M. 1988. *The unavowable community* (trans. Pierre Joris). Station Hill Press
- Blanchot, M. 1995. *The work of fire* (ed. Werner Hamacher & David E. Wellbery, trans. Charlotte Mandell). Stanford: Stanford University Press
- Blanchot, M. 1997. *Friendship* (ed. Werner Hamacher & David E. Wellbery, trans. Elizabeth Rottenberg). Stanford: Stanford University Press
- Blanchot, M. 2000. *The instant of my death* (ed. Werner Hamacher & David E. Wellbery, trans. Elizabeth Rottenberg). Stanford: Stanford University Press
- Bremmers, C. (s.a.). *Overgankelijkheid. Heideggers ontwerp van een fundamentele ontologie en de kwestie van de ethiek*. Budel: Uitgeverij Damon
- Butler, J. 2000a. *Antigone's claim. Kinship between life and death*. New York: Columbia University Press
- Butler, J., Laclau, E. & Zizek, S. 2000b. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary dialogues on the left*. London & New York: Verso
- Butler, R. 2005. *Slavoj Zizek: Live theory*. London & New York: Continuum
- Changeux, J. & Ricoeur, P. 2002. *What makes us think? A neuroscientist and a philosopher argue about ethics, human nature, and the brain* (trans. M. B. DeBevoise). Princeton & Oxford: Princeton University Press
- Clemens, J. & Grigg, R. 2006. *Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*. Durham and London: Duke University Press
- Cohen, T. 2001. *Jacques Derrida and the humanities. A critical reader*. Cambridge: Cambridge University Press
- Copjec, J. 1996. *Supposing the subject*. London/New York: Verso
- Copjec, J. 1996b. *Radical Evil*. London/New York: Verso

- Cornell, D. 1992. *The philosophy of the limit*. New York: Routledge
- Debord, G. 1995. *The society of the spectacle* (transl. Donald Nicholson-Smith). New York: Zone Books
- Deleuze, G. 1990. *The logic of sense* (ed. Constantin V. Boundas, trans. Mark Lester & Charles Stivale). New York: Columbia University Press
- Deleuze, G. 1991. *Empiricism and subjectivity. An essay on Hume's theory of human nature* (trans. Constantin V. Boundas). New York: Columbia University Press
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1994. *What is philosophy?* (trans. Hugh Tomlinson & Graham Burchell). New York: Columbia University Press
- Deleuze, G. 2000. *Proust and signs. The complete text* (ed. Sandra Buckley, Michael Hardt & Brian Massumi, trans. Richard Howard). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Deleuze, G. 2003. *Kant's critical philosophy. The doctrine of the faculties* (trans. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Derrida, J. 1973. *Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs* (ed. John Wild & James M. Edie, trans. David B, Allison & Newton Garver). Evanston: Northwestern University Press
- Derrida, J. 1982. *Positions* (trans. Alan Bass). Chicago: The University of Chicago Press
- Derrida, J. 1989. *Memoires for Paul de Man. Revised Edition* (trans. Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava & Peggy Kamuf). New York: Columbia University Press
- Derrida, J. 1993. *Aporias* (ed. Werner Hamacher & David E. Wellbery, trans. Thomas Dutoit). Stanford: Stanford University Press
- Derrida, J. 1995a. *On the name* (ed. Thomas Dutoit, Werner Hamacher & David E. Wellbery, trans. David Wood, John P. Leavey & Ian McLeod). Stanford: Stanford University Press
- Derrida, J. 1995b. *The gift of death* (ed. Mark C. Taylor, trans. David Wills). Chicago / London: The University of Chicago Press
- Derrida, J. 1996. *Geweld en metafysica. Essay over het denken van Emmanuel Levinas* (ingeleid en vertaald door Dirk de Schutter). Kampen/Kapellen: Kok Agora/Pelckmans

- Derrida, J. 1997. *Of grammatology. Corrected edition* (trans. Gayatri Chakravorty Spivak). Baltimore / London: The John Hopkins University Press
- Derrida, J. & Vattimo, G. 1998. *Religion*. Cambridge: Polity Press
- Derrida, J. 2000. *Demeure. Fiction and testimony* (ed. Werner Hamacher & David E. Wellbery, trans. Elizabeth Rottenberg). Stanford: Stanford University Press
- Derrida, J. 2000. *Dissemination* (trans. Barbara Johnson). London: The Athlone Press
- Derrida, J. 2003a. *On cosmopolitanism and forgiveness* (trans. Mark Dooley & Michael Hughes). London / New York: Routledge
- Derrida, J. 2003b. *Writing and difference* (trans. Alan Bass). London / New York: Routledge
- Derrida, J., Kermode, F., Moi, T. & Norris, C. 2003c. *Life. After. Theory* (ed. Michael Payne & John Schad). London: Continuum
- Edwards, P. 2004. *Heidegger's confusions*. New York: Prometheus Books
- Evans, D. 2003. *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. New York: Brunner-Routledge
- Fioretos, A. 1999. *The solid letter. Readings of Friedrich Hölderlin* (ed. Aris Fioretos). Stanford: Stanford University Press
- Foucault, M. 2003. *The order of things. An archaeology of the human sciences*. New York: Routledge
- Freud, S. 2001. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. Volume XXIII (1937-1939). Moses and monotheism. An outline of psycho-analysis and other works* (trans. James Strachey, Anna Freud, Alix Strachey & Alan Tyson). London: Vintage, The Hogarth Press & The Institute of Psycho-Analysis
- Freud, S. 2005. *On murder, mourning and melancholia* (trans. Shaun Whiteside). London: Penguin Books
- Freud, S. 2005. *The unconscious* (trans. Graham Frankland). London: Penguin Books
- Freud, S. 2006. *The penguin Freud reader* (ed. Adam Phillips). London: Penguin Books
- Fukuyama, F. 1992. *The end of history and the last man*. London: Penguin Books
- Hegel, G. W. F. 1991. *The philosophy of history* (trans. J. Sibree). New York: Prometheus Books
- Hegel, G. W. F. 1996. *Philosophy of right* (trans. S. W. Dyde). New York: Prometheus Books

- Hegel, G. W. F. 2004. *Introductory lectures on aesthetics* (trans. Bernard Bosanquet & ed. Michael Inwood). London: Penguin Books
- Heidegger, M. 1969. *Discourse on thinking* (trans. John M. Anderson & E. Hans Freund). New York: Harper & Row
- Heidegger, M. 1999a. *Basic writings. Revised and expanded edition* (ed. David Farrell Krell). London: Routledge
- Heidegger, M. 1999b. *Being and time* (trans. John Macquarrie & Edward Robinson). Oxford: Blackwell Publishers
- Heidegger, M. 1999c. *Contributions to philosophy. From Enowning* (trans. Parvis Emad & Kenneth Maly). Bloomington: Indiana University Press
- Heidegger, M. 2001. *Identiteit en differentie* (vertaling Samuel Ijsseling). Amsterdam: Uitgeverij Boom
- Heidegger, M. 2002. *The essence of truth* (trans. Ted Sadler). London & New York: Continuum
- Heidegger, M. 2005. *The essence of human freedom* (trans. Ted Sadler). London & New York: Continuum
- Heidegger, M. 2006. *Mindfulness* (trans. Parvis Emad & Thomas Kalary). London & New York: Continuum
- Hemming, L.P. 2005. *Postmodernity's Transcending. Devaluing God*. London: SCM Press
- Homer, S. 2005. *Jacques Lacan*. London / New York: Routledge
- Huhn, T. & Zuidervaart, L. 1997. *The semblance of subjectivity. Essays in Adorno's aesthetic theory*. London & Massachusetts: The MIT Press
- Jabès, E. 2001. *Desire for a beginning. Dread of one single end* (trans. Rosmarie Waldrop). New York: Granary Books
- Jabès, E. 1993. *The book of margins* (trans. Rosmarie Waldrop). Chicago & London: The University of Chicago Press
- Kant, I. 1952. *The critique of judgement* (trans. James Creed Meredith). Oxford: Clarendon Press
- Kant, I. 1990. *The critique of pure reason* (trans. J. M. D. Meiklejohn). New York: Prometheus Books
- Klein, M. 1998. *Love, guilt and reparation and other works 1921 – 1945*. London: Vintage

- Krell, D. F. 1995. *Lunar voices. Of tragedy, poetry, fiction, and thought*. Chicago / London: The University of Chicago Press
- Kripke, S. 2002. *Naming and necessity*. Oxford: Blackwell Publishers
- Kundera, M. 1998. *Identity* (trans. Linda Asher). London: Faber and Faber
- Lacan, J. 1982. *Feminine sexuality. Jacques Lacan and the école freudienne* (ed. Juliet Mitchell & Jacqueline Rose, trans. Jacqueline Rose). London: Macmillan Press
- Lacan, J. 1999. *Encore. The seminar of Jacques Lacan. Book XX* (ed. Jacques-Alain Miller, trans. Bruce Fink). New York / London: W. W. Norton & Company
- Lacan, J. 2001. *Ecrits: a selection* (trans. Alan Sheridan). London / New York: Routledge
- Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J.L. 1988. *The literary absolute. The theory of literature in German romanticism* (trans. Philip Barnard & Cheryl Lester). New York: State University of New York Press
- Levinas, E. 1966. *Totaliteit en het oneindige. Essay over de exterioriteit* (vertaald door J.M. Tillema-de Vries). Rotterdam: Lemniscaat
- Lévi-Strauss, C. 2003. *Myth and meaning*. London & New York: Routledge
- Malpas, J. & Solomon, R.C. 1998. *Death and philosophy*. London / New York: Routledge
- Marcuse, H. 1970. *De eendimensionale mens. Studies over de ideologie van de hoog-industriële samenleving* (vertaald door Paul Brand Werkgroep). Bussum: Uitgeverij Paul Brand
- Macey, D. 2001. *The penguin dictionary of critical theory*. London: Penguin Books
- Mautner, T. 2000. *The Penguin dictionary of philosophy* (ed. Thomas Mautner). London: Penguin Books
- Melville, H. 1995. *Bartleby and the lightning-rod man*. London: Penguin Books
- Nancy, J.L. & Lacoue-Labarthe, P. 1992. *The title of the letter. A reading of Lacan* (trans. Francois Raffoul & David Pettigrew). New York: State University of New York Press
- Nancy, J.L. 1993a. *The birth to presence* (trans. Brian Holmes & others). Stanford: Stanford University Press
- Nancy, J.L. 1993 b. *The experience of freedom* (trans. Bridget McDonald). Stanford: Stanford University Press

- Nancy, J.L. 1996. *The muses* (ed. Werner Hamacher & David E. Wellbery, trans. Peggy Kamuf). Stanford: Stanford University Press
- Nancy, J.L. 1997. *The sense of the world* (trans. Jeffrey S. Librett). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Nancy, J.L. 2000. *Being singular plural* (trans. Robert D. Richardson & Anne E. O'Byrne). Stanford: Stanford University Press
- Nancy, J.L. 2001. *The inoperative community* (ed. Peter Connor, trans. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland & Simona Sawhney). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Nancy, J.L. 2002. *Hegel. The restlessness of the negative* (trans. Jason Smith & Steven Miller). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Nancy, J.L. 2003. *A finite thinking* (ed. Simon Sparks). Stanford: Stanford University Press
- Nietzsche, F. 1974. *The gay science. With a prelude in rhymes and an appendix of songs* (trans. Walter Kaufmann). New York: Vintage Books
- Nussbaum, M.C. 1996. *The therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press
- Odendal, F. F. & Gouws, R. H. 2005. *Verklarende handwoordeboek van die Afrikaanse taal*. Kaapstad: Pearson Education South Africa
- Oerter, R. 2006. *The theory of almost everything*. New York: Plume
- Olafson, F. A. 1999. *Heidegger and the ground of ethics. A study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press
- Patton, P. & Protevi, J. (ed.) 2003. *Between Deleuze and Derrida*. London / New York: Continuum
- Pöggeler, O. 1995. *Martin Heidegger's path of thinking* (trans. Daniel Magurshak & Sigmund Barber). Atlantic Highlands: Humanities Press International
- Rousselot, P. 1999. *Sense of being, faculty of God. Volume 1 of the collected philosophical works* (trans. Andrew talon). Milwaukee: Marquette University Press
- Salecl, R. 2000. *(Per)versions of love and hate*. London & New York: Verso
- Schokker, J. & Schokker, T. 2000. *Extimiteit. Jacques Lacans terugkeer naar Freud*. Amsterdam: Boom
- Silverman, K. 1984. *The subject of semiotics*. New York & Oxfors: Oxford University Press

- Smith, D. 2000. *Zygmunt Bauman. Prophet of postmodernity*. Cornwall: Polity Press
- Tarnas, R. 1999. *The passion of the Western mind. Understanding the ideas that have shaped our world view*. London: Pimlico
- Taylor, M.C. 1987. *Alterity*. Chicago: The University of Chicago Press
- Taylor, M.C. 1989. *Tears*. New York: State University of New York Press
- Taylor, M. C. 1992. *Disfiguring. Art, architecture, religion*. Chicago: The University of Chicago Press
- Taylor, M.C. 1993. *Nots*. Chicago/ London: The University of Chicago Press
- Taylor, M.C. 1999. *About religion. Economies of faith in virtual culture*. Chicago: The University of Chicago Press
- Van Haute, P. 2000. *Tegen de aanpassing. Jacques Lacans 'ondermijning' van het subject*. Nijmegen: Uitgeverij Sun
- Van Haute, P. & Geyskens. 2002. *Spraakverwarring. Het primaat van de seksualiteit bij Freud, Ferenczi en Laplanche*. Nijmegen: Uitgeverij SUN
- Van Tongeren, P. 2002. *Over het verstrijken van de tijd. Een kleine ethiek van de tijdservaring*. Nijmegen: Uitgeverij Valkhof Pers
- Vattimo, G. 2002. *The end of modernity. Nihilism and hermeneutics in post-modern culture* (trans. Jon R. Snyder). Cambridge: Polity Press
- Visker, R. 1999. *Truth and singularity. Taking Foucault into phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers
- Waldrop, R. 2002. *Lavish absence: Recalling and rereading Edmond Jabès*. Middletown: Wesleyan University Press
- Whitebook, J. 1996. *Perversion and utopia. A study in psychoanalysis and critical theory*. Massachusetts & London: The MIT Press
- Wittgenstein, L. 1999. *Tractatus logico-philosophicus* (trans. C. K. Ogden & introduction Bertrand Russell). New York: Dover Publications
- Wright, E. 2000. *Postmodern encounters. Lacan and postfeminism*. Cambridge: Icon Books
- Zimmerman, E. M. 1986. *Eclipse of the self. The development of Heidegger's concept of authenticity*. Athens: Ohio University Press
- Zizek, S. 1989. *The sublime object of ideology*. London: Verso
- Zizek, S. 1992. *Looking awry. An introduction to Jacques Lacan through popular culture*. Massachusetts: The MIT Press
- Zizek, S. 1997. *The plague of fantasies*. London: Verso

- Zizek, S. 1998. *Pleidooi voor intolerantie* (transl. Jan Willem Reitsma). Amsterdam: Boom
- Zizek, S. 2000. *The ticklish subject. The absent centre of political ontology*. London: Verso
- Zizek, S. 2001a. *The fragile Absolute – or, why is the christian legacy worth fighting for?* London: Verso
- Zizek, S. 2001b. *The fright of real tears. Krzysztof Kieślowski between theory and post-theory*. London: British Film Institute Publishing
- Zizek, S. 2002a. *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor*. London: Verso
- Zizek, S. 2002b. *Everything you always wanted to know about Lacan (but were afraid to ask Hitchcock)*. London & New York: Verso
- Zizek, S. & Dolar, M. 2002c. *Opera's second death*. London & New York: Routledge
- Zizek, S. 2002d. *Welcome to the desert of the real!* London & New York: Verso
- Zizek, S. 2002e. *The art of the ridiculous sublime. On David Lynch's Lost Highway*. Seattle: Walter Chapin Simpson Center for the Humanities
- Zizek, S. 2002f. *Did somebody say totalitarianism? Five interventions in the (mis)use of a notion*. London & New York: Verso
- Zizek, S. 2003a. *Thinking in action. On belief*. London & New York: Routledge
- Zizek, S. 2003b. *The puppet and the dwarf. The perverse core of Christianity*. Massachusetts: The Mit Press
- Zizek, S. 2003c. *Tarrying with the negative. Kant, Hegel, and the critique of ideology*. Durham: Duke University Press
- Zizek, S. & Von Schelling, F.W.J. 2004a. *The abyss of freedom. Ages of the world* (trans. Judith Norman). Michigan: The University of Michigan Press
- Zizek, S. 2004b. *Conversations with Zizek*. Cambridge: Polity Press
- Zizek, S. 2004c. *Organs without bodies. On Deleuze and consequences*. New York: Routledge
- Zizek, S. 2005a. *The metastases of enjoyment. Six essays on women and causality*. London/New York: Verso
- Zizek, S. 2005b. *Iraq: The borrowed kettle*. London & new York: Verso
- Zizek, S. 2006. *The parallax view*. New York: The MIT Press**

**‘Toe-eiening’ van die ontoe-eienbare. ’n Onderzoek na die
samehorigheid van denke en poësie**

deur

Yolanda Spangenberg

**’n Verhandeling voorgelê ter vervulling van die
vereistes vir die graad**

Magister Artium (Filosofie)

In die Departement Filosofie van die

**Universiteit van Pretoria
Fakulteit Geesteswetenskappe**

Studieleier: Prof. M.J. Schoeman

Januarie 2007

Summary

This dissertation explores the problem regarding the objectification of language and the split between thought and poetry. The problem is examined from both a philosophical and a psychoanalytical perspective. The split between thought and poetry is rather complex and it manifests itself in various contexts.

In *The Man without Content* Giorgio Agamben (1999c) discusses this problem with reference to the sphere of the aesthetic. According to Agamben the birth of modern aesthetics and the problem of representation is the result of a primordial objectification of language. Agamben conveys the instance of the objectification of language as inseparable from a split between thought and poetry. Since modernity this division, which is at the origin of Western culture, has become increasingly manifest. It is, according to Agamben, the underlying cause of a series of schisms – for example between artist and spectator, genius and taste, and form and matter – which has, in our present time, reached its furthest point.

In *The Parallax View* Slavoj Žižek discusses similar schisms that is currently discernible in various spheres. In the context of my research, it is his discussion of the split between objective knowledge and subjective truth that is of special interest. In my dissertation this division is respectively brought to bear on the split between thought and poetry. (This claim is broadly expanded on in chapter four). The split between objective knowledge and subjective truth manifests itself, in the social context, as the antinomy of essentialism and constructionism.

My discussion commences in *chapter one* with an introductory overview of the theme under investigation.

In *chapter two* the theme is first of all examined from a philosophical perspective. In this regard it is primarily the work of Giorgio Agamben, and especially his view of the nature of language that guides my discussion. According to Agamben we cannot regard language as ‘something’ (an ‘articulated unity’) that has always already taken place. Language rather exists in the form of pure potentiality. By reinterpreting Aristotle’s doctrine of potentiality, Agamben comes to the conclusion that potentiality is, originally, an (im)potentiality. In so far as the human being *is* language, he *is* this (im)potentiality and this (im)potentiality should be seen as the dimension of the *unappropriable*. In view of this *unappropriability* man’s primordial situation cannot be a unity (at least not a ‘reflexive’ or ‘reflected’ unity). The human being, in so far as he *is* language, *is* the primordial gap that enables meaning and signification to *take place*. According to Agamben this (im)potentiality (the

dimension of the *unappropriable*) has, however, undergone a primordial objectification in Aristotle's logico-metaphysical structure of knowledge. Since then, language as the primordial gap that enables presence and meaning to *take place*, has been neglected or forgotten.

In *chapter three* the primordial objectification of language and the split between thought and poetry is also considered from a psychoanalytical perspective. The purpose of this chapter is to introduce the reader to some of the main concepts in Jacques Lacan's exposition of symbolic identification. Attention will only be given to those aspects in the Lacanian psychoanalysis that are related to the theme of research.

In *chapter four* the psychoanalytic description of the problem is continued. The relation between thought and poetry is explained by reference to two 'fantasmatic structures of denial.' In the Lacanian psychoanalysis the two 'fantasmatic structures of denial' are descriptive of two distinctive modalities of reflection. They represent two subjective attitudes that in psychoanalytic terms are described as the 'subject of desire' and the 'subject of drive.' In this chapter the relation between these two 'fantasmatic structures' and Agamben's description of thought and poetry in our time is being explored.

In *chapter five* the theme under investigation is brought to a preliminary conclusion. In this chapter the co-belonging of thought and poetry is being examined in view of Lacan's later conception of language as *non-All*. Of special interest is Lacan's concept of the 'traversing of the fundamental fantasy' as well as his ideas regarding the 'end of the psychoanalytic process.' In so far as language is not an 'articulated unity' but rather *non-All*, the co-belonging of thought and poetry implies more than a mere reciprocity of opposites. I hope that we will eventually be able to conceive of a different, and more original kind of relation between the subject and his own inherent *unappropriability*. The denial of this dimension is currently the cause of an impasse in the process of symbolic identification. It points to man's egoistic illusion of authority and self-righteousness.

Lacan's concept of the 'traversing of the fundamental fantasy' implies a kind of conciliation between (or co-belonging of) the word (the sphere of the symbolic) and a certain excess or remainder (the *unappropriable*) over which it has no control. The 'conciliation' or 'appropriation' as being used in this context should not be understood in the usual sense. The conciliation of the word with itself rather points to the subject's experience and acceptance of the dimension of *unappropriability*. This

unappropriability derives from the negativity inherent in man's drives. In view of this *unappropriability* man's primordial situation is characterised by a feeling of fragmentation and disruption. It is this feeling of fragmentation and disruption which makes man's (or language's) reference to himself *impossible*.

The task of thought then is to traverse the subject's (language's) own presupposition; that is, his presupposed unity or 'fundamental fantasy.' We have to accept the fact that our 'essence' is not 'something' that can be possessed or appropriated 'as such'. Eventually we have to experience and 'appropriate' the *unappropriable* as the inconceivable content and *limit* inherent in every expression. The *unappropriable* is precisely that dimension in the sphere of the symbolic over which we have no control whatsoever. In view of this the concept of redemption also assumes a new meaning. In this moment the subject experiences his inherent *unappropriability* as constitutive of his freedom. He recognizes his freedom precisely in his primordial bondage (or lack of freedom) that he will never be able to get rid of. This experience should be brought to bear on Agamben's description of the 'experience of language' (the *factum loquendi*) as a dimension of (im)potentiality. The subject's experience and acceptance of a certain disruption (or the *unappropriability* of language) is the realisation of *unreality* here and now.

Key terms: Giorgio Agamben, Jacques Lacan, Slavoj Žižek, the *unappropriable*, potentiality, *impotentiality*, the experience of language (the *factum loquendi*), the objectification of language, symbolic identification, the *objet petit a*, the 'subject of desire', the 'subject of drive', the co-belonging of poetry and thought

Samevatting

Hierdie verhandeling handel oor die probleem rondom die verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie. Die probleem van die skeiding tussen denke en poësie is so gekompliseerd (vir my ten minste), dat die blote uitleg daarvan alreeds 'n verhandeling opsigself is. In my verhandeling word hierdie probleem vanuit beide 'n filosofiese en 'n psigoanalitiese perspektief ondersoek. Aangesien 'n MA-verhandeling baie ingeperk word in terme van die lengte en die bestek daarvan, is dit vir my onmoontlik om elke aspek van hierdie tema volledig uiteen te sit. Daar word dus slegs gefokus op enkele van die heel belangrikste idees rondom hierdie tema.

Die skeiding tussen denke en poësie kom in verskeie sfere tot uitdrukking. In *The Man without Content* gee Giorgio Agamben (1999c) 'n beskrywing van hierdie splitsing met verwysing na die estetika. Agamben voer aan dat die geboorte van die moderne estetika en die probleem van representasie die resultaat is van 'n primordiale verobjektivering van taal. Volgens hom impliseer die verobjektivering van taal terselfdertyd 'n skeiding tussen denke en poësie. Die primordiale verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie wat daaraan verbonde is, vorm volgens Agamben (1993) die grondslag van die hele Westerse tradisie. Vanaf die moderne era het die fundamentele verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie in 'n toenemende mate sigbaar geword. Dit is volgens hom die onderliggende oorsaak van 'n hele reeks skismas of skeurings wat in die postmoderne tyd 'n hoogtepunt bereik. Agamben verwys hier onder andere na die skeiding tussen die toeskouer (of die kunskenner) en die kunstenaar, en tussen vorm en materie.

In *The Parallax View* verwys Slavoj Žižek (2006) na soortgelyke skismas wat tans in verskeie sfere sigbaar word. In die lig van my ondersoekstema is dit veral sy beskrywing van die skeiding tussen objektiewe kennis en subjektiewe waarheid soos dit in die psigoanalise tot uitdrukking kom, wat insiggewend is. Die splitsing tussen objektiewe kennis en subjektiewe waarheid hou onderskeidelik verband met die skeiding tussen denke en poësie (in die filosofie). Hierdie stelling word in my verhandeling so duidelik as moontlik uiteengesit. In die sosiale konteks manifesteer die verobjektivering van taal en die skeiding tussen denke en poësie sigself onder andere in die antinomie van 'n essensialisme en 'n konstruksionisme.

Ek begin my bespreking in *hoofstuk een* met 'n inleidende beskrywing van die ondersoekstema.

In *hoofstuk twee* word die ondersoekstema eers net vanuit 'n filosofiese perspektief beskou. In hierdie verband rig ek my hoofsaaklik op die werk van Giorgio Agamben en spesifiek sy beskrywing van die 'weselikheid' van taal. Volgens Agamben (1999a) kan taal nie beskou word as 'iets' ('n 'geartikuleerde eenheid') nie. Taal bestaan volgens hom eerder in die vorm van 'n suiwere potensialiteit (of moontlikheid). Deur sy herinterpretasie van Aristoteles se leerstelling van potensialiteit, kom Agamben tot die gevolgtrekking dat elke potensialiteit oorspronklik 'n (im)potensialiteit is. Hierdie (im)potensialiteit wat die mens *op grond* van sy taligheid 'weselik' *is*, kan beskou word as 'n dimensie van *ontoe-eienbaarheid*. Op grond van hierdie *ontoe-eienbaarheid* kan die mens se mees oorspronklike toestand nie 'n eenheid wees nie (ten minste nie 'n 'refleksiewe' of 'n 'gereflekteerde' eenheid nie). Die mens as 'n wese wat talig *is*, *is* eerder self die breuk of die kraak wat betekenisgewing moontlik *maak*. Volgens Agamben ondergaan die dimensie van (im)potensialiteit inherent aan taal alreeds 'n verobjektivering met Aristoteles se logies-metafisiese struktuur van kennis. Sedertdien word taal en betekenis geïnterpreteer as 'iets' ('n gebeurtenis) wat altyd reeds 'plaasgevind' het. Die dimensie van *ontoe-eienbaarheid* as die breuk wat betekenisgewing moontlik *maak*, word met ander woorde verontagsaam of ontken.

In *hoofstuk drie* word die ondersoekstema ook vanuit 'n Lacaniaanse (psigoanalitiese) perspektief beskou. Die doelstelling van hierdie hoofstuk is om die leser 'n oorsig te gee van enkele belangrike konsepte in die Lacaniaanse voorstelling van simboliese identifikasie. Daar word slegs gefokus op dáárdie aspekte in die Lacaniaanse psigoanalise wat aansluit by my ondersoekstema.

In *hoofstuk vier* word die psigoanalitiese beskouing van die probleem verder uiteengesit. Die relasie tussen denke en poësie word in hierdie hoofstuk verduidelik met verwysing na twee 'fantasmatiese strukture van ontkenning.' In die psigoanalise is die twee 'fantasmatiese strukture van ontkenning' beskrywend van twee onderskeibare modaliteite van refleksie. Dit verteenwoordig twee subjektiewe houdings wat in Lacaniaanse terme beskryf word as die 'subjek van die drifte' en die 'subjek van die verlange/begeerte.' In hierdie hoofstuk word daar verduidelik in watter opsig hierdie twee modaliteite van refleksie onderskeidelik verband hou met Agamben (1993) se beskrywing van denke en poësie in ons tyd.

In *hoofstuk vyf* word die ondersoekstema tot 'n voorlopige konklusie gebring. In die lig van Lacan se latere beskouing van taal as 'n *non-Aller* gee ek 'n kort beskrywing van die samehorigheid van denke en poësie. In hierdie verband is dit hoofsaaklik die latere Lacan se voorstelling van 'n 'deurkruising van die fundamentele fantasie', en van die 'einde van die psigoanalitiese proses' wat my ondersoek lei. Vir sover taal nie 'n 'geartikuleerde eenheid' ('n *Aller*) is nie, impliseer die samehorigheid van denke en poësie meer as net 'n wederkerigheid van teenoorgesteldes. Ek hoop dat ons uiteindelik 'n ander, meer oorspronklike tipe relasie kan bedink tussen die subjek en sy eie intrinsieke *ontoe-eienbaarheid*. 'n Ontkenning van hierdie dimensie van (im)potensialiteit of *ontoe-eienbaarheid* is tans verantwoordelik vir 'n impasse in die simboliese proses. Dit dui op die mens se egoïstiese illusie van outoriteit en self-meesterskap.

Die Lacaniaanse voorstelling van 'n 'deurkruising van die fundamentele fantasie' impliseer 'n tipe 'versoening' van die woord (die simboliese wet/Ander) met 'n sekere diskrepansie of ekses waarvan dit nie ontslae kan raak nie. Ons moet die 'versoening' of die 'toe-eiening' soos dit in hierdie konteks gebruik word, nie in die algemene sin van die woord begryp nie. Die 'versoening' van die woord met sigself dui eerder op die subjek se *ervaring* en *aanvaarding* van 'n sekere *ontoe-eienbaarheid*. Hierdie dimensie van *ontoe-eienbaarheid* het betrekking op die negatiwiteit van die mens se drifte. *Op grond* van hierdie dimensie van *ontoe-eienbaarheid* word die mens se oorspronklike toestand gekenmerk deur die ervaring van 'n fragmentasie (of 'n diskrepansie). Dit is hierdie gevoel van fragmentasie of ontwrigting wat die subjek (*as taal*) se verwysing na homself uit-sluit.

Die taak vir ons denke is om die woord (die subjek) se vooronderstelde eenheid te deurkruis. Ons moet tot die besef kom dat ons 'wesenlikheid' 'n dimensie *is* wat ons nooit 'as sodanig' kan besit of kan toe-eien nie. Uiteindelik moet ons die *ontoe-eienbare* 'toe-eien' en ervaar as die *onvoorstelbare inhoud* en *limiet* in elke uitdrukking. Die *ontoe-eienbaarheid* as die mees oorspronklike *limiet* is presies daardie dimensie in die simboliese werklikheid waaroor ons geen beheer het nie. In die lig hiervan neem die konsep van 'n 'verlossing' 'n nuwe wending aan. In hierdie moment *ervaar* die subjek die dimensie van *ontoe-eienbaarheid* as konstituerend van sy vryheid. Hy erken sy bevryding juis in en deur sy primordiale (on)vryheid of (im)potensialiteit. Hierdie ervaring herinner my baie aan Agamben se beskrywing van die 'ervaring van taal' (die *factum loquendi*) as 'n dimensie van (im)potensialiteit.

Uiteindelik is die subjek se ervaring en aanvaarding van 'n sekere ontwrigting, dit wil sê van sy eie *ontoe-eienbaarheid*, die *verwerkliking van die (on)werklike* hier en nou.

Sleutelwoorde: Giorgio Agamben, Jacques Lacan, Slavoj Žižek, die *ontoe-eienbare*, *potensialiteit*, *impotensialiteit*, die ervaring van taal (die *factum loquendi*), die verobjektivering van taal, simboliese identifikasie, die *objet petit a*, die 'subjek van die verlange', die 'subjek van die drifte', die samehorigheid van denke en poësie'