

‘n Wysgerige perspektief op die twintigste eeu teen die agtergrond van die voorafgaande eeuwendinge

Prof. D.F.M. Strauss

Inleiding

In die ontwikkeling van die Westerse denke was daar ‘n lang tyd waarin die taak van die wetenskap gesien is in die strewe om die werklikheid waarin ons leef beter te verstaan. Wysbegeerte en die verskillende vakwetenskappe was hiervolgens afgestem op ‘n *strukturele* taakstelling: ondersoek en ontleed die struktuur van die skepping en die struktuur van die verskillende skeepsele.

Die keersy van hierdie taakstelling sou sekerlik nie agterweë bly nie: afgesien van die *struktuur*-vraag wat altyd op een of ander wyse aktueel gebly het, is die ewe sentrale vraag gegee in die probleem van dit wat ons sou kon aandui as die probleem van *wêreldoriëntasie*: hoe moet ons die *tyd* waarin ons leef *verstaan*? In 1984 het Henk Hart, verbonde aan die *Institute for Christian Studies* in Toronto (Canada), ‘n omvattende boek geskryf met die titel: *Understanding Our World (Towards an integral Ontology)*. Die vraagstelling van hierdie besinning sou na analogie hiervan kon wees: *Understanding our Age*.

Uiteraard sal elke poging om hierdie vraag sinvol te beantwoord uiters pretensieus wees – elke vorm van denke en kritiese besinning is teweens tot só ‘n mate opgeneem *in* en vasgevang *deur* die *gees van die tyd* waarin so ‘n ‘nadenker’ homself bevind dat beswaarlik bo die greep daarvan uitgestyg kan word.

Die kontras waarom dit hier gaan, is dié tussen *struktuur* en *genese* (wording). Indien ons sou besin oor die *aard* van die *staat* as menslike samelewingsvorm is ons met ‘n *struktuur*-vraag besig. Sou ons daarenteen onself afvra hoe die staat waarin ons ons tans bevind daar uitsien kan dit waarskynlik ten beste gedoen word deur dit te kontrasteer met die verlede, dit wil sê tot die geskiedenis van die betrokke staat. Juis dan gaan dit om die *betekenisvolle wendinge* wat in die *historiese ontwikkeling* van die betrokke staat ingetree het: dikwels ontvang die hede eers beter reliëf wanneer dit gekontrasteer word met die verlede. Die proses van historiese wording en verandering (ook bekend as: *historiese genese*) verskil hierin opvallend van enige vorm van *struktuur-analise*. Struktuur-analise besit meestal ‘n skynbaar *tydlose* gesig: die onderliggende appèl is teweens dat alhoewel ons analise vórn en ons insig ín die struktuur(beginsel) van die staat ‘n historiese ontwikkeling mag vertoon, die struktuurbeginsel sêlf *konstant* en *universeel* is – hoe anders sou ons teweens in staat wees om op *verskillende* plekke op aarde en gedurende *verskillende* tydperke in die geskiedenis steeds *dieselfde* lewensvorm, met name die *staat*, aan te tref?

Saaklik gestel: wie ‘n *begrip* vorm van die staat (of van ‘n atoom, ‘n mens, ‘n abstrakte getalstelsel, en so meer) begryp iets waarvan daar talle *eksemplare* is; wie egter die *gees* van die Verligting (die 18de eeu), of dié van die 19de en 20ste eeu *verstaan*, moet deurdring tot die uniekheid van ‘n bepaalde *era*. Daar is *talle* state, atome, mense en getalstelsels, maar daar is slegs één *twintigste eeu*! By geleentheid het Ranke opgemerk: “Bedink die aristokrasie ooreenkomstig al sy eienskappe, nooit sou jy Sparta kon vermoed nie.”¹

Breër historiese terugblik

Die Westerse beskawingsgeskiedenis is sedert die bloei van die Griekse kultuur en wetenskap onherroeplik vervleg met die ontwikkeling van wysgerige en uitkringende vakwetenskaplike perspektiewe. Prominente historiese gebeurtenisse was dikwels mede-verantwoordelik vir die gang van gebeure – óók in die veelbewoë twintigste eeu met sy twee wêreldoorloë, talle staatsgrepe, revolusies, terroriste-aksies en vryheidsvegterstrewes. Die fokus van hierdie besinning is

1 "Denke dir die Aristokratie nach allen ihren Prädikaten, niemals könntest du Sparta ahnen" – vgl. Landmann, 1973:81).

egter op die algemene akademiese klimaat van die afgelope paar eeue gerig met die bedoeling om in die lig daarvan tot 'n beter verstaan van die twintigste eeu te kom.

Uiteraard sal probleemvrae wat teruggryp na die Griekse kultuur nie agterweë gelaat kan word nie, eenvoudig omdat die mees moderne ontwikkelinge in die filosofie en die vakwetenskappe nog steeds op 'n *eietydse wyse* daarop reageer en daarop voortbou. In die besonder kan ons hier dink aan die wyse waarop Plato byvoorbeeld 'n onderskeid getref het tussen die menslike verstand en sy sintuiglike vermoëns: op eersgenoemde voer hy die *universele* terug en op laasgenoemde die *individuele*. Hierdie stellingname hang ten nouste saam met die diepgewortelde Griekse hunkering na die *onvergangelike*. Alles waartoe ons met behulp van ons sintuie toegang het, skyn immers aan *immer-wordende verandering* onderworpe te wees. Om gevolglik tot kennis te kan kom moes Plato iets postuleer wat glad nie aan enige verandering onderworpe is nie. Hierdie 'altdyd-synde' vind hy in sy *ideë* as konstante ('onveranderlike') oervorme wat alleen 'teoreties geskou' kan word en wat as basis dien vir die *kenbaarheid* van die dinge wat ons in hul veranderlikheid waarneem.¹

Net soos die gemelde relasie tussen *universeel* en *individueel* het hierdie korrelasie tussen *konstantheid* en *verandering* (dinamiek) deurlopend 'n invloed bly uitoefen op die gang van die Westerse wetenskapontwikkeling.

Via die neo-Platonisme vind ons in die middeleeue 'n *gemengde* nawerking van gedagtelyne uit die denkklimaat van beide Plato en Aristoteles. Veral as gevolg van die statiese ruimte-metafisika wat reeds sy intrede saam met die skool van Parmenides gedoen het, bedink die middeleeuse filosofie en teologie die hele werklikheid binne die kader van 'n opklimmende synsorde wat aan die spits die *allergemeenste*, die hoogste syn (*ipsum esse*), aangedui as God, besit. Elke skep sel *het deel aan* of *partisipeer* aan hierdie *hoogste syn*. Die *hoogste syn* is ontdaan van alle menigvuldigheid – die voortsetting van 'n Griekse eenvoudsmetafisika wat teruggryp na Xenophanes en wat tydens die hoogbloei van die middeleeuse Skolastiek die probleem van *eenheid* en *veskeidenheid* na vore gebring het: hoe is dit moontlik dat die menigvuldigheidslose eenheid van die hoogste syn afgebeeld kan word in die menigvuldige wyses waarop die skepsele tot 'n meerdere of mindere mate deel het aan hierdie hoogste syn (vergelyk die leerstuk van die analogie van die *syn*, d.i. die sg. *analogie entis-leer*).

Binne die statiese synsorde van die middeleeuse metafisika buig die menslike denke nog – hoeseer origins *outonoom* geag kragtens 'n oorskatting wat reeds by Plato tot die opvatting gelei het dat die teoretiese skou tot die sfeer van die goddelike kan deurdring – voor die oormag van 'n *synsorde* wat universele idees in Gods Gees aanvaar (*universalia ante rem* – die erfenis van Plato), wat dinge gestruktureer ag deur 'n universele immanente wesensvorm (*universalia in re* – die erfenis van Aristotles se sekondêre substansie as die vermeende universele wesensvorm van die dinge) en wat ten slotte *waarheid* sy grond laat vind in die *ooreenstemming* van (universele) denk(begripp)e met die vermelde twee vorme van *universalia* (*universalia post rem* – vgl. die waarheidskriterium: *adequatio intellectus et rei*).

Die *eindige* en *begrensde* kosmos van die Griekse denke, wat *ding* en *plek* vereenselwig en geen 'ruimte' laat vir die moderne idee van 'n leë ruimte nie (as die ding ontbreek ontbreek die subjek waarop die predikaat 'plek' toepaslik sou wees en is géén ruimtelike predikering moontlik nie!), sou allereers plek maak vir 'n (aktueel-) *oneindige* Godheid (bv. reeds by Augustinus) en 'n korrelerende *eindige* kosmos en het uiteindelik tydens die oorgang na die moderne tyd gelei tot 'n *aktueel-oneindige* Godheid en 'n *eindelose* skepping (Cusanus). Hierdie oneindige 'sirkel' is deur Spinoza voltooi deurdat hy ook die aktuele oneindigheid van die skepping (origens geïdentifiseer met God: *Deus sive natura*) gepostuleer het.

Met die deurbreking van die bogemelde *realistiese metafisika* in die vroeg-moderne tyd (Renaissance en daarna) het die aksent sterker op die optimistiese verwagtinge van die 'nuwe mens' se grenslose *ontginningsvermoë* geval. Die menslike verstand moes nie meer daarna strew om 'n voorgegewe synsorde korrelerend ná te dink nie, maar moes veeleer sêlf skeppend-denkend

1 Collingwood wys ook daarop dat die sigbare wêreld van verandering vir die Griekse metafisiese denkwysse *onkenbaar* is. Die implikasie is dat die geskiedeniswetenskap onmoontlik is – 1963:20.

te werk gaan – vergelyk slegs die bekende gedagte-eksperiment wat Hobbes in sy werk oor liggaamlike dinge (*De Corpore*) aan die leser voorhou: breek die werklikheid af tot ‘n chaotiese puinhoop en *rekonstrueer* dan ‘n nuwe werklikheid deur al skeppend-denkend met behulp van duidelik-omskrewe begrippe (sentraal staan: *bewegende liggaam*) te werk te gaan. Hierdie nuwe motief van *logiese skepping* sou veral in die moderne tyd ‘n vername plek inneem.

Verskeie filosowe het ‘n indringende ondersoek ingestel na die veranderinge wat tydens en na die Renaissance ingetree het. Ernst Cassirer se meerdelige werk oor die kennisprobleem kan sekerlik as een van die mees omvattende ontwerpe in hierdie verband beskou word.¹

Wie die analise lees wat Husserl in sy *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* van die opkoms van die moderne wysgerige denke gee en veral let op die wyse waarop hy oor die matematisering van die natuur skryf, begryp waarom hy uiteindelik praat van ‘n *rasionalistiese wetenskapsideaal* wat hierdie tydperk tipeer (vgl.1956:119). In soortgelyke terme het Dooyeweerd die opkoms en ontwikkeling van die moderne wysbegeerte beskryf: hy sien ‘n onversoerbare konflik tussen die matematiëse en fisikale *natuurwetenskapsideaal* aan die een kant en die ideaal van ‘n outonoom-vrye menslike persoonlikheid (die *persoonlikheidsideaal*) aan die ander kant (vgl. NC I:216-495). Die eerste verteenwoordigers van die moderne tyd het vanuit die *voorang* (primaat) van die natuurwetenskapsideaal gedink – aanvanklik (sedert Descartes en opgevolg deur Spinoza) georiënteer aan ‘n *ruimtelike gesigspunt* en eventueel (via die invloed van Galilei – Hobbes) aan ‘n *meganiese bewegingsnoemer*. Die deterministiese inslag van hierdie ontwikkelingslyn is nie werklik prysgee in die *empiristiese wending* wat die wetenskapsideaal in die denke van Locke, Berkeley en Hume ondergaan nie – Hume wend uiteindelik slegs ‘n poging aan om die naturalistiese kousaliteitsbegrip onder ‘n sensitief-psigiese noemer tuis te bring wanneer hy die verband tussen oorsaak en gevolg verbind aan ‘n *psigiese assosiasiewet* wat op gewoonte berus.² Nie alleen beroep Hume hom onkrities op “a principle of human nature, which is universally acknowledged, and which is well known by its effects” (Enquiry, V,1), want hy meen in hierdie afdeling self dat gewoonte (‘custom’) as “the great guide of human life” gesien moet word. Cassirer wys tereg daarop dat die sekerheid dat die psigiese prosesse konstant en nie veeleer willekeurig verloop nie geen antwoord in die psigologisme van Hume vind nie.³ Eers Rousseau sou, via die vryheidsgevoel van die mens, die weg baan tot die deurslaggewende klem wat op die outonome vryheid van die mens gelê is⁴ – al was ‘n filosoof van die statur van Immanuel Kant nodig om hierdie konsekwensies vir sy rekening te neem.

Die hoogbloei van die rasionalisme in die 18de eeu

Die 18de eeu was by uitstek dié eeu van die menslike rede. Wanneer Immanuel Kant in 1781 sy epoch-makende en invloedryke *Kritiek van die suiwer Rede* die lig laat sien, huiwer hy vir geen oomblik om (in die voorwoord) selfs die *reg* en die *godsdienst* voor die ‘regbank’ van die ‘rede’ te *daag* nie:

“Die tyd waarin ons leef is in elke sin van die woord die era van kritiek-lowering, en alles moet daaraan onderwerp word. Die godsdienst, op sterkte van sy heiligheid, en die reg, op sterkte van sy majesteit, probeer om hulself daaraan te onttrek; maar juis deur dít

1 Vgl. veral bande II-IV. Cassirer behoort tot die neo-Kantiaanse Marburg-skool – saam met filosowe soos Herman Cohen, Paul Natorp en regsgeleerdes soos Emil Lask, Gustav Radburch en Hans Kelsen.

2 “after a repetition of similar instances, the mind is carried by habit, upon the appearance of one event, to expect its usual attendant, and to believe that it will exist” (Enquiry, VII,2).

3 “Denn woher stammt die Sicherheit, dass das Bewusstsein, dass das psychische Sein und Geschehen einer bestimmten gleichbleibenden Verfassung unterliegt, dass in ihm nicht willkur und Zufall herrscht, sondern unter den gleichen Bedingungen der gleiche Erfolg zu erwarten ist?” (1911:707-708).

4 “Nature lays her commands on every animal, and the brute obeys her voice. Man receives the same impulsion, but at the same time knows himself at liberty to acquiesce or resist: and it is particularly in his consciousness of this liberty that the spirituality of his soul is displayed” Rousseau (1755), 1975:47.

te doen verwek hulle geregverdigde agterdog, en kan hulle ook nie aanspraak maak op d'órdie agting wat die rede alleen kan laat toekom aan dít wat die toets van 'n vrye en openlike ondersoek kan deurstaan nie.”¹

Kant was veral getref deur die wyse waarop Galilei sy *traagheidswet* (wet van inersie) geformuleer het (die eerste van Newton se latere drie bewegingswette). Galilei het 'n gedagte-eksperiment bedink waarin hy aan 'n bewegende liggaam dink wat op 'n *oneindig-uitgestrekte baan* geplaas is. Teenoorgesteld aan die Aristoteliese opvatting – waarvolgens 'n 'bewegende krag/oorsaak' nodig sou wees om die liggaam in beweging te hou, postuleer Galilei dat wanneer 'n liggaam eenmaal in beweging is dit eenvoudig sy beweging tot in die oneindige sal *kontinueer*, dit wil sê dat die liggaam *traag* sal wees om afstand van sy beweging te doen (eers dáárvor word 'n krag benodig – soos wrywing of soos die swaartekrag). Met ander woorde, dit is nie beweging wat 'n (fisiese) oorsaak benodig nie – slegs *verandering van beweging* benodig 'n (fisiese) oorsaak!

Die belangrike punt was egter die volgende: uit die spontane subjektiwiteit van sy denke het Galilei 'n gedagte-eksperiment gekonstrueer, daaruit 'n (universele) *wet* afgelei (die wet van *inersie* of *traagheid*) en vervolgens daardie wet toegepas op die sintuiglik-waarneembare verskynsels. Die *radikale sprong* waartoe Kant deur hierdie gedagte-eksperiment geïnspireer is, is die volgende: die wette wat die dinge in die natuur gehoorsaam (dit wil sê die *natuurwette*) is by vóórbaat (*a priori*) in die menslike verstand opgesluit. Met ander woorde, Kant verhef die menslike verstand tot (a priories-formele) *wetgewer* van die natuur! In die werk wat Kant in 1783 geskryf het as inleiding tot sy uitgebreide *Kritiek van die suiwere Rede* lees ons:

“die verstand skep sy (*a priori*) wette nie uit die natuur nie, maar skryf dit aan die natuur voor.”²

Hierdie wending in die kennisleer by Kant – vanaf die sogenaamde 'objek' *buite* die menslike gees na die *konstruerende krag* van die denkende subjek – staan ook bekend as sy *Kopernikaanse wending* in die moderne kennisteorie.

Ons het reeds opgemerk dat denkers wat vanuit uiteenlopende tradisies kom dit onderling eens is dat ons hier te doen het met die *rasionalistiese kennisideaal* van die 18de eeu – 'n kennisideaal wat nog nie werklik sensitief was vir die erkenning van die *historiese wordingsproses* waarin ook ons kennisvorming begrepe is nie.

Sentraal-stelling van die historiese wordingsproses: die 19de eeu

Aan die einde van die 18de eeu was dit ongetwyfeld Herder wat baanbrekende werk in hierdie opsig verrig het. Korff bestempel Herder as die *Duitse Rousseau* terwyl Cassirer in Herder die *Kopernikus van die geskiedenis* sien (1957:226). Proß meen dat Herder 'n sleutelfiguur in die afkeer van die 'Aufklärung' en die voorbereiding van die *romantiese historisme* is.³

Waar die vroeg-Romantiek die klem van die *universele* verplaas het na die *unieke* het dit nog nie afskeid geneem van die individualistiese (atomistiese) insig van die oorheersende 18de eeuse rasionalisme nie. Die tree na die holistiese (universalistiese) irrasionalisme sou eers in sy volle

1 Kant, 1781, A:XI, noot: “Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion in ihre Heiligkeit, und Gezetsgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.” Hamann begin sy resensie van Kant se *Kritiek van die suiwere rede* (vgl. Hamann, 1967:215) deur hierdie woorde allereers aan te haal.

2 “der Verstand schöpft seine Gesetze (*a priori*) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor” (1783:320; 1969:79).

3 “Abkehr von der Aufklärung, Vorbereitung des romanischen Historismus, eigenmächtige Individualität eines genialen Vorläufers – so lauten die Schlagworte für die Einordnung Herders in den Geschichtsverlauf, und sie beanspruchen auch Geltung für seine ‘Abhandlung über den Ursprung der Sprache’ ” (Proß, 1978:135).

konsekwensies deur Schelling, Hegel en Fichte gegee word. Weliswaar vind ons volgens Isaiah Berlin reeds die eerste aanknopingspunte daarvan in die denke van Herder. Hy verwys in die besonder na die feit dat alle verskyningsvorme van kulturele aktiwiteit (soos gebruike, die reg, e.s.m.) in hul gelding voortvloei uit die individualiteit van die verskillende nasies.¹

Hoewel Herder in alle erns van mening was dat die menslike samelewing aan grondige *historiese verandering* onderhewig is, wou hy daarmee geensins in 'n ankerlose *relativisme* verval nie. Te midde van alle historiese veranderinge wat in die menslike samelewing mag intree, handhaaf hy steeds die ideaal van die '*mensheid*' – 'n universeel-verbindende reël waarsonder die geskiedenis geen *eenheid* en *sin* sou besit nie (vgl. Cassirer, 1957:228).

Niebuhr, die leermeester van Leopold von Ranke, demonstreer die oorgang tussen die 18de en die 19de eeu waarskynlik die treffendste. Aan die Romantiek – 'n beweging aan die einde van die 18de en die begin van die 19de eeu waartoe Goethe en Schiller (Duitsland), Shelley en Keats (Engeland) en Bilberdijk en Da Costa (Nederland) gestalte gegee het – ontleen Niebuhr 'n waardering vir die besondere waarde en karakter van die *mitiese denke*. Sonder om die fantasie-rykdom van *mites* en *sages* in die ban te doen wil hy egter die *historiese denkwys*e in eie reg waardeer.

Met 'n klaarblyklike sinspeling op die bekende allegorie van die grotbewoners wat Plato in sy groot werk *Politeia* (Die Staat) gebruik om sy siening van *kennis* (as gerig op die ware *wese/syn* van die dinge) te verduidelik, vergelyk Niebuhr die historikus met 'n man wie se oë in die donker geleidelik só aangepas geraak het dat hy dít wat vir 'n nuwe betreder onsigbaar sal wees kan waarneem. Plato waardeer hierdie 'skadubeelde' in die *grot-allegorie* negatief, terwyl Niebuhr dit positief waardeer – daarom bestempel hy by geleentheid eksplisiet die werk van die historikus as "arbeid onder die aarde". Waar Plato elke vorm van kennis wat nie gerig is op die vermeende *ware syn* van die dinge nie, as misleidend en bedrieglik afwys,² meen Niebuhr dat slegs historiese wording toegang aan ons kennis bied en dat hierdie soort kennis vir die mens as vitale en homself-ontwikkelende wese die mees-toepaslike is.³

Teenoor die ideaal van *universele* begripkennis wat die 18de eeu stempel het daar met die oorgang na die negentiende eeu dus 'n nuwe waardering gekom vir die belang van dít wat *histories-veranderend* is. Die *historiese wordingsproses* het nou in die sentrum te staan gekom en het geboorte geskenk aan 'n nuwe kennisideaal. Hierdie *historistiese kennisideaal*, wat as reaksie op die *rasionalistiese kennisideaal* van die 18de ontwikkel het, het egter nog inherente probleme bevat wat eers teen die einde van die 19de eeu meer eksplisiet aangespreek sou word.

Weliswaar was daar reeds by die eerste nakomelinge van Immanuel Kant, aan die einde van die 18de eeu, 'n treffende reaksie op Kant se *Kritiek van die suiwere Rede*. Met name Jacobi, Hammann en Herder het daarop gewys dat Kant die aard van *taal* verwaarloos het.⁴ Dat hy die aard van die historiese dimensie verteken het, het spoedig in die 19de eeu geblyk nadat Gauss aanvanklik en Lobatsjevski en Riemann later variante van 'n sogenaamde nie-euklidiese ruimte ge-

1 "Die Elemente, in denen Herder sich – nach Isaiah Berlins Interpretation – am deutlichsten vom Strom des zeitgenössischen Denkens absetzte: 'Populismus', 'Expressivität' und 'Pluralismus', lassen sich unter Leo Strauss Begriff des 'Konventionalismus' zusammenfassen, d.h. Recht, Gebräuche, alle Erscheinungsformen kultureller Tätigkeit, somit auch der Sprache, leiten ihre Geltung aus individuellen Setzungen der einzelnen Nationen ab" – soos weergegee deur Proß, 1978:140-141.

2 Plessner wys daarop dat kennis vir plato op 'n ryk van die *blywendende syn* betrek is: "Erkennen geht auf die Dinge, wie sie wirklich sind, und fordert damit in der Idee wenigstens ein Reich des bleibenden Seinsgehaltes und Zugang zu diesem Reich" (1980:40-41).

3 Selfs by 'n twintigste eeuse denker soos Nicolai Hartmann word die primaat van die individuele bó die 'onveranderlik-algemeen' gekontinueer. Vgl. die opmerking van Landmann: "Bei Nicolai Hartmann steht in Umkerung der Platonischen Hierarchie das Individuelle – auch und gerade in seiner Vergänglichkeit, die sein Kriterium ist – ranghöher als das unveränderliche Allgemeine" (1973:81).

4 Herder noem die mens selfs 'n skepping van die taal: "Der Mensch ist ein freidenkendes, thätiges Wesen, dessen Kräfte in Progression fortwürgen; darum sei er ein Geschöpf der Sprache!" (1978:73).

konstrueer het – ontdekkings wat die vermeende *algemeen-geldigheid* van Kant se begripstafel gerelativeer het deur op die historiese afhanklikheid van Newton se *Principia* (1686) te wys.

Die tyd was egter nog nie werklik ryp om die kritiese reaksie van Jacobi, Hammann en Herder verder uit te werk nie – daarvoor moes gewag word tot aan die einde van die 19de en die begin van die 20ste eeu.

Een van die probleme van die historisme is te vind in die wyse waarop die uniek-individuele historiese veranderingsprosesse tot kennis verwerk word. Die lank-oorheersende kennisleer in die Weste het immers steeds *kennis* vereenselwig met *begripskennis*, d.w.s. met kennis wat verwerf is op grond van die benutting van *universele kategorieë*. Algemene begrippe soos *mens*, *boom*, e.s.m. word tewens altyd gevorm op grond van gemeenskaplike trekke wat by *alle* mense, resp. bome teruggevind word. Historiese gebeurtenisse daarenteen word juis gekenmerk deur die *uniekheid*, *eenmaligheid* en *onherhaalbaarheid* daarvan. Indien begripsvorming in *universele terme* geskied en indien historiese gebeurtenisse altyd individueel-veranderlik van aard is, is dit dan nog hoegenaamd moontlik om tot *kennis* van die geskiedenis te kom?

Windelband, Rickert en Dilthey het probeer om die verskil tussen natuurwetenskap en geesteswetenskap te verantwoord oor die boeg van die verskil tussen *universeel* en *individueel* – die natuurwetenskap sou dan per definisie te make hê met dit wat generaliserend/veralgemenend en wet-stellend (verklaarbaar) is, terwyl die (historiese) geesteswetenskappe by uitstek gerig sou wees op dit wat individualiserend, uniekheid-soekend en verstaanbaar is.

Uiteraard moet ons nie die probleemverhouding tussen *universeel* en *individueel* verwar met die *grondnoemer-vraag* wat steeds as tipies wysgerige grondvraag na vore kom en wat deur die geskiedenis aanleiding gegee het tot die twee uiterstes van ‘n *atomistiese* en ‘n *holistiese* benadering nie. Ongelukkig het hierdie twee uiterstes dikwels *name* gekry wat suggereer dat dit om ‘n oorspanning van respektiewelik die individuele en die universele gaan: *individualisme* en *universalisme*. Eersgenoemde dui egter op die opvatting dat *diskrete eenhede* (hetsy atome in die natuur of individuele mense in die samelewing) primêr gestel word, terwyl laasgenoemde daarvan uitgaan dat daar altyd een of ander *groter geheel* is wat sentraal gestel word en wat alle eenhede as *integrale deel* omvát. In die sisteemteorie van von Bertalanffy word die begrippe *geheel* en *geheelheid* byvoorbeeld sentraal gestel. Von Bertalanffy sien die ‘organismiese wêreldbeskouing’ as ‘n ontwikkelingstap ná die matematiese *more geometrico* ideaal en ná die meganistiese wêreldbeskouing:

“First came the developments of mathematics, and correspondingly philosophies after the pattern of mathematics – *more geometrico* according to Spinoza, Descartes and other contemporaries. This was followed by the rise of physics; classical physics found its world-view in mechanistic philosophy, the play of material units, the world as chaos ... Lately, biology and the sciences of man come to the fore. And here organization appears as the basic concept – an organismic world-view taking account of those aspects of reality neglected previously”.¹

Uit die voorafgaande gegewens blyk dit reeds genoegsaam dat die wysgerige ontwikkelinge gedurende die 18de en 19de eeu ‘n prominente plek toeken aan die waardering van die verhouding individueel-universeel – wat ons noop om kortliks aan hierdie relasieprobleem as sodanig aandag te gee.

Die *universalia*-stryd

Skynbaar gaan die stryd tussen die *realisme* en die *nominalisme* bloot om die status van die sg. *universalia*. Plato het op ‘n spekulatief-metafisiese wyse rekenskap gegee van die kenbaarheid van die dinge. Kratylos, die leerling van Herakleitos, het hom in aanraking gebring met die leerstuk dat alles verander. Indien dit egter waar is, só redeneer Plato in hierdie dialoog, sal ons nooit kennis van iets kan verkry nie, want die oomblik waarop ons iets sou wou ken het dit reeds

1 *Organismic Psychology and Systems Theory*, Clark University Press, 1968:66.

iets anders geword (vgl. Kratylos 439e-440a). Om aan hierdie impasse te ontkom betrek Plato kennis op die vermeende *konstante wese* (*eidos*) van die dinge: indien die selfstandige wese (*αὐτὸ τὸ εἶδος*) van die kenne in 'n *ander eidos* verander sal daar geen kennis (na subjek én na objek) wees nie (Kratylos, 440a-b). Die ideë besit almal 'n bestaan op sigself (vgl. Phaido 74 c en d; 75 b; 77 a; 100 d; e.s.m.).

Plato stuit hier inderdaad op 'n grondleggende *orde vír* (Godgestelde wet *vír*) die dinge wat ons kan ervaar en ken, maar verhef hierdie dimensie van die werklikheid (metafisies) tot 'n bo-wêreldse ideëryk. Aristoteles vestig daarenteen ons aandag op die *ordelikheid ván* (wetmatigheid/reëlmatigheid *ván*) die dinge, d.w.s. op die universele wyse waarop konkrete dinge tóon dat hulle beantwoord aan 'n (universele en grondleggende) *orde vír* die bestaan daarvan. Die sg. *sekondêre substansie* doen (as universele immanente wesensvorm) uiteindelik by Aristoteles diens om ons kennis van die dinge te verantwoord. Gedurende die Middeleeue is Plato se ideë verplaas tot die sg. skeppingsideë in God se Gees, terwyl Aristoteles se immanente wesensvorme diens gedoen het as die afbeelding van die skeppingsideë in die skepsele. Die mens besit ten slotte vir die realisme die vermoë om dan hierdie idees in Gods Gees, wat as *immanente wesenshede* in die skespele afgebeeld is, ná te dink deur middel van sy *subjektiewe begrippe*. In die realisme is derhalwe, soos ons reeds gesien het, vasgehou aan 'n *drievoudige* bestaan van universalialia: *ante rem* (vóór die skepping as skeppingsidees in God se Gees – invloed van Plato); *in re* (as die immanente wesensvorme van die dinge – invloed van Aristoteles); en *post rem* (agterna as universele begrippe in die menslike gees – invloed van beide).

Die moderne nominalisme het egter 'n streep getrek deur die eerste twee *universalialia*: buite die menslike gees bestaan geen universaliteit nie – slegs die begrippe in die menslike gees besit universaliteit. Buite die menslike gees bestaan uitsluitlik *konkreet-individuele dinge*. Hierdie suiwer *individualiteit* is onttrek aan alle *universaliteit* – d.w.s. dit ontbeer die universele ordelikheid *ván* die skepsele asook die universele orde wat God as bepalende en begrensende wet daarvóór gestel het. Die universele *begrippe* of *name* in die menslike gees is slegs *plaasvervangend-heenwysend* na die onoorsigtelike *meginvuldigheid* puur-individuele dinge buite die menslike gees – dit is slegs *nomina* vir die werklike dinge wat individueel bestaan.

Uit die aard van *analise* – wat berus op identifisering en onderskeiding – vloei dit regstreeks voort dat begripvorming (d.i. identifisering) bestaan in die byeenbring van al daardie kenmerke wat konstituerend is vir die saak wat ons wil begryp. Die belangrike punt waarop ons tans moet let is dat hierdie menigvuldigheid kenmerke elk *universeel* is. Slegs danksy hierdie *universaliteit* kan ons iets hoegenaamd *begryp*. Die alledaagse lewe van die mens is tewens ingebed in talle *algemene begrippe* wat ons kan vorm deurdat bepaalde universele kenmerke uitgelig word en tegelyk afgesien word van die besonderhede waarin entiteite wat tot dieselfde kategorie behoort onderling verskil. Slegs so kan gekom word tot begrippe soos: 'n mens, 'n boom, 'n atoom, 'n gesin, 'n sosiale handeling, e.s.m. Die boom-wéés, atoom-wéés, e.s.m. van 'n bepaalde konkrete boom of atoom dui slegs op die *universele wyse* waarop elke *individuele* boom of atoom tóon dat dit gekondisioneer is deur die universele orde *vír* boom-wees of atoom-wees. Derhalwe moet ons onderskei tussen die *universele wet vír* enersyds en die *universele ordelikheid* (wet-matigheid) van *individuele* dinge andersyds.

Begripkennis kan slegs gevorm word in terme van *universalialia*. Daarom onttrek die *uniek-individuele* sig aan alle begripstoegang – iets wat Aristoteles reeds ingesien het (Metafisika, 1040a28 e.v.). Ongelukkig beperk Aristoteles egter kennis tot *begrips-kennis* en konkludeer dat die uniek-individuele (vgl. sy primêre substansie) *onkenbaar* is. Dit is nie waar nie, want elkeen van ons leer die dinge in die werklikheid ook in die individualiteit daarvan kén. Hierdie soort kennis is altyd benaderend, d.i. heenwysend oor die grense van alle begripkennis. Gevolglik kan ons daarna verwys as 'grensbegrip-kennis' of 'idee-kennis' (d.i. kennis wat die grense van ons begripsvermoë te bowe gaan – vgl. Strauss, 1973). Aristoteles toon met sy klem op universaliteit slegs sy *rasionalistiese vooroordeel* aan ons, want die rasionalisme word by uitstek dáardeur gekenmerk dat dit slegs ruimte laat vir *begripkennis*.

Indien ons teenoor hierdie uiterste slegs ruimte sou wou laat vir die uniek-individuele (sg. kontingente) in die werklikheid, met afwysing van alle universaliteit, verval ons slegs in die teenpool van die rasionalisme, nl. die *irrasionalisme*. Waar die rasionalisme begripkennis verabsoluteer, verabsoluteer die irrasionalisme *idee-kennis*.

Haas vanselfsprekend is die vraag nou: is die nominalisme *rasionalisties* of *irrasionalisties*? Die antwoord klink byna paradoksaal: *dit is beide!* Met betrekking tot die universele begrippe/name in die menslike gees, is die nominalisme *rasionalisties* en met betrekking tot die suiwer uniek-individuele dinge buite die menslike gees is die nominalisme *irrasionalisties*!

Indien ons die ontwikkeling van die moderne wysgerige denke wil beoordeel in die lig van hierdie meer genuanseerde tipering van die nominalisme, sal ons minstens die volgende ontwikkelingslyn moet verdiskonteer.

Teen die 15de eeu na Christus het die moderne nominalisme afgereken met ons Bybelse skeppingsgeloof.¹ Indien die skepsele immers geen universele kant (geen ordelikheid) besit nie, spreek dit haas vanself dat moeilik nog vasgehou kan word aan 'n universele bepalende en begrensende (skeppings-)wet. Gestroop van alle ordelikheid en ordebepaaldheid bly slegs 'n *chaotiese en struktuurlose menigvuldigheid* dinge in hul konkrete individualiteit oor.

Die gebrek aan ordebepaaldheid wat hierdeur geskep is, is 'vrugbaar' aangegryp deur die rasionalistiese strominge van die moderne humanistiese wysbegeerte. Immanuel Kant sou uiteindelik die uiterste rasionalistiese konsekwensie van die nominalisme trek: indien daar buite die menslike gees géén (God-gegewe) orde vir of skepselmatige ordelikheid aan die dinge te onderken is nie, dan moet die menslike verstand maar hierdie vakante posisie inneem! Gevolglik is dit geensins verbasend nie dat Kant, soos ons hierbo gesien het, leer dat die menslike verstand eintlik die apriories-formele wetgewer van die natuur is: 'die verstand skep sy wette (a priori) nie uit die natuur nie, maar skryf dit aan die natuur voor' (Kant, 1783:320; vgl. Kant, 1787-B:163).

Die irrasionalistiese kant van die nominalisme bied egter eweseer 'vrugbare' teelaarde. In aansluiting daarby sien ons tewens al die irrasionalistiese strominge van die moderne wysbegeerte verrys: die latere ontwikkeling van die na-Kantiaanse vryheidsidealisme (waarin die ideologie van die unieke volksiel van elke bo-individuele volksorganisme verskyn – opgevolg deur die Nazisme), die opkoms van die lewensfilosofie, die eksistensie-filosofie, die pragmatisme, die personalisme, die neo-Marxisme (Habermas uitgesonderd), die historisme, die eksistensiële-fenomenologiese denke en die post-modernisme – waarin telkens op een of ander wyse alle eer gebring word aan die uniek-individuele ('*kontingente*' – vgl. Rorty).

Deur hierdie verband tussen die nominalisme en die ontwikkeling van die moderne wysgerige denke te lê het ons egter nog nie nader gekom aan 'n duidelike tipering van die geestesklimaat van die 20ste eeu nie.

Oorgangsprobleme na die 20ste eeu

Veral Dilthey het eksplisiet die *verstaans*-vraag sentraal gestel en daarmee gekom tot sy nuwe *hermeneutiek* – dit wil sê met 'n dissipline wat erns maak met die vraag hoe *interpreteer* ek die wêreld waarin ek leef en die geskiedenis waaruit ek kom. Die interpretasie-vraag (kruks van alle hermeneutiek) het die klem egter veskuif vanaf die *universele begripsdenke* na die moontlikhede van menslike *taalgebruik*. 'n Begrip is veronderstel om gekenmerk te word deur die belynde duidelikheid daarvan, terwyl alle tipiese taalverskynsels ambiguïteit beliggaam – en daarom altyd interpretasie vérg. In semantiese sin veronderstel *betekenis* gevolglik altyd 'n *keuse*. Taal en taalgebruik is na sy aard méérsinnig en poli-'interpretabel'.

Die voordeel van die taal is egter dat dit die vermoë besit om die uniek-individuele aan te dui – iets waarvoor (universele) begripvorming 'blind' is. Die *deiktiese* moment in taalgebruik, d.i.

1 Selfs in teologiese kringe is ons vandag nog geneig om die skepping van God te beperk tot die individuele skepsele – sonder enige erkenning aan die God-gestelde (universele) skeppingswet of aan die universele ordelikheid waardeur die skepsele hul wetsonderworpenheid tóón.

die *aanduidende* vermoë van taal beliggaam reeds treffend die *vat* wat taal op die uniek-individuele kan kry (vgl. ook iets soos *eie-name*).

Die spanning tussen die *universele* en die *individuele* kan dus klaarblyklik deur die *taal* opgelos word. Reeds Schleiermacher het tewens verklaar dat die spanning van identiteit en individualiteit, die teenstelling van taal en vrye denkvorming, aan die probleem van die hermeneutiek ten grondslag lê.¹

Ons sou dus in die algemeen die oorgang van die 18de na die 20ste eeu kon bestempel as die wending van *denke* na *taal*. Liebrucks meen dat die verhouding van taal en filosofie reeds vir die eerste keer deur Hamann na vore gebring is.²

Wittgenstein skryf in die tweede dekade van die 20ste eeu sy epoch-makende *Tractatus* en promoveer daarin die taal tot die *grens* van my wêreld – en daarmee open hy die weg vir die taal-analitiese wysgerige tradisie in die Anglo-Saksies lande (tot by die latere Wittgenstein se voorkeur vir *taal-spele*). Cassirer hou enersyds nog vas aan die konstruktiewe krag van die menslike gees *a la* Kant, maar ondergaan uiteindelik self die wending waarvan ons hierbo gepraat het deur *taal* te sien as dié *denkvorm* met behulp waarvan ons die wêreld waarin ons leef *konstrueer*. Heidegger gryp die vermoë om te kan interpreteer aan as een van die ‘wesenskenmerke’ (eksistensiële) van mens-wees as sodanig. Landman verwys na Hamann wat reeds die oortuiging gestel het dat alles wat bestaan ‘n inherente betekenis besit en dat alles wat bestaan openbaring *is*.³ Gadamer wys daarop dat Heidegger egter nie opnuut ‘n ‘wese’ of iets ‘goddeliks’ aan sy opvatting van die ‘syn’ wou verbind nie, aangesien hy eerder gerig is op iets – wat soos ‘n gebeurtenis – die ruimte kan open waarbinne hermeneutiek ‘n nuwe *universele* kan word (‘zum neuen Universale wird’). Hiërdie ruimte is die dimensie van die *taal*.⁴

Die wending van denke na taal hang ten diepste saam met die onopgeloste probleem-verhouding tussen die universele en die individuele – ‘n perspektief wat aansluiting vind by beide Pierce en Dilthey. Habermas vestig die aandag hierop wanneer hy opmerk dat Dilthey in sy klem op die historiese en taal-gestruktureerde verstaansproses homself gekonfronteer gesien het met die verhouding van die *algemene* en die *besondere* (Habermas, 1970:200-201). Die onderliggende problematiek van (universele) begripkennis en idee-kennis van die uniek-individuele beliggaam volgens Habermas die *metodologiese grondvraag* van die *hermeneutiese verstaan* by Dilthey: “hoe die sin van ‘n individuele lewensamehang in onvermeidlik-algemene kategorieë gevat en daargestel kan word”?⁵ Habermas gaan verder wanneer hy stel dat die omgangstaal ‘n struktuur besit wat dit daadwerklik moontlik maak om die individuele deur algemene kategorieë verstaanbaar te maak. Dieselfde struktuur moet volgens hom ook deur die hermeneutiese verstaan in diens geneem word. Die hermeneutiek kan tewens slegs werklik ontwikkel word wanneer dit eksplisiet daarin slaag om die struktuur van die omgangstaal te verhelder met betrekking tot dit wat juis deur die sintaksis van ‘n sodanige taal verbied word: om die onuitspreklike-individuele indirek meedeelbaar te maak.⁶

1 So liegt die ethisch-metaphysische Spannung von Identität und Individualität, als der gegensatz von Sprache und freier Gedankenproduktion, dem Problem der Hermeneutik zugrunde” (aangehaal deur Gadamer, 1972:132-133).

2 “Mit ihnen läßt sich vielleicht zum ersten Male das Verhältnis von Sprache und Philosophie aussprechen” (1964:286).

3 “Alles Seiende ist Offenbarung, spricht etwas aus (Hamann), enthält einen Sinn” (1973:80).

4 “Dieser Raum ist die Dimension der Sprache” (Gadamer, 1991:172).

5 “wie der Sinn eines individuierten Lebenszusammenhangs in unvermeidlich allgemeinen Kategorien erfaßt und dargestellt werden kann” (1970:203).

6 “Offensichtlich hat die Umgangssprache eine Struktur, die es tatsächlich erlaubt, im dialogischen Verhältnis Individuelles durch allgemeine Kategorien verständlich zu machen. Dieser gleichen Struktur muß sich auch das hermeneutische Verstehen bedienen, die ja die alltägliche kommunikative Erfahrung des Sich- und Andere-Verstehens nur methodisch in Zucht nimmt. Zu einer expliziten Verfahrensweise läßt sich freilich die Hermeneutik erst ausbilden, wenn es gelingt, die Struktur der Umgangssprache in der Hinsicht zu klären,

Hierdie ontwikkelingslyn, waarin die spanningsverhouding tussen die individuele en die universele ‘n nuwe tuiste in die taal gevind het, belig die gegewe dat daar inderdaad ‘n bedding gelê is vir ‘n nuwe kennisideaal – dié ideaal wat die hele 20ste eeu gaandeweg steeds meer in sy greep sou kry: *die taal as omvattende noemer word nou die subtiële onderbou van talle nuwe ontwikkelinge in die kontemporêre eeu*.¹

Dit verklaar die groeiende belangstelling in sake soos teks, konteks, hermeneutiek, metaforiek en so meer. Scheiermacher het reeds vooruitgegryp op hierdie wending waar hy by geleentheid spreek van die *hoorbare woord* wat aan die filosofiese denke sy *horison* bied.²

Die Literatuurwetenskap as dissipline betree uiteindelik die toneel van die ensiklopedie van die wetenskap en word aan talle universiteite as vak ingestel. Die volgende tree is natuurlik dat wanneer die aandag op intepretasie en verstaan gerig is die behoefte aan *kommunikasie* ook spoedig na die oppervlakte sal kom – iets wat inderdaad gebeur het en wat ook gemanifesteer is in die suksesverhaal van Kommunikasiekunde-Departemente aan universiteite. ‘n Prominente filosoof van ons dag, Jürgen Habermas, se hele filosofie kulmineer uiteindelik in sy analise van *kommunikatiewe handelinge*. Daarom kan ons by Habermas praat van ‘n kommunikatiewe wending van die hermeneutiek. Sy verskuiwende klem na kommunikasie blyk duidelik wanneer hy skryf: “Verstaan is kommunikatiewe ervaring”.³

Die ekstreme ander uiterste, as uitloper van een en dieselfde wending van denke na taal, is geleë in die weg van die post-modernisme en dekonstruksie: daarvolgens word die hele werklikheid talig, dit word *gefiksionaliseer*. Dat hierdie ontwikkeling steeds vashou aan die onderbou van die *historisme* wat alle klem wou plaas op die *uniek-eenmalige* en *kontingente* blyk onder meer treffend uit die gedagte-wêreld van Rorty. Hy argumenteer ten gunste van die *kontingensie* van taal (1989:8-9). Daarom reageer hy deurgaans teen enige poging om na die ‘intrinsic nature’ van iets te vra (vgl. bv. Rorty, 1989:59). Tog wil hy nie argumente daartéén formuleer nie. “On the view of philosophy which I am offering, philosophers should not be asked for arguments against, for example, the correspondence theory of truth or the idea of the ‘intrinsic nature of reality’. The trouble with arguments against the use of a familiar vocabulary is that they are expected to be phrased in that very vocabulary” (1989:8). Hieraan voeg hy, ironies genoeg, ‘n uitspraak toe wat ‘n *universele pretensie* besit: “But that can *never* be shown” (1989:8).

Hy streef nié daarna om die ‘intrinsieke natuur’ van enigiets na te speur nie – in aansluiting by Davidson wil hy juis taalfilosofie sien as ‘n bereidwilligheid om die kontingensie van die taal wat ons gebruik ernstig op te vat. Die vraag wat natuurlik onmiddellik opkom is of die ‘intrinsic nature’ van taal nie nou bloot verskuif het na ‘kontingensie’ nie?! Die gevolg daarvan is weliswaar dat wetenskaplike denke en wetenskaplike ‘vooruitgang’ ‘n tipies *talige* kwessie van steeds meer bruikbare *metafore* word.⁴ Derhalwe ontmoet ons hier ‘n nuwe (*talige*) ontwikkelingsnorm: ‘increasingly useful metaphors’!

in der sie erlaubt, was die Syntax einer reinen Sprache gerade verbietet: das unaussprechlich Individuelle wie immer auch indirekt mitteilbar zu machen” (1970:206).

- 1 Hierdie perspektief wil niks afdoen van die werklike verskille wat tussen die selfs sterk uiteenlopende filosofiese strominge van hierdie eeue bestaan nie. Die benut hoogstens die logiese insig dat verskille alleen vasgestel kan word op die basis van ooreenkomste!
- 2 “Das Hören des Wortes, und nicht nur das Sehen der sichtbaren oder geistigen Gestalt, gibt dem philosophischen Gedanken heute seine Horizonte” (soos weergegee deur Gadamer, 1972:86).
- 3 “Verstehen ist kommunikative Erfahrung” (1970:227).
- 4 “Conforming to my own precepts, I am not going to offer arguments against the vocabulary I want to replace. Instead, I am going to try to make the vocabulary I favor look attractive by showing how it may be used to describe a variety of topics. More specifically, in this chapter I shall be describing the work of Donald Davidson in philosophy of language as a manifestation of a willingness to drop the idea of ‘intrinsic nature,’ a willingness to face up to the *contingency* of the language we use. In subsequent chapters, I shall try to show how a recognition of the contingency leads to a recognition of the contingency of conscience, and how both recog-

Met 'n beroep op Wittgenstein en Davidson wil Rorty beide reduksionisme en ekspansionisme vermy:

“In avoiding both reductionism and expansionism, Davidson resembles Wittgenstein. Both philosophers treat alternative vocabularies as more like alternative tools than like bits of a jigsaw puzzle. To treat them as pieces of a puzzle is to assume that all vocabularies are dispensable, or reducible to other vocabularies, or capable of being united with all other vocabularies in one grand super vocabulary. If we avoid this assumption, we shall not be inclined to ask questions like ‘What is the place of consciousness in a world of molecules?’ ‘Are colors more mind-dependent than weights?’ ‘What is the place of value in a world of fact?’ ‘What is the place of intentionality in a world of causation?’ ‘What is the relation between the solid table of common sense and the unsolid table of microphysics?’ or ‘What is the relation of language to thought?’ We should not try to answer such questions, for doing so leads either to the evident failures of reductionism or to the short-lived successes of expansionism. We should restrict ourselves to questions like ‘Does our use of these words get in the way of our use of those other words?’ This is a question about whether our use of tools is inefficient, not a question about whether our beliefs are contradictory” (1989:11-12).

Merkwaardig genoeg sluip daar tóg 'n werkliheidsappèl by Rorty in:

“To say that one's previous language was inappropriate for dealing with some segment of the world (for example, the starry heavens above, or the raging passions within) is just to say that one is now, having learned the new language, able to handle that segment more easily” (1989:14).

Die teen-vraag wat ons sou kon vra, is: “Are these *segments* of the world pre- or non-lingual?”!

In aansluiting by Mary Hesse¹ sien Rorty “intellectual history” as “the history viewed as the history of metaphor”. “Old metaphors are constantly dying off into literalness, and then serving as a platform and foil for new metaphors” (1989:16).²

Dit is geensins die bedoeling van Rorty om vierkantig in gesprek te ree met die tradisie waarvan hy wil afskeid neem nie. Veeleer wil hyself 'n soort taal gebruik wat die tradisionele taalgebruik ('vocabulary') *slegs* laat lyk – en wat uiteindelik daarop neerkom dat hy eerder die *onderwerp verander* as om aan sy opponent die keuse van plek en wapens oor te laat: “So my strategy will be to try to make the vocabulary in which these objections are phrased look bad, thereby changing the subject, rather than granting the objector his choice of weapons and terrain by meeting his criticisms head-on” (1989:44).

Juis op hierdie punt – waar hy pertinent afstand wil neem van die (Verligtingsrasionalisme) van die 18de eeu – moet ons daarop wys dat hy nog steeds iets ‘essensieels’ daarvan kontinueer: met die die Verligtingsideaal van *voortgang*!³

Hierdie gekontinueerde voortgangsgeloof moet uiteraard op gespanne voet staan met die *relativistiese* effek van 'n stellingname wat skuil gaan agter voortdurend veranderende *metaforiese* klem-gewings:

nitions lead to a picture of intellectual and moral progress as a history of increasingly useful metaphors rather than of increasing understanding of how things really are” (1989:9).

1 Sy sien wetenskaplike revolusies ook as ‘metaphoric rediscussions’ – vgl. Rorty, 1989:50.

2 Hieraan voeg Rorty toe: “This account of intellectual history chimes with Nietzsche's definition of ‘truth’ as ‘a mobile army of metaphors’” (1989:17).

3 “Once we realize that progress, for the community as for the individual, is a matter of using new words as well of arguing from premises phrased in old words, we realize that a critical vocabulary which revolves around notions like ‘rational,’ ‘criteria,’ ‘argument’ and ‘foundation’ and ‘absolute’ is badly suited to describe the relation between the old and the new” (1989:48-49).

“However, once we raise the question of how we get from one vocabulary to another, from one dominant metaphoric to another, the distinction between reasons and causes begins to lose its utility” (1989:48).

Die uiteindelijke *radikale relativisme* van Rorty se posisie blyk veral treffend uit sy volgende woorde: “This point can be put in my jargon by saying that every specific theoretic view comes to be seen as one more vocabulary, one more description, one more way of speaking” (1989:57). Die sirkel is hier voltooi: teoretiese denke is volkome opgelos in alternatiewe taalvorme!

Natuurlik behoort niemand die appél van die *historiese* en *linguale* werklikheidsaspekte as mede-konsituente van alle werklikheidservaring te misken nie – maar dit bied nog nie ‘n regverdiging daarvoor dat hierdie twee perspektiewe (soos geslyp deur die tradisies van die negentiende en die twintigste eeu) verhef moet word tot ‘n finale omgrensing wat ten slotte niks anders as *menslike skeppings* is nie: “... all vocabularies ... are human creations” (Rorty, 1989:53).

Die ‘*metaforisering*’ van verskillende gegewens (soos taal, gewete, moraal, hoop blyk uit die woorde: “To see one’s language, one’s conscience, one’s morality, and one’s highest hopes as contingent products, as literalizations of what once were accidentally produced metaphors, is to adopt a self-identity which suits one for citizenship in such an ideally liberal state” (1989:61). D.w.s., burgerskap in die ‘liberale staat’ is afhanklik van één kondisie: *metaforiseer* (en eventueel: *literaliseer*) jou taal, gewete, moraal en hoogste hoop!

Die benutting van die nuwe onderliggende *taal-paradigma* loop onafwendbaar uit op die *slagwoord* wat hierdie perspektief dra, soos gegee in die (taal-gedrenkte) stelling: *alles is interpretasie!*

Dat hierdie imperialistiese *alles*-uitspraak nie besef dat dit slegs één onder véle in ‘n eeu-oue Westerse denktradisie is nie – wat by die Pythagoreërs begin het met die adagium: *alles is getal* – demonstreer slegs die uiteindelijke suigrag van ‘n *afvallige* moderne tydsgees wat perspektief op God as Skepper en Voleinder verloor het en gevolglik nie anders kan as om ‘n vermeende laaste rus te vind in die *pseudo-anker* van *taalgebondenheid* nie!

Bronnelys

Cassirer, E. 1957: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit – Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932)*, Stuttgart 1957.

Cassirer, E. 1911: *Das Erkenntnisproblem*, Vol.II, Berlin 1911.

Cassirer, E. 1923: *Das Erkenntnisproblem*, Vol.III, Berlin 1923.

Collingwood, R.G. 1963: *The idea of history* (1946) Oxford University Press, London 1963.

Cysarz, H. 1983: *Individualität, Die kreative Einmaligkeit des Menschseins*, Universitätsverlag Anton Pustet, München 1983.

Cysarz, H.: *Individualität, Die kreative Einmaligkeit des Menschseins*, Universitätsverlag Anton Pustet, München 1983.

Gadamer, H-G. 1972: *Kleine Schriften III, Idee und Sprache*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1972.

Gadamer, H.-G. 1989: Die Hermeneutik und der Diltheyschule, in: *Philosophische Rundschau*, 38(3), pp.161-177.

Habermas, J. 1970: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.

Hamann, J.G. 1967: *Schriften zur Sprache*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967.

Herder, J.G. 1978: *Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Text, Materialien, Kommentar*, Herausgeber Wolfgang Proß, Carl Hanser Verlag, 1978.

Herder, J.G. 1978: *Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Text, Materialien, Kommentar*, Herausgeber W Proß, Carl Hanser Verlag, 1978.

- Husserl, E. 1954: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Husserliana Band VI 1954.
- Kant, I. (1781, 1787²): *Kritik der reinen Vernunft* (Felix Meiner Uitgawe), Hamburg 1956.
- Kant, I. 1783: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (Felix Meiner edition), Hamburg 1969.
- Landmann, M. 1973: *Philosophie – ihr Auftrag und ihre Gebiete*, Carl Habel Verlagsbuchhandlung, Darmstadt 1973.
- Liebrucks, B. 1964: *Sprache und Bewußtsein*, Frankfurt am Main 1964, Band I.
- Nadler, J. hrg. (1949-1953): *J.G. Hamann, Sämtliche Werke*, Historisch-kritische Ausgabe, Wien 1949-1953.
- Plessner H. 1980: *Gesammelte Schriften, Anthropologie der Sinne, III*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980.
- Proß, W. 1978: *Kommentaar as heruitgewer tot die werk: Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Text, Materialien, Kommentar*, Carl Hanser Verlag, 1978.
- Rorty, R. 1989: *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, New York 1989.
- Rorty, R. 1989: *Objectivity, relativism and truth, Philosophical Papers*, Volume I, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Rousseau, J.J. 1755: *Du contrat social et autres oeuvres politiques*, Editions Garnier Frères, Paris 1975.
- Senckel, B. 1983: *Individualität und Totalität*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1983.
- Simon, J. 1978: *Einleitung zu: Johann Georg Hamann 'Schriften zur Sprache'*, in: Wild 1978.
- Von Bertalanffy, L. 1968: *Organismic Psychology and Systems Theory*, Clark University Press, 1968.
- Wild, R. hrg. 1978: *Johann Georg Hamann*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978. (Hamann 1730-1788)
- Wild, R. hrg. 1978: *Johann Georg Hamann*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978.