

RELIGIEUSE FUNDAMENTALISME IN DIE ERA VAN IMPERIUM: PRE- OF POSTMODERN?¹

DOI: [https://dx.doi.org/
10.18820/24150509/
JCH41.v2.13](https://dx.doi.org/10.18820/24150509/JCH41.v2.13)

ISSN 0258-2422 (Print)
ISSN 2415-0509 (Online)

Journal for
Contemporary History
2016 41(2):251-272
© UV/UFS



Abstract

The present article examines the question, whether the recent eruption of what may be comprehended as an expression of religious fundamentalism, albeit in the guise of “terrorism”, can be situated in a broader historical and theoretical context, which would impart greater comprehensibility to it, than the predominantly “hysterical” reaction to violent “terrorist” attacks enables one to do. With this aim in mind, the nature of “fundamentalism” is scrutinised, in the light of the “terrorist” attack by Al Qaeda against Charlie Hebdo in Paris (January 2015), by ISIS in Paris (November 2015), and again in Brussels (March 2016). The causal nexus underpinning these attacks is examined by means of the concept of fundamentalism as it is employed by Michael Hardt and Antonio Negri, specifically regarding their well-known concept of “Empire” (their name for the current “sovereign” world order), and the question, whether the historical events and conditions referred to earlier are symptomatic of a “return” to the premodern, or rather of a postmodern rejection of modernisation and what accompanies it. Subsequently, the question of the culture-historical status of current religious Islamic fundamentalism is approached within the framework of Samuel Huntington’s thesis of the “clash of civilizations” which enables one to construe it as a manifestation of this conflict. Manuel Castells’s investigation of the nature and grounds of religious Islamic fundamentalism is also thematised within the context of his thesis concerning the “network society”, to be able to provide a nuanced answer to the central question of this article. In conclusion, the “grounds” of fundamentalism (of any kind) are discussed insofar as these are connected with dogma and truth. This is done by way of a philosophical discussion of Umberto Eco’s treatment of the (according to him paradoxical) concept of “truth” (and by implication dogma), and it is argued that a dogmatic conception of “truth” underpins Islamic fundamentalism.

Keywords: Dogma; cultural conflict; Empire; fundamentalism; Islam; network society; religion; terrorism; truth.

Slutelwoorde: Dogma; kultuurbotsing; Imperium; fundamentalisme; Islam; netwerk-samelewing; godsdiens; terrorisme; waarheid.

1 Die finansiële bystand van die Nasionale Navorsingstigting (NRF) van Suid-Afrika, wat tot die uitvoering van die huidige navorsingstudie bygedra het, word hiermee met dank erken.

1. INLEIDING

Hoe moet 'n mens die huidige, toenemende voorkoms van die sogenaamde “terrorisme” wat wêreldwyd hoofsaaklik teen Westerse lande gemik is, verstaan? Nie dat dit die enigste globale manifestasie van geweld is nie; Michael Hardt en Antonio Negri (2006:12-14; sien ook Olivier 2016) het reeds 'n dekade gelede aangetoon dat 'n mens tans in 'n situasie van onophoudelike “oorlog” van die een of ander aard leef. Vir hulle is die deurslaggewende kenmerk van oorlog in die “postmoderne” era, wat hulle “Imperium” noem, dat daar nou nie meer, soos in die moderne tydperk, tussen konvensionele oorlog (tussen soewereine state) en burgeroorlog (binne die grense van 'n staat) onderskei kan word nie: tans is daar toenemend slegs “burgeroorlog” in 'n globale ruimte wat steeds meer die eienskappe van 'n “soewereine” globale ruimte vertoon. Dit is die ruimte van “Imperium” – die nuwe soewereine mag wat nasiestaatgrense oorskry (Hardt en Negri 2001: xi-xvi). Daar kan geargumenteer word dat die totstandkoming van Imperium (as nuwe soewereine magsruimte, waarvan en waarin die sogenaamde liberaal-demokratiese state die “imperiale” agente is) die onmisbare konteks voorsien waarbinne die geweldige toename van “terrorisme” sedert die begin van die 21ste eeu verstaan moet word, soos Rebecca Sumner (2015) dit op grafiese wyse demonstreer. Met behulp van Hardt en Negri se analise van magsverhoudinge in die konteks van Imperium, word gepoog om die onlangse “terroristiese” aanvalle in Parys, Frankryk, op paradigmatische wyse verstaanbaar te maak.

Hierdie artikel is dus 'n filosofies-historiese besinning oor die gronde – histories-religieus, asook ideologies-polities – waarop “terroristiese” aanvalle berus,² soos dié wat in Januarie 2015 deur 'n organisasie wat met *Al Qaeda* geaffilieer is op die Franse satiriese tydskrif, *Charlie Hebdo*, in Parys, Frankryk, geloods is, sowel as latere aanvalle, soos dié wat op 13 November 2015 in ses areas van Parys deur die sogenaamde ISIS/ISIL/Daesh-groep (Islamitiese Staat van groter Irak en Sirië) uigevoer is, waarvan die dodelikste by die Bataclan Konsertsaal plaasgevind het (May 2015; Fang 2015) Vir die doeleindes van hierdie ondersoek sal die moeilike en kontensieuse vraag oor die befondsing van die ISIS-organisasie tersyde gelaat word, aangesien dit in die veld van ondersoekende joernalistiek val. Bowendien sou die identiteit van hul befonders geen verskil maak aan die motiewe en beweegredes van ISIS om teikens in Westerse lande te kies nie, selfs al argumenteer sommige navorsers (soos Chossudovsky en Zwicker in Welch *et al.* 2015) dat Westerse lande *self* onder hierdie befonders tel, hoe absurd dit ook al mag klink. Dit het waarskynlik te make met die Westerse behoefte aan oortuigende, konkrete beweegredes (“verskonings”) vir verdere

2 Vir 'n filosofiese besinning oor “terrorisme” in die konteks van die aanvalle op New York en Washington, DC (11 September 2001), en in die konteks van globalisering, kyk onderskeidelik Olivier 2007 en 2010.

oorloghandelinge in die Midde-Ooste (vir addisionele redes om skepties te staan teenoor Westerse aansprake rakende ISIS, sien Roberts 2015; Shiva 2015, wat die aanvalle in die veel breër konteks van landbou, ekologie en oorlog plaas). Wat die geval ook al mag wees ten opsigte van die beweerde Westerse betrokkenheid by ISIS se finansiering, kan die begrip van (religieuse) “fundamentalisme” hier as invalshoek vir ’n begrip van hierdie historiese gebeure benut word, soos uit dit wat hierop volg, duidelik behoort te wees.

2. IMPERIUM EN FUNDAMENTALISME: PRE- OF POSTMODERN?

Met die huidige golf van “terroristiese” aanvalle, nie alleen in Frankryk nie, maar ook in ander lande soos België, Nigerië en Mali, het “fundamentalistiese” organisasies die brandpunt van talle vrae geword, insluitend die vraag waarom (veral jong) mense by sodanige organisasies aansluit in die wete dat hulle die risiko loop om hul lewens te verloor in die uitvoering van hul opdragte. Eerder as om doelloos hieroor te spekuleer, is dit meer produktief om hierdie vraag in ’n begripsraamwerk te plaas wat ’n bepaalde interpretasie daarvan moontlik maak. Om hierdie rede wend die outeur hom tot die verreikende werk van Michael Hardt en Antonio Negri in *Empire* (2001), waar hulle fundamentalisme(s) verstaan as ’n “simptoom van [die historiese] oorgang” [eie vertaling] wat tans in die “globale” wêreld plaasvind, vanaf wat breedweg as die moderne era van nasiestate beskryf kan word tot die era van wat hulle “Imperium” (“Empire”) noem. Laasgenoemde word deur hulle beskou as ’n nuwe soort soewereine mag wat globaal op verskillende vlakke, insluitende die politieke, kulturele, en sosio-ekonomiese, funksioneer (Hardt en Negri 2001: xi-xvi, 3-21).

Hardt en Negri (2001: xi) argumenteer dat die verskyning van Imperium onlosmaaklik van die “onweerstandbare en onomkeerbare globalisering van ekonomiese en kulturele verwisselings” is, en voeg by: “Imperium is die politieke subjek wat effektief hierdie globale verwisselings reguleer, die soewereine mag wat die wêreld regeer” (eie vertaling). Waar hulle enersyds toegee dat, soos verskeie kommentators al beweer het, die soewereiniteit van nasiestate getaan het en geen nasiestaat vandag meer waarlik soewereine gesag uitoefen nie (aangesien dit met globale en regionale bondgenootskappe verstrengel is), beteken dit andersyds nie dat soewereiniteit as sodanig nie meer bestaan nie. Vandaar die fundamentele hipotese van hul boek (*Empire* 2001), dat soewereiniteit vandag ’n nuwe gedaante aangeneem het, wat uit ’n reeks nasionale en trans-nasionale strukture bestaan wat dieselfde “logika van heers” (“logic of rule”) gehoorsaam. Hierdie nuwe soort soewereiniteit is juis wat hulle “Imperium” noem.

In teenstelling met die modern imperialisme van die 19de eeu, het Imperium, volgens Hardt en Negri, nóg ’n magsentrum in ’n territoriale sin, nóg enige geografiese grense. In plaas hiervan is dit: “’n gedesentreerde en

gedeterritorialiseerde apparaat van heers wat die globale sfeer in sy geheel progressief binne die oop, uitbreidende grense daarvan inkorporeer” (Hardt en Negri 2001: xii; eie vertaling). Anders as die veronderstelde (maar fiktiewe) stabiele identiteite en vasgestelde hiërargieë van moderne imperialisme, word Imperium gekenmerk deur hibried-identiteite en soepel hierargieë wat saam met meervoudige verwisselings in risomatiese, globale magsnetwerke funksioneer. Bowendien gaan die koms van Imperium gepaard met ’n nuwe fase in kapitalistiese produksie, wat die industriële produksiestadium van fabriekwerk oorskry, al bly laasgenoemde nog in kleiner formaat as vantevore voortbestaan. Die aktualisering van die wêreldmark is onlosmaaklik hiermee verbonde, wat – in teenstelling met vroeëre handeldryf tussen onderskeibare geografiese gebiede – daarin gemanifesteer word dat die ruimtelike grense tussen die Eerste en Derde Wêreld vloeibaar geword het en gedurig met mekaar vermeng. Soos vroeër aangedui, is dit moontlik gemaak deur die transformasie van dominante produksieprosesse. Volgens hierdie denkers gee die “gepostmoderniseerde” (waarna hulle ook verwys as die “geïnformatiseerde”) globale ekonomie voorkeur aan arbeid van ’n koöperatiewe, kommunikatiewe en affektiewe aard, en neig voortdurend in die rigting van die sogenaamde “bio-politiese produksie”, of: “die produksie van [’n bepaalde soort] sosiale lewe self, waarin die ekonomiese, die politiese en die kulturele toenemend oorvleuel en mekaar wedersyds investeer” (Hardt en Negri 2001: xiii; eie vertaling).

Fundamentalisme as “simptoom” van die oorgang na volwaardige Imperium moet teen hierdie agtergrond verstaan word. Streng gesproke is daar nie slegs een “fundamentalisme” nie, maar ’n verskeidenheid wat gewoonlik verbind is deur wat gesien word as hul “anti-modernisme” of pogings om te “de-moderniseer” (Hardt en Negri 2001:146). “Dit is meer akkuraat en nuttiger”, beweer Hardt en Negri (2001:146-147; eie vertaling) verder, “om die verskillende fundamentalismes nie as die herskepping van ’n premoderne wêreld te verstaan nie, maar eerder as ’n kragtige weiering van die tydgenootlike, huidige historiese oorgang”. Indien hierdie opmerking onverstaanbaar klink, moet in gedagte gehou word dat die huidige oorgang na ’n nuwe wêreldbedeling, bekend as Imperium, ’n herkonfigurasie van globale magsrelasies meebring waaraan geen land, en geen inwoner daarvan, kan ontkom nie. Waarskynlik word die impak van Imperium op die mees tasbare wyse in ekonomiese terme beleef, ofskoon dit ook kultureel en militêr-gesproke onontvugbaar is (dink maar aan internasionale televisieprogramme en die gebruik van afstandbeheerde militêre vliegtuie [“drones”], soms duisende kilometers van hul beheersentrum).

Die tydgenootlike media is geneig om “fundamentalisme” tot “Islamitiese fundamentalisme” te reduseer, wat volgens Hardt en Negri nog verder herlei word tot “’n gewelddadige en onverdraagsame religieuse fanatisme wat bowenal ‘anti-Westers’ is”, in weerwil daarvan dat dit ’n lang geskiedenis in die moderne era het en uiteenlopende vorms aanneem. Volgens hulle vertoon Islamitiese

radikalisme duidelike ooreenkomste met voorganger-bewegings en beweer hulle verder: “Islamitiese fundamentalismes word op die mees samehangende wyse verenig [...] deur hulle vasberade opposisie teen moderniteit en modernisering” (Hardt en Negri 2001:147; eie vertaling).

Waarom is dit die geval? ’n Mens moet onthou dat ’n sekularisering-effek onseikebaar is van modernisering in politieke en kulturele terme, waarteenoor Islamitiese fundamentalismes aangedring het op die sentraliteit van heilige tekste vir politieke grondwette, asook op die politieke mag en leierskap van religieuse figure. In hierdie opsig kan Iran, met sy teokratiese struktuur, as ’n fundamentalistiese staat beskou word. Net soos Christelike fundamentalismes in die Verenigde State, kan hul Islamitiese teenhangers gesien word as bewegings wat *teen* sosiale modernisering en die sekulariserende gevolge daarvan gemik is, en in die plek waarvan ’n betreklik statiese en rigiede godsdienstige orde, in ooreenstemming met ’n denkbeeldige vergane samelewing, bevorder word (Hardt en Negri 2001:147). Desnieteenstaande argumenteer Hardt en Negri dat die voorstelling van fundamentalisme(s) as ’n (suksesvolle) “terugkeer” na ’n premoderne samelewing meer verduister as wat dit verhelder, omdat die toestande van toentertyd soos hulle dit sien, nooit werklik bestaan het nie; dit is eerder die geval dat sodanige sosiale omstandighede (Christelik sowel as Moslem) fiktief is (2001:148; eie vertaling): “’n Nuwe uitvinding wat deel is van ’n politieke projek teen die kontemporêre sosiale orde”. Selfs Moslemgeleerdes, soos Fazlur Rahman (vgl. Hardt en Negri 2001:148), beklemtoon die “oorspronklike” aard van kontemporêre Islamitiese radikalismes. Hulle is volgens hom slegs “fundamentalisties”, vir sover hulle daarop aanspraak maak dat die grondslag van Islam in die Profeet Mohammed se “Sunna” en in die Koran te vinde is.

Hoe paradoksaal dit ook mag voorkom, bestaan bogenoemde fundamentalismes dus in die “uitvinding van oorspronklike waardes en praktyke, wat miskien dié van ander periodes van opwekkingsbewegings of fundamentalisme herhaal, maar wat eintlik in reaksie teen die huidige sosiale orde gerig word. In beide gevalle dus, is die fundamentalistiese ‘terugkeer’ na die tradisie in werklikheid ’n nuwe uitvinding” (Hardt en Negri 2001:149; eie vertaling). Vandaar Hardt en Negri se (moontlik) verrassende bewering: “Die anti-moderne dryfkrag wat fundamentalismes kenmerk mag dan beter begryp word, nie as ’n premoderne, maar as ’n postmoderne projek. Die postmoderniteit van fundamentalisme moet primêr erken word as die weiering van moderniteit as ’n wapen van Euro-Amerikaanse hegemonie – en hier is Islamitiese fundamentalisme inderdaad die paradigmatische geval. In die konteks van Islamitiese tradisies is fundamentalisme postmodern in soverre dit die tradisie van Islamitiese modernisme verwerp, waarvoor moderniteit altyd oorgekodeer was as assimilasië of onderwerping aan Euro-Amerikaanse hegemonie” (2001:149; eie vertaling).

Ten einde hul standpunt te ondersteun, neem hulle hul toevlug tot die Islamitiese geleerde, Akbar Ahmed (2001:149), wat bevestig dat, om in hierdie konteks 'n “moderne” Moslem te wees, die aanvaarding van Westerse tegnologie en opvoeding beteken, terwyl om “postmodern” te wees, die verwerping van die moderne en 'n terugkeer na tradisionele Islamitiese waardes behels. Hardt en Negri erken derhalwe dat Islamitiese fundamentalisme kultureel paradoksaal is in soverre dit slegs postmodern is vanweë die feit dat dit histories op moderne Islam volg en dit opponeer. Daarby moet genoem word dat wat postmodern *en* fundamentalisties is, op 'n “snaakse kombinasie” (“odd coupling”) neerkom, aangesien hierdie begrippe gewoonlik teenoor mekaar staan – eersgenoemde slaan verskille, alteriteit, mobiliteit en hibriditeit hoog aan, terwyl laasgenoemde identiteit, stasisiteit en suiwerheid vooropstel (Hardt en Negri 2001:149-150). Hulle verklaar hierdie eenaardige fenomeen as 'n uiteenlopende, maar gelyktydige reaksie op die gedaante-aanneming van Imperium, dog onderhewig aan teenoorgestelde uiterstes van globale magshiërgorieë. Daarom kan beweer word dat “postmodernistiese diskoerse primêr aantreklik is vir die wenners in die globaliseringsprosesse, terwyl fundamentalistiese diskoerse op hul beurt die verloorders aantrek [...] die huidige globale neigings in die rigting van toenemende mobiliteit, onbepaaldheid en hibriditeit word deur sommiges as 'n soort bevryding ervaar, maar deur ander as 'n verergering van hul lyding (Hardt en Negri 2001:150; eie vertaling).

Wat Hardt en Negri as die waarlik nuwe element in die teenswoordige oplewing van fundamentalisme raaksien, is 'n kragtige “weiering van die magte wat in die nuwe imperiale orde te voorskyn tree” (2001:149; eie vertaling). Gesien in samehang met die waardes wat fundamenteel is daaraan, veral “identiteit”, mag dit moontlik verduidelik waarom menige jongmense fundamentalisme verwelkom op 'n tydstip wanneer hulle voel dat hulle rigtingloos is in 'n globaliserende oseaan van “mobiliteit, onbepaaldheid, en hibriditeit” (“mobility, indeterminacy, and hybridity”). Hiervolgens is die “postmoderniteit” van fundamentalisme dus daarin geleë dat dit die technologies-moderne, asook die eindelose wording van postmoderne globalisering verwerp, sonder dat dit daarin kan slaag om die premoderne utopie waarna hul streef, te laat herleef. In plaas daarvan kom dit neer op 'n postmoderne hunkering na 'n gewaande sosiale utopie wat in die “uitvinding” van nuwe (sogenaamd “oorspronklike”) waardes en praktyke na vore kom.

3. DIE “BOTSING VAN SAMELEWINGS”, FUNDAMENTALISME EN TERRORISME

Die resente gebeure in Parys (waarna aanvanklik in hierdie artikel verwys is) en nog meer onlangs (22 Maart 2016) in Brussels, België – nie lank na die Charlie Hebdo-aanvalle in Parys nie, en wat begryplikerwys almal geskok het

wat vreedsame interaksie tussen mense van uiteenlopende kulturele oriëntering bevorder – sal ongetwyfeld hernude interkulturele wantroue in die hand werk. In die lig van hierdie gebeure, wat telkens Islamitiese fundamentalistiese groepe onder die loep plaas, word 'n mens onwillekeurig aan die Amerikaanse politieke wetenskaplike, Samuel Huntington (1993, 1996), se standpunt herinner: dat toekomstige globale konflik tussen lande of streke nie primêr ekonomies of ideologies-gemotiveer sal wees nie, maar eerder kultureel of volgens die verskille tussen “beskawings”. Hiermee bedoel Huntington dat fundamenteel-onversoenbare kulturele verskille, en in die besonder godsdienstige verskille – wat in die loop van eeue gevorm en vasgelê is – nie deur modernisering uitgewis kan word nie, en dat dit die historiese punt bereik het waar sodanige uiteenlopende kulturele praktyke toenemend die gronde van wêreldwye gewelddadige botsings sal uitmaak. Sy tese kan as 'n reaksie op Francis Fukuyama se vroeëre (kwasi-Hegeliaanse) mening, dat die geskiedenis met die val van die Sowjetunie in die laat-1980s tot 'n “einde” gekom het (wat daardeur, volgens Fukuyama, bevestig het dat neoliberale, kapitalistiese demokrasie, as die “finale vorm van menslike regering”, die *telos* van historiese ontwikkeling was), verstaan word (Fukuyama 1992; kyk ook Derrida se bespreking hiervan, Derrida 1994:70-75).

Sedert die publikasie van Huntington se invloedryke en omstrede artikel, “The clash of civilizations?” in die tydskrif, *Foreign Affairs* (1993; later, in 1996, uitgebrei tot 'n boek), het dit 'n lewendige debat ontlok (daar is selfs 20 jaar na die verskyning daarvan 'n boek gepubliseer om die uitwerking daarvan gedurende dié tydperk onder die loep te neem; kyk Barker 2013), met sommige kommentators wat hom ondersteun en ander wat sy argument verwerp, en selfs in die sterkste terme verdoem het. Die Palestyns-Amerikaanse denker, Edward Said (2001), het Huntington byvoorbeeld van ongegronde uitlatings oor Islam beskuldig, terwyl Noam Chomsky (2001) sy mening as die verwringing van 'n genadelose, ekonomies-georiënteerde soort Amerikaanse buitelandse beleid en internasionale intervensies beskou het. Die sosioloog, Wendell Bell (2002), stel dit nadruklik dat daar geen botsing van samelewings is nie, en argumenteer verder dat universele waardes wêreldwyd deur mense van verskillende kulture met mekaar gedeel word, soos byvoorbeeld eerbied vir die lewe. Bowendien, so lui die argument volgens Bell verder, is sosiale ooreenkomste – soos lojaliteit teenoor jou eie groep en die gewilligheid tot opoffering – eerder as kulturele verskille verantwoordelik vir konflik. Wat egter uit Bell se voorstel van 'n eksplisiet normatiewe raamwerk vir die skepping van 'n vreedsame wêreldgemeenskap (as teenvoeter vir Huntington se onaanvaarbare standpunt oor die onversoenbaarheid van verskillende fundamentele kulturele praktyke) blyk, is dat dit eerder hier gaan om 'n teenkanting teen die idee dat kulture fundamenteel verskil, wat waarskynlik om ideologiese redes vir Bell onaanvaarbaar is. 'n Mens het rede om te vermoed dat dit by vele ander van Huntington se kritici ook 'n deurslaggewende rol speel, wat geensins

verbaas nie. Soos Slavoj Žižek (2010:44) tereg opmerk, is “multikulturalisme” vandag “hegemonies as ideologie”, en regverdig hy sy genadelose kritiek daarop deur op die huigelagtigheid daarvan te wys. Volgens Žižek maak liberale, sogenaamd anti-rassistiese, “verdraagsame multikulturalisme” sy verskyning wanneer Westerse politici, byvoorbeeld, tussen twee vorme van Islam onderskei (Žižek 2010:46; eie vertaling): “as ’n groot godsdiens van geestelike vrede en barmhartigheid en sy fundamentalisties-terroristiese misbruik [...] Dit is liberaal-verdraagsame rassisme in sy suiwerste vorm: hierdie soort ‘respek’ vir die Ander is eintlik die verskyningsvorm van die teenoorgestelde daarvan, patroniserende minagting. Die einste term, ‘verdraagsaamheid’ (‘tolerance’), is hier veelseggend: ’n mens ‘verdra’ iets wat jy nie goedkeur nie, maar nie kan vernietig nie.”

In die lig hiervan, sal tans nie in groter besonderhede ingegaan word op die debat rondom Huntington se standpunt omtrent die botsing van kulture of samelewings nie. Žižek slaan die spyker op die kop wat die ideologiese status van sogenaamd-verdraagsame multikulturalisme betref, en ’n mens kan ’n sterk saak uitmaak dat die uiteenlopendheid van standpunte in die Huntington-debat in ’n groot mate (indien nie volledig nie) aan ideologiese verskille toegeskryf kan word. Dit is in elk geval nie die oogmerk om hier as arbiter in die debat op te tree nie – daar word eerder gepoog om met behulp van Huntington se tese die opkoms van godsdienstige fundamentalisme in die huidige tyd te belig.

’n Mens mag nietemin steeds wonder waarom Huntington se argument oor die waarskynlike (kulturele) oorsake van toekomstige wêreldkonflik sulke uiteenlopende reaksies ontlok het, maar by nadere ondersoek daarvan word – ongeag Žižek se verhelderende ideologiekritiek – die redes hiervoor verder duidelik. In die artikel van 1993 herinner hy sy lesers daaraan dat die gronde en patrone van konflik in die moderne era sedert die Vrede van Wesfale (waardeur die periode van nasiestate ingelui is), gewissel het van botsings tussen keisers en konings wat gepoog het om hul mag, territoriaal en andersins, uit te brei, tot konflikte tussen nasies ná die Franse Rewolusie. Genoemde patroon het vanaf die laat-18de eeu tot na die Eerste Wêreldoorlog voortgeduur (Huntington 1993:22-23), toe die tydperk van ideologie-gebaseerde konflik tussen fascisme, kommunisme en liberale demokrasie ’n aanvang geneem het. Na die einde van die Tweede Wêreldoorlog het dit oorgegaan in die Koue Oorlog-spanning tussen die twee “supermagte” – die Verenigde State en die Sowjetunie – wat nie langer slegs nasiestate was wat aan die hand van territoriale grense uitgeken is nie, maar politieke entiteite wat deur hul onderskeibare, kontra-ideologieë gedefinieer is. Huntington wys verder daarop dat die konflikte wat hier ter sprake is, tot op hierdie historiese punt in die moderne tydperk tussen politieke entiteite wat breedweg die Westerse beskawing omvat, plaasgevind het. Dit is egter belangrik om daarop te let dat nie-Westerse beskawings, met die einde van die Koue Oorlog rondom die laat-1980s, mede-akteurs op die verhoog van wêreldpolitiek geword het, en dus nie meer bloot as voorwerpe van Westerse kolonisering gesien kan

word nie. Sedert hierdie tyd is die deurslaggewende verskille tussen beskawings of kulture dus, volgens Huntington, die primêre oorsake van internasionale (interkulturele) konflik (Huntington 1993:23). Een van die implikasies hiervan is dat die onderskeid tussen Eerste, Tweede en Derde Wêreld nie langer relevant is nie, en dat onderskeidinge, asook groeperinge, van nou af aan die hand van kulturele verskille gemaak moet word.

Wat verstaan Huntington onder “beskawing” (“civilization”)? Volgens hom (Huntington 1993:24; eie vertaling) is dit: “die hoogste kulturele groepering van mense en die breedste vlak van kulturele identiteit waarvoor mense beskik”. In die latere boek beskryf hy “beskawing” meer breedvoerig as volg (Huntington 1996:43; eie vertaling): “die hoogste kulturele groepering van mense en die breedste vlak van kulturele identiteit waarvoor mense beskik, behalwe dit wat mense van ander spesies onderskei. Dit word deur sowel gemeenskaplike objektiewe elemente soos taal, geskiedenis, religie, gewoontes en instellings, as die subjektiewe self-identifisering van mense gedefinieer.”

Hieruit volg dat, ofskoon daar kulturele verskille sou wees tussen mense wat in ’n noordelike Italiaanse dorpie woon en dié wat van ’n suidelike dorpie afkomstig is, hulle nietemin ’n herkenbare Italiaanse kultuur met mekaar deel, en dat dit ook die geval sou wees met mense wat op soortgelyke wyse oor ander (Westerse) lande versprei is. Nog breër gesien, sou hulle ’n Westerse kulturele profiel vertoon in vergelyking met mense in, byvoorbeeld, China, waar laasgenoemde – ten spyte van geringe kulturele verskille tussen diegene wat onderskeidelik in die noorde en die suide van China woon – op hul beurt ’n gemeenskaplike Chinese kulturele identiteit sou toon. Numeries gesproke, kan beskawings óf groot bevolkings óf relatief klein groepe mense omvat; die Chinese beskawing sluit talle mense in, terwyl wat Huntington die “Anglofoon-Karibiese” beskawing of kultuur noem, slegs ’n klein bevolking insluit. Verder kan ’n beskawing uit ’n aantal nasiestate bestaan (Europese state is, byvoorbeeld, almal deel van die Westerse beskawing in weerwil van hul onderlinge verskille), en bowendien kan hulle uit sub-beskawings opgebou wees (waar Europese en Noord-Amerikaanse kulture die Westerse beskawing uitmaak, terwyl Arabiese, Turkse en Maleise variante saam Islamitiese beskawings omvat).

Vir Huntington is dit beslissend dat dit nie die politieke en ekonomiese verskille tussen nasiestate is wat die aard van globale interaksies, insluitend konflik, in die afsienbare toekoms sal bepaal nie, dog die “krake” (“fault lines”) wat beskawings kultureel van mekaar skei. Hy onderskei die volgende kardinale of “hoof”-beskawings (Huntington 1993:25; eie vertaling): “Westerse, Confuciaanse, Japanese, Islamitiese, Hindoe, Slawies-Ortodokse, Latyns-Amerikaanse en moontlik Afrika-beskawing.” Waarom sou dit nodig wees? Huntington (1993:25) noem verskeie redes; die eerste waarvan daarop neerkom dat beskawingsverskille – soos taal, kulturele waardes en tradisies, en van opperste belang vir hom, godsdiens, werklik en van duursame aard is. Hulle

is byvoorbeeld veel meer blywend as politieke en ideologiese kenmerke of verskille. Tweedens, het die wêreld gedurende die loop van globalisering kleiner geword, sodat interaksie tussen mense van uiteenlopende beskawings meer dikwels plaasvind en tot 'n toenemende besef lei van die verskille, asook die gemeenskaplikhede (“commonalities”) tussen hulle (1993:25). Derdens, en uiters betekenisvol in die lig van die onlangse “fundamentalistiese” aanvalle in Parys en Brussels, herinner Huntington 'n mens daaraan dat modernisering en globale sosiale verandering tot die verswakking van plaaslike (“local”) identiteite, asook die nasiestaat (as gedeeltelike bron daarvan) gelei het. Na sy mening is dit religie wat die gaping gevul het, en dit verklaar vir hom die opkoms van godsdienstige fundamentalisme (binne die Christendom, Judaïsme, Hindoeïsme en Islam) in 'n origens sekulêre era. Godsdien is met mening terug en, treffend genoeg, nie onder ongeletterdes nie. Soos Huntington aandui word fundamentalisme vandag onder jong, middelstand mense met 'n universiteitsopleiding, asook professionele persone en tegnici aangetref. Dit is belangrik om hier (in verband met godsdien-geïnspireerde “terrorisme”) te onthou dat, sowel die Christendom as Islam, universalistiese, eksklusivistiese religieë is – met ander woorde, die aanhangers van beide maak daarop aanspraak dat *s/egs* hul godsdien die “regte” een is, ongeag of jy daarin glo of nie. Nodeloos om te beklemtoon, is dit 'n groot faktor wat onverdraagsaamheid en konflik bevorder.

In die vierde plek vestig Huntington (1993: 26) die aandag op die “dubbele rol” van die Weste, wat tans 'n magshoogtepunt bereik het, maar tegelykertyd aanleiding gee tot die verskynsel dat nie-Westerse beskawings na hul “wortels” wil terugkeer, soos byvoorbeeld in die gewaad van die “her-Islamitiesering” (“re-Islamitization”) van die Midde-Ooste. Gedagtig dat hierdie artikel van hom in 1993 verskyn het, wil dit voorkom asof Huntington se prognose in hierdie opsig in 'n groot mate korrek was. Wat anders is ISIS se poging om'n Islamitiese Staat (“Caliphate”) in Sirië en Irak te skep? Hierbenewens moet genoem word dat daar toenemend tekens is van ander “beskawings” wat daarop uit is om die wêreld op nie-Westerse wyses te verander, en wat bowendien oor die middele besik om dit te doen (Huntington 1993:26). China is 'n ooglopende voorbeeld hiervan, of in 'n breër verband, die sogenaamde BRICS-lande. Terselfdertyd is die nie-Westerse elites, wat in die verlede 'n opvoeding by Westerse universiteite soos Oxford en Harvard ontvang het, in die proses om 'n “verinheemsing” (“indigenization”) van opvoeding te ondergaan, ofskoon hul inheemse bevolkings terselfdertyd meer ontvanklik word vir Westerse kulturele stylverskynsels.

Vyfdens is beskawings- of kulturele eienskappe minder veranderlik as hul ekonomiese en politieke teenhangers (mense kan ryker of armer word, of van politieke party verander), met die gevolg dat die vraag vandag nie meer is watter party jy ondersteun nie, maar eerder “Wat is jy (kultureel-gesproke)?” In hierdie verband is dit veral godsdien wat op 'n onbuigsame wyse tussen mense onderskei (Huntington 1993:27). In die laaste plek, is Huntington van mening dat

ekonomiese regionalisme aan die toeneem is (iets wat met sy tese van groeiende beskawingsbelang versoenbaar is), en weereens blyk dat dat sy oordeel korrek was (dink maar aan die BRICS-ekonomiese vennootskap en, meer onlangs, TPP – die sogenaamde “Trans-Pacific Partnership”).

Binne die perke van hierdie artikel is dit onnodig om in groter diepte op Huntington se belangwekkende analise te fokus, behalwe om by te voeg dat, met verwysing na etlike ander navorsers, hy beklemtoon dat die konflik wat met tussenposes vir 1 300 jaar tussen Islam en die Weste geduur het (en in die onlangse verlede in die Golf-oorloë gekulmineer het), na alle waarskynlikheid in intensiteit en gereeldheid sal toeneem (Huntington 1993:31-33). Hy gaan selfs so ver as om te beweer (1993:32) “Dit kan meer kwaadaardig (venynig) word.” In die lig van die onlangse (en steeds voortgaande) gebeure in die Midde-Ooste en Wes-Europa, is daar rede om te glo dat sy prognose grootliks akkuraat was en dat dit steeds debat sal ontlok.

In terme van die tema van hierdie artikel kan ook gesê word dat Huntington se werk ’n bevestiging van Hardt en Negri se mening meebring, naamlik dat Islamitiese fundamentalisme, paradoksaal, ’n postmoderne verskynsel is in soverre dit juis, volgens Huntington, ’n poging verteenwoordig om na (pre-moderne) kulturele of beskawingswortels terug te keer, met die klem op godsdiens. Soos Hardt en Negri egter tereg aandui (vroeër bespreek), is enige poging om ’n gewaande pre-moderne toedrag van sake te laat herleef, gedoem tot hoogstens ’n postmoderne “opstand” teen die moderne.

4. ISLAMITIESE FUNDAMENTALISME IN DIE “NETWERK-SAMELEWING”

In die tweede volume van Manuel Castells se magisteriale trilogie, *The Information Age – economy, society, and culture* (2010), tematiseer hy die verskillende wyses waarop ’n sin van kollektiewe identiteit gevorm word tydens die verskyning van die sogenaamde “netwerk-samelewing” (wat hy uitvoerig beskryf in die eerste volume van die trilogie, getitel *The rise of the network society*; 1996 en 2010a). Hierdie nuutgestruktureerde samelewingsvorm, so dui hy aan (2010a:5, 28-162), is ’n funksie van die globale kommunikasie-tegnologiese revolusie waarvan die wortels in die uitvinding van televisie en die rekenaar lê en in die internet (en alles wat daarmee saamgaan) kulmineer. Die mees opsienbarende insig in die eerste volume (2010a:407-499) van hierdie trilogie is Castells se skerpsinnige formulering van die eienskappe van die “nuwe” (en tans-dominante) vorme van ruimte en tyd, naamlik die “ruimte van vloei” (“space of flows”) en “tydlose tyd” (“timeless time”), wat die tradisionele vorme hiervan – “aangrensende ruimte” (“contiguous space”) en “opeenvolgende tyd” (“sequential time”) – wat dominansie betref, vervang het, ofskoon die tradisionele tydruimtelike vorme steeds naas dié wat nou dominant is, bly voortbestaan. Vanselfsprekend gaan die

hegemonie van die tydruimtelike vorms wat Castells identifiseer hand aan hand met die magiskonstellasies wat kenmerkend is van die nuwe wêreldorde (Castells 2010a; Olivier 2013), wat deur hom as die “netwerk-samelewing” beskryf word, en wat ooreenstem met Hardt en Negri se begrip van “Imperium” wat vroeër bespreek is. Wat hier geskryf word oor godsdienslike (Islam-) fundamentalisme in die “netwerk-samelewing”, moet teen hierdie agtergrond verstaan word.

Onder die “identiteite”, wat nie in isolasie van bogenoemde globale tegnologiese revolusie, en in samehang met die geglobaliseerde, neoliberale samelewings wat daarvan uitdrukking is, begryp kan word nie, moet verskillende soorte fundamentalisme gereken word, insluitend dié wat hul verskyning in die Moslem-wêreld gemaak het. Laasgenoemde het die afgelope tyd (2015 tot vroeg-2016) in die brandpunt van internasionale aandag gestaan as gevolg van die gewelddadige aanvalle op burgerlikes in Europa (Parys, Brussels) wat aan hierdie fundamentalistiese organisasies toegeskryf word. Castells se benadering van die verskynsel, dat daar die afgelope tyd ’n opmerklieke toename in religieuse fundamentalisme is, komplementeer dié van Hardt en Negri wat vroeër bespreek is, asook dié van Huntington (wat eweneens reeds aan die orde gekom het), wat in sy opspraakwekkende tese omtrent die “botsing van samelewings” (Huntington 1993) die siening geformuleer het, naamlik dat konflik in die huidige era fundamenteel die botsing tussen samelewings of kulture – soos byvoorbeeld Islam en die Weste – sou wees, en nie, soos vroeër, tussen uiteenlopende ideologieë soos kommunisme en demokrasie, of fascisme nie. Op sy beurt kontrasteer Castells die wyse waarop identiteit gedurende die moderne era (wat volgens hom, soos ook vir ander denkers, tans ten einde loop) gekonstrueer is, met nuwe prosesse wat onderliggend is aan die vorming van identiteite in die huidige “netwerk-samelewing”. Waarom sou dit die geval wees?

Eerstens moet daarop gelet word dat Castells (2010:7) “identiteit” as “gekonstrueer” beskou, in plaas van om iets te wees wat “natuurlik” oorgeërf of spontaan geskep is. Hy maak ’n onderskeid tussen drie vorms van sodanige identiteitskonstruksie (2010:8-10): “legitimerende identiteit” (wat afhanklik is van die dominante sosiale instellings en op sy beurt bydra tot die totstandkoming en instandhouding van die burgerlike samelewing), “weerstand-identiteit” (wat sigself manifesteer in die weerstand teen prosesse van vervreemding en uitsluiting), en “projek-identiteit” (wat na vore kom wanneer sosiale agente kulturele materiaal benut vir die bou van ’n nuwe, sosiaal-herdefiniërende identiteit [byvoorbeeld feminisme] met die oog op die transformasie van die sosiale struktuur in die geheel daarvan). Castells meen dat die tweede soort, te wete “weerstand-identiteit”, die belangrikste tipe van identiteitskonstruksie in die huidige samelewing mag wees. Dit is herkenbaar aan die generasie van kollektiewe weerstand teen wat as ondraaglike onderdrukking beleef word, spesifiek van identiteite wat relatief-duidelik deur historiese, kulturele of geografiese kragte en ontwikkelinge bepaal is (2010:9) – ’n insig wat aan Huntington se siening in hierdie verband

herinner. Hy argumenteer dat indien, en wanneer sodanige identiteite in die hedendaagse “netwerk-samelewing” na vore kom, dit gewoonlik die uitkoms is van gemeenskaps-weerstand van die een of ander aard (Castells 2010:12).

Hy skryf verder (2010:11-12; eie vertaling; kursief in oorspronklike teks): “Ek [Castells] argumenteer [...] dat die opkoms van die netwerk-samelewing prosesse van identiteitskonstruksie gedurende daardie tydperk [die moderne] bevrage teken, en op hierdie wyse tot nuwe vorms van sosiale verandering aanleiding gee. Dit is omdat die netwerk-samelewing vir die meerderheid van individue op die sistemiese ontwrigting of skeiding tussen die plaaslike en die globale berus. En, sal ek byvoeg, op die skeiding, in uiteenlopende tyd-ruimtelike raamwerke, tussen mag en ervaring [...] Refleksiewe lewensbeplanning word daarom onmoontlik, behalwe vir die elite wat die tydlose ruimtes van vloei van globale netwerke en hul ondergeskikte lokaliteite bewoon. En die bou van intimiteit op grond van vertroue vereis ’n herdefinisie van identiteit wat ten volle outonoom is *vis-à-vis* die netwerk-logika van dominante instellings en organisasies. Onder sodanige nuwe toestande krimp en ontbind burgerlike samelewings omdat daar nie meer kontinuïteit is tussen die logika van mag-maak [“powermaking”] in die globale netwerk en die logika van assosiasie en verteenwoordiging in spesifieke samelewings en kulture nie. Die soeke na betekenis vind dan plaas in die rekonstruksie van defensiewe identiteite rondom kommunale beginsels. Die meeste sosiale handeling word in die teenstelling tussen ongeïdentifiseerde strominge en afgesonderde identiteite georganiseer. Wat die verskyning van projek-identiteite betref, gebeur dit nog steeds, of mag dit gebeur, afhange van samelewings. Maar ek stel die hipotese voor dat die konstitusie van subjekte in die kern van die proses van sosiale verandering ’n ander roete volg as die een wat ons gedurende moderniteit, en in laat-moderniteit, geken het: naamlik, *subjekte, indien en wanneer gekonstrueer, word nie meer op die basis van burgerlike samelewings gebou nie, wat in ’n proses van disintegrasie is, maar as die verlenging van kommunale weerstand [...]* Dit is die eintlike betekenis van die nuwe primaatskap van identiteitpolitiek in die netwerk-samelewing. Die analise van prosesse, toestande (of voorwaardes), en gevolge van die omvorming van gemeenskapsweerstand tot transformatiewe subjekte is die juiste sfeer vir ’n teorie van sosiale verandering in die inligtingsera.”

In hierdie boek analiseer Castells ’n aantal “sleutelprosesse” wat tans bydra tot die konstruksie van kollektiewe identiteite: religieuse fundamentalisme (Christen en Moslem), asook nasionalisme, etniese en territoriale identiteite (2010:12). Dit volg uit wat hy vroeër geskryf het oor “weerstand-identiteit”, naamlik dat bogenoemde vier prosesse wat lei tot die vorming van kollektiewe identiteite, almal prosesse van kommunale weerstand teen die dominante sosiale struktuur verteenwoordig, naamlik teen die netwerk-samelewing. Nadat Castells (2010:13) die vraag gestel het wat betref die redes vir godsdienstige fundamentalisme – wat dwarsdeur die geskiedenis bestaan het, maar besonder dinamies en

invloedryk ten opsigte van die konstruksie van weerstand-identiteit aan die begin van die nuwe millennium blyk te wees, maak hy die volgende opmerking oor die Islamitiese beliggaming van sodanige fundamentalisme (2010: 13-14; eie vertaling): “Die 1970’s, die geboortedatum van die inligting-tegnologie rewolusie in Silikonvallei, en die beginpunt van globale kapitalistiese herstrukturering, het ’n ander betekenis gehad vir die Moslem-wêreld. Dit was die begin van die veertiende eeu van die *Hegira*, ’n periode van Islamitiese herlewing, suiwering, en versterking, soos aan die begin van elke nuwe eeu. Inderdaad, in die loop van die volgende twee eeue het ’n outentieke kulturele/religieuse rewolusie deur Moslemlande versprei; soms triomfantelik, soos in Iran, soms terughoudend, soos in Egipte, soms die oorsaak van ’n burgeroorlog, soos in Algerië, soms met formele erkenning in staatsinstellings, soos in Soedan en Bangladesh. In die meeste gevalle het dit gepaardgegaan met die ongemaklike naasbestaan van ’n formeel-Islamitiese nasiestaat, ten volle geïntegreer met globale kapitalisme, soos in Saudi-Arabië, Indonesië of Marokko. In die geheel gesien is daar oor die kulturele identiteit en politieke lot van bykans ’n biljoen mense geveg in die moskees en die stadswyke van Moslem-stede wat gewemel het vanweë versnelde verstedeliking, en gedisintegreer het as gevolg van mislukte modernisering. Islamitiese fundamentalisme, as ’n gerekonstrueerde identiteit en as ’n politieke projek, is in die sentrum van die mees deurslaggewende proses wat grootliks die wêreld se toekoms bepaal. Maar wat is Islamitiese fundamentalisme? Islam, in Arabies, beteken ‘toestand van onderwerping’, en ’n Moslem is iemand wat hom- of haarself aan Allah onderwerp. Dus [...] wil dit voorkom of Islam in geheel fundamentalisties is: samelewings, asook die staatsinstellings, moet rondom onbevraagtekende godsdienstige beginsels georganiseer word.”

Dit behoort reeds uit bostaande ondersoek van Castells na die huidige opkoms van fundamentalisme – wat die mees-genuanseerde analise is van dié wat hier bespreek is, en gesien in samehang met Hardt en Negri, asook Huntington se mening hieroor – duidelik te wees dat Islamitiese fundamentalisme nie ’n eenvoudige saak is nie. Dit is inderdaad uiters kompleks, soos verder blyk uit Castells se waarskuwing dat, ofskoon alle Moslem-samelewings die godsdienstige beginsels wat in die Koran vervat is as primêr beskou, die interpretasie daarvan deur verskillende samelewings en instellings uiteenlopend is, en ’n sekere openheid van die Islamitiese samelewing weerspieël. Dit is egter nie die geval met die fundamentalistiese beliggaming van Islam, wat op die samesmelting van interpretasie en toepassing deur gesaghebbendes soos juriste aandring, nie. Maar selfs hier is verskille waarneembaar, soos dié tussen “konserwatiewe fundamentalisme” en “radikale fundamentalisme” (Castells 2010:14), wat egter nie relevant is vir die aard van hierdie artikel nie. Wat wel relevant is, is die oënskynlike gemak waarmee fundamentalistiese Moslems hulself van hul eie lande of nasiestate kan distansieer om die (ideologiese) saak namens Islam

onder 'n nuwe vaandel op te neem (ISIS, of *Al Qaeda*, byvoorbeeld). Hoe moet 'n mens hierdie verskynsel verstaan? Castells (2010:15) se bespreking van die Islamitiese onderskeid tussen *watan* (tuisland of nasiestaat) en *umma* (die Moslem-gemeenskap waarin almal gelyk is, in teenstelling met die *watan*, wat gesien word as 'n bron van verdeeldheid) werp lig hierop. Klaarblyklik sien fundamentalistiese organisasies hulself as kampioene vir die *umma*. Nodeloos om te beklemtoon, is hierdie insig uiters belangrik vir die beantwoording van die vraag of Islamitiese fundamentalisme as 'n pre-moderne, of eerder as 'n postmoderne verskynsel beskou moet word. Aangesien die primordiaal-Islamitiese opvatting van die *umma* as pre-moderne begrip die paradigmatis-moderne vorming van nasiestate noodwendig voorafgaan, moet fundamentalistiese groepe se terugryp daarna vandag as postmodern verstaan word, aangesien dit histories ondenkbaar is om hierdie universele Moslem-gemeenskap te herkonstitueer presies soos wat dit vóór modernisering bestaan het (Gadamer 1982:146-150). Dus kan dit alleenlik maar 'n postmoderne fenomeen wees wat in die waan van 'n herpristinasië van 'n vroeëre (maar onbereikbare) religieus-sosiale toestand optree. Uiters belangrik vir 'n begrip van die verband tussen radikale Moslem-fundamentalisme en “dade van terreur” waarvoor sodanige Moslem-organisasies wêreldwyd verantwoordelikheid aanvaar, is Castells se opmerking (2010:15-16; eie vertaling): “Ten einde die mensdom as sodanig te laat herleef, moet Islamisering eers in gesekulariseerde Moslem-samelewings wat van streng gehoorsaamheid aan die wet van God afgewyk het, begin, en vandaar na die hele wêreld [...] Die uiteindelijke doel van alle menslike handelinge moet die instelling van die wet van God oor die geheel van die mensheid wees, waarmee die huidige opposisie tussen *Dar al-Islam* (die Moslem-wêreld) en *Dar al-Harb* (die nie-Moslem-wêreld) opgehef sal word.”

Wat uit bostaande bespreking van Castells se ondersoek na Islamitiese fundamentalisme blyk, is dat die opvallende huidige groei daarvan as uitdrukking van 'n aggressiewe “weerstandidentiteit-vormende” proses, in verhouding met die globale, sekulêre netwerk-samelewing verstaan moet word. As sodanig, kan dit alleenlik 'n postmoderne, ofskoon paradoksale, verskynsel wees.

Castells (2010:108-144) se verdere bespreking van *Al Qaeda* – die wortels, ontwikkeling, struktuur en globale weerstandbeleid daarvan – is nie direk relevant vir die huidige bespreking van Islamitiese fundamentalisme nie. Die rede hiervoor is sy beredeneerde oortuiging dat, ofskoon die uiteindelijke doelwit van *Al Qaeda* dieselfde is as die van ander fundamentalistiese Moslem-bewegings – naamlik die vestiging van die *umma*, of wêreldwye gemeenskap van Moslem-gelowiges, wat nasiestaatgrense oorskry en op streng ortodokse wyse volgens *shari'a* beginsels moet funksioneer (Castells 2010:111) – Castells die religieus-fundamentalistiese identiteitskenmerk van *Al Qaeda* in die priorisering van Moslem-territorialiteit vind. Vir Osama bin Laden as leier van *Al Qaeda* (tot sy dood) was die primêre oogmerk van die organisasie om die territoriale integriteit van Islam te bevorder, veral in soverre dit rondom die verdediging en “suiwering”

van Islam se heilige ruimtes – Mekka, Medina, Jerusalem – gebou is (Castells 2010:112). Dit is in hierdie artikel nie belangrik om hierdie spesifisiteit van *Al Qaeda* – soos onderskeibaar van ander fundamentalistiese Moslem-organisasies – in besonderhede te rekonstrueer nie. Dit is reeds deeglik deur Castells (2010:108-109; voetnoot 49), asook ander navorsers gedoen. Wat egter nie ingesluit is in sy navorsing (die 2010 uitgawe) nie, is gegewens oor die ontstaan, ontwikkeling en kenmerkende *modus operandi* van ISIS (wat meer onlangs eers prominent begin word het); daarvoor moet 'n mens op korttermyn-media, soos tydskrifte, staatmaak. Wat hieruit blyk, is dat ISIS se kenmerkende benadering tot terreuraanvalle – nie slegs op Westerse lande soos België nie, maar selfs op (of in) tradisioneel-Islamitiese lande, soos Egipte, fundamenteel van dié van *Al Qaeda* verskil, byvoorbeeld in soverre ISIS-“selle” of “takke” onafhanklik besluite neem oor die beplanning en uitvoering van sodanige aanvalle, en nie die tydrowende roete volg om eers goedkeuring van hul hoofkwartier te ontvang nie (Vick 2016:9). Dit val egter buite die perspektief van hierdie artikel om sodanige verskille in werkswyse tussen organisasies soos ISIS en *Al Qaeda* verder te ondersoek. Ongeag ander verskille, kan hulle – wat hul fundamentalistiese Islamitiese oriëntering betref – oor dieselfde kam geskeer word.

5. WAARHEID, DOGMA EN GEWELD

Ten einde die voorafgaande bespreking van Hardt en Negri, Huntington, asook Castells se mening oor die gronde van Islamitiese fundamentalisme beter te verstaan, moet daar gevra word wat met die oplewing in fundamentalisme, en dus met die “terroristiese” aanvalle waartoe dit aanleiding gee, op die spel is. Dit sal moontlik 'n hermeneutiese “sleutel” voorsien aan die hand waarvan 'n mens hierdie historiese ontwikkeling en gebeure kan verstaan.

Wat intussen duidelik geword het, is dat hierdie aanvalle tans as paradigmaties beskou kan word van wat hier as 'n historiese konfrontasie, in die onlangse geskiedenis, tussen uiteenlopende opvattinge van kulturele, spesifiek religieuse “waarheid” geïnterpreteer word. Anders gestel: hierdie sogenaamde “terroristiese” aanvalle kan onder meer gesien word as 'n wrede herinnering aan die onontkombare feit dat mense dwarsdeur die geskiedenis verskillende opvattinge van “waarheid” – en daarmee saam, fundamentele “waardes” omtrent die sin van menswees – in 'n breë kulturele sin van die woord gehad, en nog steeds het. Verder, dat hulle soms gewillig is om gewelddadig op te tree (en selfs om hulself op te offer) ter wille van die bevordering en die verdediging van die “waarheid” waarin hulle glo (wat gewoonlik van ideologiese aard is; sien bespreking hier onder). Die Italiaanse semiotikus, filosoof en romanskrywer, Umberto Eco, plaas hierdie toedrag van sake in 'n buitengewone perspektief in sy (eerste) roman, *The name of the rose* (1998), waar hy die veronderstelde

negatiewe, wedersyds eksklusiewe verhouding tussen gewaande onbevraagtekende, absolute waarheid, enersyds, en humor of lag, andersyds, tematiseer.

Eco se roman is 'n poststrukuralistiese meesterstuk in soverre dit die literêre kategorieë, wat op die aanname van onbuigbare literêre genre-grense berus, ondermyn en demonstreer dat hierdie teks (*The name of the rose*) tegelykertyd 'n narratief-gedrewe roman, 'n semiotiese teks, 'n teks oor die geskiedenis van die laat-Middeleeue, asook 'n filosofiese teks is, terwyl dit vermom is as 'n spannende Middeleeuse speurverhaal of spreekwoordelike "whodunit". (In hierdie opsig is dit die literêre eweknie van Jean-Jacques Beineix se 1981-rolprent, *Diva*; sien Olivier 2002). Dit is die verhaal, vertel deur 'n novise monnik, Adso, van 'n reeks gebeurtenisse wat hy saam met sy leermeester, die Franciskaanse monnik, Broer William van Baskerville, tydens laasgenoemde se besoek aan 'n Benediktynse abdy beleef het. Broer William, wat 'n reputasie gehad het vir sy groot geleerdheid en intellektuele vaardigheid, is na die abdy, hoog op 'n rotsagtige bergkruin ontbied om bepaalde aantygings van kettery teen die Franciskaners te ondersoek, maar bevind homself na hul aankoms in die posisie van speurder wat poog om 'n reeks geheimsinnige moorde in die klein Benediktynse gemeenskap op te los.

Uit die staanspoor is dit duidelik dat *The name of the rose* die narratief is van 'n semiotikus-speurder, geskryf deur 'n meester-semiotikus, Umberto Eco. Broer William is die Middeleeuse ekwivalent van Conan Doyle se Sherlock Holmes, wat geen leidraad oor die hoof sien nie, en foutloos die nodige logiese afleidings maak om nader aan die ontmaskering van die skuldige(s) te beweeg. Weinig romans slaag bowendien so goed daarin om die historiese laat-Middeleeue so oortuigend op fenomenologiese wyse te herskep, waar die aanwesigheid van ampsdraers van die Inkwisisie, met die konstante bedreiging van mense-marteling ter wille van die vereiste inligting, feitlik tasbaar ervaar word. Die terroriste-aanvalle op Charlie Hebdo, wat skynbaar gemotiveer is deur die tydskrif se "oneerbiedige" voorstelling van die profeet Muchammad, vind weerklank in die roman se tematisering van die vraag, of humor, menslike gelag, sowel as komiese of lagwekkende beelde, versoenbaar is met "waarheid". In die roman is die blinde monnik, Jorge, die karakter wat die standpunt verdedig dat dit nie die geval is nie, en dat die komiese ten alle koste vermy moet word in soverre dit die waarheid van die Heilige Skrif (die Bybel), of ander boeke wat die "waarheid" bevat, in die gedrang kan bring. Die volgende uittreksel uit Eco se roman (1998:90-91; eie vertaling), waar die monnik Benno 'n vraag van William beantwoord, verduidelik wat hier op die spel is. "Jorge het gesê dat dit nie geoorloof is om belaglike beelde te gebruik om boeke wat die waarheid bevat te versier nie. Venantius het opgemerk dat Aristoteles self van skerpsinnighede en woordspelings gepraat het as instrumente om die waarheid beter na vore te bring, en dus kon gelag nie so 'n slegte ding wees indien dit 'n voertuig van die waarheid kon word nie. Jorge het gesê dat, sover hy kon onthou, Aristoteles van hierdie dinge in sy Poëtika, waar metafore bespreek word, gepraat het. Dit was

op sigself twee ontstellende omstandighede: eerstens, omdat die boek van die Poëtika, onbekend aan die Christelike wêreld vir so 'n lang tyd, – miskien die geval weens goddelike gebod – na ons gekom het deur die ongelowige More [...] Jorge het bygevoeg dat die tweede oorsaak van ongerustheid is dat, in die boek, die Stagiriet [Aristoteles] van poësie gepraat het, wat infima doctrina is en uit verdigsels bestaan. En Venantius het gesê dat die psalms ook poëtiese werke is en metafore gebruik; en Jorge het woedend geword omdat hy gesê het die psalms werke van goddelike inspirasie is en metafore benut om die waarheid oor te dra, terwyl die werke van heidense digters metafore gebruik om valsheid oor te dra vir doeleindes van blote genot.”

Die bostaande aanhaling weerspieël die bestanddele van 'n dodelike arena van verskille, wat op 'n bepaalde stadium in die narratief van die roman in antagonismes verander wat as motivering vir iemand sou dien om ander mense – wie se opvatting oor waarheid fundamenteel verskillend is – te vermoor. Hier kom die ooreenkoms tussen Eco se roman-narratief en die historiese gebeure wat hulself vroeg in 2015 rondom die satiriese tydskrif, *Charlie Hebdo* afgespeel het, na vore. Net soos Jorge, die reeksmoordenaar in *The name of the rose*, hom dit ten doel stel om almal wat waarheid en humor as versoenbaar beskou om die lewe te bring, het diegene wat Charlie Hebdo se satiriese kunstenaars vermoor het, hul humoristiese beeldvoorstelling van “ernstige” onderwerpe in die gewaad van “heilige” religieus-historiese persone, as genoegsame motivering beskou om hierdie gruweldaad uit te voer.

Waarna Eco in die bostaande aanhaling verwys, al noem hy dit nie by die naam nie, is ideologiese verskille, gewoonlik in die sin van 'n stel idees of stellings wat dogmaties aanvaar moet word, en waarvolgens 'n mens moet handel (soos byvoorbeeld fascisme, kommunisme of neoliberale kapitalisme). Andersins, kan dit ook beskryf word as diskursiewe verskille, met ander woorde standpunte wat tot wedersyds-uitsluitende diskoerse behoort, waar “diskoers” die betekenis dra van 'n sistematiese gebruik van taal wat bepaalde belange ten koste van ander bevorder, en waarmee 'n mens se handeling verweef is. Albei – sowel ideologie as diskoers – funksioneer histories, en in beide gevalle is daar 'n opvallende verband met mag en bemagtiging. Die idees of diskoers waartoe die ideologiese- of diskursief-geïnterpelleerde persoon verbind is, genereer gedrag of handeling van 'n onbuigbare, onversoenlike aard – wat kortweg as dogmatiese gedrag bestempel kan word. Sodra dit gebeur het, begin dogma deurgaans vir die WAARHEID. Daarom is dit toepaslik dat die karakter in Eco se roman wat sodanige ideologiese-dogmatiese samesmelting van waarheid en dogma – of dogma as waarheid – verteenwoordig, die blinde Jorge is. Dogma is per slot van rekening blind.

Filosofie, insluitend 'n filosofiese interpretasie van (eietydse) geskiedenis, verskil in beginsel van, en opponeer 'n dogmatiese standpunt van enige aard, omdat dit deurentyd konstitutief verlewendig word deur die moontlikheid om die einste dinge of konvensies wat tot dusver as waar aanvaar is, te bevraagteken.

Trouens, dit is wat filosofie, kuns en wetenskap met mekaar gemeen het: enige bestaande, selfs verheerlikte standpunt, styl of teorie is deurgaans onderworpe aan bevragekening en, indien “beter antwoorde” geformuleer kan word – hetsy in filosofiese, artistieke of wetenskaplike terme, wat onderling fundamenteel van mekaar verskil – word hulle in die plek van voorafgaande, konvensionele “antwoorde” gestel. (Hier geld die kwalifisering egter dat “ouer” antwoorde of probleemoplossings hul relatiewe geldigheid binne die konteks waarin hul histories die lig gesien het, behou – byvoorbeeld Plato se Ideëleer, Newton se makro-meganika en, in die kuns, Franse impressionisme.) Vanselfsprekend volg dit dat die histories-interpretatiewe benadering tot besondere historiese gebeurtenisse ook hemelsbreed van die een konteks na die ander mag verskil, en hierdie artikel is in dié opsig geen uitsondering nie – daarom is dit belangrik dat die uitgangspunt vir die ondersoek van tydgenootlike manifestasies van “fundamentalisme” die vorm van ’n refleksie rondom waarheid, ideologie en dogmatisme aanneem.

Sodra ’n persoon hom- of haarself tot ’n dogmatiese standpunt, soos vroeër beskryf, verbind het, is dit kenmerkend dat hulle blind is vir alternatiewe antwoorde of standpunte, al word die redes of gronde vir die onaanvaarbaarheid van hul eie standpunt aan hulle uitgewys. Vir sodanige dogmatiste is daar slegs EEN antwoord of standpunt ten opsigte van lewensbelangrike sake en iedereen wat dit bevrageken, is ’n vyand. Dogmatiese persone is blind vir die implikasies van die histories-demonstreerbare feilbaarheid en eindigheid van menslike wesens, waarop filosofie, by wyse van kontras, gegrond is. Ons kan niks met sekerheid weet nie, soos Sokrates ons geleer het. Selfs wanneer sodanige dogmatiste, veral godsdienstiges, die feilbaarheid (of “sondigheid”, in religieuse terme) van mense erken, glo hulle dat dit onbelangrik is omdat hulle die “absolute waarheid” “gevind” het, en daarom almal wat dit volgens hulle “nie gevind” het nie, mag veroordeel. ’n Mens kan argumenteer dat die aanvalle by Charlie Hebdo, asook die meer onlangse aanvalle in Parys, historiese manifestasies is van handeling wat deur dogmatiese oortuiging gemotiveer is. Soos die voorbeeld van Jorge in Eco se roman so skrikwekkend demonstreer, is dogmatiste fundamenteel teen (mense met ’n sin vir) humor gekant – iets wat een van die ligpunte is wat die (soms baie dom) mensdom betref. Aan die einde van *The name of the rose* – nadat William finaal bevind het dat Jorge skuldig is aan reeksmoorde, en hulle hulpeloos toekyk terwyl die abdy brand (nadat Jorge die biblioteek aan die brand gestee het), lewer hy die volgende gepaste kommentaar teenoor Adso (1998:471; eie vertaling): “Vrees profete, Adso, asook diegene wat bereid is om vir die waarheid te sterf, omdat hulle gewoonlik baie ander saam met hulle laat sterf, dikwels voor hulle, somtyds in plaas van hulself [...] Jorge het die tweede boek van Aristoteles gevrees omdat dit miskien regtig geleer het hoe om die aangesig van elke waarheid te verwing, sodat ons nie die slawe van ons spoke sou word nie. Miskien is die roeping van diegene wat lief

is vir die mensdom om mense te laat lag vir die waarheid, *OM WAARHEID TE LAAT LAG*, want die enigste waarheid lê daarin om te leer om ons te bevry van die waansinnige passie vir die waarheid.”

Eco se roman is aanvanklik in 1980 in Italiaans gepubliseer, en die Engelse vertaling het in 1998 verskyn, kort voor 9/11, en meer as 'n dekadde voor die aanvalle op *Charlie Hebdo* in Parys. Dit is egter waarskynlik dat, veral die laaste aanhaling daaruit – met Eco se kenmerkend-poststrukturalistiese, paradoksale opvatting van waarheid (“Daar is so-iets soos waarheid, maar dit relativer waarheid”) – met bykans onheilspellende akkuraatheid op die fundamentalistiese organisasies wat in hierdie artikel bespreek is, van toepassing is. Om meer presies te wees: Eco se woorde is op elke geval van toepassing waar mense hul eie antropologiese eindigheid of historiese beperkinge vergeet, en blindelings glo dat hulle die ABSOLUTE waarheid ontdek het. Sodanige mense behoort te leer om tussen wat hulle *enersyds* as die absolute, onvoorwaardelike waarheid beskou (wat bowendien, gewoonlik volgens hul eie erkenning, onvermydelik slegs gedeeltelik kenbaar is) en *andersyds* hul eie, moontlik onvoorwaardelike geloof daarin, te onderskei. Geloof is nie kennis nie, dit is 'n oortuiging wat op ander, nie-epistemiese gronde berus. En die onlangse aanvalle deur lede van fundamentalistiese organisasies spruit bo alle twyfel uit geloof wat dogmaties aangehang word, *nie* uit kennis nie.

Oral waar groepe mense, of individue, aangetref word wat gewillig is om martelaars te wees vir sodanige dogmaties-aanvaarde geloofsoortuiginge, bestaan die moontlikheid dus dat die geskiedenis te enigertyd weer getuie kan wees van gewelddadige gebeure wat sonder aansiens des persoons, onaangekondig kan “ontplof”. In die lig van Eco se refleksie oor “waarheid”, kan by wyse van afsluiting dus beweer word dat daarin 'n verreikende les opgesluit is vir enigiemand wat bereid is om in die naam van die een of ander “waarheid” ander lede van hul eie spesie – *Homo* en *Gyna sapiens* (“denkende man en vrou”) – op gewelddadige wyse te vernietig. Dit is die geval, ongeag die wyse waarop sodanige geweld geregverdig word. In die geval van die fundamentalisme, wat hier krities onder die loep geneem is, blyk dit om “postmodern” te wees in weerwil daarvan dat dit in pre-moderne terme geregverdig word.

BRONNELYS

Barker, JP (red.) 2013. *The clash of civilizations – Twenty years on*. Bristol: e-International Relations.

Beineix, J-J (reg.) 1981. *Diva*. Frankryk: Electric Pictures.

Bell, W 2002. “The clash of civilizations and universal human values”, *Journal of Futures Studies* 6(3):1-20.

Castells, M 2010. *The power of identity; The information age – economy, society, and culture*, Vol. 2. Oxford: Wiley-Blackwell.

Castells, M 2010a. (eerste uitgawe 1996). *The rise of the network society: The information age – economy, society, and culture*, Vol. 1. Oxford: Wiley-Blackwell.

Chomsky, N 2001. Clash of civilizations? India Seminar, <<http://www.india-seminar.com/2002/509/509%20noam%20chomsky.htm>>, leesdatum 14 Maart 2016.

Derrida, J 1994. *Specters of Marx*. Vert. P Kamuf. New York: Routledge.

Eco, U 1998. *The name of the rose*. Vert. W Weaver. Londen: Vintage.

Fang, M 2015. "Timeline of the Paris attacks and aftermath", *Huffington Post/The World Post*, 18 November, <http://www.huffingtonpost.com/entry/paris-attacks-timeline_56490a09e4b0603773499133>, leesdatum 26 November 2015.

Fukuyama, F 1992. *The end of history and the last man*. New York: Penguin.

Gadamer, H-G 1982. *Truth and method*. Vert./red. G Barden en J Cumming. New York: Crossroad.

Hardt, M en A Negri 2001. *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard Universiteitspers.

Hardt, M en A Negri 2006. *Multitude – War and democracy in the age of Empire*. Londen: Penguin.

Huntington, SP 1993. "The clash of civilizations?", *Foreign Affairs* (Summer), <http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Huntington_Clash.pdf>.

Huntington, SP 1996. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Shuster.

May, C 2015. "Why Islamic State targeted Paris and why it's changing tack", *Mail and Guardian*, 19 November, <<http://mg.co.za/article/2015-11-19-why-islamic-state-targeted-paris-and-why-its-changing-tack>>, leesdatum 19 November 2015.

Olivier, B 2002. "No recording please! This is ART. Or: What do Cynthia Hawkins and Walter Benjamin have in common (not)?". In: B Olivier, *Projections: Philosophical themes on film*. Second, enlarged edition, Port Elizabeth: University of Port Elizabeth Publications, pp. 127-142.

Olivier, B 2007. "The question of an appropriate philosophical response to 'global' terrorism: Derrida and Habermas", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54(1/2) 2007:146-167. Herdruk in B Olivier, *Philosophy and psycho-*

analytic theory. Collected essays. London and Frankfurt: Peter Lang Academic Publishers, 2009.

Olivier, B 2010. "'Terror(ism)' in the context of cosmopolitanism", *Alternation – Interdisciplinary Journal for the Study of the Arts and Humanities in Southern Africa* 17(2), 2010:333-360. Herdruk in B Olivier, *Intersecting philosophical planes – Philosophical essays.* Oxford: Peter Lang, 2012.

Olivier, B 2013. "Time(s), space(s) and communication in Castells's Network Society", *Communicare (Journal for Communication Sciences in South Africa)* 32(2):20-39.

Olivier B 2016. "'Imperium' en globale geweld", *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 56(1):134-152, <https://doi.org/10.17159/2224-7912/2016/v56n1a9>

Roberts, PC 2015. "The Paris terrorist attacks and the 'official story': The matrix extends its reach", *Global Research*, 14 November, <<http://www.globalresearch.ca/the-paris-terrorist-attacks-and-the-official-story-the-matrix-extends-its-reach/5489014>>, leesdatum 19 November 2015.

Said, E 2001. "The clash of ignorance", *The Nation*, 22 October, <<https://www.thenation.com/article/clash-ignorance/#>>, leesdatum 7 Desember 2015.

Shiva, V 2015. "Paris and peace", *The Asian Age*, 2 December, <<http://www.asianage.com/columnists/paris-and-peace-155>>, leesdatum 7 Desember 2015.

Sumner, R 2015. "The entire 'War on Terror' has been a lie – And these charts prove it", *Global Research*, 28 November, <<http://www.globalresearch.ca/the-entire-war-on-terror-has-been-a-lie-and-these-charts-prove-it/5492783>>, leesdatum 30 November 2015.

Vick, K 2016. "A strike at Europe's heart", *TIME*, 4 April, pp. 7-10.

Welch, M, M Chossudovsky en B Zwicker 2015. "Parisian deception: Manipulating the public into war", *Global Research*, 22 November, <<http://www.globalresearch.ca/parisian-deception-manipulating-the-public-into-war/5490638>>, leesdatum 26 November 2015.

Žižek, S 2010. *Living in the end times.* London: Verso.