

# Filosofie en universitêre wetenskapsbeleid: *caritas, sapientia, scientia*

J.J. Venter  
Departement Filosofie  
Potchefstroomse Universiteit vir CHO  
POTCHEFSTROOM

## Abstract

**Philosophy and a university policy for scholarship: *Caritas, sapientia, scientia***

*What could a philosopher contribute to scholarship in terms of policy? It is possible to present a philosophical diagnosis of Modern Western culture, which determines scholarship internationally. Through this diagnostic analysis, an attempt is made to unmask the Hobbesian principles – in Girardian terms: “mimetic desire” – behind the economic technocratic tendency of culture, and the transformation of scholarship into subjective power which imposes its structure onto “reality”. It is argued that the university should row against this current, attempting to stabilize knowledge production, and to open up avenues to creative relational knowing and wisdom by adopting the *caritas*-principle as the basis of scholarship. Some practical consequences are drawn from this point of departure.*

## 1. Filosofie en wetenskapsbeleid?

'n “Beleid” is 'n riglynplan wat gebruik word om deurlopende probleme volgens 'n patroon te hanteer – die staande orde of roetine waarvolgens verwante probleme, of langtermynvraagstukke, opgelos word. 'n Beleid lê daarom in die prakties-normatiewe sfeer. Op die boulevards, maar ook by talle akademici (en selfs filosofe), is die gedagte gevestig dat Filosofie – beskou as te abstrak – weinig oor beleid kan sê.

Die abstraktheid van Filosofie het sy wortels in die rasionalistiese geloof aan 'n universele *a priori*-basis vir die wetenskap – 'n beskouing wat alreeds in die Middeleeue invloedryk was, maar die wetenskapsvisie van die moderne tyd, vanaf Galilei en Descartes, oorheers het. Dit is op grond van hierdie *a priori*-afsydigheid van die basiese wetenskappe dat die sogenaamde “toegepaste” wetenskappe gebore is om die brug te slaan tussen teoretiese denke en menslike lewe. Hoewel daar 'n gaping tussen die sogenaamde “suiwer” wetenskappe en die lewenspraktyk ontstaan het, het voorstanders van die idee van “wetenskap om die wetenskap self” nooit werklik die wetenskapsfilosofiese toneel oorheers nie.

Die teorie-praktykgaping het eerder ontstaan omdat rasionaliste gemeen het dat *a priori*-gegronde, universeel-geldige kennis, inherent en direk toepaslik is.

Ook die mees abstrakte denkers (byvoorbeeld Hegel, Husserl en Heidegger) het volgehou dat hulle wetenskapsbeoefening werklikheidsverklarend en lewensrigtinggewend is. Die debatskern is eerder of wetenskap (sowel in beoefening as in resultaat), *vanself* relevant is, of relevant gemaak moet word. En nou verbonde hiermee: of relevansie en nuttigheid een en dieselfde is. As wysgerige visies een of ander aanduiding mag gee oor die plek en aard (noemorde opsetlik) van wetenskap, dan mag ons sekerlik ook van Filosofie/die filosoof verwag om die rigting/relevansie/toepaslikheid van sy visie deur te trek oor die grense van sy vak. (“Verwag” word hier gebruik in die betekenis van “sal wil doen”, maar ook van “behoort te doen”).

’n Bespreking soos hierdie voeg nie gemaklik binne die resepte van “probleemstelling-hipotese-metode ...” nie. Wanneer beleid, in besonder beleidsverandering, ter sprake kom, moet die praktyk “diagnosties” in beskouing geneem word. Dit gaan dan om die (in hierdie geval filosofiese) oppik van indikasies in die kultuur; ’n aanvoel van fundamentele verskuiwings in die kultuur, en veral hulle konsekwensies, ’n saamspeel met die onveranderbare (“if you can’t beat them ...”), ’n ondergrawe van die gevestigde (die aas vat, maar die hoek los) en ’n teenspeel teen die onhoudbare (volhoubare verset binne normatiewe grense).

“Ideë het bene” – menslike bene. Sommige mense hardloop, ander drentel, baie sleep hulle voete. Die diagnose draai vas in die spannings tussen wat nog sleur en wat gebore word, en dit is nie altyd duidelik wat skielike vitaliteit aandui nie: laaste stuipstrekking, nuwe lewe of ’n renaissance? Eenduidige probleemstellings is nie sonder meer moontlik nie, en helder hipotetiese oplossings waarmee ’n mens effektiwiteitspeletjies kan speel, is nie so gemaklik te vinde nie, omdat die golwe van die lewenswêreld nie in ’n laboratorium geïsoleer en aan eksperimentele toetsings onderwerp kan word nie. Groot kontoere (sowel standhoudendes as verskurwendes) is egter sigbaar, en ons kan wel vra wat hulle filosofiese basis of betekenis is en watter filosofiese houding ons daarteenoor mag inneem. Uiteraard moet ons dan die verwagtings bevredig en verduidelik watter praktiese moontlikhede daardeur geopen of afgesny word.

Vir hierdie bespreking is die volgende aspekte relevant:

- Die eise en verwagtings wat die politieke verskuiwing in die land veral ten opsigte van wetenskap in die hoër onderwyssektor na vore laat tree. (Veral die verslag van die National Commission on Higher Education is in hierdie verband besonder relevant.)

- Die sleur van die idee van wedywerende sukses (die “mimetiese begeerte”; Girard, 1961), diep ingewortel in die Westerse kultuur, wat met die val van die voormalige Oos-Blok, skynbaar ’n renaissance ondergaan (met die “mark” as die sleutelmetafoor).
- Die magsgreep van die subjek in die moderne tyd, met behulp van die wetenskap, en veral die vervreemdende konsekwensies daarvan.
- Die moontlike betekenis van tegnologiese verskuiwings vir die kultuur en die geleerdheid.

Aan die relevansiekant van hierdie bespreking word krities gekyk na hierdie verskuiwings en hulle filosofiese implikasies, om vanuit die kritiese posisie ingrepe en gewenste skuiwe te kan voorstel. Filosofe staan in ’n gesonde spanning: hulle wil enersyds die wysheid dien, en moet andersyds nogtans aan die eise van wetenskaplikheid voldoen. Dit verg dat die destruktiewe engheid van die abstrakte wetenskap oopgebreek word om uitweë na wysheid sigbaar te maak, en dat die vervreemdende in “mimetiese begeerte” en “outonome subjektiwiteit” deurbreek word deur die helende moontlikhede van liefde te probeer onthul. Praktiese moontlikhede waarmee finaliter gespeel word, vind hulle basis sowel in die kritiese diagnostiek as in die meditatiewe pogings om ander fundamente onder die krakende gebou in te skuif. Kort gestel: hierdie hele artikel is ’n bevraagtekening van die basismotiewe van waaruit beleid gevorm word, en dan, ’n utopiese poging om ’n alternatief te bedink.

## 2. Eise en verwagtings

Kan ons die eise en verwagtinge wat die National Commission for Higher Education en ander instansies, waaronder ook lede van die akademiese gemeenskap self, aan hoër onderwys in ons land stel, sommer vir ons eie rekening neem en daarby inval? Hierdie eise impliseer verwagtings soos die volgende:

- Die hantering van die *massafikasie in studentetalle* en die oplei van mannekrag in ’n wye reeks vaardighede, gedissiplineer deur kompetisie in subsidietoewysing (NCHE, 1996:2).
- Die *herkonstruksie en ontwikkeling*, ten gunste van die agtergeblewenes (NCHE, 1996:3).
- Die ontwerp van *hoog-tegnologiese vaardighede* (’n gebied waarop die RSA swak vergelyk met sy kompetisiegenote; vgl. SASTI, 1996:6), vir deelname aan die globaliseringsproses en *kompetierendheid* in die *internasionale markte* (NCHE, 1996:3).

- Gespesialiseerde *kennisproduksie* vir die lerende samelewing verskaf (NCHE, 1996:4).
- Die *demokratisering* van die bestuurstrukture en *deelname* van diegene wat vroeër uitgesluit was (NCHE, 1996:5).
- Die aanpas by die behoeftes van 'n *moderniserende* ekonomie (NCHE, 1996:2).
- Die inskakeling by 'n stelsel van onderwys vir *oorlewing* in kompetisie met die hele wêreld, onder reëls wat internasionaal bepaal word, en waarin hoër onderwysbronne ingespan moet word vir 'oorlewing' en 'groei' (SASTI, 1996:99).
- Om al die genoemde doelwitte te verwesenlik onder dalende of stilstaande finansiële voorsiening (die *steady state*-model van Cozzens, Healy en andere, 1989), waarin veral van die basiese, in besonder die menswetenskappe, verwag word om nog meer met nog minder te doen (Cozzens *et al.*, 1989, Bunting, 1996:1)) (terwyl vergeet word dat die *steady state* op 'n aansienlik laer vlak ingeskakel het as in die lande waarmee ons wil kompeteer).

Die eerste filosofiese invalshoek is 'n kritiese ontmaskering van die *aannames* in bostaande verwagtings, nie uit ongevoeligheid vir die gevolge van ons onderwysbeleid in die verlede nie, maar omdat daar wysgerige redes is om hierdie aannames en hulle gevolge vir kultuur en universiteit te bevraagteken. In die bevraagtekening wil ek graag drie stellings volhou:

- Die aandrag op internasionale markgerigtheid herberg die filosofiese geloof aan 'n oorlewingstryd (die *mimetiese begeerte*) as die mees wesenlike menseverhouding. Ook regverdig markgerigtheid die ryker lande se strategie van afhanklikheidskepping (byvoorbeeld hulle monopolistiese beheer en inflasie van spesiale trekkingsregte), en self sodoende die gewetens oor dit wat buite die "mark" val.
- Die moderne wetenskap is 'n *vervreemdende* vorm van *mag*. Die eensydige aandrag op vaardigheids- en tegnologiese opleiding is deel van hierdie *beheersingstrewes*, wat die versorging van die werklikheid ingeruil het vir fragmentariserende beheersing.
- Die sleurende idee van *modernisering as ideaal*, gepaardgaande met hoog-tegnologiese ontwikkeling en vinnige groei, kan ons vasdruk in die tweespalt van 'n ontwikkelde elite en 'n steeds onderontwikkelde massa, en die hoër onderwys kan die twisveld word tussen hebbers en begeerders.

Die eerste twee kwessies word verderaan breër ondersoek; die derde word slegs waar nodig in die argument betrek. Uitdruklik gestel: die bevraagtekening sluit dié diagnose in: die moderne kultuur het verhoudingsonderdrukkend geword en daarmee ook ontmenslikend, omdat die mens se identiteit verhoudingsgekomponeerd is. Die diagnose word van die begin af implisiet gerig deur die *caritas*-motief, wat eers teen die einde uitgewerk word.

### 3. *Homo homini lupus* – die mimetiese begeerte

#### 3.1 Die wedyweringsaksioma

Die vroeg-moderne politieke filosoof, Thomas Hobbes, het homself vasgeheg in ons kulturele gene.

In 'n poging om 'n aksiomaties-noodwendige bewys te bied dat die burgers nie teen totalitêre staatsmag behoort te verset nie, tipeer Hobbes die mens as 'n wese wat van nature drie dinge nastreef: (a) *veiligheid*, (b) *mag en eer*, en (c) *genot* (vermyding van pyn). Hobbes praat van hierdie sake in vergelykende sin – ek bereik hierdie strewes van nature *ten koste van andere*, en besit hulle eintlik ook net *in vergelyking met ander*. Om “ryk” te wees, is om ryker te wees as ander; om “veilig” te wees, is om beter bewapend te wees as ander; om “eer” te hê, is om bo ander uit te styg. Hobbes veronderstel hiermee wat René Girard (1961:15 e.v.) die *mimetiese begeerte* noem – in omgangstaal: “Keeping up with the Joneses”. Die konsekwensie hiervan is *permanente wedywing* en 'n lewe in vrees vir mekaar:

Die wedywing om rykdom, eer, gesag en ander vorme van mag lei tot twis, vyandskap, en oorlog. Want 'n mededinger kan alleen bereik wat hy begeer deur 'n ander te dood, te onderwerp, te oortref of te verdryf (*Leviathan*, hfst 11; kyk Hobbes, 1985. Vertaling: J.J. Venter.)

Hobbes breek met die tradisie wat teruggaan op Aristoteles, waarvolgens elke ding 'n vaste plek en doel het in 'n hiërargiese orde, deur die Middeleeuers geïnterpreteer as sosiale orde wat deur God gewil is. In plaas daarvan ag hy *alle mense van nature gelyk in die oorlewingstryd* – gelyk in ons kanse om ondergeploeg, verwerp of gedood te word. Ja, versienende het hy ook die gelykheid van man en vrou aanvaar – want die swakkere vat is nie soveel swakker dat sy geen kans het om die sterkere, die man, te uitoorlê nie. Hy het – vir sy tyd – die ondenkbare gedink, die onsegbare gesê – die vierkantige sirkel van Lorena Bobbit was 'n moontlikheid!

Wat vir een subjek geld, geld vir almal, en *deur koalisie is ons veiliger*. Daarmee maak Hobbes die staat tot die groot *Leviathan*, die *sterflike God*, wat ons teen mekaar moet beskerm. Implisiet hierin opgesluit is die vraag waarmee die

Westerse denke sou bly worstel: wie is nou eintlik die agent wat die mag uitoefen: die individu, die groep of die universele rede?

Hierdie wedyweringsamelewing van Hobbes is 'n *magsamelewing* – dit gaan om die vergelykende besit van *middele* waarmee in die toekoms *goedere* verwerf kan word (Achterhuijs, 1988:21). Dit is sowel 'n *magskeppende* samelewing (sukses, welsprekendheid, ensovoorts is almal magsvorme) en 'n *skaarsheidskeppende* samelewing – die wedywering veroorsaak die skaarste, en die deurleefde skaarsheid skep verdere wedywering. Hobbes se denke hou dus ook die kiem van die *managerial revolution* in.

Geregtigheid was vir Hobbes direk 'n staatsaangeleentheid. Maar kort daarna, in die agtiende eeu, toe mens, geskiedenis en werklikheid min of meer dieselfde ding geword het, is Hobbes se wedyweringstese (deur 'n metaforisering van Newton se gravitasieleer) gelees as die beskrywing van 'n proses wat noodwendige vooruitgang (dus kwaliteit en uitnemendheid) bewerk. Dit word 'n outomatisme waarvan die markmeganisme (Adam Smith), die politieke teorie van magsbalanse (Immanuel Kant), die oorlewingseconomie van Malthus en Ricardo, die natuurlike seleksie-idee van Darwin, en Freud se balanstorie van die persoonlikheid, almal voorbeelde is.

Sosiale “ideale” soos 'n billike verdeling van bronne en 'n regverdige regstelsel is self ook as ewewigsbyprodukte van die wedywering gesien, en daarmee is persoonlike verantwoordelikheid hiervoor weggesublimeer in die aggremaat van eie-beslissings. Solank die kompetisie oop gehou word (is – en word steeds – geglo), sal die finansiële, ekonomiese en sosiale boekhoudings bly kloep. Die besef van 'n persoonlike en gemeenskaplike verantwoordelikheid om “uitgawes” en “inkomstes” te laat kloep verdwyn uit die perspektief. Die “mark” sal sorg ...

### 3.2 “Mark”

Die term “mark” is gewigtig. Alreeds by Adam Smith word die mark sowel die kern van die samelewing as die grondmetafoer vir alle sosiale verhoudings – en ook tans in die (oorheersende) klaskamertradisies van die neo-Klassieke en die monetaristiese ekonomie:

Friedman, byvoorbeeld, speel sogenaamde “politieke markte” af teen ekonomiese markte, in 'n poging om te laat sien dat die *politieke* stelsel eintlik net 'n oneffektiewe manier is om individuele eiebelange te koördineer, dit wil sê 'n “mark” te skep – maar dan 'n mark wat ons ons vryheid ontnem na die mate wat ons daarop vertrou. Volgens Friedman is dit 'n “mite” dat die ekonomiese mark gerig is op eiebelang en die politieke mark op “openbare” belang. Laasgenoemde dien eintlik maar net die eiebelang van die staatsamptenaar, want om mens te wees, is om jou eie belange te handhaaf. Tweedens, politieke transaksies vind

nie plaas op die basis van een mens een stem nie, maar eerder op die basis van die geweegde groepsbelange wat 'n hele pakket bepaal, en waarvoor jy net “ja” of “nee” kan sê. Die ekonomiese mark, daarenteen, voorsien vir heelwat meer vryheid en billikheid deur middel van die proporsionele stemreg van een mens, een dollar, een artikel. (Vgl. Friedman, 1976 e.v.; Venter, 1997a:104 e.v.)

Friedman glo aan 'n meganiese verband tussen die twee markte, waardeur politieke steurnisse op die ekonomiese mark oorgedra word. As die regering op aandrang van die kieser oorbestede, dan word dit gebalanseer deur 'n verskuilde belastingtoename wat ons “inflasie” noem. 'n Toename in regeringsbesteding het ook 'n toename in sekuriteitsmaatreëls tot gevolg, gebalanseer deur afnemende effektiwiteit en vryheid en toenemende kollektiwisme. Hierdie kousale verhouding geld ook positief in die ander rigting: enige toename in kapitalistiese vrye onderneming word vergesel van 'n toename in politieke vryheid – trouens, Friedman sien die vrye ondernemingstelsel as 'n noodsaaklike voorwaarde vir 'n vrye politieke stelsel. Ook sosiale welvaart in sy breedste sin (d.w.s die vestiging van nie-winsgerigte organisasies, soos universiteite, biblioteke, hospitale) floreer wanneer 'n *laissez-faire* beleid geld (Friedman, 1976:25 e.v.). Friedman probeer 'n streng waardevrye, positiewe analise van die sosio-ekonomiese werklikheid gee – en tog hou hy heeltyd die *vryheidsideaal as rigsnoer* ('n norm!) op die voorgrond (vgl. Venter, 1997a:105).

Ons hoef nie by die kollektiwiste, soos Rousseau, Marx, en andere, te gaan kers opsteek om te weet dat daar twyfel oor die ewewigskeppende en geregtigheid-skeppende kragte van die mark bestaan nie. F.A. von Hayek (1949; 1952) gebruik ook die “mark” as die grondmetafoor vir samelewingsanalise, maar verwag geen ewewig en outomatiese geregtigheid daarvan nie. Trouens, hy meen dat ons liefs ons markvryheid *ten koste van* geregtigheid teen die kollektiwisme sal moet verdedig. Die dominerende paradigma in die Westerse sosio-ekonomiese denke neem egter aan dat as ek vir myself sorg, dan kom sosiale welvaart, vrede en geregtigheid vanself daaruit voort.

Op eerste sig lyk dit selfs onproblematies – afhangende van wat bedoel word met “vir myself sorg”. Hobbes het van meet af aan menslike welsyn voorgestel as 'n *komparatiewe* voorsprong – ek het dit net solank ek meer daarvan het as die ander – in 'n wedywing om *veiligheid, rykdom, eer en genot*. “Komparatief” – in hierdie opsig – hou in 'n voortdurende kompetisie om meer, meer, meer – my welsyn word altyd bedreig deur alle ander mense.

Dit is belangrik om daarop te let dat daar 'n verband is tussen die mark, kompetisie en spesialisasie (alreeds deur Adam Smith uitgewys). Kompetisie en ruil hang met spesialisasie saam; trouens hulle veronderstel mekaar. Hierdie wisselwerking stimuleer toenemende ekonomisering en vertegnisering van prosesse – 'n strengere, effektiewer beheer van 'n klein gebied. Hoe meer

wetenskaplike werk dus markgerig en vanuit die nutbeginsel beoefen word, hoe meer sal die wetenskapsproses op die ekonomiese proses begin lyk: verfynde analises van beperkte gebiede waarvoor beheer verkry kan word. Uitseteise bepaal al hoe meer die strukturering van wetenskapsbeoefening wat steeds verder vertegniseer word. Ook word die eise vir die produksie van meer nuttige informasie vir verdere beheer steeds groter (na die mate wat die produksie van “nuttige” kennis die markwaarde van kennis verhoog). Die dilemma is dat gespesialiseerde beheer via die markbeginsel gemaklik teenstrydige (kompetisie!) en ook eksploiterende beheer word (wat in sy hoogtegnologiese aard dan ook steeds meer voordeel vir ’n elite inhou as vir die onderste lae van die bevolking). Die beheermotief is feitlik onstuitbaar omdat dit ingebou is in die fundamente van die hele Westerse kultuur.

### 3.3 ’n Wêreld sonder pyn

Die wedywering om *veiligheid* het uitgemond in die ideologie van ’n relatiewe magsbalans (“’n mate van bedreiging bevorder vooruitgang”, sê Kant) en in die wapenwedloop (vgl. Goudzwaard, 1981.)

Die wedywering om *genot* impliseer die *uitsluiting van pyn* en die *bevrediging van behoeftes*. “Nut” en “genot” gaan hand aan hand – dit wat behoeftes bevredig, is nuttig en verminder pyn. Die *behoeftes is oneindig* ... Die filosoof, Bentham, en sy ekonoom-volgeling, Edgeworth, het ’n genotsrekenkunde aangepak: dit wat nuttig is as krediete en dit wat nie nuttig is nie (moeite en pyn) as debiete – trek af en kry die welsynsaldo. Werk is ’n pyn, ’n uitgawe; ons benodig dus die hoogste moontlike produktiwiteit vir ons werk om ons rekening in die swart te hou.

Werk kan nie op sigself gewaardeer word nie; dit het net waarde as ’n *produksiemiddel*. As ’n aktiwiteit nie in ’n mark geruil word vir nuttiger sake nie, dan word dit nie as werk beskou nie. Om ’n tuin aan te lê, om ’n buurt te verfraai, om ’n ete by die siek bure af te laai, om kinders groot te maak, om Filosofie te studeer, het hiervolgens weinig of geen ekonomiese betekenis nie. Die gevolg, sê Goudzwaard en De Lange (1995:47 e.v.; 57 e.v.), is dat in die ontwikkelde lande die lone in die produksiesektor van die ekonomie saam met die produksie opgedryf word, wat dan die sorgsektor (huisvrouens, hospiswerkers, omgewingsbewaarders, opvoeders), waar die produktiwiteit nie so vinnig kan styg nie, te duur maak. Die moderne ekonome worstel met die vraag van strukturele werkloosheid en wonder waarom. As ’n mens egter daarvan uitgaan dat werk ’n pyn is, dan (vanselfsprekend) probeer jy die pyn verminder en sy produk vermeerder. As hieruit ’n vrywillige sowel as ’n onvrywillige *leisure class* ontstaan, dan (ironies) lyk dit na ’n groot sukses (jy’t immers gekry wat jy gesoek het).



'n Aspek van die probleem lê in ons visie op alle vorme van "pyn" – ongeag of ons "pyn" hier in fisiese (senu-impulse), psigiese (pyngevoel) of metaforiese (*pain of labour*) sin gebruik. Ons moderne pynlose pynpilsamelewing, sê 'n dokter wat jare lank in Indië gewerk het, erken nie pyn as die "beloved enemy" nie:

A double irony is at work ... In conquering pain and suffering to a degree unmatched in history, we've inadvertently become less able to cope with it. And by endlessly seeking pleasure, we've bred ever-rising expectations that keep contentment tantalising out of reach (*Star*, 27/5/96, p. 9 – kyk Brand, 1996:9).

In ons onvermoë om pyn te hanteer, is ons dan selfgesentreerd. Ons ontwyk ons eie pyn en dié van ander, in plaas daarvan om dit te lees as 'n gawe ter *waarskuwing* teen en *voorbereiding* op moontlike lyding (vgl. verder Venter, 1997a, 111 e.v.).

In hierdie Hobbesiaanse wêreld is "sukses" en "uitnemendheid" dieselfde as "om te wen". Gaan dit nie vanself in *sosiaal-darwinisme* oor nie? Hoe tipeer ons die mentaliteit wat spreek uit die volgende koerantopskrifte: "Schoolgirls vie for top title – in court. Lawyers in tug of war over academic prize" (*Star*, 14/06/, p. 5 – kyk Anon, 1996a). Wanneer 'n land in 'n kompeterende groeifase ingaan, styg die jeug se stresvlakke blykbaar ook (en die selfmoordkoers). Alfie Kohn (1994:94) sien kompetisie as altyd *destrukties*. Hy onderskei tussen "strukturele" kompetisie (ek kan slegs sukses hê as jy verloor), en "intensionele" kompetisie (ek wil graag wen).

The reverse situation is even worse; structural competition without intentional. We encounter this in our society every day: individuals who are satisfied with simply doing their best, reaching excellence, but who have to engage in these goals in a way that prevents other people from reaching theirs.

Kohn betwyfel (tereg) die geloof dat kompetisie kwaliteit waarborg. Kompetisie veroorsaak angstigheid, verwoes intrinsieke motivering, terwyl samewerking 'n hoër sukseskoers het. Hy laat na om te stel dat die strukturele kompetisie binne 'n instelling soos 'n universiteit, 'n lokale optimumbeginsel afdwing wat die sukses van 'n hele instelling kan bedreig. As elkeen op sy eie plek die beste moet vaar, dan moet hy/sy die heertyd kies tussen sy eie optimum en die belange van die organisasie. Die konsekwensie van die wedyweringsaksioma (wat moontlik 'n ideologie geword het) is die oorontginning en verbruik van mense en bronne. Ten spyte van die ontsaglike verbreding van moontlikhede wat dit gebring het, is dit dus nie 'n onverdeelde seen nie: Die Grieke het gesê: 'Van niks te veel nie'. Die moderne tyd sê blykbaar: 'Van niks genoeg nie'. Êrens moet nou ook gesê word: 'Genoeg is mos genoeg!'

#### 4. Wetenskap as subjeksmag

Die moderne wetenskap is één vorm van Hobbesiaanse mag. Dit is egter nie 'n besonder oorspronklike uitspraak nie. Van Riessen het analyses daarvan gedoen (vgl. byvoorbeeld 1967), en die Renaissancedenker, Bacon, is sekerlik die diagnostikus wat die moderne tyd voorsien het met sy uitspraak: "Kennis is mag". Wat die implikasie hiervan is, word slegs duidelik as ons kennismag in sy *moderniteits*konteks verstaan.

Interessanter, en heelwat meer verklarend van ons huidige situasie, is die aard van die mag. Die moderne wetenskap vind sy aard in die *subjektiewe plan*. In die woorde van Immanuel Kant (1975:23-24):

Toe Galilei die bal met 'n gewig wat hy self gekies het, teen die skuins vlak laat afrol het ... het daar vir natuurondersoekers 'n lig opgegaan. Hulle het begryp dat die rede slegs dit insien wat dit self volgens eie ontwerp na vore bring; dat dit met beginsels, volgens vaste wette, op sy (eie) oordele vooruitloop en die natuur moet dwing om op sy vrae te antwoord; ... want anders hang waarnemings, wat toevallig en sonder vooraf ontwerpte plan gemaak is, glad nie saam in 'n noodwendige wet nie. Laasgenoemde is tog wat die rede soek en nodig het. (Vertaling: JJV.)

Dit was Galilei en veral Descartes wat in die sestiende-sewentiende eeu die ou Stoïsynse gedagte van 'n *a priori*-begroning van kennis laat herleef het om daarmee die sekerheid van kennis in die *rede* te vestig. Hiermee is die Middeleeuse sekerheidsgrond, God self, na die periferie geskuif. Die samehang van die rasonale subjek met sy omgewing het daardeur problematies geword: geloof en rede, subjek en objek, en teorie en praktyk, word nie meer as komplementêrend gesien nie, maar as vreemd aan mekaar. Die Middeleeuse wêreldsamehang wat in God begroot is (wat sowel *creatio* as *kosmos* was), waarin die menslike subjek sy in-die-wêreld-leef gehad het, het uitmekaargeval.

Descartes se program van universele twyfel, waardeur hy die sekerheid in die rede wou vestig, het die *praxis*-vraag opgeroep: by watter waarheid leef ons terwyl ons alles betwyfel? Dat hy ons vir tyd en wyl huis toe stuur met waarskynlikhede is nie so erg nie – die groot probleem is dat hy die lewensekerheid in die teorievorming toesluit en laasgenoemde weer in die subjek – in wat die wiskundige, Brouwer (1919:5), beskryf as die "religielooze scheidings tusschen subject en tot *iets anders* geworden onbereikte bereikbaarheid". Heidegger (1938:85-87) tipeer dit soos volg:

Die kruising van die twee gebeure, naamlik dat die wêreld *beeld* word, en die mens *subjek* word, is beslissend vir die wese van die moderne tyd, en dit werp tegelykertyd lig op die – oppervlakkig beskou, onsinnige – basisgebeure, naamlik:

- hoe omvattender, naamlik, en diepgryper die wêreld as verowerde tot beskikking staan, hoe objektiewer verskyn die objek, en
- des te subjektiewer, dit wil sê, opdringeriger verhef die subjek homself, en des te onkeerbare word die wêreldvisie en wêreldteorie tot 'n leer van die mens, tot 'n antropologie.

Geen wonder dan dat eers dáár waar die wêreld tot beeld word, die humanisme verskyn nie. Die basisgebeure van die moderne tyd is die verowering van die wêreld as beeld. In dié verband veg die mens vir daardie posisie waarin hy dit kan wees wat aan alle bestaande dinge die maat oplê en die rigsnoer gee (1938: 85-87 – vry vertaal deur JJV).

Heidegger se kritiek is primêr gerig teen die verheffing van die menslike subjek tot voorstellende beeldontwerper, wat die heelal ontwerp op die basis van die sekerhede van sy eie denke, en vir homself in daardie ontwerp 'n wetgewende plek verskaf. Hy is oortuig daarvan dat hierdie verheffing van die menslike subjek tot maatstaf van alle dinge nie moontlik is in die konteks van die Griekse gedagte dat die syn verneem moet word, of in die Christelike konteks van skepping, sondeval en verlossing nie. Hy stel ook duidelik dat die vraag of die syn ooit weer vir 'n god vatbaar sal wees (of daar weer ruimte vir 'n god in die werklikheidsbeskouing gemaak kan word), eers weer 'n legitieme vraag sal word by die voltooiing en oplossing van die stryd om 'n wêreldbeeld.

Hierdie wetenskapsbeeld (gelyktydig ook 'n norm), waarvolgens wetenskap eensydig 'n subjektiewe konstruksie sou wees, word (weliswaar irrasionalisties) bevestig deur Einstein (1960:83; vgl. ook Venter, 1982:591 e.v), onderskraag deur Heisenberg (1975:55), en weer opgeneem in die taalbeskouing van Chomsky. Dit is egter nie net diegene wat hulle verwant voel aan *wiskundige* konstruktiewisme wat so glo nie: ook Condorcet (18de eeu), Comte en Marx (19de eeu), en nog onlangs die behavioriste wil, maar dan op basis van 'n *empiriese* model, wêreld en mens herbeplan en beheer (deur “sosiale ingenieurswese”). Genoeg tyd het verloop om uit die praktiese konsekwensies en teoretiese debat te kan sien of die pretensie van ontwerpsmag (die subjek as maat en rigsnoer), volhoubaar was/is.

Die eensydige kennisbeeld, wat sekerheid reduseer tot suiwer *teoretiese* konstruksiemag, is vroeg al gekritiseer deur byvoorbeeld Jean-Jacques Rousseau. In plaas hiervan bied hy vir ons die denke van die politieke organisme (die sogenaamde “openbare rede”) as 'n hoër (*praktiese*) rasionaliteit aan. Maar daarmee stel hy net 'n ander, bo-wetenskaplike, kollektiewe rasoniele subjek as die ordegewer aan (en reduseer die teorie summier tot dienende ledemaat van die politieke liggaam), waardeur Grotius se katolieke voorstelling van 'n vaste, hiërargiese, sosiale orde wat direk van God afkomstig sou wees, verplaas word. Maar hy gaan verder: die “openbare rede” word die absolute en totalitêre

lotsbepaler van die “organe” en “ledemate” van sy “liggaam”. Ook Kant probeer die *praktiese* kennis red deur dit produk te maak van ’n rasonele moraliteit. Hierdie poging vervang die Middeleeuse gedagte van God as die hoogste doel met dié van *die mens as doel op homself* – die mens wie se morele besluite in die formaat van ’n wet wat vir elke ander rasonele wese (mens en God) moet geld, universele gestalte moet kry.

Ook praktiese (kennis)oriëntasie – gestel teenoor wetenskaplike kennis – is in hierdie gevalle volledig in die menslike subjek gegrond, as ordeningsmotief vir die objektiewe wêreld eerder as om daarin ’n pad te soek. *Daar blyk geen ander normeringe te wees as dit wat die mens idealiter kan en wil doen nie* – inderdaad ’n vervreemding tussen mens en God, mens en medemens, mens en natuur. Hierdie verhoudingspanning is myns insiens ook ’n self-vervreemding: die “ek” is immers nie denkbaar buite hierdie verhoudings nie.

Vir rasionaliste was mag primêr in rasonele kennis geleë, met tegnologiese mag as sy veronderstelde verlengde. In irrasionalistiese konteks kan enigiets van seks tot godsdiens magsvorme word – maar dit het Hobbes ook reeds voorsien. Maar: gegee die *sleur van ideë*, is dit nog steeds so dat kennis as mag oorheers, al skryf sommige postmoderniste ook asof hulle wense – waaronder die magteloosheid van die groot verhale – reeds feite is. Hoe ook al, is die vraagstuk van kennis as mag van direkte belang vir die universiteit. Inisieer ons dalk ons studente in veronderstelde, speelse, eksperimentele onskuld, sonder dat daar vrae gevra word oor die kragte waarmee ons speel? Moet ons nie minstens die aandag vestig op twee vrae nie:

- Behoort ons wêl die veronderstelde outonome subjektiwiteit in beheer te laat van kragte wat veronderstel is om wêreldordeningsvermoë te hê?
- Is dit werklik so dat die “outonome” subjek in staat is om die kragte te beheer? Die vraag wat Mary Shelley se Frankensteinverhaal aan manlike rasionaliteit stel is: Sê nou jy verloor beheer oor die produk van jou eksperiment.

Hoor die veronderstelde onskuld van die wetenskaplike in die volgende vertelling van Heisenberg:

There is another, stronger motive which fascinates the good scientist in connection with practical application: namely, to see that it ‘works’, to see that one has correctly understood Nature. I remember a conversation with Enrico Fermi after the War, a short time before the first Hydrogen Bomb was to be tested in the Pacific. We discussed this proposal, and I suggested that one should perhaps abstain from such a test considering the biological and political consequences. Fermi replied: ‘But it is such a *beautiful experiment* ...’ This is probably the strongest motive behind the applications

---

of science. The scientist needs confirmation from an impartial judge, from Nature herself, that he has understood her structure. And he wants to see the effect of his effort (Heisenberg, 1975:55).

Heisenberg betoon homself sensitief vir die mens, Fermi, wat as wetenskaplike gekonstrueer het, en die skouspel daarvan wil sien, en juis dit is wat ons moet bevraagteken. Dit gaan hier nie primêr om 'n kritiek op 'n *natuurwetenskaplike* wat hom met navorsing oor *atoomwapens* besiggehou het nie – sosiaal-wetenskaplikes wat sosiale eksperimente gedoen het, het dalk nog meer mense se lewens verwoes as die atoombom. Dit gaan om Fermi (as 'n voorbeeld van 'n wetenskaplike) se afwysing van die *verantwoordelikheid* wat met sy mag as wetenskaplike gepaard gaan, asook oor die vervreemd(end)e, pragmatistiese besef van “praktiese toepassing” waarmee Heisenberg (en Fermi) hier werk. Die uitgangspunt van “solank-dit-werk ...” impliseer 'n werklikheidsvergetelheid sonder sorg; wetenskapsmag in diens van nog méér mag. Zacharov (1990:22) was eens in dieselfde posisie en het toe 'n inkeer beleef:

Het besef van *persoonlike verantwoordelikheid* werd vooral gesterkt deur mijn rol in het ontwikkeling van het meest verschrikkelijken wapen dat het bestaan van de mensheid bedreigde, door de kennis over de mogelijke aard van een oorlog met atoomraketten, door mijn ervaring in de moeizame strijd voor een verbod op kernproeven en door mijn kennis van het Sowjet-systeem.

Ons het waarskynlik almal dié soort inkeer nodig. Want die moderniteit in ons wat vanself liewer aan die wenkant wil wees as aan *enige ander* kant, en dan vroeg vrede maak met die magspel van sterkes (nie net politici nie, maar ook bedryfsleiers, kerkleiers, sportadministrateurs), asook die postmodernis in ons wat die subjek met persoonlike verantwoordelikheid en al wegsentreer, maak die voortgang van hierdie magspel moontlik en selfs onkeerbaar.

In ons koppe bly die reg van die subjek tot suiwere konstruksie ook nog te onaangeraak om gemaklik die grense tussen sogenaamde “suiwere” en “toegepaste” wetenskap te kan deurbreek. Verder is ons nog te modern, nog te subjektief-eksploteerend, nog te vol mimetiese begeerte, om nie heel eerste aan die “bedryf” as toepassing te dink nie. En Suid-Afrikaners is nog te wêreldvreemd om te besef in watter mate juis die hoogontwikkelde lande, wie se ongebreidelde produksie- en konsumpsiebehoeftes ons graag naboots, self die slagoffers is van die subjek-objekvervreemding, daarin dat die bronne opgebruik is, die ekonomiese probleme permanent geword het, en die wêreldarmoedevraagstuk (waaraan hulle dalk meer aandadig is as die arm lande self), verder as ooit van 'n oplossing is.

## 5. *Caritas, sapientia, scientia* – die sorg vir die werklikheid

### • Universiteit, nogeens

In 'n kultuur waarin “wetenskaplikheid” enigiets van 'n magwoord tot 'n towerwoord tot 'n kragwoord is, is die wetenskap orals. Miskien juis hierom is die vraag na die aard en formaat van wetenskap aan die universiteit so uiters belangrik. Watter soort wetenskap word in hierdie tyd van ons aan die universiteit gevra? Die land vra van ons wetenskaplike kennis as *tegniese vaardigheid*, as *bemerkbare grootheid* as *middel* tot 'n doel.

Tot 'n mate is dit moontlik om hieraan gehoor te gee, maar hiermee pak ons net 'n klein deel van die probleem aan. Die bekendste twintigste-eeuse ekonome erken geredelik dat die mark deur onsekerheid gekenmerk word (Keynes, 1936; Von Hayek, 1949; 1952). Om die kompeterende voordeel te behou moet die ondernemer aanhou aanpas, sy produk verbeter en vir dié doel reglynig bly groei. Tipies is hieruit groot spanninge te verwag tussen die ontwikkelingsgerigte en die markgerigte eise aan die hoër onderwys:

- Markgerigtheid het sy eie diktatuur van aanpassing en word al gou mark-gestuurdheid, soos Kerr se “multiversity” al lank laat sien het (Kerr, 1963; Venter, 1978a:26 e.v.).
- Daarby kan ons maklik die fout maak om te dink dat die mark as sodanig wél 'n duidelike aanduiding gee van ons kennisbehoefte. Die mark dui slegs die behoefte aan *verhandelbare* kennis aan, en verhandelbaarheid dek slegs 'n deel van ons bestaan.

Kan 'n Christelike universiteit in hierdie konteks homself bly, en kan 'n universiteit “universiteit” bly? Aan die ander kant: is dit moontlik om ons los te maak van ons tyd en akademies op 'n eiland voort te werk?

Vir eers behoort die universiteit, wat ook al sy grondslag en tradisie, nie 'n kommissie of 'n navorsingsliggaam, of die “mark”, of die regering, vir hom te laat voorskryf nie. Dit moet *rustig die vraag na die normatiewe taak van die universiteit weer opsoek* – ook al vrees ons dat daaruit mag blyk dat vir 'n universiteit geen plek in die nuwe tydsgeewrig is nie. As daar 'n eienaardigheid aan 'n *universiteit se wetenskap* is, dan sal dit bepaal word deur die wesenlike eienaardigheid van die universiteit: *die aanwesigheid van studente*. Verskillende aspekte van die universiteit, soos sy taak sy grondslag, sy gesagstruktuur (vgl. Venter, 1978a:5-50; 1978b:164-205; 1987:1-15, 108-130), kan ons laat saamvloei in 'n enkele sin: *Universiteite bestaan as inrigtings vir wetenskapsopleiding, in die sin van 'n wetenskaplike vakleerlingskap*.

Hierdie formulering is met opset geradikaliseer om te laat sien: universiteite het nie 'n onderrigtaak, *plus* 'n navorsingstaak, *plus* 'n gemeenskapsdienstaak nie. Al drie hierdie “take” moet gesien word as momente in die *een taak – die opleiding van studente tot wetenskaplikheid*.

- Daar word beweer dat wetenskaplike kennis (veral in die tegno- en beroepsgerigte vakke), binne tien jaar verouderd is; of dat vakwetenskaplike handboeke 'n raklewe van vyf jaar het. Indien ons nie meer kan bied as wat in sulke boeke geskryf is nie, sal studente nie meer na 'n tersiêre inrigting toe kom nie – die prys vir vyf of tien jaar se kennis is eenvoudig te hoog, gegee die beskikbaarheid van boeke en ander inligtingsbronne.
- As voornemende studente sou moes besef dat die meeste van die wat wél 'n beroep kry wat by sy/haar opleiding pas, binne tien jaar nie meer in daardie beroep sal wees nie, dan sal hulle wonder of dit die moeite werd is om te studeer.
- Dié van hulle wat 'n bietjie aanvoeling het, sal kan uitreken dat ondernemingsvaardigheid op verskeie ander maniere verwerf kan word as deur universitêre studie.
- Soos wat die koms van die boekdrukkuns aan die einde van die Middeleeue die monopolie van die Katolieke Kerk op intellektuele kennis, en van die gildes op tegniese kennis, verbreek het en vrye ondersoek, nadenke en eksperimentering moontlik gemaak het, so verbreek die bestaan van verskeie media tans institusionele monopolieë op geleerdheid van alle soorte. (Met die hedendaagse simulasiemoontlikhede kan jy selfs heelwat oefening in die loods van 'n vliegtuig kry sonder om die grond te verlaat).

As die universiteit nie iets te bied het wat vir die student blywende waarde vir meerdere beroepe sowel as lewenswaarde het nie, dan moet ons ons wél afvra of daar rede vir sy bestaan is.

- **Verantwoordelike wetenskaplikheid**

*Scientia* is meer as net kennis; dit het ook altyd na *universaliteit* en *houdbaarheid* verwys. Dit het ook altyd betrekking gehad op 'n vaste orde (ongeag die aard daarvan). Ongelukkig is “orde” gedurende die moderne tyd so nou verbind met die logiese maatstawwe wat die subjek aanlê, dat die irrasionalistiese omkeer van die laaste eeu steeds warser geraak het aan enige soektog na orde, en daarmee saam ook aan enige pretensie van houdbaarheid en wyer gelding. ('n Voorbeeld daarvan is die legitimeringsvraag, soos verwoord in die werke van Lyotard.)

In die strewe na stabiliteit, na wye toepaslikheid en houdbaarheid, na die onderskeid tussen belangrik en onbelangrik van en in kennis, is myns insiens steeds die eerste bestaansrede van die universiteit met sy wetenskaplikheid geleë (en nie in al die veelvuldige sake wat die mark, die regering en die provinsiale sportinstellings verwag nie). In kern is die taak van die universiteit om die kennis te stabiliseer, om lewenslange kennisinnovasie te vestig en om oordeelsvermoë te help vorm. Universitêre wetenskap moet oriëntasie wees – met die klem op albei kante van die “oriëntasie”: net ’n begin, ’n inleiding, maar ’n begin op ’n pad wat êrens heen lei.

Die kweek van *verantwoordelike wetenskaplikheid* lê dan in die hart van die universiteit. Dit word beliggaam in dié soort wetenskaplike

- wat verloop-intiem by sy/haar veld van ondersoek betrokke is (intiem genoeg dat as hy/sy daaraan skade doen, hy/sy self die eerste is om daardeur te ly);
- wat eerbiedig (soos met ’n diereverhoor in die Mishnatradisie) vra hoe hy/sy die veld van ondersoek van diens kan wees, sy glorie ontsluit, en nie maar net ter wille van die skouspel of vir eie gewin of mag nie (in die Mishnatradisie het selfs ’n dier darem ’n saak gehad);
- wat modelle en teorieë bou, waarin die objek met behulp van die patrone waarin dit optree, waardeerbaar word;
- wat die objek in sy integriteit, maar ook in sy seerkry, onthul;
- wat genoegsame begronding vir ’n verklaring vind;
- wat billikheid in alle studie voor oë hou;
- wat by die verkoop van insig (en daarmee toegang tot die objek), skerp onderskei tussen benutting en eksploitasie;
- en vir wie betroubaarheid in data en verduideliking ’n integrerende deel van die wetenskapsproses is;
- maar wat nie huiwer om bestaande reëlsisteme krities te deurbreek en te vernuwe nie.

Normatief gesproke, behoort ons *verantwoordelike, kreatiewe wetenskaplikes* van ons studente te wil maak. Die monopolie wat spesialisiese produksie-eise oor kennisontwikkeling het, moet juis nou deurbreek word. Om dit te kan doen, moet hulle, as *vakleerlinge*, sover moontlik in al die aspekte van verantwoordelike wetenskaplikheid ontsluit word – as deelhebbers aan die lewende akademiese gemeenskap. Miskien is die belangrikste die ontwikkeling



van voelers wat vroeg al krapmerke en krake, verlepte blare en pyngvoeligheid opspoor.

Insig in norme is problematies: induksie sluit 'n sprong in (Hume) en norme volg nie uit feite nie (Kant). Maar 'n kraak is 'n waarskuwing van 'n komende breuk, 'n verlepte blaar die aanduiding van agteruitgang, en pyn 'n waarskuwing van komende lyde. Ons kan in ons inbeelding die krake simuleer, die rolle van mense omruil, en vóór die pyn kom, weet wat om te verwag. Dit waarsku ons dat ons ingebeeelde reëlsisteem van koers af is, dat ons nog nie werklik by die grondvoorwaardes is nie, en dat ons innoverend teoreties daarop moet inwerk. Die teenwoordigheid van *pyn of lyding suggereer/vra/eis 'n ander konseptualisering en formulering van die natuurwet of die norm* (as die een wat ons ken). Pyn en lyding appelleer sterk op daardie soort vryheidsopneming (vgl. ook Amabile, 1996:34-36) wat deel is van kreatiwiteit – die inspanning van al ons gawes ter versagting van die lyding.

Om ons studente se visie te open vir moontlike krapmerke en krake, verlepte blare en pyn, is om die verhouding van die objek tot ander dinge en mense te verander en te verinnig. En juis dit is wat ons “*kreatiwiteit*” noem: *ons hersien die verhoudings en die reëls in terme waarvan ons aan die verhoudings dink*. Kreatiwiteit is nie sonder meer net verbetering nie – soos wanneer ek 'n beter slypsteen vir slagmesse maak nie. Kreatiwiteit is *wanneer 'n nuwe betekenis aan iets gegee word, wanneer sy verhoudings verander of getransformeer word* (vgl. Venter, 1997b:22 e.v.). Hoe meer verhoudings deur een transformasie positief geraak word, hoe groter die kreatiwiteit.

• **Caritas-wetenskap**

Onder verskeie kreatiwiteitsdenkers (soos verwys in Venter, 1997b) is daar nie een wat wil beweer dat 'n gruwelike innovasie (soos 'n nuwe manier van martel) “kreatief” is nie. Kreatiwiteit bevind hom daarom aan die positiewe kant van die normatiewe spektrum – dit moet deel wees van 'n *caritas*-benadering tot die wetenskap. Daarom moet ons die “utopiese” verbeelding volhou en 'n ander wêreld dink – in die onderhawige geval net vir die wetenskap aan die universiteit – 'n *caritas*-wêreld.

*Caritas* druk 'n verhouding uit – 'n verhouding tot dit wat duur gekoop is, 'n kleinood, 'n kosbaarheid, iets wat naby die hart lê, 'n liefdesverhouding soos van ouers tot kinders. Dit suggereer *care* en *charity* – 'n verhouding van “moeite doen vir”, “jouself gee vir”. Dit roep ook Heidegger se *Sorge um das Sein* op – wat ek hierdie keer wil verdraai na: om uit myself uit te tree en die vergete werklikheid te gaan terugwen en versorg soos 'n kleinood (vgl. Venter, 1995:200 e.v.). En uit Horkheimer (1953) roep dit die gedagte op van liefde as “jou tyd gee vir iets of iemand”. Die reformatoriese tradisie noem dit “rentmeesterskap” – “versorg” en “verantwoord jou sorg”.

*Caritas is omvattend – dit is 'n verhouding van beskerming, herwinning, ontsluiting en waardigmaking; en die ander nie in die steek laat nie.*

Liefde in die sin van *caritas* is die opneem van persoonlike medeverantwoordelikheid, die “sharing in caring” (Venter, 1997b:25). Dit omvat die hele mens en verleen integriteit aan die beskikmaarmaking van gawes (soos I Kor. 12-14 dit ook duidelik stel). Die opneem van mede- en persoonlike verantwoordelikheid impliseer 'n krities-dialogiese solidariteit en die aanvaarding van die plig om jou te verantwoord. Om te deel in die versorging impliseer die erkenning van eie beperkinge en die openheid vir die ander.

*Caritas-wetenskap is die herwinning en bekendmaking van die samehangende bestaansvoorwaardes agter die rasonele reëlsisteme waarvolgens ons meen die wêreld funksioneer.*

Die moderne magsmens, wat die werklikheid verwar met die geskiedenis van sy eie mag, is nie in staat om te onderskei tussen die patrone van sy magsuitoefening en die kreatuurlike voorwaardes vir die bestaan van alle skepsels nie. Bankreëls is daar om eerlikheid in geldtransaksies te dien, maar as die reëls verwar word met die voorwaardes vir eerlikheid, dan gee ons die mens in ruil vir die sabbat (vgl. Venter, 1994:330). Wat ons “natuurwette” noem, is konstruksiereëls van ons logiese verbeelding (wat gelyktydig 'n magsverbeelding is), waarmee ons reguit paaie deur kronkelvalleie sny. Ons verbind die “swaartekragwet” gemaklik met die Newton-legende van 'n appel wat uit 'n boom geval het, met ander woorde met die reëlmaat van 'n natuurlike gebeure. Moderniteit verstaan daar- onder iets heel anders, naamlik die beheersingsproses wat Kant alreeds ingebou gesien het in die bedwingingskrag van die eksperiment. 'n Konkrete voorbeeld: In 'n trein staar ek onlangs deur die venster na die ruwe berge en rante, en die kronkelpaadjies waarlangs die boere by hulle vee uitkom. Skielik word my geabsorbeerde deur breek deur 'n reglynige betonwaterkanaal: dit loop eers parallel met die spoor en swaai dan met 'n knap kwartsirkel na links onder die treinspoor deur en lynreguit verder. Geen respek vir die brokkelynspeel van boom en gras en rots en kol-kol bos en droë sloot waar water die weg van minste weerstand gevolg het nie – dit breek die weerstand en pas die natuur aan by reëls van die wiskunde.

Wat “natuurwet” in die moderne sin regtig inhou, dit wil sê Kant se afdwing van rasonele reëls op die werklikheid, was hier in die praktyk sigbaar. Die subjekspel van boom, water, grond en dier onder mekaar was verbreek; die natuur as objek van estetiese belewenis in sy harde “skoonheid” is uitmekaargeruk, sy estetiese objektiwiteit geskend in die wyse waarop dit ruimtelik beheers en ekonomies verobjektiveer is. Moderne beheersing verwing die objektiwiteit van 'n ding volgens die eise van mag binne een lewensaspek.

Hierdie verwingende opdringing van gekonstrueerde reëls word verwar met die skeppingsvoorwaardes vir die bestaan van die heelal; daarom hou ons ons eie magspeletjies voor as dié regterlike gesag oor die “natuur” (dit is die moderne taal van en sedert Kant). Of ons daarin kan slaag? Die mens beskik nie oor ’n goddelike “archimedespunt” vanwaar hy die kosmos met die koevoet van sy mag kan beweeg nie – die miskenning van ons bestaansvoorwaardes word gewreek wanneer die gesplete atome giftig ronddryf op soek na hulle “titaniese” wederhelftes; wanneer ons die hoed van die osoonlaag begin mis en die velkankers ons teister; wanneer die bedekking van gras, “onkruid” en bos weg is en die grond sy water aan die son afstaan voordat ons die vrugte pluk; wanneer onvernietigbare plastiek finaliter net teen die prys van gifdampe weer uit ons stelsel gehaal kan word.

Die Boesmans ken die veld en die woestyn met die intimiteit van ’n huis-en-tuin; die paradys wat hulle ontnem is. Ons, die afstammeling van die moderne kultuur, se wêreld word ’n *Divina Commedia*: ons word vrees aangejaag in die *Inferno*-gevolge van ons eie beperkte kunde, sodat ons hopelik met nuwe geloof uit die *Purgatoria* tree om die liefde vir die oorspronklike natuur, die “Paradys”, weer te kan sien. Omdat liefdeswetenskap die bestaansvoorwaardes soek en respekteer, help dit ons om dit vry hou van die wraak en verslawing van ons bestaansvoorwaardes.

Liefdeswetenskap aanvaar versorgingsverantwoordelikheid *met en vir* die ander. Dit wys ’n pad om die skepping te herwin uit die bouvalligheid waarin die mimetiese begeerte in my, die eersug, die hebsug en magsug, die geweldenaar, die ideoloog, en die spesialis-sonder-visie dit gelaat het. Dit weier enige toewyding aan die outonome subjek, sonder om van die persoonlike verantwoordelikheid afstand te doen. Dit verwerp enige elitisme, ook vir die akademiese gemeenskap, want dit sien kennis nie primêr as ’n mag wat uitoefening vra nie, maar as ’n gawe wat gedeel moet word.

Liefdeswetenskap ontsluit die voorwaardes vir alle bestaan *in gemeenskap en in samehang*. ’n Spesialistiese fokus kan innovasie op een gebied open, alte dikwels met destruktiewe gevolge elders. Dit is net wanneer ons in erkenning van ons beperkings, maar in dialogiese medeverantwoordelikheid, kyk na die reëls wat elk van ons opstel, dat ons in staat is om die natuurlike voorwaardes in ’n opbouende samehang te sien, en die reëlsisteme wat in belange verkalk het en die paaie versper, te deurbreek. (Die moderne markwetenskap laat nie toe dat sy finansiële belange deur ’n ander teorie in gevaar gebring word nie.) Dit is liefde wat ons klein innovasies in groter verband stel, en ons soveel as moontlik verhoudinge in ag laat neem. In hierdie konsepsie aanvaar die innoveerder(s) verantwoordelikheid vir die omvang van verhoudings wat deur ’n innovasie geraak word.

• “Wysheid”

Die ideaal dat universiteitstudie lewenslange betekenis moet hê, mag nie deur die kenniskortsluiting van die markbeginsel sommer laat vaar word nie. Juis nou, met die beroepsmobiliteit en -verandering en die veranderinge op die vlak van tegniese kennis, moet ons fokus op die dieptekant. Universiteitstudie moet die wee open na wysheid. Van Riessen (1963a:16, 18) het eens gesê: “ the university ought not only to train the students for a profession; but in the first place to develop them into wise men equipped with the habits of learning and the methods of science. ... according to the structure of the university and the needs of society, the university must train wise men of culture capable of a scientific approach”.

“Wysheid” spel *praktyk*. *Sophia* en *sapientia* verwys na verstandigheid, na oordeelsvermoë, na iemand wat kan onderskei tussen goed en sleg, en dit dan ook uitleef. En soos Cicero sê: “Wysheid kry ’n mens ook onder ’n vuil kleed”. Dis ’n praktiese insig wat die gegewe situasie onmiddelik heel (vgl. verder Van Riessen, 1963b:7 e.v.). Dis die praktiese keersy van *caritas*-wetenskap.

Om aan die universiteit na wysheid te soek, is om te vra na die kweek van onderskeidingsvermoë. As ons dit sou bereik, moet ons heelwat verder kan reik as net die intregter van feite en die indril van tegnieke. Ons sou ook op een of ander wyse die teorievorming met praktiese ervaring moet kan invul. Die teorie kan ons insig in wetmatighede en normatiewe reëls verhoog, maar in watter soort praktiese situasie ons die normatiewe insigte in werking moet stel, en hoe dit moet geskied, kan ons nie uit die norme self aflei nie. Sokrates het geglo (en so Hume en ander denkers) dat die insig die deug waarborg, met ander woorde dat die rasionele mens direk van insig na goeie dade sal beweeg. Ons weet egter dat ons dikwels teen ons eie beterwete ingaan.

Die skerpte van ons teoretiese of praktiese insig in die breë norme wat vir ’n bepaalde situasie geld, waarborg nie dat ons sal weet hoe om in die situasie op te tree, of bereid sal wees om so op te tree as ons wel weet hoe nie. *Hoe kom ons dan vandaar by 'n verstandige lewensbeleid?*

Die assosiasie van wysheid met intellektuele teorievorming is al oud. Ons het van die Griekse intellektuele die gedagte geërf dat logies-verwerfde intellektuele kennis dieselfde is as wysheid. Plato wou al die intellektueel laat heers; in die negentiende eeu sê Fichte hom dit steeds na. Augustinus en Anselmus het Christelike wysheid (geleë in die leef volgens God se gebooie) gelykgestel met intellektueel-mistieke, teoretiese insigte aangaande God. Comte en Marx vereng intellektualiteit dan nog verder tot wetenskaplikheid. Wetenskap word onderdrukkend as ons aanneem dat dit vanself al wysheid is, of die plek van wysheid

kan volstaan. *Tog moet ons nie aflei dat die universiteit dit nie sy roeping moet maak om die wysheid te dien nie.*

As ons ons studente kan vaardig maak – hoe 'n mens dit met die gevraagde afstandsonderrig doen, moet nog duidelik word – om tussen belangrik en onbelangrik te onderskei, om pyn en lyding raak te sien en tussen goed en kwaad te leer onderskei, om samehange te leer sien deur interdisiplinêre samewerking en deur filosofie, dan kom dit daarop aan dat hulle ook blootgestel moet word aan situasies wat (kreatiewe) praktiese beslissing verg – 'n bietjie verder as die laboratorium of die rekenaarsimulasie. Maar kan ons dit nog regkry deur middel van 'n universiteit?

## **6. Konklusie: Praktiese moontlikhede vir 'n universitêre wetenskapsbeleid**

### **• Kies koers na waar jy reeds is**

Die eise wat tans aan die Suid-Afrikaanse universiteit gestel word, hou verband met die verworteling van sowel die universiteit as die gestelde verwagtinge in die aannames wat hierbo geanaliseer is. Daarmee bevind die universiteit hom in die spannings van 'n agtergeblewe Suid-Afrika wat snelle modernisering vra (die voetslepende idee van modernisering in die konteks van 'n “postmoderne” intellektuele klimaat), en gelyktydig vry wil wees van die moderne Weste. Die rigtingwyser vir my model (uit bostaande filosofiese insigte) is dat die universiteit juis nou dit wat in die verlede sy “eie” was, behoort te versterk. Die universiteit moet juis

- meer aandag gee aan filosofie en die basiese wetenskappe,
- meer interdisiplinêre en interfakultêre programme toelaat,
- meer ruimte skep vir die geesteswetenskappe,
- en terselfdertyd die opening na wysheid vergroot.

### **• Teorie en praktyk**

Uit verskillende oorde word beweer dat veral universiteitstudente en dikwels ook hulle dosente (in bepaalde professionele rigtings), weinig besef het van wat in die praktyk gebeur. So is daar bestuurders wat meen dat MBA-houers teoretiese betersweters is sonder praktiese ervaring (Betti, 1994:12) en klagtes dat joernalistiekdosente in die VSA oor vele grade beskik, maar nooit self nuus moes insamel en skryf nie (Petersen, 1996), asook ingenieurs in senior bestuursposse wat meen dat afstuderendes te min weet van die industriële wêreld (Van Vuuren, 1992:2).

Dit mag lyk asof 'n wyser in die rigting van grondiger studie juis verder van die praktyk af weggaan. Met 'n klein verstelling aan die universiteitskalender kan

ons egter in 'n tyd van *steady state*-wetenskap sowel vir die teorie as vir die praktyk, navorsing en vinnig afstudeer, geweldig baie bereik. 'n Mens kan jou 'n driesemesterstelsel voorstel, wat een derde van 'n jaar ooplaat vir (privaatsektor)-praktiese deelname deur dosente saam met studente (soos Dordt College met groot sukses reeds doen), of vir navorsing, *stages* of klerkskapsopleiding en selfs vir die uitruil van mense tussen universiteit en bedryf.

- **Die menswetenskappe**

Verder moet ons ons verset teen verdere terugdringing van die menswetenskappe in vergelyking met die natuurwetenskappe en tegnologie. Daar is diegene wat meen dat die menswetenskappe “nog meer met nog minder” moet doen, en dat die tegnologie en natuurwetenskappe die land ekonomies moet red (vgl. Bunting, 1996:1; Cherry, 1996:26; Charlton, 1996:26). Suid-Afrika het blykbaar nog nie uitgegroeï bo die agtiende-eeuse kultiese geloof aan die vermoëns van die natuurwetenskappe en die tegnologie om die mens te red nie. Marxistiese en kapitalistiese teoretici, tegnokrate en sciëntiste, glo almal dat as dit met die mens materieel maklik gaan (en daarvoor sal behoorlike natuurwetenskap en tegniek sorg), dan verdwyn die sosiale probleme vanself – tegniek en natuurwetenskap het ideologiese trekke aangeneem. Bowendien is die verwagting van 'n spoedige hoogtegnologiese transformasie vir Suid-Afrika totaal ahistories. Hoëgraadse tegnologie, die moderne demokrasie, die geldeconomie, is almal afhanklik van komplekse gelettertheid, en het in die Weste hulle bloei werklik begin beleef ná die koms van die boekdrukkuns. (Rewolusies, insluitende 'n afgedwonge tegnologies-natuurwetenskaplike kultuuromsetting, verg vorme van vryheidsontneming wat nie met 'n burgerlike regstaat te rym is nie.)

Die menswetenskappe in die breë word nou juis in die tegnologiese konteks meer belangrik. Uit Van Vuuren se ondersoek het geblyk dat 10 000 ingenieurbestuurders meen dat afstuderendes meer blootstelling nodig het aan finansiële bestuur, menslike hulpbronnbestuur en -ontwikkeling en kommunikasievaardighede. Hulle toon ook 'n middelmatige vaardigheid vir globale oorsig oor 'n probleem – wat beteken dat senior ingenieurs “filosofiese” (in die breedste sin van die woord) insig by die jong ingenieur mis (Van Vuuren, 1992:3): Dit lyk asof in die breë dieselfde kwessies hulle ook al uitgewys het in 1984, in 'n ondersoek ten opsigte van die meer basiese natuurwetenskappe. In hierdie geval het natuurwetenskaplikes wat in die werkspraktyk staan, gebreke aangedui ten opsigte van vaardighedsopleiding in rekenaartegniek, statistiek, bestuur, administrasie, kommunikasie, lees, rapportering, en die sistematiese aanpak van take (Hirschowitz, 1984:99).

Senior natuurwetenskaplikes in die praktyk het ook aangedui dat hulle natuurwetenskaplike opleiding wyer of meer basies kon gewees het; dat daar 'n gebrek aan verband tussen hulle opleiding en die werksituasie was, asook die

afwesigheid van menswetenskaplike vaardighede. (Toegegee: hierdie verslag is meer as 'n dekade oud, maar wie aan 'n universiteit verbonde is, weet dat daar nog weinig aandag aan hierdie aspekte gegee is.)

*Die praktyk het nie net met vakprobleme te make nie, maar met die volle spektrum van lewensprobleme. Een van die groot probleme om 'n wetenskapsbeleid te vorm wat praktykgevoelig is, is dat akademici hulle eie teorieë verideologiseer. Dit strek tot nadeel van teorievorming self. 'n Teorie wat ideologies word, word ook in die menswetenskappe "onmenslik" – dit word 'n dwingende ideaal. As die akademiese proses so ingerig word dat akademici en hulle studente meer direk met die praktyk te make kry, dan is te verwagte dat 'n ander styl van opleiding sal ontwikkel (wat beter wetenskaplikes tot gevolg mag hê).*

Dit val op dat die ingenieurbestuurders, wat allerlei menswetenskaplike vaardighede in die opleiding van ingenieurs mis, nie voorstel dat geesteswetenskaplike kursusse in tegnologiese kurríkula ingesluit word nie. Die geesteswetenskappe het dus 'n ernstige beeldprobleem, waaraan dringend gewerk moet word. Die gevaar is tans, as ons ook die RGN-verslag van enkele jare gelede oor die mobiliteit van natuurwetenskaplikes in ag neem, dat ons uiteindelik baie duurder betaal om menskunde in die bedryfswêreld gevestig te kry, as wat die natuurwetenskaplikes en tegnoloë ons kos, want dit is juis hulle wat oorloop na die menskundige beroepe (waarvan hulle dan ook nog eers moet ervaring opdoen).

Propaganda om die finansieringsoorwig nog verder na die Natuurwetenskappe en Ingenieurswese-blok te gooi (byvoorbeeld deur die NCHE en die *Sunday Times* 29/6/1996, p. 26, 1/12/1996, p. 24), word weer sterker. Dié andrang werk nie net mee daaraan om 'n groeiende staatstotalitarisme te bevorder nie, maar is 'n selfondergrawende bodemlose put, omdat soveel van hierdie duur opgeleide personeel so vroeg alreeds uit die beoefening van hulle vak of professie uitbeweeg en sakemanne of bestuurders word. (Die neiging om mense tans vroegtydig pakkette te gee, sal hierdie probleem waarskynlik vererger.)

Verder is daar diegene in die VSA wat die wiskundiges vir die letterkundiges in die MBA-program wil verruil ("Quant jocks are out, verbal types are in"; Betty, 1994:12); daar word in hierdie gevalle meer na leiers as na bestuurders gesoek. Twee Duitse grootindustrialiste sien (onafhanklik van mekaar, met 'n tydsvlerloop tussenin) die geesteswetenskappe as uiters belangrik in die bedryfswêreld. Henzler verwys na 'n studie van die American Telephone and Telegraph Company wat aandui dat die bestuurswêreld eerder op die *artes liberales* terugval as op die natuur- en ekonomiese wetenskappe. Hy meen self dat "'n man van die lettere, 'n breed-ontwikkelde mens, heelwat antennes het om met medewerkers en kliënte om te gaan, om 'n onderneming 'n visie te gee, om hom

- BETTY, T. 1994. MBA demystified, but some magic lingers. *Sunday Times*. 12, Feb. 27.
- BERGER, R. 1996. Roland Berger uber die Revolution am Arbeitsmarkt: Telearbeit, Teamwork, und das Mobile Buro (Interview mit Martin Orb) *Deutschland, Zeitschrift fur Politik, Kultur, Wirtschaft und Wissenschaft*, D7999F(4):8-13, Aug.
- BLACKBURN, S. 1988. The government, the universities, and philosophy. *Times Literary Supplement*, 4(474):1442-1453, Dec. 30 - Jan. 5.
- BRAND, P. 1996. Pain and joy, strangely joined twins. *The Star*. 9, May 27.
- BROUWER, L.E.J. 1919. Wiskunde, waarheid, werkelijkheid. Groningen : Noordhoff.
- BUNTING, B. 1996. Revising higher education funding policies. *Bulletin; News for the Human Sciences*, (1):1, 12.
- CHARLTON, R. 1996. Making varsity work. *Sunday Times*: 26, Oct. 6.
- CHERRY, M. 1996. The art of funding. *Sunday Times*: 26, May 19
- COZZENS, S.E., HEALY, P., RIP, A., ZIMAN, J. 1990. The research system in transition Dordrecht/Boston/London : Kluwer .
- EINSTEIN, A. 1960 On the method of theoretical physics. On the stratification of the scientific system (In Madden, E.H. ed The structure of scientific thought Boston : Houghton & Mifflin p. 80-84.)
- FRIEDMAN, M. 1976. Milton Friedman in South Africa. Edited by M. Feldberg, K. Jowell, & S. Mulholland. Cape Town : UCT (GSB).
- GIRARD, R. 1961. Mensonge romantique et Vérité romanesque. Paris : Bernard Grasset.
- GOUDZWAARD, B. 1981. Genoodzaakt goed te wezen; over de Christelijke hoop in een bezeten wereld Kampen : Kok.
- GOUDZWAARD, B. & DE LANGE, H. 1995. Beyond poverty and affluence; towards a Canadian economy of care. Toronto/Buffalo/London : University of Toronto Press.
- HEIDEGGER, M. 1938. Die Zeit des Wiltbildes. (In Heidegger, M. 1950. Holzwege. Frankfurt a M. : Klostermann. p. 68-104.)
- HEISENBERG, W. 1975. Science; the great tradition – end of an epoch? *Encounter*: 44, 52-28.
- HENZLER, H. 1990. Warum sind die Unternehmen so scheinheilig, Herr Henzler? (Ein Interview von Mathias Doepfner.) *Frankfurter Allgemeine Magazin*, 534 (21):74-75, May 25.
- HIRSCHOWITZ, R. 1984. The work situation of a group of natural science graduates. (Report MM-101) Pretoria : HSRC.
- HOBBS, T. 1985. Leviathan. London : Everyman's Library.
- HORKHEIMER, M. 1953. Akademisches Studium, Begriff der Bildung, Fragen des Hochschulunterrichts. (Frankfurter Universitaetsreden, Heft 8) Frankfurt a M. Klostermann.
- KANT, I. 1975. Kritik der reinen Vernunft. (In Werke in zehn Baenden, BD 3-4. Darmstadt : WDG.)
- KERR, C. 1963. The uses of the university. Cambridge. Harvard Press.
- KEYNES, M. 1936. The general theory of employment, interest, and money. London : Macmillan.
- KOHN, A. 1994. Why competition is always destructive. *HSRC Bulletin*: 13-16, Nov -Dec
- MEIER, G M. 1989. Leading issues in economic development. NY/Oxford : OUP.
- NCHE. 1996. National Commission for Higher Education, Report: A framework for transformation Pretoria : HSRC Publishers.
- PETERSON, I. 1996. US journalists poorly trained *The Star*, May 27.
- SASTI. 1996. South African Science and Technology Index Pretoria : FRD.
- VAN RIESSEN, H. 1963a. The university and its basis. Toronto : ARSS.
- VAN RIESSEN, H. 1963b. Op wijsgerige wegen. Wageningen : Zomer & Keunings.



- VAN RIESSEN, H. 1967. *Mondigheid en de machten*. Amsterdam : Buijten & Schipperheijn.
- VAN VUUREN, A. 1992. *Survey into engineering education*. Pretoria : FRD (Centre for Evaluation and Policy). (Unpublished report.)
- VENTER, J.J. 1978a. De taak van die universiteit. (In Bruggemann-Kruijff, A. Th., *et al reds*. De taak van die universiteit. Assen : Van Gorcum. p. 5-50.)
- VENTER, J.J. 1978b. De grondslag van een Christelike universiteit. (In Bruggemann-Kruijff, A. Th., *et al. reds*. De taak van die universiteit. Assen : Van Gorcum. p. 164-205.)
- VENTER, J.J. 1987a. Die universiteit: waarvandaan? en wat? (In Van der Walt, B J. *red*. Venster op die universiteit. Potchefstroom : IRS p 1-15.)
- VENTER, J.J. 1987b. Gesag aan die universiteit. (In Van der Walt, B J. *red*. Venster op die universiteit. Potchefstroom : IRS. p 108-130.)
- VENTER, J.J. 1982. Geloofsgebonde denke by Anselmus. Potchefstroom : PU vir CHO.
- VENTER, J.J. 1994. "Transforming" "society". *Orientation; International circular of the Potchefstroom University for Christian Higher Education*, 71-74: 95-336, Jan -Dec.
- VENTER, J.J. 1995. Ontologie, representasie en metode. (In Viljoen, H.M. *red*. Metodologie en representasie. Pretoria : RGN. p 129-228.)
- VENTER, J.J. 1997a. Mechanistic individualism versus organistic totalitarianism. *Koers*, 62(1) 91-118
- VENTER, J.J. 1997b. Roadsigns to creativity. *Analecta Husserliana*, 53:3-27.
- VON HAYEK, F A. 1949. *Individualism and the economic order*. London : R&KP.
- VON HAYEK, F A. 1952. *The counter-revolution of science*. Glencoe (Ill.) : Free Press
- ZACHAROV, A. 1990. Zacharov, van ontwerper tot bestrijder van 'de bom'. (Interview deur Hans Masselink.) *Trouw* 22, Mei 25