Filosofie op die rand[1]

Johan Snyman
Departement Filosofie
Randse Afrikaanse Universiteit
JOHANNESBURG

> **Rand,** *die –,* the Rand (Reef); *aan (op) die –,* on the Rand.
>
> **rand,** *(-e), n.* brim *(of hat, cup);* edge *(of table, gorge);* ledge; brink *(of precipice);* margin *(of paper);* rim *(of something circular);* border, boundary; fringe, edging; kerb(ing); periphery; rand *(South African monetary unit); tot aan die – gevul,* full to the brim, brimful; *die – van die stad,* the outskirts of the city; *aan die – van die graf (verderf),* on the verge of death (destruction); *aan die – van die hongerdood,* on the verge of starvation ... (Bosman, Van der Merwe & Hiemstra, 1969:614).

Abstract

Philosophy on the edge

The modern idea of the university initially assigned Philosophy to the heart of this institution. But the combination of this idea and an idealist philosophy soon got the better of both – the process of modernisation fragmented the university into a disparate collection of discourses and interest groups, each struggling for control of whatever resources could be claimed. The process of modernisation, spawned by the very same Enlightenment philosophy, marginalised Philosophy within the university itself, and in society at large. What, then, does the future hold for Philosophy as an academic and a cultural endeavour? A typology of four options, reconstructed from the (albeit recent) history of Philosophy, especially since the Enlightenment, is investigated. After their merits and demerits have been outlined, proposals are made for a postmodern rehabilitation of Philosophy. These proposals centre in Philosophy as trustee of cultural literacy, multidimensional creativity, taking care of thinking itself, and, finally, Philosophy as caretaker of the other(wise).

As 'n mens Filosofie as 'n beroep gekies het, waarvoor het jy jou ingelaat? Want, soos Max Weber vroeg in hierdie eeu gesê het:

> Die ou universiteitsopset het intern sowel as na die uiterlike 'n fiksie geword. Wat egter dieselfde gebly het, en wat wesentlik toegeneem het, is

1 Verwerkte weergawe van 'n intreerede as professor in Filosofie, gelewer op 5 Junie 1996 aan die Randse Afrikaanse Universiteit.

> iets eie aan die universiteitsloopbaan, naamlik dat om van gewone dosent tot volle professor te vorder, is iets wat van die stand van die sterre afhang. Dit is sekerlik so dat dit nie alles blote toeval is nie, maar die toeval heers tog in buitengewone groot maat. Ek ken kwalik 'n loopbaan op aarde waar toeval so 'n groot rol speel (Weber, 1973a:585).

Die oorspronklike lui:

> Innerlich ebenso wie äußerlich ist die alte Universitätsverfassung fiktiv geworden. Geblieben aber und wesentlich gesteigert ist ein der Universitätslaufbahn eigenes Moment: ob es einem solchen Privatdozenten, vollends einem Assistenten, jemals gelingt, in die Stelle eines vollen Ordinarius und gar eines Institutsvorstandes einzurücken, ist eine Angelegenheit, die einfach Hasard ist. Gewiß: nicht nur der Zufall herrscht, aber er herrscht doch in ungewöhnlich hohem Grade. Ich kenne kaum eine Laufbahn auf Erden, wo er eine solche Rolle spielt (Weber, 1973a:585).

Weber se uitsondering van die rol van toeval in die akademiese beroep moes seker 'n oordrywing gewees het. Hy het wel nog nie van regstellende aksie geweet nie, maar die feite van konjunkture en depressies in die ekonomiese wêreld was tog al goed bekend aan hom. Hoe dit ook al sy, soos Weber baie jare gelede homself voor 'n studentegehoor rekenskap gegee het van die wetenskap as beroep, is dit wat volg 'n verdere poging om lig te werp op die akademie as beroep, en meer spesifiek, Filosofie as beroep. In dié proses sal ek soos die Romeinse *augures* vanouds die tekens vir die loopbaan vorentoe noukeurig moet aflees van die binnewerking van Filosofie en van die universiteit. Soos die Romeinse *augures* moet ek die rolle van internis en geograaf speel[2]. Ek hoop om ook nog aan Weber se vermaning getrou te bly, en dit is om die rol van "katederprofeet" te vermy en 'n "bruikbare leraar" (1973a:603) te wees.

1. Filosofie in Suid-Afrika

Volgens Weber is die akademiese lewe 'n onseker aangeleentheid, klaarblyklik omdat daar 'n wye kloof gaap tussen wat ons dink die universiteit is en wat die universiteit in werklikheid is. Weber laat dit klink asof akademici met 'n verouderde kaart loop in 'n landskap wat heeltemal getransformeer is, of dalk andersom: ons loop met 'n toekomsplan in 'n landskap wat nog nie volgens die kontoere van die kaart lê nie. Daar is iets antikwaries of iets utopies aan die akademiese beroep. Wat die geval ook al mag wees, ek formuleer my vraag eenvoudig: hoe lyk die omgewing vir Filosofie vandag aan die universiteit?

2 Ek maak hier dankbaar gebruik van die uitleg van die betekenis van die inougurele rede deur een van my Potchefstroomse leermeesters, prof. N.T. van der Merwe, tydens sy eie intreerede op 6 Mei 1977 (kyk Van der Merwe, 1977:4)

As 'n mens die akademiese landskap in Suid-Afrika vlugtig verken, kan 'n mens sê dat Filosofie plek-plek goed ingeburger is al is die getalle van professionele filosowe nie groot nie, en die lidmaatskapsyfer van die Suider-Afrikaanse Wysgerige Vereniging net so ietsie oor die 200. Wat is die plek van Filosofie in die Suid-Afrikaanse samelewing? Ek vra my hierdie vraag telkens af wanneer ek 'n konferensie in die buiteland bywoon.

In Finland en in Slowenië het dit my opgeval hoeveel groot filosowe se werke beskikbaar is in Fins en Sloweens – van Plato en Aristoteles, tot by die eietydse groot name soos Heidegger, Derrida en Baudrillard. Hierdie gegewens word nog meer verbasend as 'n mens daaraan dink dat die Finse taalgebied net vyf miljoen Finssprekendes beslaan, en die Sloweense slegs twee miljoen. Vanselfsprekend is die filosofielesers in elke taalgebied heelwat minder – volgens meedeling ongeveer 0,1%, oftewel die grootte van 'n enkele oplaag van 'n filosofieboek in Fins, en 'n minimum-oplaag van 500 in Sloweens. Daar kan allerhande taalsosiologiese en ekonomiese redes aangevoer word vir die gebrek aan filosofiese literatuur in Afrikaans (soos dat Afrikaans nog nie die sogenaamde hoër funksies van die taal vir Filosofie verower of lank genoeg beset het nie – wat betwyfelbaar is as 'n mens na Afrikaanse proefskrifte in Filosofie kyk, of die algemene klagte dat die Afrikaanse boek nie verkoop nie – wat ook weerlegbaar is as 'n mens kyk na die verkoopsyfers van "geestelike", dit is nie-verhalende, lektuur). 'n Moontlike verklaring van die voorkoms van sulke gedeë filosofiese literatuur in Fins en Sloweens is die sogenaamde feit van intellektuele kolonialisme: Finland en Slowenië is Europese randkulture, en intellektuele in hierdie twee lande mag voel dat hulle eie plaaslike kulture eerstehands behoort ingelig te wees oor denke in die (vermeende) sentrum, dit is veral Engeland, Duitsland en Frankryk. Tesame hiermee kan 'n ander faktor ook aan die werk wees: as 'n mens bewus word van die talle klein monumente in openbare plekke in hierdie twee lande vir digters, skrywers, musici, argitekte en wetenskaplikes, is dit duidelik dat daar 'n baie hoë premie op intellektualiteit geplaas word. Die publikasie van vertalings word inderdaad deur die staat gesubsidieer, nie om taalontwikkeling te bevorder nie, maar ter wille van die werking van die openbare sfeer (die vars lug van die politiek) deur middel van die sirkulasie van idees en deur debatvoering op hoë vlak. Daar is 'n geïnstitusionaliseerde sorg om die kwaliteit van die openbare mening: die staat verskaf die finansiële middele vir die instandhouding daarvan, onder andere deur intellektuele literatuur, en die universiteite verskaf die inhoud deur onder andere vertaalde publikasies.

In Suid-Afrika is die posisie ietwat anders: tot taamlik onlangs was gangbare Filosofie 'n uitheemse gewas op die Suider-Afrikaanse bodem. Dit het plek-plek goed wortel geskied en sy Europese en Engelse uitheemsheid afgeskud deur die lang en breë tradisie van Filosofie te hebridiseer met lokale probleme en idiome. Maar van tyd tot tyd het filosowe agtergekom dat Suid-Afrika 'n filosofie-

vreemde en selfs filosofie-vyandige omgewing is. Die besef dat groot beslissings in die openbare lewe filosofiese dimensies het, en dat hulle ten minste net goed logies gemotiveer en moreel geregverdig kan word, is of was tot baie onlangs afwesig, óf filosofiese probleme is gou deur ortodoksie en sekuriteit geminimaliseer. In sommige gevalle het Filosofie onder deeglik beheerde omstandighede gegroei op die kunsmatige bemesting van plaaslik onverkrygbare en daarom uiters gesofistikeerde slimmighede. Maar ook in Filosofie is daar ontdek dat die inheemse wysheid van Afrika sy plek in die akademiese akker behoort in te neem.

By feitlik alle universiteite in Suid-Afrika is Filosofie goed ingeburger en 'n vak soos enige ander vak. Dit is amper soos Alan Bloom in sy boek, *The Closing of the American Mind* (1987), opgemerk het: By die kwekery van akademiese *flora* (dit is nou die universiteit) moet Filosofie net so hard as die ander gewasse en uitwasse blare regskud om deur studente gekies te word (Bloom het ander pikante metafore gebruik; hy het gepraat van akademici as "a collection of carnival barkers [who] lure students into a particular sideshow" – vgl. Bloom, 1987:339). Ten spyte van die indruk van 'n strawwe kompetisie op die gewildheidsleer, is daar die rustiger oorde waar 'n spesiale kursus in Filosofie met 'n spesiale inhoud sterk aanbeveel of nie-amptelik verpligtend gemaak word vir 'n spesifieke graad-kursus, soos byvoorbeeld filosofiese antropologie vir mediese studente, of estetika vir argitektuurstudente. Dit kan geskied op inisiatief van Filosofie, as sy voel sy het iets om te bemark en sy wil meer studente trek, of die inisiatief kom van 'n ander departement wat oortuig is dat sy hoofvakstudente kan baat vind by 'n spesifieke kursus in Filosofie.[3]

Nêrens in Suid-Afrika maak Filosofie egter deel uit van 'n kernsillabus vir 'n graad nie, selfs nie eers meer vir teologiese studies nie. Nêrens is Filosofie institusioneel so bevoordeel om byvoorbeeld 'n Sentrale Interfakulteit op die Hollandse model (van die sestigerjare) te wees en aan alle studente onderrig te gee nie. Die naaste wat ons in Suid-Afrika daaraan gekom het, is om by geleentheid kursusse in wetenskapsfilosofie verpligtend vir alle studente te maak. Kursusbeplanners het gelukkig ook wys geword en hierdie verpligting vervang met nagraadse interdissiplinêre kursusse in metodologie en in toegepaste etiek. Laasgenoemde kursusse is egter geen fakultêre instellings op sigself nie, maar

3 Dit is nie uit blote politieke korrektheid dat ek hier na Filosofie in die vroulike vorm verwys nie. Die voorstelling van Filosofie as vroulik roep die Joods-Christelike tradisie op waarin die beeld van die Griekse liefde vir die wysheid ingeklee is: die bekende beeld in Spreuke van Wysheid en Insig as 'n vrou (met suggesties van 'n almoeder aanwesig by die ontstaan van die wêreld) word in die Middeleeue op die troon geplaas as die *regina scientiarum*, die koningin van die wetenskappe

hoogstens meerjarige plante wat aan die lewe bly solank hulle vrugte dra wat verdere oeste kan oplewer.

2. Filosofie in die universiteit

Daar is egter dieperliggender faktore wat die beoefening van Filosofie as 'n akademiese professie raak. Filosofie, soos enige ander vak, groei in die algemene klimaat van 'n visie wat die moderne universiteit op sy doel en taak het. Hierdie visie op die taakverrigting van die universiteit is die wyse waarop die universiteit die sogenaamde idee van die universiteit vir homself toeëien op sterkte van sy interpretasie van sy besondere omstandighede. Daarom is die klimaat, soos dit met klimate gebeur, aan wisseling onderworpe. Dit verander geleidelik, of skielik. Dit is somtyds gunstig vir sekere vorme van groei, ander kere dwing dit vakke tot oorwintering. Dit verklaar waarom die klimaat aan universiteite altyd die potensiaal het vir die uiterstes van kalmte en stormweer, van Immanuel Kant se onverstoorbare vesting van die rede aan die einde van die agtiende eeu (met so nou en dan 'n interne stryd van die fakulteite) tot Pierre Bourdieu se hedendaagse wêreld van *Homo academicus* waar "reputasie van mag mag self is" (Bourdieu, 1988:91) en akademici nie bloot besig is met hulle onderskeie dissiplines nie, maar in 'n felle stryd gewikkel is om die verkryging van beheer oor kulturele kapitaal.

Oor die interne stryd van die fakulteite het Kant (1964:261-393) die volgende gesê: Die stryd van die fakulteite is geleë in hulle wedywering om die guns van die volk. As denker van die Verligting sien Kant die volk as 'n massa mense wat intellektueel verlig behoort te word oor die ware aard van hulle behoeftes. Solank as wat hulle hierdie verligting nog nie het nie, soek hulle hulle heil, nie in iets soos vryheid nie, maar in onmiddellike "natuurlike doeleindes". Dié is drieërlei: om na die dood salig te wees, om in hierdie lewe van jou goed en bloed seker te wees (met ander woorde: 'n effektiewe regstelsel), en om seker te wees van die lewensgenietinge (dit is om gesond te wees). In hierdie drie behoeftes voorsien die drie sogenaamde hoëre fakulteite aan die universiteit, te wete teologie, regte en geneeskunde. Hierteenoor hou die "laere" fakulteit, dit is dan veral Filosofie, hom besig met die algemene voorwaardes waaronder regskape gelewe kan word, onreg bestry kan word en matigheid in die genieting voor oë gehou moet word – alles met die oog op die bereiking van vryheid as hoogste doelwit vir die mens. Uiteraard trek die "laere" fakulteit in hierdie stryd aan die kortste end: sy nut is nie so onmiddellik evident as dié van die "hoëre" fakulteite nie. Daarby word die inhoude van die leerplanne in die "hoëre" fakulteite statutêr vasgelê – die staat bepaal en hou toesig oor die inhoude en kursusse vanweë sy belang by die welsyn van sy burgers. In die aangesig van hierdie opsigtelike benadeelde posisie moet die "laere" fakulteit homself dan regverdig by die "hoëre" fakulteit, en dit is hier waar Kant waarsku teen die immorele en

onregmatige kant wat hierdie stryd tussen die fakulteite kan opgaan. Kant se vrees was dat akademici in die "hoëre" fakulteit ingespan kan word om onreg en selfsug te vergoelik, en dat dit ook van lede van die "laere" fakulteit verwag kan word – by wyse van swye of geveinsde onkunde oor die "praktyk" van die lewe. Kant se teenskuif is die verdediging van die vryheid van die "laere" fakulteit ten opsigte van die nuttigheidsaansprake van die samelewing. Hierdie fakulteit moet outonoom wees ter wille van die morele voortgang, selfs vooruitgang, van die mensheid. Die nuttigheidsaansprake van die samelewing op die "hoëre" fakulteite moet sonder aansiens des persoons krities in die Filosofie beproef word deur juis te gaan kyk watter kwaliteit wêreld die mensheid gaan hê as sulke aansprake algemene voorskrifte word. Die "laere" fakulteit is dus nie vooraf verplig tot die regverdiging van 'n gegewe toedrag van sake nie.

Bourdieu weer gee die volgende siniese beskrywing van die akademiese wêreld binne die universiteit:

> ... [T]he exercise of academic power presupposes the aptitude and propensity, themselves socially acquired, to exploit the opportunities offered by the field: the capacity to 'have pupils, to place them, to keep them in a relation of dependency' and thus to ensure the basis of a durable power, the fact of 'having well-placed pupils' [...], implies perhaps above all the art of manipulating other people's time, or, more precisely, their career rhythm, their curriculum vitae, to accelerate or defer achievements as different as success in competitive or other examinations, obtaining the doctorate, publishing articles or books, appointment to university posts, etc. And, as a corrolary, this art, which is also one of the dimensions of power, is often only exercised with the more or less conscious complicity of the postulant, thus maintained, sometimes to quite an advanced age, in the docile and submissive, even somewhat infantile, attitude which characterizes the good pupil of all eras – in Germany the thesis supervisor is called the *Doktorvater*, the 'doctor's father'. [...] Academic power thus consists in the capacity to influence on the one hand expectations – themselves based partly on a disposition to play the game and on investment in the game, and partly on the objective indeterminacy of the game – and on the other hand objective probabilities – notably by limiting the world of possible competitors (Bourdieu, 1988:88-89).

Die knellende vraag waarom die klimaat in die universiteit dan verander, bly dus staan.

Ons moet onthou dat die idee van die moderne universiteit sy beslag in die filosofie van die Verligting van die agtiende eeu gekry het. Die Verligting was, soos Michel Foucault dit tipeer, 'n etos (Rabinow, 1984:39) – 'n omvattende kritiese lewenshouding teenoor die hede as gevolg van 'n besef dat kennis grense verskuif, en daardeur die wêreld en die mens kan transformeer. Die sin van

hierdie transformasie was geleë in die bekamping van vrees vir die wêreld en vrees vir die self. Terwyl die filosofie van die Verligting aanvanklik buite die mure van die universiteit bedryf is, was dit so invloedryk dat die nuwe leerprosesse wat die Verligting begin het tot 'n min of meer vaste instelling in die universiteit gemaak is. Die idee van die moderne universiteit behels volgens Talcott Parsons en Jürgen Habermas dat sy kernfunksie van (a) navorsing en die opleiding van nuwe wetenskaplikes en navorsers hand aan hand gaan met (b) akademiese voorbereiding vir die professies (en die produksie van tegnies bruikbare kennis) aan die een kant, en (c) die taak van algemene vorming en (d) bydraes tot 'n kulturele selfverstaan en intellektuele verligting aan die ander kant (Parsons – vertaald – soos aangehaal deur Habermas, 1989:121).

As 'n blote indeks van die funksies wat 'n universiteit vervul, is hierdie samevatting van Parsons/Habermas baie nuttig.[4] Maar in die begin van die institusionalisering daarvan, aan die einde van die agtiende en die begin van die negentiende eeu, was daar iets oordadig utopies daaraan (vgl. Habermas, 1989:101, 119). Die mense aan die roer van sake in die universiteit het eenvoudig geglo dat die navorsingsproses die patroon van die onderrigproses kan volg, dat die opleiding van wetenskaplikes een is met dié van enige professie, dat universiteitsonderrig as sodanig kultuurvormend en verligtend werk, ensovoorts. Hierdie utopiese wêreld van die universiteit was die gevolg van die Duitse idealistiese filosofie wat uitgegaan het van die eenheid van alle kennis, en die eenheid van daardie kennis met die wêreld waaroor die kennis gehandel het. Hegel het inderdaad gepraat van Filosofie as haar tyd in gedagtes vasgevat, en hy sou van die dosering van enige wetenskap gepraat het as die selfbewuswording van die wêreld in spesifieke begrippe, en, so 'n bietjie megalomanies, van 'n intreerede as die universiteit wat op 'n sekere manier van homself bewus word. Hierdie denkklimaat het ook ingehou dat Filosofie die hart van die universiteit uitmaak, en dat die universiteit die ideale sosiale organisasievorm is wat enige ander sosiale vorm eintlik voorafgaan of ten grondslag behoort te lê in 'n rasionele wêreld.

Dit verg nie baie verbeelding om in te sien dat hierdie utopiese idee baie gou en baie maklik ondermyn kon word nie. Die gevolge van die Verligting – waarvan die universiteit die vernaamste agent was – het dit gedoen. Dit staan bekend – na aanleiding van Max Weber – as die proses van voortgaande rasionalisasie, oftewel modernisering. Die Verligting het bygedra tot die finale verval van religieuse wêreldverklarings, en in die plek daarvan het 'n verskeidenheid sogenaamde onttowerde waardesfere ontstaan, waarvan, aldus Habermas, die

4 Een van die uitnemendste studies oor die lotgevalle van die idee van die universiteit bly steeds J.J. Venter, 1978.

belangrikste die sfeer van wetenskaplike kennis gebaseer op tegnies kontroleerbare ervaring was, tesame met die sfere van estetiese uitdrukking en morele en juridiese beoordelingstrategieë. As rasionele uitbouing van 'n wêreld waarin religieuse interpretasies hulle geldigheid verloor het, is elkeen van hierdie waardesfere toenemend in terme van sy eie beginsels verklaar en gevestig. Dit het op sy beurt nuwe leerprosesse moontlik gemaak – 'n multidimensionele verklaring van die nuwe onttowerde wêreld van die mens.

In die sosiale sfeer is hierdie rasionalisasieproses ook voortgesit: die samelewing moderniseer in steeds meer onafhanklike subsisteme, elkeen met sy eie stel beginsels en beheermaatreëls. Ten einde die rasionaliteit van hierdie komplekser wordende geheel te verseker, moet die interaksies tussen die subsisteme self met behulp van veralgemeenbare beginsels gereguleer word. Die differensiasie van die moderne samelewing "kristaliseer" dan volgens Habermas rondom twee groot doel-rasionele komplekse, naamlik die kapitalistiese produksieproses en die burokratiese staatsapparaat (vgl. Habermas, 1988:11). In hierdie groot kompleks ontwikkel die verskeidenheid ekonomiese, politieke, wetenskaplik-tegnologiese, onderwys- en gesondheidsektore, die vermaaklikheidswêreld, die dienstesektor – 'n verskeidenheid wêrelde wat elkeen 'n eie taal praat, en aansprake op mekaar maak vir dienste, ondersteuning en produkte.

Soos wat sosiale strukture intern differensieer (dink maar aan die reg, of gesondheidsdienste), moes die universiteit ook aanpas. Navorsing volg 'n ander ritme as onderrig, die opleiding van wetenskaplikes moet aan ander eise beantwoord as dié van professionele mense. Die kompetisie in die moderne samelewing tussen die verskillende diskoerse om byvoorbeeld toegang tot bronne en die verkryging van erkenning, spoel oor na die universiteit. Die gemoderniseerde samelewing vra vir doeltreffender opleiding. Die onderrig aan die universiteit moet minder algemeen wees en meer toegespits op die lewer van tegnies bruikbare kennis om probleme in die samelewing te help oplos. 'n Idealistiese filosofie in die hart van die universiteit raak uit pas met die gemoderniseerde wêreld, en die universiteit val uitmekaar in 'n verskeidenheid van diskoerse: die wêreld van die natuurwetenskaplike en dié se tegniese toepassings kom te staan teenoor die wêreld van die menswetenskappe en dié se gebrek aan presiese metodes of eenheid van benaderings en gevolgtrekkings, of die wêreld van die universiteitsbestuurder teenoor die wêreld van die akademikus. Die konflik is telkens een van rasionaliteit – die doel-rasionaliteit van die moderne welvaartproduserende en voorspoedbeheerde wêreld kan nie die waarde-rasionaliteit van kwalitatiewe ervarings en ontwikkelingstrategieë akkommodeer nie. "Mooi", "regverdig" en "goed" kan slegs aansprake maak as dit vertaalbaar is in meer wins vir minder moeite. Die moderne/gemoderniseerde samelewing vind dat beginsels duur is. Wat Filosofie eens was – dit is partykeer die totaliteitswetenskap genoem – moet nou binne en buite die universiteit

kompeteer met ander filosofieë, of die verskillende lugleegtes van 'n filosofie. Filosofie, of filosofieë, praat nie meer alleen nie. Geld, of politieke of burokratiese magsbelange, of die eise van watter ander diskoers ook al, praat nou saam. In die universiteit beteken dit dat die eenheid van kennis 'n fiksie geword het, die verbondenheid aan 'n ideaal van toegewyde ondersoek, navorsing en onderrig is onder druk van konkurrensie op die mark van kenniskommoditeite; dosente aan die universiteit is toevallige kollegas; en die aura van afgeronde geleerdheid verdamp voor die skroeiende vlam van tegnokratiese besluitneming. Bourdieu gee weer eens 'n interessante beskrywing:

> So erklärt sich auch das etwas triumphierende und zugleich naiv-kindliche Verhalten des Technokraten: Er bleibt stumm und blind gegenüber seiner Umwelt. Er herrscht und verwaltet stur nach den ökonomischen Handbüchern, die er manchmal auch noch selbst geschrieben hat. Seine ganze politische Philosophie enthüllt sich in der Art und Weise, wie er Informationen über ökonomische Prozesse weitergibt: Das sind Informationen, die die Laien zu kennen haben, damit sie die ökonomischen Entscheidungen und Prognosen der Sachverständigen verstehen und so auch akzeptieren können. Das sind also die Gegner, mit denen die herkömmlichen Intellektuellen, und insbesondere die Philosophen, im Streit stehen um das Monopol, symbolische Darstellungen der sozialen Wirklichkeit zu formulieren (Bourdieu, 1992:14-15).

Bourdieu herhaal hier iets van Theodor Adorno se teorie oor halwe opgevoedheid (*Theorie der Halbbildung* [Adorno, 1972:93-121]). Oor die effek van tegnokrasie op intellektueles is Adorno onomwonde:

> Längst schon bestand die entsagungsvolle Arbeit des Gelehrten meist darin, daß er gegen schlechte Bezahlung auf die Gedanken verzichtete, die er ohnehin nicht hatte. Heute, da der besser bezahlte Bürochef in die Nachfolge des Gelehrten einrückt, wird der Mangel an Geist nicht nur als Tugend dessen gefeiert, der uneitel und wohlangepaßt dem Team sich eingliedert, sondern obendrein durch Einrichtung der Forschungsgänge institutionalisiert, welche die Spontaneität der Einzelnen kaum anders kennen denn als Reibungskoeffizienten (Adorno, 1972:211-212).

Die akademiese lewe kristalliseer ook al hoe meer rondom die kapitalistiese produksieproses en die burokrasie. Doel-rasionaliteit – in die vorm van beheer deur versterking van reëlmatigheid en die bekamping van die afwyking van die onreëlmatige – skuif in die sentrum van die universiteit, en waarde-rasionaliteit beland op die periferie.

Die Suid-Afrikaanse universiteitswese het te midde van hierdie wêreldwye moderniseringsproses sy beslag gekry. As agent van modernisering het die universiteit in Suid-Afrika aanvanklik die vormings- en verligtingstake beklemtoon (die universiteite van Kaapstad, Stellenbosch en Potchefstroom het

begin as kolleges vir die opleiding van predikante, onderwysers en regsgeleerdes), en mettertyd die navorsingstake en die lewer van tegnies bruikbare kennis ontwikkel. In 'n koloniale situasie het die idee van die geleerde akademikus 'n herinnering aan Engeland en Europa gebly, terwyl die kenniskultuur hier te lande ook 'n politieke dimensie begin bykry het: modernisering het Europeanisering beteken, en universiteitsopleiding het die proses van modernisering gelegitimeer as *the white man's burden*. Tot so laat as die sestigerjare is baie akademiese standaarde in Suid-Afrika gemeet aan buitelandse standaarde. Die ideaal van akademiese voortreflikheid was Eurosentries. Om dit aan te merk misken nie die betekenis van internasionale kennisuitruiling nie. Ek konstateer slegs met hierdie verwysing na die koloniale konteks die tendens in die geesteswetenskappe wat geleerdheid beskou het as vaardigheid in die probleme wat in Parys, Frankfurt, Cambridge of Harvard die geeste in beroering bring, terwyl die "ernstige gelaat van die alledaagse werklikheid" (Weber, 1973a:605) in Suid-Afrika as intellektueel té provinsiaal, en in alle geval polities té sensitief vir anti-intellektuele politici, beskou is. Hiervan is die jarelange onvrugbare verdeeldheid in filosofiese geledere tussen Angel-Saksiese en "kontinentale" (d.i. hoofsaaklik Hollandse, Duitse en later Franse) filosofie getuienis, of die rigiede verdeling in die historiese wetenskappe tussen Afrikanersentriese/nasionalistiese, liberale en marxistiese geskiedskrywing. Tussen hierdie posisie-opstellings het 'n hele klomp probleme (en verlore of onhoorbare stemme) deurgeval, wat deur veral buitelandse navorsers – op soek na eksotiese veldwerk vir 'n nuwe boek of 'n proefskrif – opgeraap en wêreldkundig gemaak is.

As kennis enige transformasies in die Suid-Afrikaanse werklikheid teweeggebring het, is die oorwig daarvan mettertyd deur plaaslike tegnologie gedoen (wat uit die nood van sanksies en boikotte in die apartheidsjare 'n lokale vernuftigheid opgebou het). Baie sosiale transformasies is egter deur sosiale wetenskaplikes van buite Suid-Afrika gestimuleer. Wat Filosofie betref, is die situasie goed vergelykbaar met dié aan buitelandse universiteite. In Suid-Afrika, soos in die buiteland, is Filosofie ook gemarginaliseer in die universiteitskultuur, en in Suid-Afrika is Filosofie in die samelewing nog meer gemarginaliseer as wat in Engeland of Amerika die geval is. Dit kom, baie kernagtig gesê, daarop neer dat verbruik in ons soort samelewing as 'n element van breë politieke beleidstelling en ekonomiese programme 'n hoër prioriteit geniet as sosiale afgerondheid, oftewel *civility* – die vermoë om sosiaal vaardig en kundig te wees. In die geroesemoes van die veelheid van diskoerse in die moderne wêreld is die diskoerse van doel-rasionaliteit oorheersend.

3. Filosofie op die rand?

As Filosofie dan op die rand van die diskoerse van doel-rasionaliteit, ook binne die universiteit, te lande gekom het, wat bly daar oor om te doen? Moet Filosofie

haar teen die heersende neiging verset of gelate haar lot aanvaar, waarvoor sy deels self verantwoordelik was, verspeelde kanse betreur, en dan swyg? Waarvoor is Filosofie in alle geval daar?

Sterk vereenvoudig, lyk dit of daar twee hoofopsies is, met verdere verdelings. Die hoofopsies is óf 'n uitval met die universiteit en selfbeskikking buite die universiteit, óf 'n *struggle*-opsie met as uiteindelike oogmerk die herwinning van beheer deur Filosofie oor die hart van die universiteit. Elke opsie het natuurlik sy winspunt, maar ook sy prys om te betaal. Ek kyk vervolgens na die verskillende moontlikhede.

3.1 Opsie 1: Die vry staat van die lettere

In hierdie vry staat, onafhanklik van universiteitsburokrasie, kan filosowe as intellektuele die paaie van die gees bewandel soos die gees hulle lei. Hulle lees, skryf, dink na, lees weer, skryf weer, publiseer én word werklikwaar gelees. Hulle vorm 'n openbare mening, en hou dit in stand met vrye diskussie en vrye publikasie. Die skrywende denkers verlig op 'n informele wyse – die interaksie van hulle diskussies en debatte, hulle publikasies en die leserspubliek bring 'n graad van kritiese denke en kritiese ingeligtheid tot stand wat in die algemeen emansiperend werk. In 'n atmosfeer waarin elkeen vir homself kan dink, en deur die openbare mening ondersteun word om vir homself te dink, sal die diktatuur van outoritêre en onredelike besluite uiteindelik soos mis voor die son van die rede verdwyn. Geheel en al utopies is hierdie republiek van die lettere nie – dit het beslis verby die blote tekening daarvan deur Diderot (vgl. Gay, 1970 II:56-125) gestrek. Die meeste denkers van die Verligting was burgers van hierdie republiek.

Maar dit is op hierdie punt dat die beperkings van hierdie opsie blyk. Die meerderheid van hierdie denkers was mense wat deur stand bevoorreg was om 'n baie deeglike skoling in die klassieke te kon geniet. Hulle het tegelyk die finansiële en die kulturele kapitaal gehad waarop hulle kon terugval in hulle sendingwerk vir die Verligting selfs wanneer hulle in die tronk beland het vir hulle skryfsels. (Oor hierdie verskillende vorme van kapitaal, kyk Bourdieu, 1992:49-80.) Hulle finansiële kapitaal het hulle in staat gestel om in die meeste gevalle onafhanklik van die universiteit en van salaris hulle professie te bedryf. Daarby het hulle gereken dat Verligting soos hulle dit bedryf het, vanselfsprekend is. Hulle het nie rekening gehou met die graad van gesofistikeerde geletterdheid wat nodig was vir hierdie bestaan as vrysinniges nie. En hulle het hulle self ook nie verantwoordelik gevoel vir hierdie fondament van geletterdheid en sofistikasie nie. Hulle het gerieflik vergeet dat selfs húlle intellektueel moes leer loop. Die professie van leermeester in die elementêrste sin van die woord, die pedagoog wat bystaan by die eerste stappe in verligte nadenke, was die een saak wat die Verligtingsdenkers baie maklik opgeoffer het vir hulle eie posisie. Die filosowe

van die Verligting het 'n elite gebly, ten spyte van al hulle aansprake om die mensheid te bevoordeel met die uitdryf van vrees en bygeloof. Ofskoon hulle skryfstyl baie toeganklik was, het hulle in die eerste plek vir literêr vaardige mense, vir mense met kulturele kapitaal, geskryf. Wat Peter Gay oor die wêreld van die kunste tydens die Verligting sê, vertel ook iets van die algemene houding oor intellektualiteit in hierdie era:

> The politics of eighteenth-century aesthetics showed a distinct conservative, aristocratic, authoritarian strain. [...] But this conservatism was realistic rather than snobbish: a consistent aesthetic democrat in the eighteenth century would have been a utopian, and the philosophes were not utopians. In any event, small and select as the republic of criticism was in the philosophes' eyes, it was a functional aristocracy, open to anyone whom hard work or good luck should grant the prosperity and the leisure necessary to cultivate his sensibilities (Gay, 1970 II:311).

Maar hierdie swakheid in die mondering van die Verligtingsdenkers staan op 'n mespunt: As mense met kulturele kapitaal was hulle ook mense met 'n goed geskoolde kulturele herinnering wat hulle krities teen hulle bestaande orde kon gebruik. Die herinnering aan wat eens was, selfs al was dit net 'n literêre rekonstruksie uit die oorgelewerde bronne en kwalik die feite self, was 'n belangrike wapen van kritiek op die hede. Deur die herinnering kon hulle 'n vrugbare distansie van die praktyk van die hede handhaaf, wat hulle van die publiek wat hulle graag wou bereik, vervreem het, maar wat ook die aanleiding was tot die transformasie van die gangbare. As daar ooit 'n klinkklare bewys gelewer kon word dat die pen magtiger as die swaard is, het die Verligtingsdenkers dit gelewer. Op die winskant van hierdie republiek van die lettere is die vorming van 'n openbare meningswisseling, die kultureel-politieke belang van die kontrovers, en die vrye sirkulasie van idees.

3.2 Opsie 2: Zarathustra in die woestyn

'n Tweede selfbeskikkingsopsie is dié van die de-institusionalisering van Filosofie – soos Nietzsche se Zarathustra-figuur wat, soos hy dit stel, die leerstoele van die deug afsweer en buite die geadministreerde kultuur, wat net goeie slaap oordag verseker, in die eensaamheid van die wildernis met ondersoek en vernuwing besig wil wees. Nietzsche is ongelukkig oor die filosowe wat tot dusver net die wêreld in benepe begrippe ingedruk het, en mens en natuur daardeur verdom en verslaaf. Die mensdom kan aan 'n oordosis van die waarheid van meetbaarheid en reëlmaat sterf. Wat nodig is, is die denke wat teen homself dink, die denke wat homself ontstig – denke as voortdurende oorgang en ondergang. Denke beteken nie om staanplekke – standpunte – in te neem nie, maar eerder om die kans te sien waar 'n mens 'n gaping kan vat en kan uitkom, verder kom. Denke is nie om gevolgtrekkings te bereik nie, maar om gewaagde

paaie te verken – soos met toue oor afgronde, om te sien waar niemand nog ooit was nie, om die ongehoorde te hoor en die ondenkbare te doen. Anders as die burger van die vry staat van die lettere, word Nietzsche se eensame denker nie deur 'n goedgeskoolde kulturele herinnering aangevuur nie, maar deur 'n lewens-impuls self: 'n drif tot die nuwe.

Nietzsche se posisie laat weinig kompromis toe – óf jy bly agter in die middelmatigheid, óf jy aanvaar die uitdaging van die gevaarlike. Óf jy kry 'n graad in Filosofie deur veilig in die gebaande weë van die regulasies te wandel, óf jy verdien jou spore deur private pyn en oorwinning op ongebaande weë. Ek dink egter dit sou 'n baie ongenuanseerde beeld van Nietzsche se opsie wees. Nietzsche se verdienste is dat hy alternatiewe op die gangbare rasionaliteit voorhou. Teenoor denke wat alles laat verstar, hou hy die estetiese voor. Vanuit hierdie opposisie vra hy vir 'n denke wat teen homself dink, 'n denke wat uit die verenging van instrumentele rasionaliteit kan uitbreek ter wille van ander dimensies van menslike ervaring. 'n Denke wat esteties dink, het nie opgehou dink nie, maar daag uit tot voortdurende interpretasie en singee. Dit is 'n denke wat nooit afsluit nie, maar altyd oop wil bly. Wat Nietzsche voorstaan, is dus eerder 'n denk-etos wat sê: ons het nooit klaar gedink nie, daar is nog 'n nuanse wat ons moet probeer begryp, en wat ons sekerhede ontglip. As 'n filosoof binne of buite die universiteit hom- of haarself hiervolgens 'n denker wil noem, sal dié moet seker maak dat dit die denke self altyd oop en transformeerbaar beskou – ter wille van dit wat altyd by begrippe verbyglip. Filosofie – waar ook al – het slegs sin as dit die onsegbare probeer sê, en die onhoorbare tot uitdrukking bring. En op sy beste is hierdie posisie altyd 'n waagstuk, binne of buite die universiteit. Binne die universiteit sal die uitdrukking selde verstaan word, en daarbuite bly dit in alle geval ongehoor. Hierdie posisie word amper onuithoudbaar, want of die eensame denkers daarvan hou of nie, hulle het 'n publiek nodig.

3.3 Opsie 3: Die herstel van die koninkryk van Filosofie

In plaas van om te emigreer, of in verskillende grade van ballingskap te gaan, is daar die opsie van die *struggle*. Filosofie kan 'n aanslag op die hart van die universiteit loods om haar troon as die koningin van die wetenskappe te herstel. In die hedendaagse wêreld is monargieë se vlerke nogal geknip, en die eertydse koningin sal nie meer die beslissende metafisiese woord oor die grense van haar onderdane se bevoegdhede kan spreek nie. Koninklike privilegie het nie meer enige regverdiging nie, slegs dit wat elke gesonde verstand self kan insien en dink. Die toenmalige skathouer van gesonde verstand sal haarself ook nou aan die kriteria vir rasionele uitsprake moet onderwerp, en dan mag blyk dat Filosofie eintlik nie meer sin praat nie. Waar dit mag lyk of Filosofie nog die septer swaai in die hart van 'n *liberal education*, is die gevaar groot dat haar status weinig meer as 'n seremoniële vertoon van beskaafdheid en tradisie inhou. Filosofie sou

saam met Spinoza ietwat laer kon mik en aandring op erkenning in die regterstoel van die rede as die finale arbiter oor die sin van die wêreld. Maar dit het ongelukkig geblyk dat hierdie hoë amp nie so 'n sukses gemaak het van die sake van die hart nie (dit is die sake van die goeie, die skone en die diepste grond). Om op enige wyse weer die gesagvolle woord te kan spreek, is 'n tevergeefse hoop vir Filosofie.

In 'n tyd waarin die kritiek van mag die moeilike houdbaarheid van asimmetriese verhoudings in die openbare lewe laat blyk, het hierdie opsie nie veel kans op gunstige oorweging nie. Intellektuele oorheersing deur ('n) filosofie maak Filosofie met reg verdag. Waar Filosofie in die verlede haarself in so 'n heersersposisie bevind het, het die algemeenheid gedikteer, en het die ervaring onvermydelik in opstand gekom. 'n Permanente opstand van ervaring teen die algemeenheid van die kategorie is nie bevorderlik vir een van die twee nie – Kant het tereg gesê dat ervaring sonder begrip sinloos is en begrip sonder ervaring blind is. Dit was Plato wat met die voorstel gekom het dat filosowe moet regeer. Sy voorstel was 'n teengif – 'n *pharmakon* (vgl. Derrida, 1981:95-117 en Van der Walt, 1995:452) – vir tirannie deur magshonger en onwyse mense, en as Plato se teengif nie op die regte manier kop toe gevat word nie, is die dood vir Filosofie (en die samelewing) in die pot. As die filosofiese deug van redelikheid liewer gedissemineer kan word, in plaas van op een punt gekonsentreer, is die kanse op 'n algemene redelikheid beter. Die filosoof is beter daaraan toe as hy/sy die rol van Plato se *pharmakeut* – of dan 'n gifmeester, in moderne terme: 'n algemene praktisyn – speel. Die filosoof is die bewaker van die welsyn van enige vorm van denke, 'n sleutelbeampte in die sanitasieowerheid van die intellektuele provinsie.

3.4 Opsie 4: Die destabilisering van heersende diskoerse

Waar Zarathustra eintlik staan vir die estetiese en kreatiewe ondergrawing van die kille berekenende denke buite die geadministreerde kultuur, is hierdie tweede *struggle*-opsie geneig om Filosofie, selfs intellektualiteit as sodanig, op sy eie veld te takel en af te takel. In die plek van enige vorm van teorie eis dit die aandag op vir die ongesublimeerde uitinge van die filosofies onderdrukte en geminagte, oftewel dit wat in geen teorie kan of wil inpas nie (vgl. Beukes, 1995:166-171). Enige teoretiese skema is niks anders as 'n dissiplinêre regime waardeur 'n anonieme mag alle begrippe, spesifikasies en leksikografiese funksies dikteer ten gunste van die behoud en voortsetting van daardie mag. Met die afruk van die masker van vanselfsprekendheid wat oor begrippepare soos hoog en laag, manlik en vroulik, hard en sag, lig en donker en dergelike meer gehou word, word pyle in die hart van moderniteit afgeskiet.[5] Om te verhoed dat

[5] Habermas tipeer Foucault se kritiek op die hedendaagse samelewingsopset as "taking aim at the heart of the present" – vgl. Habermas, 1990:173-179.

hierdie aanslag soos Marx s'n net een diktatuur met 'n ander vervang, is die strategie wars van enige veralgemeenbare metode. Die stryd neem die vorm aan van lokale intervensies ten einde net die nodige onstabiliteit te bewerkstellig sodat 'n konseptuele en strukturele transformasie kan begin. Hierdie opsie wil gevoeligheid kweek vir keuses wat agterweë gelaat, geïgnoreer of onderdruk is.

G.M.J. van Wyk stel dit op 'n treffende wyse na aanleiding van Hans Blumenberg:

> Op hierdie wyse toon Blumenberg op 'n unieke wyse aan dat die mens nie alleen 'n verantwoordelikheid teenoor die toekoms het nie, maar dat hy ook 'n verantwoordelikheid teenoor die verlede het. Die mens moet nie net die verantwoordelikheid neem vir die skep en die bewaring van die toekoms nie, maar hy moet ook rekenskap gee oor dié deel van sy kulturele erfgoed wat hy al in die verlede verloor het. Die mens se moontlikhede word al meer beperk. Hy is self verantwoordelik vir die beperking van sy lewensruimte, omdat hy sekere moontlikhede wat daar vir hom in die verlede bestaan het, langs die pad verloor het. Oor hierdie verlore moontlikhede moet hy besin. Dit is nie moontlik om die tyd terug te draai of om verlore tyd terug te wen nie, maar dit beteken nie dat vergete moontlikhede nie weer gevind en oorweeg kan word nie. Om hierdie redes is Blumenberg se filosofie 'n poging om die leefwêreld van die mens 'n mensliker plek te maak (Van Wyk, 1994:136).

'n Mens kan hier selfs praat van 'n politiek van herinnering. In hierdie verband druk Lyotard dit roerend soos volg uit:

> ... [A]lles, was ich im Moment sagen kann, ist, daß es im wesentlichen darauf ankommt, an etwas zu erinnern, in dessen Schuld wir stehen. 'Du sollst nicht töten' heißt: 'Du bist nicht Herr über Leben und Tod'. Diejenigen, die das vorgeben, sind Verbrecher, und zwar nicht, weil sie töten, sondern weil sie vergessen, daß Geburt und Tod gegeben sind und weder Sie noch ich daran rütteln können. Insofern ist es der elementarsten Gerechtigkeit nahe. Man muß das 'Du sollst nicht töten' in allen Bedeutungen des Wortes 'töten' verstehen. Es bedeutet nicht nur, das Leben zu nehmen, es gibt unendlich viele Arten, 'Leben zu nehmen', und daran muß man sich erinnern' (Lyotard, 1989:327).

By al die oënskynlike intellektuele anargisme van die opsie wat die destabilisering van heersende diskoerse impliseer, is daar 'n goed ingeligte en deeglik gevormde historiese kennis. Die intellektuele anargiste is bedrywiger in die argiewe van die kultuur as die bewaarders van die kultuur.

Een vanselfsprekendheid wat ons vierde opsie nie bevraagteken nie, is dat hierdie destabiliseringstrategie net kan plaasvind waar en solank daar iets stabiels is om te laat wankel. Dit is 'n opsie wat enorme kulturele kapitaal veronderstel, en 'n

soort oorversadiging daarmee. Dit bring mee dat hierdie strategie parasities aandoen. Dit neem nie soseer die nuwe in beskerming nie, maar die ou miskende. En hierdie strategie het sy aanhangers – nie net onder die nuutste *New Left* nie, maar ook onder die *Newts* van die ander kant. Aan die linkerkant is die voorkeur vir pluralisme en die teenwerking van die opdringerigheid van die universele[6]; aan die regterkant is daar die ywer vir die rehabilitering van die ghetto of van apartheid en die vestiging van die idiosinkrasie as regverdiging vir enige aksie. Hoe skerp hierdie opsie ook al gepolariseer is, plaas dit die saak van die weeskinders, die agterbuurtbewoners en die skaamfamilie van alle teoriebou op die agenda. Moderne rasionaliteit word gedwing om sy eksklusiwiteit te hersien, die demografiese verskuiwings binne die dissiplinêre regimes te erken en burgerreg aan rare nie-identiese spesies te gee.

Uit hierdie oorsig is dit duidelik dat Filosofie se marginale posisie in die geïnstitusionaliseerde denkkultuur nie haar onvermydelike einde beteken nie. Moderniteit het nie net een onverbiddelike gang nie – in hierdie opsig was Max Weber, Max Horkheimer en Theodor Adorno te apokalipties. Weber het die uiteinde van moderniteit gesien in die neersak van die ysterkou van burokrasie oor die onttowerde wêreld, dié wêreld wat deur rasionaliteit beheerbaar en voorspelbaar geword het, en waarin die mens bevry sou wees van die grille van 'n onbeheerbare noodlot. Weber noem dat een van die gevolge van die Protestantse werksetiek 'n sterk opvatting oor die verpligting tot professionaliteit is, wat meegebring het dat die sorg om uiterlike goedere net maar "soos 'n dun mantel wat enige tyd afgegooi kan word", om die skouers van die navolgers van hierdie werksetiek hang. Maar, vervolg hy dan betekenisvol,

> ... aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden. Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob endgültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, diese Stütze nicht mehr. Auch die rosige Stimmung ihrer lachenden Erbin: der Aufklärung, scheint endgültig im Verbleichen, und als ein Gespenst ehemals religiöser Glaubensinhalte geht der Gedanke der 'Berufspflicht' in unserm Leben um. [...] Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Prophetien oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, *oder* aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung mit einer Art von krampfhaften Sich-wichtig-nehmen verbrämt (Weber, 1973b:188-189).

6 Ontleen aan Klapwijk (1995).

Horkheimer en Adorno het van moderniteit gepraat as die dialektiek van die Verligting – die Verligting wat homself verduister deur die uitbreiding van beheer oor die natuur na beheer oor die mens. Hulle bekendste litanieë oor die Verligting is onder andere die volgende:

> Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen. [...] Beharrt wird auf der Zerstörung von Göttern und Qualitäten. [...] Ohne Rücksicht auf die Unterschiede wird die Welt dem Menschen Untertan. [...] Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. [...] Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie. [...] Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst (Horkheimer & Adorno, 1969:9, 14, 15, 18, 22).

Wat waar is van Horkheimer en Adorno se sienings van die ontwikkeling van moderniteit, is dat die Verligting self ook verlig moet word – die Verligting was te oormoedig, te onkrities oor homself. Moderniteit se gedrewenheid om te beheer, het tot die een -isme na die ander aanleiding gegee. Die teenreaksie, dikwels ondergronds, was telkens 'n poging om die differensiasieproses eie aan moderniteit weer in balans te bring. Een of ander filosofie, of 'n reaksie op 'n filosofie, was die poging om te kompenseer vir 'n wanbalans. Daarom het Filosofie se diskoerse so snel verander oor die afgelope tweehonderd jaar – van idealisme na positivisme, van fenomenologie na hermeneutiek, van lewensfilosofie na eksistensialisme, van Marxisme na neo-Marxisme, van strukturalisme na dekonstruksie, en noem maar op. Dit is telkens stellingnames op die onstabiele rand van idees en werklikheid. In hierdie opsig volg Filosofie nog steeds die logika van moderniteit – moderniteit is onvoltooi, want die differensiasieproses het nog nie tot stilstand gekom nie, soos Habermas gesê het. Daarby kom dat moderniteit ambivalent is: dit kan van die wêreld 'n hel maak, maar dit het ook die potensiaal om sigself te vernuwe. Weber sien die integriteit van die intellektuele professie presies hierin – om hierdie ongemaklikheid van moderniteit in die gesig te kan kyk (Weber, 1973a:603, 605).

4. Die rehabilitasie van Filosofie in 'n postmoderne era

Die verskillende "postmoderne" rehabilitasies van Filosofie soos wat hulle "uitdifferensieer" (om hierdie Habermas-term te gebruik) – volgens die logika van moderniteit dan – sien soos volg uit in die vier opsies wat geskets is.

4.1 Rehabilitasie 1: Filosofie as trustee van kulturele geletterdheid

Filosofie is nog nodig binne die universiteit, as die instansie wat vir kulturele geletterdheid sorg dra. Filosofie lei mense op in die vaardigheid van die verstaan van praktyke, waardes en voorkeure deur die vind, lees en verstaan van argumente daaroor. Die eindpunt van hierdie leerproses is om die teks van die wêreld – die natuur, die samelewing, die geskiedenis – te kan lees en self te kan deelneem aan die skryf van die tekste van die natuur, die samelewing en die geskiedenis. Filosofie bly steeds die dissipline van die vind van die regte woord vir die regte gedagte. Edward Said beskou dit as wesentlike deugde van intellektualiteit: "Knowing how to use language well and knowing when to intervene in language are two essential features of intellectual action" (Said, 1994:15). Daarom is die presiese nuanse van die woord vir Filosofie belangrik. Wat *doen* die woord as dit só lyk, en wat *doen* dit as dit sus klink? Waarom 'doen' dit so en klink dit sus? Filosofie is oortuig daarvan dat die gang van die wêreld afhang van die wisseling van die kleinste nuanse, en om hierdie kleinste nuanse te kan beheer, is die grootste skryfkuns wat die mens kan bemeester.

Hierdie gedagte kom 'n ver pad. Ek ontleen my eie formulering aan Adorno se tipering van Mahler se musiek: "Mahler exponiert die Nuance, die kleinste Differenz vom Schema, vorm Hintergrund des von ihm noch geachteten Idioms. Dadurch wird sie sinnfällig und wesentlich, als hinge vom Wechsel kleiner und großer Terz die Welt ab" (Adorno, 1973:30). As sodanig is dit 'n motief wat telkens by Adorno voorkom, en aan die kabbalistiese tradisie ontleen is, en so verwoord word: "Im richtigen Zustand wäre alles, wie im jüdischen Theologumenon, nur um ein Geringes anders als es ist, aber nicht das Geringste läßt so sich vorstellen, wie es dann wäre" (Adorno, 1967:292). In die Christelike tradisie is daar by alle ontsag vir die vernietigende gevolge van die onnadenkende kwade woord, ook die verwondering oor die krag van die tong (vergelykbaar met die roer van 'n skip) by Jakobus. Dit is die geringe wat die hefboom is vir die totale effek. En laastens is daar die verwondering oor die afgronde wat deur iets so oënskynlik nietigs soos die fyn geslypte woord oopgeklief kan word, in die gedig, *Die beiteltjie*, van N.P. van Wyk Louw.

As hierdie kuns van genuanseerd formuleer aangeleer is, dan kan die mens met vrymoedigheid en met verantwoordelikheid deelneem aan die skryf van die teks van die wêreld, en die sirkulasie van idees. In hierdie opsig werk Filosofie soos ensieme – dit verskaf begrippe, suggesties van betekenisstigtende elemente, om die chaos van onsin te help verwerk tot sinvolle posisies waaruit daar dan verantwoordelik en ingelig gekies kan word. En Filosofie hou boek, deur 'n kulturele herinnering, van die ervaring van sinstigting. (Vergelyk Charles Taylor [1984:17-30] oor "Philosophy and its history" en Alasdair MacIntyre [1984:31-48] oor "The relationship of philosophy to its past".) Of soos Van Wyk dit stel, weer eens na aanleiding van Hans Blumenberg:

> Hy meen wel dat die filosofie moet help om die mens te bevry uit die dwang van die verlede. Dit gaan deurgaans vir Blumenberg om die toekomsdimensie. Mens kan egter net vry word vir die toekoms wanneer jy ook deur herinnering vry word vir die geskiedenis, d.w.s. vry word van die mitiese dwang wat die identiese altyd weer wil herhaal. Mens kan op geen ander wyse 'n sensitiwiteit vir die toekoms ontwikkel as deur insig in die enigheid en die onherhaalbaarheid van die verlede nie. Die toekoms bestaan nie uit óf die romantiese beelde van die verlede, óf uit die utopieë wat ons bou nie. Dit gaan eerder daaroor om uit die toekomse van die verlede te leer dat ons ook 'n toekoms het (Van Wyk, 1994:138).

Om kultureel geletterd te wees, beteken ook om te weet waar die nuanses van die waarheid vandaan kom, en te verstaan wat die nuanses se potensiaal is om nuwe sin moontlik te maak. Die waarheid is iets skugters, nie iets wat op elke straathoek met 'n uithangbord te kry is nie. So het Schopenhauer ons lank al gewaarsku. Die kulturele herinnering is nie 'n toelatingsvoorvereiste vir die verkryging van kulturele geletterdheid nie. Die herinnering is iets wat groei soos die omgang met geletterdheid gemakliker word. Kulturele geletterdheid stel die mens in staat om die klimaat van sy landskap nie as 'n noodlot te ervaar nie, maar as iets waarop sinvol gereageer kan word.

4.2 Rehabilitasie 2: Filosofie as trustee van multidimensionele kreatiwiteit

Die Zarathustra-opsie oortuig ons van die noodsaak van die verbreking van die betowering van eendimensionele rasionaliteit, en die kultivering van kreatiwiteit. Filosofie het te make met die oophou van ons koppe vir alternatiewe wêrelde en alternatiewe ervarings. Filosofie is die versterking van die sinvolle nuanse. Filosofie moet die gefladder van bevange gedagtes verander in die vreeslose vlug van stewige idees, oftewel denkbaarhede met goeie redes, verreikende en verantwoordbare gevolge. Onder verreikend word die krag tot vernuwing en aanpasbaarheid verstaan, en onder die verantwoordbaarheid van die gevolge tel faktore soos die verbetering van die kwaliteit van die wêreld in 'n morele en in 'n estetiese sin.

4.3 Rehabilitasie 3: Filosofie as trustee van die welsyn van denke

Die saak van Filosofie word nie gedien as dit op 'n troon geplaas en bewonder word nie. Filosofie self is dienaar. Die oorwegend mediese metafore wat hierdie dimensie beskryf, is so oud soos die Filosofie self: vroedvrou van idees, *pharmakeut*, terapeut. Die geneeskunde wat Filosofie beoefen, werk deur die denke op die wêreld in. In hierdie opsig werk Filosofie altyd plae teen om die toestand van gesondheid te bewerkstellig. As gesondheidsbeampte van die intellektuele provinsie is Filosofie altyd op die uitkyk vir daardie vernietigende kiem in die drinkwater, ook in haar eie huishouding. Dit sal die lof van die helder

fontein besing en propageer, maar meer dikwels lang traktate voorhou oor die voorkoms en die werking van die verderf. Aldus Marthinus Versfeld:

> Plato se ideaal was 'n perfekte filosoof in 'n volmaakte staat, maar volmaaktheid is 'n Griekse dwaling. Dat daar filosowe in die hemel is, is 'n aanvegbare stelling. Ook Plato self. Soos ek elders aan die hand gegee het, is die filosoof 'n soort aasvoël wat uit die hemele afsak wanneer daar onheil op aarde is. [...] Die akademiese toga is maar net 'n tydelike bedekking vir die kaalgeplukte aasvoël. Die poging om die toga kleurryk te maak, is maar net 'n poging om die paradysvoël na te boots. Miskien is dit die skans waaragter die denker skuil terwyl die stof en haelkorrels om hom woed, totdat hy die wêreld met vreedsame kalmte en goeie hoop kan verlaat. [...] Die polis word deur taal geskape, en wesentlik moet die polis 'n gedig wees, die poësie van skeppende geeste. Uit verrotte verhoudings broei daar 'n gewemel van taal-miskrame uit. Derhalwe is digting die wesentlike politieke handeling, en waar digters ingehok of aangeval word, weet jy dat daar onheil en verval is. Die gesondheidsmiddel vir die samelewing is 'n suiwer taal, en die teenoorgestelde van 'n suiwer taal is die geskommel met woorde wat jy in ons wetgewing en in die dokumente van ons aanklaers vind (Versfeld, 1986:2, 4).

Die kant wat Filosofie hier voorhou, is dié van kritiek, die riskante teengif van desillusionering, die vernietigende denkeksperiment, die aanval sonder voorbehoud, die oënskynlik obsessiewe soeke na die kwaad (vgl. Hattingh, 1995), die ontologie van die valse toestand (vgl. Adorno, 1967:20). Soos wat moderniteit intensiewer word, word die afvalprodukte van moderniteit in die intellektuele sfeer ook meer gesofistikeerd. Die gestel van moderniteit ten einde wenslike uiteindes te hê, moet versterk word deur kragtiger dosisse teenliggame – anders word moderniteit waansin.

As hierdie twak van Filosofie te sterk lyk, en mense begin kla oor die feit dat Filosofie die lug vertroebel en die gemoed besoedel, wil ek ter verdediging sê: in enige gesondheidsdepartement is daar die apparaat om kankers te bestraal en om pesepidemies te bestry. In hierdie opsig is Filosofie 'n gif wat omsigtigheid vereis. Maar daar is in die gesondheidsdepartment ook die afdelings vir primêre gesondheid, wat kyk na diëte, daaglikse higiëne en oefening. Dit is hier waar Filosofie diens doen as terapeut van die denke: hoe om denkvaardighede in alledaagse situasies te kan ontwikkel, want denkvaardighede is nie net vir die denkgimnaste nie. Die terapeutiese kant van Filosofie word ook al hoe meer belig deur 'n behoefte aan sin, dit is om samehang en rigting te vind in 'n warboel van aansprake, indrukke en verwagtings. Filosofie dien hier as 'n fasiliteerder – die rehabilitasie van Sokrates se vroedvrou van die idees. Filosofie dien as tussenganger tussen uiteenlopende wêrelde en diskoerse wat mekaar dikwels in een situasie, selfs in een persoon, ontmoet. As leermeester van die vaardighede van denke wil Filosofie vir eensydigheid kompenseer met die vermoë om

alternatiewe te kan skep sodat daar verantwoordelik uit 'n verskeidenheid van opsies gekies kan word, en mense hulle verantwoordelikheid sinvol kan beleef omdat hulle kon kies, en nie gedwing is om te doen nie. Marx sou nooit kon droom dat die wapens van kritiek só tot kritiek van die wapens getransformeer kon word nie! Maar die een gedagte het gebly: dit gaan nie vir Filosofie daarom dat die wêreld verskillend geïnterpreteer word nie. Dit gaan daarom dat die wêreld ten goede verander kan word met behulp van 'n interpretasie daarvan.

4.4 Rehabilitasie 4: Filosofie as trustee van die ander(se)

Filosofie se vroeëre omvattende en annekserende greep op die Syn waarmee dit haarself as die uitnemendste vorm van kennis geregverdig het, word nou in die teenoorgestelde rigting gerehabiliteer as die sorg vir die tot nie-syn-veroordeeldes, die haweloses van begrip, die ignoreerbare minderhede van teorie. Wat Said sê van die intellektueel, geld ook vir die filosoof:

> There is no question in my mind that the intellectual belongs on the same side with the weak and unrepresented. [...] At bottom, the intellectual in my sense of the word, is neither a pacifier nor a consensus-builder, but someone whose whole being is staked on a critical sense, a sense of being unwilling to accept easy formulas, or ready-made clichés, or the smooth, ever-so-accommodating confirmations of what the powerful or conventional have to say, and what they do (Said, 1994:17).

'n Kritiese opvoedende, vernuwende en bemagtigende moderne Filosofie volg hier net die logika van moderniteit deur die reikwydte van kennis algemener te maak en die onbekende tot bekende te transformeer. Maar waar ons vroeër die onbekende beskou het as dit wat ons nog nie *in staat is om te ken* nie, word die onbekende nou gerehabiliteer as dit wat ons nie *wou* of nie *mog* ken nie: die nie-Westerse wêreldervaring, die nie-rasionele van die onbewuste en van die onderbewuste, die wêreld van die onderdrukte – wie hy of sy waar ook al mag wees. Deur op hierdie voorheen uitgeslote wêrelde in te gaan, word afgekom op die gevoelige senuweedrade wat ons wêrelde aanmekaar- of uitmekaarhou,. Daarom gaan krap filosofie deesdae in konsentrasiekampkerkhowe (vgl. Snyman, 1995), in plakkerskampe en hostelle (vgl. Lötter, 1996) onder die tafels van straatventers (vgl. Rossouw, 1994), en in die logika van geskiedenisonderrig (vgl. Jansen van Veuren, 1995). Hier leer ons kodes ken wat ons kulturele geletterdheid op die oppervlakte bepaal. 'n Argeologie van die uitgeworpene verskaf aan ons die indeks van waardebeslissings wat ons nie in die algemene toeganklike tekste kon kry nie. Maar dit het meer as instrumentele waarde: die besef van ons onwil om die anderse tuis te maak in die alledaagse (ons tipering daarvan as afwykend plaas dit in 'n veilige hokkie in die alledaagse), dwing tot kritiese rekenskapgee oor die grense van ons toleransie en die moraliteit van ons intellektuele en kulturele sektarisme. Die erkenning van die anderse as óók

menslik, die erkenning van die pluraliteit van menslikheid, is die radikalisering van moderniteit se idee van mondigheid, naamlik om die "moed" te hê om ander te gun om hulleself te wees en nie genoeë te neem met die kolonialisering deur "moderne algemeenheid" nie.

Vergelyk in hierdie verband Van Riessen (1963). Interessant hoe 'n ou stukkie kultuurkritiek nuwe geldigheid kry! Die stukkie Nederlandse neo-Calvinistiese ortodoksie oor die antitese tussen (Christelike) normatiwiteit en (onchristelike) anti-normatiwiteit wat in 'n sogenaamde moderne algemeenheid uitgewis word, en waardeur die kwaad van moderniteit met 'n slimstreek onskadeliker gemaak word as wat dit in werklikheid sou wees, behou tog nog 'n besondere relevansie, naamlik om ook die regskapenes daaraan te herinner dat die mees regsinnige gedagte 'n skadukant kan hê (die antitese loop inderdaad deur elke hart, selfs die Christelik gelowige hart, was Abraham Kuyper se waarskuwing!) – wat dus selfkritiek in die gees van *semper reformanda* noodsaaklik maak. Ek hou ook daarvan om Van Riessen se samelewingskritiek, insluitend hierdie kritiek op "moderne algemeenheid", te lees as 'n voorloper van Marcuse se kritiek op eendimensionaliteit.

5. Randfilosofie

As remedie vir die toestand van die postmoderne moderne universiteit – 'n paradoksaal klinkende term gemunt deur Welsch (1988:319-328) – waarin die verskillende fasette van die idee van die universiteit selfstandige diskoerse geword het wat met mekaar kompeteer vir die beste posisie, dit is om die laaste sê te kan hê, stel Hennie Rossouw die kuns van die jongleur voor. Soos die jongleur 'n verskeidenheid kegels gelyktydig in die lug kan hou, só moet die universiteit die verskeidenheid funksies gelyktydig en gelykwaardig aan die gang hou (Rossouw, 1993:30). Dit is 'n minder utopiese opsie as die ou een waar Filosofie probeer het om die gang van sake vanuit 'n vermeende sentrum te dikteer. Maar is dit nie nóg utopies nie? Ja, en nee: die gedagte is sekerlik meer as wat in die werklikheid moontlik is, maar die teendeel geld ook: die werklikheid is meer as wat in die gedagte moontlik is. Die goeie passing tussen die idee en die werklikheid van die universiteit lyk vir my in die teenswoordige moontlik in die rehabilitering van die universiteit as 'n gesprek tussen sy verskillende diskoerse. Die kompetisie (en stryd) tussen hierdie diskoerse laat die universiteit ontspoor. Hierdie diskoerse het wel legitieme aansprake ten opsigte van mekaar, maar het ook – binne die universiteit as dié geïnstitusionaliseerde trustee van intellektualiteit – ongeldige vooroordele teenoor mekaar. Die universiteit kan sinvol bly voortbestaan *as die konstellasie*[7] van hierdie diskoerse van navorsing,

7 Die begrip *konstellasie* – oorspronklik 'n begrip uit die sterrekunde – is aan Adorno en Benjamin ontleen, en verwoord die begrip vir die gelyktydige samehang van verskeie verskynsels

onderrig, professionaliteit, kulturele selfverstaan, sosiale en politieke bemagtiging, dienslewering deur kennis, bestuur deur kennis, en dies meer. Hulle kan almal in omloop bly deur nie vir mekaar te probeer dikteer nie, maar in kritiese openheid met mekaar te onderhandel vir die bepaalde ewewig of sydigheid wat die tyd vereis.

As bestuurslui hierdie opvatting van die universiteit as utopies afmaak, kan dit wees omdat hulle heeltemal tereg aanvoel dat hierdie idee nie saamval met die werklikheid nie. Dit op sigself is egter geen voldoende rede om hierdie utopiese idee permanent uit die werklikheid van universiteitsbestuur te verban nie – *normatiewe* idees skiet altyd by die bestaande praktyke verby as indekse van moontlikhede. Teen so 'n indeks gemeet, is die hedendaagse idee dat die universiteit soos 'n besigheid bestuur behoort te word, intellektueel armoedig, ek wil selfs sê: intellektuele verraad. Hierdie idee – wat tot sogenaamde verslanking van die universiteite in Suid-Afrika gelei het, dit is die vermindering van die intellektuele aanbod van dissiplines omdat sekeres "luukse" is en ander meer regverdigbaar in terme van landsprioriteite – mag 'n punt beet hê as dit die aandag wil vestig op die feit dat ook universiteite 'n dimensie van verantwoordelike finansiële bestuur het. Dit slaan die bal egter geheel en al mis as dit dink dat die universiteit 'n blote kennisbedryf is wat soos die klein besigheid om die hoek aan die lewe moet bly deur te sorg dat dit "lyne wat loop" verkoop. Waar universiteite in Suid-Afrika slagoffer van hierdie anti-intellektuele bestuursopvatting geword het ("bestuursfilosofie" kan 'n mens dit kwalik noem, want dit weier konstant in die praktyk enige vorm van kritiese debat oor die eie uitgangspunte – Bourdieu is hier in die kol met sy tipering van die tegnokraat!), is dit net goed om die bestuurskader van die universiteit te herinner aan die unieke aard van die besluitnemingsproses van die universiteit wat 'n voorbeeld kan wees vir die besigheidswêreld. Die kollegiale en kritiese afweegproses kan nie sonder 'n baie hoë prys ingeruil word vir finansiële doeltreffendheid nie, en die prys wat betaal word, is die amputasie van intellektualiteit, dit is om die vermoë om bevrydende alternatiewe te bly oophou, in die ban te doen en 'n tronksel van eenselwige statistiese getob as tuiste te kry.

Hennie Rossouw se jongleurtoertjie geld ook vir Filosofie. Die universiteit is 'n samelewing se trustee van intellektualiteit. Die universiteit is in 'n sekere sin daardie reservaat van die samelewing wat opsygesit is vir die rondloop van denke, om te broei en te teel soos dit vir hom moontlik is. Om die klimaat gunstig te hou vir hierdie vryheid, is Filosofie se grootste sorg. Om dit egter so

ten einde een verskynsel aan die lig te laat kom (vgl. Benjamin, 1972:15-17 en Adorno, 1967:162-164). Goudzwaard het iets soortgelyks op die oog as hy praat van " the simultaneous realization of norms" – bedoelende die gelyktydige inwerkingstelling van byvoorbeeld ekonomiese *en* morele norme (Goudzwaard, 1979:65).

goed as moontlik te kan doen, moet Filosofie beweeglik wees. Haar posisie is – getrou aan die rol wat Plato reeds aan haar toegesê het – dié van verligter van die rand van 'n diskoers af. In hierdie opsig is Plato se grot-allegorie die basis-allegorie van alle filosofiese aktiwiteit. Hiervolgens is Filosofie nogal 'n onstigtelike besigheid. Die filosoof ontstem diegene wat hulle met hulle lot in kettings in die halfdonker grot versoen het, deur aan hulle te vertel dat daar oneindig meer aan die wêreld is as die skaduwees wat hulle teen die wand van die grot sien. Die skaduwees wat hulle op die grot se muur voor hulle sien, is presies net dit – skaduwees, blote opgeefsels, skyn en nie die lewende wesens wat hulle hulle verbeel nie. Die filosoof maak nie net hulle wêreldervaring verdag nie, hy wil ook hê dat hulle self agterdogtig moet raak oor hoe die wêreld hom aan hulle voordoen. Om mense te kom vertel van 'n onderskeid tussen werklikheid en skyn waar hulle nog al die jare goed geleef het met skyn, is om die binnegoed van hulle denke te kom omkrap. Plato se verhaal eindig met die sameswering van die gevangenes teen die bevryder, wat iets suggereer van die prekêre posisie waarin die filosoof hom- of haarself altyd bevind, naamlik nooit tuis in die wêreld soos dit nou maar eenmaal is nie, en altyd op wag vir 'n wêreld wat kan wees. Daar is verskeie redes waarom hierdie gelykenis oor die rol van Filosofie aandag trek:

- Vir sommige is daar die aanloklikheid van gevaar: die filosoof is die dissident wat oor die vermoë beskik om die houvas van die gevestigde, die gewone en die alledaagse uit te daag en oor te gaan tot die daad van die Groot Weiering van dit wat nou maar eenmaal is soos dit is.

- Vir 'n tweede groep is daar die lokstem van 'n bevryding deur waarheid: om die sluier van die buierige onmiddellike af te skud en daaragter 'n blywende essensie te kan peil, om 'n ondubbelsinnige sin vir die verganklike te vind en 'n roetekaart te hê na dit wat ewig is.

- Vir 'n derde groep is daar die aanloklikheid van dit wat anders en dit wat meer is. Hulle wil uit die greep van die sigbare kom en die onsigbare self in hulle greep kry. Hulle sien engele in klippe terwyl ander wonder waarom daar mense is wat waansinnig raak oor blote marmer en graniet.

Filosofie word 'n soektog – na die spore van die anderse, of dit wat wag op voltooiing. Die vae en knaende onbehae met die gebrekkige van die huidige moet vervang word met die deurbreek na wat anders, beter en ryker kan wees. Daarvoor moet mense se koppe omgedraai word. Hulle moet nie net anders dink nie, hulle moet ook her-dink, terug-dink. Daarom beweeg die filosoof altyd weg van die gerieflikheidsone. Om filosoof te wees, beteken aldus Plato, om op 'n rand tussen wat is en wat moontlik is, te beweeg.

Said maak hiervan nogal iets dramaties, naamlik die idee van die intellektueel as die permanente balling. As sodanig is dit getrou aan die Platoniese tradisie, veral as 'n mens dink aan Plotinos wat die denker/filosoof voorgestel het as iemand onderweg na 'n vaderland van oorspronklike en volmaakte idees. Moderniteit het egter afgereken met volmaaktheid (onvermydelik, as 'n mens die wêreld sien as die verantwoordelikheid van die mens), en postmoderniteit met oorspronklikheid (ook weer onvermydelik, as 'n mens deur die vermoë van die hedendaagse elektroniese media oortuig word van die nabyheid van ander en verre kulture). Hoe dit ook al sy, die denker bly op weg. Om hierdie rede gésel Georg Lukàcs intellektueles wat hulle *tuismaak* op die rand van gerieflikheid in "Hotel Afgrond", en wat net intellektuele behae put uit die telkense loer oor die afgrond, sonder om self werklik die rand aanhoudend te verskuif (vgl. Lukàcs, 1974:16).

Said stel dit selfs sterker. Volgens hom is ballingskap die gepaste toestand waarmee die posisie van die denker of die intellektueel vergelyk kan word:

> The pattern that sets the course for the intellectual as outsider is best exemplified by the condition of exile, the state of never being fully adjusted, always feeling outside the chatty, familiar world inhabited by natives, so to speak, tending to avoid and even dislike the trappings of accommodation and national well-being. Exile for the intellectual in this metaphysical sense is restlessness, movement, constantly being unsettled, and unsettling others. You cannot go back to some earlier and perhaps more stable condition of being at home; and, alas, you can never fully arrive, be at one with your new home or situation. [...] Exile is a model for the intellectual who is tempted, and even beset and overwhelmed, by the rewards of accommodation, yea-saying, settling in. Even if one is not an actual immigrant or expatriate, it is still possible to think as one, to imagine and investigate in spite of barriers, and always to move away from the centralizing authorities towards the margins, where you see things that are usually lost on minds that have never travelled beyond the conventional and the comfortable. A condition of marginality, which might seem irresponsible or flippant, frees you from having always to proceed with caution, afraid to overturn the applecart, anxious about upsetting fellow members of the same corporation. [...] The *exilic* intellectual does not respond to the logic of the conventional but to the audacity of daring, and to representing change, to moving on, not standing still (Said, 1994:39, 46-7).

Filosofie moet soos die jongleur sy kegels, die verskeidenheid van diskoerse altyd in die oog hou.

As ek meer spesifiek kan wees, sien ek die sin van Filosofie as die voortgesette taak van verligting. Dit mag waar wees, soos Gehlen gesê het, dat die Verligting dood is, dit is net nog sy gevolge wat voortleef. Wat Suid-Afrika betref, het ons nog steeds 'n vorm van Verligting nodig. Ons nasionale onderwys- en navorsingsprioriteite is afgestem op die ontwikkeling van ekonomiese groei-

moontlikhede. Dit is nodig, en dit is goed. Maar dit kom iets kort: ten einde 'n sukses te maak van ons nuwe samelewingsordening, het ons ook die ontwikkeling van 'n burgerlikheid – *civility* – nodig. Ek bedoel daarmee nie bloot manierlikheid nie, maar die vermoë en die vaardigheid om insig te kry in sosiale verhoudings, hoe om dit te lees, te hanteer, te akkommodeer en te verander tot die beswil van almal. Die soort burgerlikheid wat ek bedoel, is die vermoë om plek te vind, te maak en te gun, en wanneer dié plek gevind, gemaak of gegun is, kom 'n verdere vermoë in die spel: om jouself op hierdie plek te hou, om op jou plek te wees. Met ander woorde: met burgerlikheid bedoel ek 'n *gerehabiliteerde* burgerlikheid, naamlik om die moed te hê om die ander as die ander te aanvaar. Dit is nie die burgerlikheid van Adam Smith nie, dié soort waarin elke mens deur die natuur bedeel is "not only with a desire of being approved of, but with a desire of being what ought to be approved of; or of being what he himself approves of in other men" (Smith, 1976:117[III.2.7]). Dit bring mee dat dit die "natuurlike sosiale gedrag" van mense is om aanstootlikheid vir ander te vermy. "We become anxious to know how far we deserve their censure or applause, and whether to them we must necessarily appear those agreeable or disagreeable creatures which they represent us" (Smith, 1976:112[III.1.5]). Adorno wys tereg op die asimmetrie van magsverhoudings in hierdie begrip van burgerlikheid: dit het agteraf ten doel om paternalisering te versterk.

> Das bürgerliche Klassenbewußtsein zielt auf den Schutz von oben, das Zugeständnis, das die eigentlich herrschenden Eigentümer denen machen, die ihnen mit Leib und Seele sich verschreiben. Die bürgerliche Toleranz will toleriert werden. Sie meint nicht die Gerechtigkeit gegen die drunten, selbst die in der eigenen Klasse nicht, welche die oben vermöge der 'objektiven Tendenz' verdammen, und das Gesetz des Äquivalententauschs und seiner rechtlichen und politischen Reflexionsformen ist der Vertrag, der die Beziehung zwischen dem Kern der Klasse und deren Mehrheit, den bürgerlichen Lehensleuten, stillschweigend im Sinne von Machtsverhältnissen regelt (Adorno, 1972b:378-9).

'n Gerehabiliteerde burgerlikheid is iets waaraan almal behoefte het – óók die huidige "beskaafdes" en besitters van universiteitsgrade. Iets van die ou Verligting bly nog in aanvraag in die Nuwe Suid-Afrika: die teenwerking van vrees en vooroordeel deur kennis van die teks van die sosiale wêreld. Deur in staat te wees om die samelewing as 'n teks te begryp, word die mens in staat gestel om – sodra hy/sy self in hierdie teks kan begin skryf – die samelewing as sy/haar produk te beleef, en nie meer as 'n lot wat hom/haar oorkom nie.

In hierdie opsig is dus sprake van 'n *gerehabiliteerde* Verligting. Waar die Verligting van die agtiende eeu gestry het teen onkunde en vooroordeel, veral soos geïnstitusionaliseerde godsdiens dit veroorsaak en in stand gehou het, is die opgaaf (ten minste in Suid-Afrika vandag) 'n kritiek van verskillende vorme van

fundamentalisme, dit is 'n kritiek van 'n denkhouding en lewensinstelling wat reken dat alle sosiale verskynsels herlei moet word tot menslik onbeheerbare magte (soos vermeende historiese of metafisiese komplotte). Daarmee word die kragtespel in die samelewing vir 'n groot klomp mense geheel en al ondeursigtig, en word hulle deur hulle eie wêreldinterpretasie kragteloos gemaak. Statistiek oor toenemende tendense (van bedreigings en 'n onontkombare ineenstorting, tensy 'n god ons red) voed hierdie ondergangstemming, en mense begin 'n soort positiwistiese kabbala onderskryf: die lot is verseël in die syfers. 'n Oorgeïdealiseerde verlede moet dan dikwels kompenseer vir 'n hede waarvan nie meer sin gemaak kan word nie.

As Filosofie as Verligting hierteenoor te staan kom, lyk dit my nodig dat (vir die huidige) ons kan doen met 'n idealistiese kyk op die hede en 'n meer positiwistiese kyk op die verlede. Dan is ten minste die Afrikaanse verlede nie meer een en al vryheidstrewe en vryheidsbewussyn nie, maar ook tipiese sosiale reaksies van doodgewone mense op die vraagstukke van hulle tyd. Dan kry ons dalk meer begrip vir die wyse waarop sosiale reaksies nuwe sosiale probleme geskep het, en nie ideale was wat klaaglik misverstaan is deur 'n buitewêreld wat homself aan die magspel van 'n metafisiese komplot (soos sekularisasie en kosmopolitisering) oorgegee het. Georg Lukàcs het die eerste eksperimente met hierdie soort verdeelde strategie onderneem. Hy het gepraat van 'n "versmelting van 'n linkse etiek met 'n regse kenteorie" (vgl. Lukàcs, 1974:15). Foucault formuleer die gerehabiliteerde Verligting in die volgende program:

> [...] Criticism is no longer going to be practised in the search for formal structures with universal value, but rather as historical investigation into the events that have led us to constitute ourselves as subjects of what we are doing, thinking, saying. In that sense, this criticism is not transcendental, and its goal is not that of making a metaphysics possible: it is genealogical in its design and archaeological in its method. Archaeological – and not transcendental – in the sense that it will not seek to identify the universal structures of all knowledge or of all possible moral action, but will seek to treat the instances of discourse that articulate what we think, say and do as so many historical events. And this critique will be genealogical in the sense that it will not deduce from the form of what we are what it is impossible for us to do and to know; but it will separate out, from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are, do, or think. It is seeking to make possible a metaphysics that has finally become a science; it is seeking to give new impetus, as far and wide as possible, to the undefined work of freedom. [...] The critical ontology of ourselves has to be considered not, certainly, as a theory, a doctrine, nor even as a permanent body of knowledge that is accumulating; it has to be conceived as an attitude, an ethos, a philosophical life in which the critique of what we are is at one and the same time the historical analysis of the limits that are imposed on us and

an experiment with the possibility of going beyond them (Rabinow, 1984:45-46, 50).

Filosofie werk op hierdie front saam met die taalvakke en die ander geesteswetenskaplike dissiplines vir 'n kulturele en sosiale geletterdheid wat meer as uitstal- en legitimasiewaarde het. Kulturele geletterdheid bemagtig mense om in die fynste bloedvate van die samelewing invloed op die wel en weë van die samelewing uit te oefen.

Om te sê dat die eise aan die universiteitswese in die Nuwe Suid-Afrika groot is, is 'n gemeenplaas. Die idee van die universiteit het talle mutasies ondergaan die afgelope tweehonderd jaar, en ten spyte van sy oordadige utopisme homself tog as baie lewenskragtig bewys. Filosofie wil die lewenskragtigheid van hierdie idee bevorder deur te sorg dat idees en hulle nuanses, selfs "teen die wind van [watter] bewind" ook al (vgl. Versfeld 1986:3), in sirkulasie bly. Daarom hierdie versoek van die kant van die filosowe: as ons van tyd tot tyd op toue oor afgronde wil loop, moet ons nie dwing om lesings oor die vleg van toue aan te bied ten einde te betaal vir die voorreg van koorddanse nie. Koorddanse is op sy tyd nodig om die koppe in ander rigtings te draai. Die ander rigting[8] is regverdiging genoeg vir die bestaan van Filosofie.

Bibliografie

ADORNO, T.W. 1967. Negative Dialektik. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

ADORNO, T.W. 1972. Gesammelte Schriften, Band 8. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

ADORNO, T.W. 1973. Impromptus. Zweite Folge neu gedruckte musikalische Aufsatze. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

BENJAMIN, W. 1972. Ursprung des deutschen Trauerspiels. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

BEUKES, J.C. 1995. Nietzsche in Adorno: Oorspronge van postmoderniteit? Johannesburg : RAU. (D.Litt. et Phil.-proefskrif.)

BLOOM, A. 1987. The closing of the American mind. Harmondsworth : Penguin.

BOSMAN, D.B., VAN DER MERWE, I.W. & HIEMSTRA, L.W. 1969. Tweetalige Woordeboek. Afrikaans-Engels. Kaapstad : Nasionale Boekhandel.

BOURDIEU, P. 1988. Homo academicus. Cambridge : Polity Press.

BOURDIEU, P. 1992. Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg : VSA-Verlag.

DERRIDA, J. 1981. Dissemination. Chicago : Chicago University Press.

DERRIDA, J. 1992. The other heading: Reflections on today's Europe. Bloomington : Indiana University Press.

GAY, P. 1970. The Enlightenment: An interpretation I & II. London : Wildwood House.

GOUDZWAARD, B. 1979. Capitalism and progress. A diagnosis of Western society. Toronto : Wedge.

HABERMAS, J. 1988. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

8 Ontleen aan *The other heading* van Derrida (1992).

HABERMAS, J. 1989. The new conservatism. Cultural criticism and the historian's debate. Cambridge (Ma.) : MIT Press.

HATTINGH, H. 1996. Descent into dirt: A reading of Georges Bataille. *South African Journal of Philosophy*, 14:150-158.

HORKHEIMER, M & ADORNO, T W. 1969. Dialektik der Aufklarung. Frankfurt am Main : Fischer.

JANSEN VAN VEUREN, P.J.J. 1995. Does it make sense to teach history through thinking skills? *Koers*, 60(1):29-40.

KANT, I. 1964 (1794). Der Streit der Fakultäten. (*In* sy Werke [Hrsg. W. Weischedel], Band 9. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft. p. 261-393.)

KLAPWIJK, J. 1995. Ethisch pluralisme en de opdringerigheid van de universele. (*In* De Boer, Th. & Griffioen, S. *reds*. Pluralisme. Cultuurfilosofische beschouwingen. Amsterdam : Boom. p 180-203.)

LÖTTER, H P P. 1996. Injustice, violence, and peace in South Africa. Amsterdam : Rodopi

LUKÀCS, G 1974 [1920, 1962]. Die Theorie des Romans. Neuwied : Luchterhand.

LYOTARD, J.-F. 1989. Das Undarstellbare – wider das Vergessen. Ein Gespräch zwischen Jean-Francois Lyotard und Christine Pries. (*In* Pries, C. [Hrsg.] Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn Weinheim : VCH Verlagsgesellschaft. p. 319-347.)

MacINTYRE, A. 1984 The relationship of philosophy to its past. (*In* Rorty, R., Schneewind, J.B., Skinner, Q. *eds* Philosophy in history. Cambridge : Cambridge University Press. p. 31-48.)

RABINOW, P. *ed* 1984. The Foucault reader. Harmondsworth : Penguin.

RORTY, R., SCHNEEWIND, J.B. & SKINNER, Q. *eds*. 1984. Philosophy in history. Cambridge : Cambridge University Press

ROSSOUW, G.J. 1994. Business ethics in developing countries. *Business Ethics Quarterly*, 4:43-51.

ROSSOUW, H.W 1993. Universiteit, wetenskap en kultuur. Kaapstad : Tafelberg

SAID, E.W. 1994. Representations of the intellectual. The 1993 Reith lectures. London : Random House.

SMITH, A. 1976 (1759). The theory of moral sentiments Oxford : Clarendon Press.

SNYMAN, J. 1995. Suffering in high and low relief: War memorials and the moral imperative (*In* Zuidervaart, L. & Luttikhuizen, H. *eds*. Pledges of jubilee. Essays on the arts and culture, in honor of Calvin G. Seerveld. Grand Rapids Eerdmans. p. 179-209.)

TAYLOR, C. 1984. Philosophy and its history. (*In* Rorty, R., Schneewind, J.B., Skinner, Q. *eds*. Philosophy in history. Cambridge : Cambridge University Press. p. 17-30.)

VAN DER MERWE, N T. 1977. Wysheid en teken. Ongepubliseerde inougurele rede, Potchefstroomse Universiteit, 6 Mei 1977.

VAN DER WALT, J W.G. 1995. The twilight of legal subjectivity: Towards a deconstructive republican theory of law. Johannesburg : RAU. (LL.D.-proefskrif.)

VAN RIESSEN, H. 1963. Moderne algemeenheid. Kampen : Kok.

VAN WYK, G.M.J. 1994. Metaphéroo. Die metaforologie van Hans Blumenberg. Johannesburg : RAU. (D Litt. et Phil.-proefskrif.)

VENTER, J.J. 1978. De taak van de universiteit. (*In* Brüggemann-Kruijff, A.Th., Voorsluis, B & Zijlstra, O.K. *reds* De taak van de universiteit. Assen : Van Gorcum. p. 5-37.)

VERSFELD, M. 1986 Hoekom filosowe nog steeds teen die wind spoeg. (*In* Du Toit, A. *red*. In gesprek. Opstelle vir Johan Degenaar. Kaapstad : Die Suid-Afrikaan. p. 1-5.)

WEBER, M. 1973a. Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre. Tubingen : Mohr.

WEBER, M. 1973b. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. (*In* sy Die protestantische Ethik I [Hrsg. J. Winckelmann]. Hamburg : Siebenstern Taschenbuch Verlag. p. 27-277.)

WELSCH, W. 1988. Unsere postmoderne Moderne. Weinheim : VCH Verlagsgesellschaft.