

# Die Teoretiese Lewe. Perspektiewe vanuit die Tradisie

*Theoretical Life. Perspectives from Tradition*

**DANIE GOOSEN**

Departement Godsdienstwetenskap en Arabies, Universiteit van Suid-Afrika  
goosedp@unisa.ac.za



Danie Goosen

**DANIE GOOSEN** is 'n professor in die Departement Godsdienstwetenskap en Arabies aan Unisa, waar hy onder meer in die godsdienstfilosofie doseer. Sy navorsing fokus op die tradisionele Westerse metafisiese denke; op raakpunte tussen die godsdienstfilosofie en die politieke filosofie (onder meer die sogenaamde “teologies-politieke probleem”); asook op die modernisme en die postmodernisme as kultuur-historiese verskynsels.

**DANIE GOOSEN** is professor in the Department of Religious Studies and Arabic at Unisa, where he lectures among other things in the philosophy of religion. His research focuses on traditional Western metaphysical thought; on points of contact between the philosophy of religion and political philosophy (inter alia, the so-called “theological-political problem”); as well as on modernism and postmodernism as cultural-historical phenomena.

## ABSTRACT

### *The Theoretical Life. Perspectives from Tradition*

*The article sets out with the observation that contemporary debates on the nature of universities are marked by a conspicuous absence of references to the so-called “theoretical life” as understood by traditional philosophy. Nowadays universities rather tend to focus on practical issues (strategic planning, marketing, networking, etc.). The question raised in this article concerns the reasons behind the modern and postmodern preference for the practical at the expense of the high regard tradition had for a life dedicated to theoretical questioning. The answer hinted at relates to the widely different ontologies in the background of the respective positions mentioned. It is argued that the traditional emphasis on the importance of theory presupposes an ecstatic ontology that tends to view being as an ecstatic journey reaching out from the particular to the universal, from the parts to the whole, but also from the practical to the theoretical. The modern preference for the practical presupposes a radical shift in ontological focus: in modernism being is continuously reduced to a lowest common denominator. This ontological plummeting has had a dramatic effect on our understanding of the relationship between theory and practice: Henceforth theory as a guide in our search for wisdom is done away with, while the practical is reduced to nothing but a pragmatic, utilitarian or power-driven tool in order to control being.*

**KEY CONCEPTS:** Theory and practice; ecstatic ontology; potentiality; modern ontology; postmodern ontology

**TREFWOORDE:** Teorie en praktyk; ekstasiese ontologie; potensialiteit; moderne ontologie; postmoderne ontologie

### OPSOMMING

Die artikel begin met die waarneming dat teenswoordige gesprekke oor die universiteitswese gekenmerk word deur 'n opvallende afwesigheid van fokus op wat die tradisie as die teoretiese lewe beskou het. Genoemde gesprekke is eerder daartoe geneig om op die praktiese uitdagings te fokus waarvoor universiteite vandag te staan gekom het (strategiese beplanning, bemarking, netwerke, ensovoorts). Die vraag wat in die artikel ter sprake gebring word, is waarom die moderne en postmoderne wêreld gekenmerk word deur 'n voorkeur vir sogenaamde praktiese vrae ten koste van wat die tradisie nog as die teoretiese lewe beskou het. In die artikel word voorgestel dat 'n antwoord gesoek moet word in die wyd uiteenlopende ontologieë in die agtergrond van die verskillende beklemtonings met betrekking tot die praktiese en die teoretiese. Volgens die ekstasiese ontologie eie aan die tradisie is die werklikheid ervaar as 'n ekstasiese beweging vanaf die partikuliere na die universele, vanaf die dele na die geheel, maar ook vanaf die praktiese na die teoretiese. Met die moderne neiging om die werklikheid ontologies na 'n veelheid van laagste gemene delers te reduseer, is die ruimte geskep waarin met die teoretiese lewe in die tradisionele sin van die woord weggedoen word en waar dit met 'n uitsluitlike fokus op die praktiese vervang is.

### INLEIDING

Dit is opvallend hoe min van die gesprekke oor die wese van die universiteitswese vandag oor die “teoretiese lewe” handel. Gesprekke oor universiteite handel eerder oor “praktiese” kwessies. Daarom dat vrae oor hulle winsgewendheid, hul toeganklikheid, internasionale statuus, mededingendheid, strategiese bestuur, uitkomst, openbare beeld, skakeling en die vestiging van netwerke vandag soveel aandag aan universiteite geniet. Universiteite se vroeëre verbintenis tot die teoretiese lewe behoort klaarblyklik tot die verlede. Praktiese vrae oorheers die universitêre agenda.<sup>1</sup>

Maar wat word met die “teoretiese lewe” bedoel? Wat word met ander woorde met dié lewe bedoel wat vroeër onder meer deur die Klassieke akademie, die Middeleeuse klooster en deur die

<sup>1</sup> Talle voorbeelde van die voorkeur vir die praktiese aan ons universiteite kan opgenoem word: vanaf die wyse waarop universiteite hulself bestuur, hulleself deur middel van die kodes van die globale orde bemark, die wyse waarop leerplanne in die fynste besonderhede deur 'n klem op uitkomst gestempel word, tot en met die klem op die noodsaak om onderlinge netwerke te bou. 'n Voorbeeld van laasgenoemde spreek uit 'n lesing wat 'n A-gegradeerde akademikus by die NRF onlangs aan die UP gehou het en waarin hy sy gehoor aanmoedig om op 'n “aggressiewe wyse hulle eie loopbane by wyse van netwerke te bou”. Die versweë vooronderstelling is dat die ou *telos* van die akademiese wêreld, naamlik die kultivering van die teoretiese lewe, plek gemaak het vir die praktiese en in hierdie geval die noodsaak van strategiese netwerke rondom die selfgesentreerde belange van die – nou volledig privatistiese – akademikus op te rig. 'n Magdom werke oor die krisis waarin die hedendaagse universiteit homself met betrekking tot sy teoretiese begronding bevind, het die afgelope jare verskyn. Hoogtepunte daarvan is onder meer die werke van Allan Bloom (1987), Bill Readings (1996) en Alasdair MacIntyre (2009).

moderne universiteit as hoogste oogmerk beskou is? En wat vandag kennelik op die agtergrond van onder meer die hedendaagse postmoderne (of ekonomiese) universiteit gedwing word?

Daarby eindig die vrae egter nie. In die hart van die besinning hieronder staan ook die vraag na die oorsprong van wat as die “agteruitgang van die teoretiese” in die hedendaagse wêreld beskou kan word. Hieronder word uitgegaan van die standpunt dat die klem op die “praktiese” ten koste van die “teoretiese” reeds deur belangrike aspekte van die moderne denke voorberei is. Nog meer, hieronder word ook uitgegaan van die standpunt dat die hedendaagse – postmoderne – universiteit hierdie moderne tendens kontinueer. Die definiëring van die hedendaagse universiteite in ekonomiese terme is ’n uitdrukking daarvan.

As ’n inleiding tot ’n breër besinning oor die lotgevalle van die “teoretiese lewe” in die moderne wêreld word in die eerste gedeeltes van die artikel stilgestaan by die wyse waarop die tradisie oor die teoretiese lewe nagedink het.<sup>2</sup> Daarmee sal hopelik reeds ’n eerste tree gegee word met behulp waarvan bogenoemde vrae grondig bespreek kan word.

In die daaropvolgende gedeeltes sal met behulp van verdere verwysings na die tradisie breedvoeriger by die moderne en postmoderne relativisering van die teoretiese ten gunste van die praktiese stilgestaan word. In dié gedeeltes word uitgegaan van die standpunt dat die moderne wêreld ’n proses ingelei het ingevolge waarvan die werklikheid self telkens na ’n laagste gemene deler gereduseer is. Laasgenoemde motief uit die modernisme (dit wil sê die motief om die werklikheid as’t ware na ondertoe te reduseer) het onder meer neerslag gevind in die wyse waarop die teoretiese lewe na die praktiese herlei en vanuit die eise van die praktiese verstaan word. Hierdie uiteensetting sal deurgaans in gesprek met die tradisie gemotiveer word.

## TEORIE EN TRADISIE

Wat het die tradisie met die “teoretiese lewe” bedoel? In aansluiting by die filosofiese tradisie kan aangevoer word dat die “teoretiese” tydens sy hoogbloeï na twee onderskeibare maar samehangende aspekte van die denke verwys het, te wete die *intellectus* en die *ratio*.<sup>3</sup> Ingevolge hierdie onderskeid verwys die *intellectus* na dié aspek van die denke wat sigself op ’n intuïtief-meditatiewe wyse vir die werklikheid in sy te verwonderde “dat” (of daar-wees) oopstel. Op sy beurt verwys die *ratio* weer na daardie aspek van die denke wat as’t ware refleksief op die “dat” van die werklikheid terugbuig en nou aktief na die wese (dit wil sê na die aard, natuur of “wat”) daarvan vra.

’n Deurslaggewende kenmerk van die tradisionele opvatting van die teoretiese lewe is opgesluit in die wete dat die *intellectus* en die *ratio*, die “dat” en die “wat”, nooit by sterflike wesens in ’n voltooide eenvoud saamval nie. So het Thomas Aquinas byvoorbeeld aangevoer dat die te verwonderde “dat” van die werklikheid vir sterflikes altyd méér is as wat uit ons rasionale antwoord op die vraag na die “wat” daarvan blyk. Tussen die “dat” en die “wat” heers daar met ander woorde ’n onoorbrugbare gaping. As die teoretiese lewe daarom ook deur een enkele aspek gekenmerk word, is dit geleë in die insig dat mense by uitstek tussen-wesens is, dit wil sê bewoners van die tussen-ruimte tussen die intuïtiewe insig in die “dat” van die werklikheid en die volle rasionale antwoord op die vraag na die “wat” daarvan. By leidinggewende figure uit die tradisie soos Plato,

<sup>2</sup> Die begrip “tradisie” verwys hieronder na dié stroming in die Westerse denkgeskiedenis wat in die denke van Plato en Aristoteles (asook in die veelvoud van Platoniese en Aristoteliese skole wat rondom hulle ontstaan het) beliggaam is en wat tydens die hoë Middeleeue deur Thomas Aquinas in ’n samehangende eenheid geknoop is. Ons sluit in hierdie verband aan by die wyse waarop MacIntyre die begrip “tradisie” in ’n verskeidenheid van sy werke hanteer. Sien veral Alasdair MacIntyre (1990).

<sup>3</sup> Vir ’n breedvoerige hantering van die onderskeid tussen *intellectus* en *ratio*, sien Josef Pieper (1998) en Josef Pieper (2006).

Aristoteles en Aquinas verteenwoordig die teoretiese lewe – dit wil sê ’n lewe gewy aan ’n kulti-vering van ons bewonerskap van die tussen – die hoogste lewe waartoe die mens in staat is. So ’n lewe, skryf Aristoteles in die laaste hoofstuk van sy *Nicomachiese Etiek* (dit wil sê aan die einde van sy besinning oor die “praktiese lewe”),<sup>4</sup> maak die hoogste geluk wat ons te beurt kan val, moontlik (Aristoteles 2004:270-1).

Soos wat uit hierdie inleidende opmerkings oor die tradisionele opvatting van die teoretiese lewe blyk, het die tradisie ’n voorkeur vir die teoretiese lewe bo die praktiese lewe uitgespreek. Maar waarom?

Om enigsins ’n sinvolle antwoord hierop te gee, moet reeds in hierdie inleidende paragrawe op ’n voorlopige wyse na die tradisionele opvatting van die werklikheid verwys word. (Hieronder word dit breedvoeriger bespreek.) Die antwoord op die vraag waarom die teoretiese bo die praktiese verkies is, is ’n direkte gevolg van die wyse waarop die werklikheid self ervaar is.

Volgens die tradisie kan die eintlike werklikheid (die Goeie by Plato, die Onbeweegde Beweging by Aristoteles en God by Aquinas) as ’n volmaakte akte ervaar word. Of in die taal van die Middeleeue geformuleer, die eintlike werklikheid is die hoogste vorm van intensiteit, *esse intensivum*.<sup>5</sup> As sodanig word dit by uitstek gekenmerk deur die feit dat sy beweging volledig deur homself en dus nie deur enige eksterne kragte teweeggebring word nie. Ons kan sê dat die beginsel van sy beweeglikheid in homself opgesluit lê. As volmaakte akte is die eintlike werklikheid met ander woorde ’n volledig self geleide of volledig outonome werklikheid. Indien laasgenoemde nie die geval sou wees nie en sy beweging sou aan ander – heteronome – kragte toegeskryf kon word, sou dit op ’n tekort in die werklikheid gedui het. En enigiets wat ’n tekort in sigself bevat, kan nie voltooide akte of volmaakte intensiteit wees nie.

Op grond hiervan kan ook gesê word dat die eintlike werklikheid deur ’n volledige eenvoud gekenmerk word. Om deur ander kragte in beweging gebring te word, beteken dat jyself ’n saamgestelde wese is, dit wil sê ’n samestelling van die self en die nie-self. Om daarenteen eintlike werklikheid te wees, beteken om pure eenvoud en dus geen spoor van enige sodanige samestelling te vertoon nie. Geformuleer in die taal wat reeds hierbo gebruik is: Anders as met die sterflike denke, wat deur die samestelling van die eksistensiële “dat” en die essensiële “wat” gekenmerk word, vorm die eintlike werklikheid ’n onkreukbare éénheid. Geen onderskeid tussen die “dat” en die “wat” van die werklikheid is hier moontlik nie. ’n Tipiese voorbeeld hiervan is die goedheid van God. By sterflike wesens val ’n wesenskenmerk soos goedheid nie met hulle eksistensiële “dat” saam nie. Vanweë die tussen-toestand wat sterflikes kenmerk, toon hulle eerder ’n tekort ten opsigte daarvan. By God as eintlike werklikheid is dit anders. Vanweë sy volledige eenvoud is daar nie ’n breuk tussen God en sy goedheid nie. Inteendeel, God self *is* goedheid. Dieselfde is waar van ander wesenieskappe soos waarheid en skoonheid: God is telkens volledig één met hierdie dinge.

Hierdie bondige opmerkings bring ons by bogenoemde vraag: Waarom het die tradisie ’n gewisse voorkeur aan die teoretiese lewe bo die praktiese lewe gegee?

Aquinas gee in noue aansluiting by Plato en Aristoteles die antwoord hierop wanneer hy die teoretiese lewe beskryf as ’n lewe wat op ’n belangrike punt met die eintlike werklikheid ooreenstem. Die punt van ooreenstemming hou met die eenvoud van die werklikheid verband. Net soos wat laasgenoemde deur ’n volledige eenvoud gekenmerk word, word die teoretiese lewe

<sup>4</sup> Streng gesproke verteenwoordig die einde van die *Nicomachiese Etiek* natuurlik nie die einde van Aristoteles se besinning oor die “praktiese lewe” nie, omdat die *Politeia* direk daarby aansluit.

<sup>5</sup> Sien in hierdie verband die bespreking van die rol van *esse intensivum* in die denke van die laat-Klassieke Pseudo-Dionysius en die hoë Middeleeuse Thomas Aquinas deur Fran O’Rourke (2005).

deur – weliswaar nie volledige nie, maar gewis groot vorme van – eenvoud gekenmerk. Met die praktiese is dit anders gesteld: Dit vertoon in vergelyking met die teoretiese minder eenvoud.

In 'n kleurvolle beskrywing van die verskille tussen lewelose dinge, lewende dinge soos plante, praktiese handeling en uiteindelik die teoretiese lewe van die intellek, skryf Aquinas in Hoofstuk 11 van sy *Summa Contra Gentiles* dat ons wat laasgenoemde dinge betref met stygende trappe van eenvoud te doen het. Lewelose dinge is volledig van ander kragte afhanklik om hoegenaamd te kan beweeg, met die gevolg dat hulle bykans geen eenvoud vertoon nie. Die ander kragte wat hy ter sprake bring, toon egter steeds groter vorme van selfgestuurde handeling en daarom ook steeds groter vorme van eenvoud. In weerwil van hulle afhanklikheid jeens grond en water, word plante byvoorbeeld deur groter interne beweeglikheid gekenmerk. Ons kan sê die beginsel van beweeglikheid lê in vergelyking met lewelose dinge in 'n groter mate in plante opgesluit. Alhoewel die intellek van die mens nie deur 'n volledige eenvoud (of intensiteit) gekenmerk word nie, is die uitsonderlike daarvan dat dit die naaste daaraan kom. Anders as met die ander kragte, wat vir hulle beweging van kragte buite hulself afhanklik is, lê sy beginsel van beweeglikheid met ander woorde grootliks in homself opgesluit. Dit blyk nêrens so as uit die feit dat die denke as't ware oor homself kan terugbuig en oor homself kan nadink nie. Juis in hierdie terugbuig oor homself toon hy sy eenvoud. Daarom skryf Aquinas ook: "Die denke verteenwoordig die hoogste en perfekte graad van lewe, want die denke dink oor homself na, die denke verstaan sigself" (Aquinas 1975:81).

En die praktiese lewe? Alhoewel Aquinas nie in die betrokke gedeelte in besonderhede daarna verwys nie, kan 'n mens tog daaruit aflei dat die praktiese lewe – alhoewel dit oor groter eenvoud as die lewelose dinge en plante beskik – nie deur dieselfde eenvoud as die intellektuele lewe gekenmerk word nie. Daarvoor is dié dinge wat die praktiese lewe kenmerk, soos die sintuiglike ervaring, die verbeelding en ons geheue eenvoudig nie dinge wat soos die denke oor hulself kan terugbuig om oor hulself te reflekteer nie. In vergelyking met die teoretiese word die praktiese met ander woorde deur 'n mindere vorm van intensiteit gekenmerk. Daarom ook die eenvoudige gevolgtrekking: Volgens die tradisie is die teoretiese lewe bo die praktiese lewe te verkies.

Hieraan het die tradisie egter 'n belangrike kwalifikasie gevoeg: Die feit dat die teoretiese lewe hoër as die praktiese lewe geag is, het nog hoegenaamd nie beteken dat laasgenoemde onbelangrik is nie. Eerder die teendeel is waar: Die praktiese is deur die tradisie as 'n noodsaaklike voorwaarde vir die teoretiese lewe beskou. Dit is immers deur die praktiese lewe en veral deur die voortrefflike beoefening van die belangrikste praktiese deug, naamlik verstandigheid (*prudentia*) dat iets soos die teoretiese lewe hoegenaamd moontlik kan wees.

Laasgenoemde blyk onder meer uit die struktuur van die kardinale deugde en in die besonder uit die belangrike rol wat 'n praktiese deug soos *prudentia* in die bemiddeling van die teoretiese lewe speel. Volgens die tradisie is die doel van die teoretiese lewe niks minder nie as die verwesenliking van die hoogste deug eie aan die teoretiese lewe, naamlik wysheid (*sapientia*). Tegelyk word die praktiese lewe gekenmerk deur die verwesenliking van die hoogste van die praktiese deugde, naamlik verstandigheid (*prudentia*). Nou, die interessante van verstandigheid is dat dit nie tot die praktiese lewe beperk kan word nie. Verstandigheid is eerder 'n tussen-deug: Dit het betrekking op sowel die praktiese as die teoretiese. Om waarlik *sapienter* te wees, moet jy ook *prudenter* wees. Die implikasie is duidelik: Volgens die tradisie kan daar geen onoorbrugbare skeidslyne tussen die praktiese en die teoretiese aangelê word nie. *Prudentia* maak immers *sapientia* moontlik.

Ons het hierbo inleidend verwys na die feit dat die hedendaagse gesprekke oor die universiteitswese deur 'n afwesigheid van besinning oor die teoretiese lewe as die – eertydse – oogmerk daarvan gekenmerk word. Met behulp van die voorafgaande opmerkings vanuit die

tradisie kan hierdie opmerking nou ietwat verfyn word. Hieronder word uitgegaan van die standpunt dat die tradisionele reëling met betrekking tot die verhouding tussen die teoretiese en die praktiese tydens die era van die modernisme opgehef is. Nog nader geformuleer hieronder word uitgegaan van die standpunt dat die praktiese tydens die moderne era reeds vanuit sy ondergeskikte posisie ten opsigte van die teoretiese losgemaak en tot 'n selfstaande grootheid uitgeroep is. Vanuit die perspektief van die tradisie beoordeel gee dit tot 'n dubbele afwesigheid aanleiding: Die teoretiese lewe in sowel die betekenis van *intellectus* as *ratio* word ten diepste ontwig.

Tydens die era van die modernisme het 'n bykans onbegrensde klem op die praktiese (soos geïllustreer deur universiteite se klem op mededinging, bemarking, netwerke, ensovoorts) in die plek van die *intellectus* se intuitiewe besinning oor 'n te wonderde werklikheid getree. G'n wonder nie dat dié era met 'n radikale verlies aan "beskoulikheid" gepaardgaan nie.<sup>6</sup> Laasgenoemde wyk voor die praktiese aktivisme (of die "gees van mobilisering") eie aan die modernisme.<sup>7</sup>

Tydens dieselfde era (maar veral tydens die postmodernisme) word die *ratio* se vraag na die wese of natuur van die dinge egter ook toenemend problematies. Alles word nou as plooibaar, maakbaar of konstrueerbaar ervaar. As die tradisionele *ratio* nog uitgaan van die vooronderstelling dat die werklikheid oor iets soos 'n wese of natuur beskik wat gegee en dus nie deur die mens gemaak is nie, word hierdie uitgangspunt in die era van praktiese aktivisme radikaal ondermyn. G'n wonder dat akademië onder meer in die geesteswetenskappe dit kwalik meer waag om nog oor die wese, natuur of aard van die dinge te praat. As daar nog hoegenaamd van so iets as die wese van enigiets sprake is, is dit nie meer iets wat van nature daartoe behoort nie, maar eerder die gevolg van ons eie subjektiewe, kunsmatige en arbitrêre konstruksies wat ons daaraan oplê. Claude Polin verwoord dit korrek as hy skryf dat dit "'n onmiskenbare eienskap van die moderne mens is om homself te verstaan as sonder 'n natuur, buiten dié natuur wat hyself skep..." (Polin 2010:3).

Die teoretiese verlies aan sowel die *intellectus* as die *ratio* beteken allermens dat 'n instelling soos die hedendaagse universiteit nie op 'n "kritiese" wyse met die dinge omgaan nie. Nogtans kan met reg aangevoer word dat die begrip "krities" 'n betekenisverandering ondergaan het. In plaas daarvan dat "krities" vanuit sy waarde en betekenis vir ons teoretiese denke gemeet word, word dit eerder gemeet aan sy waarde vir die praktiese denke. So byvoorbeeld word universiteite vandag krities gemeet aan die utilistiese vraag of hulle winsgewendheid met die oog op die groots moontlike geluk verhoog kan word; of aan die formalistiese vraag of hulle toegang tot soveel as moontlik studente (voorheen benadeeldes, minderhede, ensovoorts) verleen; of aan die strategiese vraag na die magstrategieë van kennis en die verskillende in- en uitsluitingsmeganismes wat deur verskillende kennisruimtes ingespan word. Alhoewel hierdie drie benaderings (die utilistiese, formalistiese en strategiese) dikwels as alternatiewe vir mekaar voorgelê word, word hulle deur 'n soortgelyke afkeur in die teoretiese in bogenoemde sin van die woord gekenmerk. Nóg die *intellectus* nóg die *ratio* speel enige wesenlike rol daarbinne.

Maar dit bring ons by die vrae wat in die res van die artikel ter sprake gebring sal word. Waarom staan die moderne en postmoderne wêreld op 'n skeptiese afstand jeens die "teorie"? Nog meer, waarom word die "praktyk" met soveel belangrikheid beklee? Want juis dit gebeur in die moderne wêreld. Vanaf vroeë moderne denkers soos Machiavelli en Hobbes tot en met postmoderne denkers soos Nietzsche en Heidegger word die belangrikheid van die teoretiese

<sup>6</sup> Soos geen ander denker die afgelope dekades het Cornelius Verhoeven in talle van sy werke (onder meer Verhoeven 1967) gewys op die verlies aan die beskoulike wat met die moderne era van praktiese aktivisme gepaardgaan.

<sup>7</sup> Oor die gees van mobilisering eie aan die modernisme, sien Peter Sloterdijk (1989).

denke telkens “afgebou”, terwyl die praktiese denke aan buitengewone hoë verwagtinge onderwerp word (Strauss 1953:165-251).

Hieronder word aangevoer dat die antwoord daarop ten nouste verband hou met die wyse waarop die moderne denke die werklikheid na onder toe afgebou en tot ’n laagste gemene deler gereduseer het. Na analogie van die ontologiese reduksie na onder het die moderne denke daartoe geneig om die teoretiese denke tot die praktiese te reduseer. By gracie van die afwesigheid van die teoretiese is alle gewig voortaan op die praktiese gelê, soveel so dat daar aan die praktiese in die geskiedsfilosofieë van die moderniteit selfs ’n “verlossende” betekenis geheg is. (Vergelyk Marx se bekende uitspraak dat filosowe tot dusver slegs die wêreld op verskillende wyses geïnterpreteer het, maar dat die uitdaging nou is om dit te verander.) Die moderne vertrou in praktiese handeling gaan egter ironies genoeg ook met ’n reduktiewe implikasie vir die praktiese denke self gepaard. Alhoewel enkele (post)moderne denkers soos Heidegger en Arendt gepoog het om – te midde van hulle uitgesproke steun vir die moderne reduksie van die teoretiese – die Klassieke sin vir die “praktiese lewe” in beskerming te neem, het die oorheersende tendens in die moderniteit op die teenoorgestelde uitgeloop: Die praktiese lewe in die tradisionele sin van die woord (en nie net die teoretiese nie) is self ten diepste ontwrig. Vanweë die verlies aan ’n begrensing deur die teoretiese is die praktiese toenemend in blote instrumentele, utilistiese en pragmatiese terme ervaar. Kennis is met ander woorde as ’n blote magsmiddel ervaar waarmee die werklikheid aan die beheer van die moderne subjek onderwerp kan word. Francis Bacon gee reeds in die vroeë 17de eeu volwaardig uitdrukking hieraan. Bacon begryp toe reeds kennis bykans uitsluitlik in magsterme. Kennis moet volgens hom vir geen ander doel nagestrewes word as om beheer oor die werklikheid uit te oefen nie. Daarom skryf hy ook as volg in ’n postuum gepubliseerde fragment uit 1603:

... the true end, scope, or office of knowledge, which I have set down to consist not in any plausible, delectable, reverend or admired discourse, or any satisfactory arguments, but in effecting and working...<sup>8</sup>

Ter motivering van hierdie enigsins gewigtige aansprake oor die gevolge van die moderne ontologiese verplating na onder toe moet egter weer eens na die ontologiese grondslae van die tradisie teruggekeer word.

## **EKSTATIESE ONTOLOGIE**

Die tradisie het die werklikheid as ’n ekstatische gebeure ervaar, dit wil sê as ’n gebeure ingevolge waarvan die dele op ’n ekstatische wyse na die geheel, die eintlike werklikheid, uitgereik het. Na analogie van die ekstatische beweging tussen die dele en die geheel het die tradisie ook oor die verhouding tussen die praktiese en die teoretiese nagedink. Soos die dele met betrekking tot die geheel so is die praktiese ekstasies op die teoretiese gerig. En soos wat die glorie van die dele ’n funksie is van die feit dat dit aan die geheel deelneem, so is die glorie van die praktiese ook ’n funksie van die feit dat dit buite sigself na die teoretiese insig in die geheel van dit wat is heenwys. Alvorens egter in meer besonderhede daarna verwys word, word eers by enkele verbandhoudende aspekte van die tradisionele ontologie stilgestaan.

Wat het die tradisie bedoel met die uitspraak dat die werklikheid in ekstatische terme verstaan kan word? Om op hierdie vraag te kon antwoord, het die tradisie veral op die aard en wese van

<sup>8</sup> Aangehaal uit een van die mees voortrefflike studies oor die oorspronge en wese van die modernisme die afgelopen dekades, naamlik Louis Dupré (1993:71).

ons begeerte gefokus, omdat, het hy aangevoer, ons afleidings oor die werklikheid self uit die aard van ons begeerte kan maak. Hoe lyk ons begeerte dus? Volgens die tradisie word ons begeerte deur 'n ekstatische trajek gekenmerk wat soos in 'n grootse dansbeweging van laag na hoog uitstrek.<sup>9</sup> Daarvolgens tree die aardse (of immanente) werklikheid altyd weer ekstasies buite sy eie grense om aan die hemelse (of transendente) werklikheid deel te neem. In ooreenstemming met die ekstatische trajek van die begeerte tree die verskeie dele van die werklikheid met ander woorde altyd weer ekstasies buite hulle eie grense om aan die geheel as sodanig deel te neem. Enkele aspekte van hierdie deelnemende gebeure is vir ons van belang.

Eerstens is dit betekenisvol om daarop te wys dat die tradisie nie die ekstatische beweging van die begeerte as 'n arbitrêre beweging verstaan het nie. Intendeel, die begeerte is teleologies op die geheel gerig. Volgens die tradisie kan die dele hulself in dié doelmatige gerig wees op en deelname aan die geheel “verwerklik” (of “aktualiseer”). En kan hulle op 'n egte wyse “floreer”. Sonder die doelmatige gerig wees op en aktualisering van hulself toon die dele 'n ontologiese tekort en mis hulle hul doel.

Daarmee verskil die tradisie van die moderne en van sy radikale uitloper, naamlik die hedendaagse postmodernisme. Anders as in die tradisie is laasgenoemde kragte dikwels skepties en selfs afwysend jeens die gedagte dat ons begeerte 'n teleologiese struktuur vertoon. Georges Bataille is 'n tipiese voorbeeld hiervan. Volgens Bataille word ons begeerte nie deur 'n teleologiese beweging gekenmerk nie, maar eerder deur 'n doellose of – na analogie van Dionisus, die god van wyn en ekstase – as 'n wilde (nie-teleologiese) tuimel van energieë. Volgens Bataille is ons daarom ook eers “soewerein” wanneer ons onself van enige teleologiese gerigtheid losgemaak en in die Dionisiese spel opgeneem word.

Die vraag is natuurlik of Bataille reg is. Vanuit die oogpunt van die tradisie beoordeel is die antwoord “nee”. Indien die begeerte nie doelmatig op transendente oogmerke gerig word nie, lei dit nie soos wat die postmodernisme beweer tot die soewereine bevryding van die begeerte nie, maar eerder tot die verwringing daarvan. Want, sê die tradisie, sonder transendente oogmerke waarop die begeerte gerig kan word, versand dit in óf 'n radikale vorm van onverskilligheid (waar die objek van die begeerte soos enige ander objek is) óf in 'n onbegrensde vermenigvuldiging van begeertes (met die gevoel van onbehae en selfs wrokkigheid wat noodwendig daarmee gepaardgaan). Kortom, vanuit die oogpunt van die tradisie beskou word die voorwaardes vir die begeerte om uiteindelik te floreer, vernietig wanneer dit van transendente oogmerke losgemaak word.

Tweedens, hoe gebeur die deelname van die dele aan die geheel volgens die tradisie? Wie neem die inisiatief in die deelnemende gebeure? Is dit die dele of die geheel? Volgens die tradisie lê die inisiatief tot deelname nie in die eerste plek by die dele self nie. Die dele “besluit” met ander woorde nie vanuit hulle eie interne bronne om aan die geheel deel te neem nie. Intendeel, dit is eerder die geheel self wat die dele in verwondering oorval en daartoe verlei om as't ware eroties na haar toe uit te reik en aan haar deel te neem.

Volgens die tradisie word die geheel van dit wat is deur die sogenaamde drie transendentalia gekenmerk, naamlik skoonheid, goedheid en waarheid. Wanneer ons deur die skoonheid, goedheid en waarheid van die geheel oorval word, word ons tot aktiewe deelname daaraan uitgenooi. Ten diepste is die verwerkliking en florering van die dele met ander woorde nie 'n gevolg van hulle eie inisiatief nie, maar eerder van die geheel wat in sy skoonheid, goedheid en waarheid die dele uitlok om daaraan deel te neem.

---

<sup>9</sup> Sien onder meer Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (1966:I-II, q. 94, a. 2). Vir 'n boeiende analise van die ekstatische aard van die werklikheid by Aquinas, sien G.J. McAleer (2005); maar ook Matthew Levering (2008).



Derdens, volgens die tradisie moet die geheel as 'n eksessiewe oorvloed (en nie byvoorbeeld as 'n lê afgrond nie) ervaar word. As eksessiewe oorvloed oorspoel dit altyd weer die beperkende grense van die denke. Ons kan sê dit is altyd méér as wat uit ons denke blyk. Die tradisie verwoord hierdie insig dikwels met behulp van metafore van oorweldigende lig. Daarvolgens is die geheel soos 'n son wat uit 'n onmeetlike oorvloed aan lig sy glans oor alles laat val. Hierdie opvatting van die geheel gaan met radikale implikasies vir ons denke gepaard. Omdat die geheel met 'n oorvloed aan lig vergelyk word, beteken dit dat die geheel in beginsel as “kenbaar” ervaar kan word. In hierdie sin verskil die denke op 'n dramatiese wyse van die moderne en veral postmoderne idee. Laasgenoemde gaan dikwels uit van die standpunt dat die geheel as 'n duister afgrond ervaar moet word. Anders as in die tradisie beteken dit daarenteen dat die geheel in beginsel juis “onkenbaar” is.

Hieraan voeg die tradisie egter 'n belangrike kwalifikasie toe: Alhoewel die geheel in beginsel kenbaar is, kan dit nie in die praktyk waargemaak word nie. Die rede daarvoor lê opgesluit in die aard van ons denke. Omdat ons denke per definisie beperkend van aard is (en nie omdat die geheel self opaak is nie) het ons nooit volledige toegang nie. In weerwil van die feit dat die denke dus eroties daartoe uitreik, is daar tegelyk 'n onoorbrugbare breuk wat die denke daarvan weerhou om die gehele werklikheid direk te aanskou. Aquinas verwoord dit in aansluiting by Aristoteles miskien die treffendste as hy skryf dat die denke in dieselfde verhouding tot die oneindige oorvloed staan as die oog van die uil tot die son. In die direkte aanwesigheid daarvan is ons denke met blindheid geslaan eerder as dat ons die wese daarvan kan begryp (Aquinas 2003:65).<sup>10</sup>

Soos hierbo aangedui, verskil die tradisie daarmee nogmaals op 'n wesenlike wyse van die moderne én postmoderne opvatting van die werklikheid. Laasgenoemde gaan in vele van sy manifestasies daarvan uit dat die geheel nie met 'n eksessiewe oorvloed van lig vergelyk kan word nie, maar veel eerder met 'n afgrondelike duisternis. Daarom is dit ook te begrype dat die werklikheid nie soos in die tradisie die begeerte uitlok om daaraan deel te neem nie. Eerder die teendeel gebeur. Omdat die geheel as 'n duistere afgrond ervaar word, word die denke eerder tot 'n magsinstrument verskraal waarmee die subjek homself daarteen in beskerming neem. Daarom is dit ook te begrype waarom figure soos Machiavelli, Bacon, Hobbes, Marx, Darwin, Freud en Nietzsche so 'n belangrike plek in die moderniteit ingeneem het. Hulle verteenwoordig 'n tendens in die modernisme ingevolge waarvan die teoretiese denke tot 'n strategiese instrument van beheer oor 'n duistere afgrond verskraal word.

Laastens, volgens die tradisie is die geheel die moontlikheidsvoorwaarde vir die dele om hoegenaamd te kan floreer. Want, sê die tradisie, dit is juis omdat die dele aan die geheel deelneem, dat hulle deur 'n eie ekstatische dans – Bradley se “fuller splendour” – gekenmerk word (aangehaal uit Schindler 2008:305). Sonder hulle uitreiking buite hulself en deelname aan die geheel sou hulle ekstatische beweeglikheid nie moontlik gewees het nie. Volgens die tradisie het dit egter nie beteken dat die dele as dele onbelangrik was nie. In bepaalde opsigte was die dele belangriker as die geheel (net soos wat die oorsprong van die dinge in 'n bepaalde opsig ook belangriker as hulle doel was). Maar in watter opsig? Volgens die tradisie kan die gekwalifiseerde voorsprong van die dele bo die geheel toegeskryf word aan die feit dat hulle in terme van tyd die geheel voorafgaan. Ons het immers nie anders toegang tot die geheel as vanuit die dele nie, het die tradisie gesê. Om insae in die geheel te verwerf, moet ons in terme van tyd by die dele begin. Ons kan nie dié mens ken anders as om by die mens hier en nou (“hierdie vrou en daardie man”) te begin nie.

<sup>10</sup> Sien in hierdie verband ook 'n “moderne tradisionalis” soos Louis Lavelle, wat oor die ekse van die geheel ten opsigte van die denke as volg skryf: “So hat die Erkenntnis am Sein teil, obwohl sie uns nur eine unvollkommene und unvollendete Weise des Seins darbietet.” Hy skryf in dieselfde paragraaf van die syn wat as gevolg daarvan op 'n besliste wyse steeds 'n “Geheimnis” bly. Louis Lavelle (1952:35).

In weerwil van wat pas gesê is, was dit nogtans vir die tradisie belangrik om die ontologiese belangrikheid van die geheel bo die dele te beklemtoon.<sup>11</sup> Volgens die tradisie blyk dié belangrikheid uit die feit dat die geheel alreeds – dit wil sê alvorens die denke sy reis daarheen onderneem – in die denke aanwesig moet wees, al is dit dan ook in voorlopige gedaante. Sonder so ’n vooraf aanwesigheid van die geheel onder die dele kan laasgenoemde nie hulle reis onderneem en kan hulle bygevolg ook nie tot hulle reg kom nie. Leo Strauss verwoord dit so: “Elke vorm van verstaan vooronderstel ’n bewussyn van die geheel: voordat die siel partikuliere dinge waarneem, moet dit reeds ’n visie van die idees, ’n visie van die geheel hê ... Want die betekenis van ’n deel is van die betekenis van die geheel afhanklik” (Strauss 1953:125-6). Kortom, alhoewel ons in terme van tyd by die dele begin, word dié begin op ’n paradoksale wyse deur die geheel voorafgegaan en ook moontlik gemaak.

Dieselfde paradoksale struktuur onderlê die verhouding tussen die oorsprong en die doel van die ekstatische beweging. Volgens die tradisie geniet die oorsprong van die dinge in terme van tyd ’n voorkeur bo hulle einddoel. Nogtans geniet die einddoel ontologies gesproke ’n voorkeur bo die oorsprong, omdat die doel reeds by voorbaat – al is dit ook in hoe ’n voorlopige gedaante – aanwesig moet wees alvorens die dele ekstaties daarheen kan uitreik. So byvoorbeeld gaan die oorsprong van politieke handeling in terme van tyd die politieke doel (die “goeie lewe”) vooraf, maar tegelyk gaan die politieke doel ontologies gesproke die inspanning daartoe vooraf. Alvorens die politikus kan handel, moet hy immers reeds – al is dit ook hoe voorlopig – ’n idee hê van waarheen hy op pad is. Indien dit nie so is nie, sal hy in die duister rondtas. En sal daar van handeling in die egte sin van die woord weinig sprake wees. Daarmee sê die tradisie nie dat aktiewe handeling onbelangrik is nie. Maar anders as wat die modernisme voorgee, is dit nie soseer die aktiewe handeling wat die goeie lewe moontlik maak nie, maar eerder die goeie lewe wat die aktiewe handeling moontlik maak.<sup>12</sup>

## NOGMAALS: TEORIE EN PRAKTYK IN DIE TRADISIE

Teen die agtergrond van bogenoemde opmerkings oor die ontologiese grondslae van die tradisie kan nou meer spesifieke opmerkings oor die verhouding tussen die teoretiese en die praktiese denke gemaak word.

Soos wat uit die gesprek hierbo geblyk het, het die tradisie ’n duidelike onderskeid tussen die teoretiese en die praktiese aangelê. Dit is ’n onderskeid wat parallel verloop aan die onderskeid tussen die onveranderlike en die veranderlike. Volgens die tradisie was die teoretiese denke (*intellectus* en *ratio*) op die eintlike werklikheid of die geheel as sodanig gerig. Laasgenoemde word deur die tradisie as onveranderlik ervaar. Om denkend in die nabyheid daarvan te wees, beteken om die doel van die teoretiese lewe, naamlik wysheid (*sapientia*) te verwerklik. Daarteenoor is die praktiese denke op die veranderlike gefokus en in die besonder op die twee aspekte wat in die hart daarvan staan, te wete politieke handeling (*agere*) en produksie (*facere*).

<sup>11</sup> “Filosofie, die strewende na wysheid, is ’n strewende na universele kennis, na kennis van die geheel,” skryf Leo Strauss (1989:4).

<sup>12</sup> Die Platoniese denke rus op die vooronderstelling dat die geheel die dele altyd alreeds vooruit is. Vergelyk in hierdie verband die belangrikheid van die paradokse van Meno in Plato se gelyknamige dialoog. Alasdair MacIntyre het die paradoksale verhouding tussen die dele en die geheel op ’n narratiewe wyse verstaan. Daarvolgens verstaan ons onself altyd weer as karakters wat nie anders kan wees as teen die agtergrond van ’n geprojekeerde narratiewe geheel nie. “Like characters in a fictional narrative we do not know what will happen next, but none the less our lives have a certain form which projects itself toward our future” (MacIntyre 1981:201).

Die praktiese lewe van handeling en produksie word verwerklik wanneer dit met verstandigheid (*prudentia*) hanteer word.

Kortom, die tradisie het aanvaar dat die teoretiese en die praktiese deur twee verskillende benaderings onderlê is. Volgens die tradisie kan die reëls ten grondslag van die een nie sonder meer op dié van die ander van toepassing gemaak word nie. So is dit byvoorbeeld foutief om die praktiese wêreld aan die onveranderlike maatstawwe van die teorie te onderwerp. Niks minder as tirannieke absolutisme is die gevolg daarvan nie. Eweneens is dit 'n vergissing om soos die Sofiste die geheel van dinge aan die maatstawwe van politiek en produksie te onderwerp. Die noodwendige gevolg daarvan kan weer niks minder as 'n relativistiese wêreld regeer deur skyn, beelde en grondlose opinies wees nie.

Uit bogenoemde kan egter nie afgelei word dat die tradisie onoorbrugbare skeidslyne tussen die teoretiese en die praktiese aangelê het nie. Na analogie van die ekstatische verhouding tussen die dele en die geheel was die praktiese ook ekstaties op die teoretiese lewe gerig. Daarom dat die praktiese gekenmerk is deur die wete dat die eintlike en ware werklikheid anderkant die politieke wêreld van verandering aan te tref is. Anders as wat die modernisme egter dikwels aanvoer, naamlik dat die ekstatische gerigtheid van die praktiese op die teoretiese daarop dui dat die tradisie die praktiese wêreld van verandering geminag het, was hierdie gerigtheid juis die voorwaarde vir die eie “glorie” daarvan. Want dit was juis in en deur sy ekstatische gerigtheid op dit wat sy eie grense te bowe gaan dat die praktiese – paradoksaal genoeg – oor 'n eie integriteit beskik. Om die praktiese lewe daarom ook soos in die modernisme volledig van die teorie te isoleer, beteken om dit ook van sy eie glorie te stroop.

In terme van die groter patos ten grondslag van die tradisionele denke was die praktiese sowel as die teoretiese natuurlik op die geheel van dinge gerig. Vanweë die verskille tussen die teoretiese en die praktiese was hulle egter nie op dieselfde wyse deelgenote van die geheel nie. Na analogie van die geheel wat 'n voorkeur bo die dele geniet het, was die teoretiese denke ook belangriker as die praktiese. 'n Sekere hiërargie was dus tussen hulle vaardig. In aansluiting by die inleidende opmerkings oor hierdie saak kan gesê word dat hulle hulself immers op verskillende grade van nabyheid aan die eksessief oorvloedige werklikheid – die geheel van dit wat is – bevind het. In vergelyking met die praktiese denke was die teoretiese denke digter in die aanwesigheid van die geheel.

Maar waarom? Volgens die tradisie was die maatstaf vir die aanwesigheid al dan nie aan die geheel geleë in die vraag of die dinge deur eksterne of interne oogmerke gekenmerk word. Omdat die geheel 'n eksessief-oorvloedige werklikheid is, het hy geen tekorte nie. Indien hy egter van 'n eksterne doel afhanklik sou wees om homself te verwesenlik, sou hy 'n tekort in homself gehad het. As oorvloedige werklikheid is sy oogmerke daarom ook volledig intern tot homself.

Die nabyheid al dan nie van die teoretiese en die praktiese denke is aan hierdie maatstaf gemeet. Volgens die tradisie staan die teoretiese denke digter by die geheel, omdat sy doel in homself geleë is. Die denke word nie in die eerste plek gemotiveer deur eksterne oogmerke soos rykdom, aansien of mag nie, maar deur die denke self. Sy doel lê in homself opgesluit. Met die praktiese denke sien dit effens anders daaruit. Omdat dit deur sowel eksterne as interne oogmerke gekenmerk word, staan dit ook op 'n groter afstand ten opsigte van die geheel.

Volgens die tradisie was die praktiese denke deur 'n sekere dubbelsinnigheid gekenmerk. Ten grondslag van die onderskeid in die praktiese denke tussen “handeling” (*agere*) en “produksie” (*facere*) lê die feit dat die een oogmerke intern en die ander oogmerke ekstern tot homself najaag. Terwyl die rasionaal van “handeling” in homself opgesluit lê (ek strew die goeie ter wille van die goeie na), bestaan die rasionaal van “produksie” ekstern tot homself (ek bou nie 'n huis ter wille van die bou self nie, maar ter wille van iets ekstern daartoe, naamlik die huis). Aquinas

verwoord dit so as hy skryf dat “produksie (*facere*) ’n handeling is wat in eksterne materie oorgaan, soos om te bou, te maak, ensovoorts; om daarenteen te doen (*agere*) dui op ’n handeling wat in die agent self afspeel, soos om te sien, ensovoorts” (Aquinas 1969:I-II, q. 57, a. 3). Terwyl die doel van “doen” in homself opgesluit lê, is produksie daarenteen slegs ’n instrument om iets te verwesenlik wat buite homself bestaan.

Kortom, volgens die tradisie het die teoretiese in die digte aanwesigheid van die geheel gestaan, terwyl die praktiese deur ’n sterker dubbelsinnigheid ten opsigte daarvan gekenmerk is. In die gedaante van *agere* was die praktiese denke ook digby die geheel, maar in die gedaante van *facere* op ’n verdere afstand daarteenoor. In hierdie sin het die tradisie ’n gewisse voorkeur aan die teoretiese bo die praktiese gegee.

Hierdie toestand sou in die modernisme aan ’n radikale verandering onderwerp word. Om ’n verwickelde verhaal in enkele sinne vooruit te loop: Omdat die modernisme daartoe geneig was om vanuit die perspektief van die tradisie beoordeel met die ekstatische ontologie weggedoen en die dinge tot ’n laagste gemene deler gereduseer het, was hy ook daartoe geneig om die teoretiese tot die praktiese en die praktiese op sy beurt weer tot ’n kwessie van produksie te reduseer. Die hoogste het na die laagste, die “denke” het na “doen” en laasgenoemde na “produksie” neergetuimel. Voortaan word die dinge gemeet aan die vraag of hulle instrumenteel is in die verwerkliking van eksterne doelwitte. G’n wonder dat die modernisme dikwels as die epog van instrumentaliteit en produksie beskryf word nie.

In die paragrafe hieronder word by die moderne en postmoderne “reduksie na onder” stilgestaan.

## MODERNE EN POSTMODERNE WENDING

As die moderne en postmoderne wêreld deur ’n enkele saak gekenmerk word (wat gelukkig nie die geval is nie), is dit sy opstand teen en afskeid van die ekstatische gemeenskap. Volgens ’n toonaangewende tendens in die modernisme is die geheel nie meer die moontlikheidsvoorwaarde vir die dele nie, maar eerder iets wat in die pad van die dele se “bevryding” staan. Daarom ook dat die modernisme in sy skerpste kante ’n poging verteenwoordig om die geheel – in naam van die dele se bevryding – aan ’n ingrypende reduksie te onderwerp.

Hoe het die modernisme dit gedoen? Alhoewel dit geensins die ganse modernisme weergee nie (en daar inderdaad ander motiewe in die modernisme opgespoor kan word), was daar nogtans ’n belangrike tendens in die modernisme ingevolge waarvan die dele vanuit hulle deelnemende gemeenskap aan die geheel geabstraheer en tot outonome werklikhede uitgeroep is. Voortaan is dit nie meer die dele wat vanuit die geheel verstaan is nie, maar eerder die geheel vanuit die dele. As die geheel vroeër die moontlikheidsvoorwaarde vir die dele was, word dit nou as ’n funksie van die dele verstaan.

’n Tipiese voorbeeld hiervan is die moderne “individu”. Ingevolge die modern-reduktiewe projek is die individu tydens die moderniteit vanuit sy ekstatische deelnemerskap aan die groter geheel van dinge (familie, dorp, stad, ensovoorts) geïsoleer en tot outonome – selfgenoegsame – werklikheid uitgeroep. Voortaan is die individu nie meer by grasia van sy ekstatische uitreiking na en deelname aan ’n veelheid van lotsbepalende gemeenskappe (en uiteindelik aan dié gemeenskap, naamlik die geheel) nie. As outonome agent word die individu eerder as die skeppende oorsprong van die geheel as sodanig ervaar. Binne hierdie konteks is daar nie van iets soos ’n geheel sprake wat die individu voorafgaan en mede-konstitueer nie. Die geheel is eerder iets wat deur laasgenoemde geprojekteer en bygevolg gemaak, geproduseer of gekonstrueer word.

Ten grondslag van die reduksie van die geheel na sy dele lê 'n ontologiese verplating van die werklikheid. Ingevolge die moderne reduksie word alles binne 'n ontologiese vryval na ondertoe gedwing en uiteindelik tot 'n laagste gemene deler terug herlei. Vanaf vroeë moderne figure soos Machiavelli, Bacon en Hobbes tot en met Marx, Nietzsche, Freud en Foucault is dit 'n sentrale motief in die moderne en postmoderne denke: Voortaan word die ewige vanuit die verganklike verstaan, maar ook die hemelse vanuit die aardse, die hoëre vanuit die laere, die ideële vanuit die genetiese, die rasonele vanuit die drifte, die skone vanuit die afskuwelike, die strewe na die goeie vanuit die wil tot mag, die betekenisvolle vanuit die wisselende betekenare, die voltooide vanuit die potensiele, die volwassene vanuit die adolessente en die transendente doel vanuit sy vroeë en selfs primitiewe oorspronge.

Laasgenoemde reduksie blyk onder meer uit die eensydige fokus van die modernisme op die oorsprong van byvoorbeeld die godsdiens (so asof die waarheid van die godsdiens in sy vroeë oorspronge en nie in sy gedifferensieerde hoogtepunte opgespoor moet word nie); maar ook met die oorspronge van die politiek (so asof die waarheid van die politiek in sy gewelddadige oorspronge – soos offer-rituele – en nie in die hoogtepunte van politieke ordening opgespoor moet word nie); met die oorspronge van die mens (so asof die waarheid van die mens by die primitiewe grotmens – by 'n me. Pless of Lucy – en nie by hul hoogste gestaltes – 'n Plato, 'n Shakespeare of 'n Mozart – opgespoor moet word nie); met die adolessente (so asof die waarheid van onself in ons puberteit en nie in ons volwassenheid opgespoor moet word).

Voortaan lê die waarheid van die dinge nie meer in hulle doel, naamlik hulle uiteindelijke verwerkliking, voltooiing of volwassewording opgesluit nie, maar eerder in hulle staat van oorspronklike adolessensie (of pure potensialiteit). As in gedagte gehou word dat die tradisie – gegrond op 'n koninkryk van doeleindes – uitgegaan het van die standpunt dat die doel van die dinge verweselik is wanneer hulle “natuur” waargemaak is, kan ook gesê word dat die epog van potensialisering homself kenmerk in die feit dat hy met die sogenaamde natuur (wese, aard of essensie) van die dinge weggedoen het.<sup>13</sup> Laasgenoemde vind onder meer uitdrukking in die Freudiaanse beeld van die polimorf perverse mens wat gekenmerk word deur 'n lewe gerig op sy eie libidineuse plesier; by Nietzsche en Heidegger se beeld van die spelende kind wat die tradisionele metafisiese denke soos 'n stuk speelgoed weggooi en die lewe as 'n speelplek ervaar; by Hannah Arendt se klem op die sogenaamde geboortelikheid van die dinge; by Franse denkers vanuit die 60'er jare wat die metafoor van die adolessent – versinnebeeld deur die oneindige potensialiteit van die lyflike energie, die vryswewende betekenare, die wildgroeïende rizoom en die swerwende nomade – tot 'n metafoor van radikale bevryding verhef; en – om 'n plaaslike voorbeeld te noem – by Breyten Breytenbach se pleidooi vir 'n middel-wêreld waarin alles in 'n grenslose tuimel van skepping en herskepping opgeneem word, dit wil sê in 'n wêreld van “‘waarheid’ in die maak/onmaak proses van metamorfose, van rewolusie, van werk met die ondenkbare en van 'n lewe in die *potensiële tyd...*” (Breytenbach 2009:155). In al hierdie voorbeelde word die uiteindelijke volwasse “natuur” van die dinge vervang met dit wat volgens die oordeel van die tradisie die natuur van die dinge weliswaar in tyd voorafgaan, maar wat tegelyk ontologies ondergeskik daaraan is.

Ter illustrasie van die voorkeur vir die pure potensialiteit van die dinge, kan na drie tersaaklike voorbeelde verwys word. Eerstens, die studente-opstande uit die 60'er jare, wat die sogenaamde patriargale ordes met 'n samelewing wou vervang wat gegrond sou wees op Freud se polimorf perverse toestand.<sup>14</sup> Laasgenoemde kan beskryf word as 'n toestand waarin alles na hul sogenaamde

<sup>13</sup> Met betrekking tot die moderne dood van die tradisionele “koninkryk van doeleindes” en die opheffing van die begrip “natuur”, sien veral Pierre Manent (1998) en Robert Spaemann (2010).

<sup>14</sup> Sien in hierdie verband die kritiek op '68 deur Raymond Aron (1997), asook die analise van Daniel J. Mahoney (2010).

onbepaalde potensiaaliteit in 'n staat van pure adolessensie terug herlei word. Dat so 'n begeerde toestand ironies genoeg in 'n diktatuur van onvolwassenheid sou omslaan, het onder meer uit die studente se steun vir die rewolusionêre massamoordenaar, Mao Zedong, geblyk. Vir 'n hele geslag van studente en -dosente aan die Sorbonne en op die kampusse van Kalifornië was Mao nie 'n skrikwekkende diktator nie, maar eerder 'n held. Waarom? Ten diepste lê die rede daarvoor opgesluit in die feit dat Mao in hulle oë die sogenaamde outoritêre, patriargale en koloniale tradisie deur middel van sy rewolusionêre jeugbrigades met 'n staat van onbegrensde potensiaaliteit wou vervang.

'n Tweede voorbeeld van die voorkeur vir die pure potensialisering van die dinge hou verband met die heerskappy van die neo-liberale wêreld in die dekades na die rewolusionêre 60'er jare. Groot getalle rewolusionêre studente het in die daaropvolgende dekades die neo-liberale denkwêreld omhels, onder meer omdat laasgenoemde beter daartoe in staat is om die ou rewolusionêre ambisies deur te voer. Waarom? Die antwoord is klaarblyklik geleë in die feit dat die neo-liberale wêreld deur middel van die onbepaalde uitbreiding van begeertes waarskynlik beter daartoe in staat is om die werklikheid tot die potensiele terug te herlei as die rewolusionêre kaders van vroeër. Dat die globale uitbreiding van begeertes tot 'n kultuur van sosio-psigiese onvergenoegdheid aanleiding gee, is 'n ironie wat kennelik nie raakgesien word nie.

'n Derde en laaste voorbeeld is opgesluit in die gesag wat die kultuur van regte veral onder die intellektuele, politieke en sosiale elite's van vandag beklee. Waarom? Die antwoord daarop hou verband met die verskil tussen "reg" en "goed". Volgens die tradisie word die praktiese lewe gekenmerk deur die feit dat dit op 'n gemeenskaplike goed gerig is. In en deur die deugsame verwesenliking daarvan word die goeie lewe (*bona vita*) geaktualiseer. Tydens die modernisme word die fokus egter weggeskuif van dié doel en val dit nou op die keusevryheid van die individu. Voortaan draai die praktiese lewe rondom die vermoë – of potensiaaliteit – van die individu om sy lewe volgens sy eie private voorkeure in te rig. Alles moet daarom ook in werking gestel word om die uitoefening van hierdie potensiaaliteit – die keusevryheid van die individu – te waarborg. G'n wonder dat die regsweese vandag – dit is in die era van pure potensialisering – met soveel gesag bejeën word nie. Laasgenoemde moet immers die nuwe absolute, naamlik die individu se formele vryheid om te kan kies, in stand hou.

Teen die agtergrond van hierdie uiteensetting kan aangevoer word dat dit 'n te negatiewe oor die potensiele, die dinamiese en die veranderlike verteenwoordig. Buitendien, word die gevaar nie geloop om in 'n konserwatisme vas te val wat die statiese wêreld van die voltooide bo die veranderlike wêreld van die potensiele verkies nie?

Volgens die tradisie is die teendeel eerder waar. Anders as wat uit bogenoemde argumentasie afgelei kan word, wil die tradisie die potensiele as potensiele in beskerming neem. Die werklike kritieke vraag is daarom ook nie of die tradisie met die potensiaaliteit van die dinge wil wegdoen nie, maar of die reduksie van die dinge tot hulle pure potensiaaliteit nie ironies genoeg juis met die opheffing van hulle potensiaaliteit gepaardgaan nie? Vernietig die verabsoluttering van die potensiele nie juis die potensiele self nie? Vanuit die oogpunt van die tradisie beoordeel is laasgenoemde inderdaad die geval. Volgens laasgenoemde beskik die dinge slegs oor 'n eie potensiaaliteit in die mate waarin hulle buite hulself na 'n begeerde staat van volwassenheid uitreik. Kortom, hulle eie potensiaaliteit is 'n funksie van die mate waarin hulle in die ekstatische spanningsveld tussen hulle blote potensiaaliteit en hulle volle verwerkliking ingetrek word. Indien daar met hierdie ekstatische spanningsveld – die tussen-wêreld van die tradisie – weggedoen word (deur byvoorbeeld eensydig klem te lê op die potensiele), word die potensiaaliteit van die dinge ironies genoeg aangetas. Allan Bloom skryf daarom ook tereg dat die moderne opskorting van die dele se ekstatische uitreiking na die geheel gepaardgaan met die feit dat die dele op hulle self

platval en so van hulle erotiese beweeglikheid beroof word (Bloom 1993:13-35). Niks verduidelik dit so as die globale verskynsel van die *mall* nie, wat in weerwil van die beeld van ewige veranderlikheid en dinamiese jeugdigheid deur 'n geestelike doodsheid onderlê word.

Kortom, die transendente doelwitte waarop die begeerte haarself tradisioneel gerig het, verhinder nie die potensialiteit van die dinge nie, maar maak dit eerder moontlik. Die teendeel is ook waar. Die moderne verwydering van transendente doelwitte maak die potensialiteit van die dinge onmoontlik.

Dit bring ons einde ten laaste nogmaals by die vraag na die teoretiese en die praktiese. Teen die agtergrond van bogenoemde uiteensetting van die wyse waarop die dele tydens die epog van die modernisme van hul ekstatische verhouding met die geheel geïsoleer en laasgenoemde aan 'n ontologiese vryval na benede onderwerp is, is dit 'n vraag: Watter gevolge het dit vir die teoretiese en die praktiese?

Ter wille van tyd en ruimte word slegs op twee sodanige gevolge gefokus. Die eerste hou verband met die feit dat teorie en praktyk in die moderne wêreld in 'n uitsluitende verhouding teenoor mekaar opgestel word, die tweede met die feit dat beide in hulle teenoorstelling aan 'n proses van substansiële verskraling onderwerp word.

Eerstens, die isolering van die teoretiese en die praktiese vanuit die ekstatische verhouding gaan in die moderne en laatmoderne wêreld gepaard met 'n proses ingevolge waarvan hulle op 'n uitsluitende grondslag teenoor mekaar te staan kom. Voortaan sluit feite en waardes, die rasonele en die etiese, dit wat is en dit wat behoort te wees, mekaar volledig uit. Om 'n feitelike uitspraak te maak, beteken voortaan om op 'n ander niveau as 'n etiese uitspraak te beweeg. As die rasonele en die wil tydens die tradisie in hulle onverbreekbare samehang gesien is, tree hulle nou weg van mekaar.<sup>15</sup>

Tipies van die moderne en laat-moderne onvermoë om die teoretiese en die praktiese in hul samehang te bedink, is die wisselende beklemtoning wat dit tydens die epog telkens op die een of die ander plaas. Terwyl dit dikwels poog om die praktiese aan die voorskrifte van die teoretiese te onderwerp, keer dit ook dikwels die beeld om en beklemtoon dit weer die praktiese ten koste van die teoretiese. Anders as wat dikwels voorgegee word, is hierdie twee uiteenlopende beklemtoning nie alternatiewe vir mekaar nie, maar manifestasies van een en dieselfde gebeure, naamlik die verlies aan hulle eertydse ekstatische gemeenskap.

'n Voorbeeld hiervan is die wyse waarop Aristoteles tydens die moderne en laat-moderne gelees is. Tydens die moderne era is die neiging in die Aristoteliese literatuur om Aristoteles vanuit 'n beklemtoning van die teoretiese kante van sy denke te lees. Alasdair MacIntyre wys daarom ook op die feit dat Aristoteles tydens die 16de eeu geïnterpreteer is asof hy 'n ongekwalifiseerde voorkeur aan die teoretiese bo die praktiese gegee het. Volgens hierdie moderne Aristoteliane was die suksesvolle aard van die praktiese politiek daarom ook die gevolg van 'n "sistematiese toepassing van teorie" (MacIntyre 2006:7). Kortom, volgens die moderne Aristoteliane moes die praktyk homself aan die leiding van die teoretiese onderwerp.

In die laat-modernisme is die neiging eerder om Aristoteles vanuit die praktiese te benader. Nou word Aristoteles geïnterpreteer asof hy 'n ongekwalifiseerde voorkeur aan die praktiese bo die teoretiese gegee het. Voortaan moes die teorie voor die eise van die praktiese terugtree. Hierdie voorkeur is egter nie 'n alternatief vir die neiging in die modernisme om Aristoteles vanuit die teorie te benader nie, maar eerder die negatiewe spieëlbeeld daarvan.

---

<sup>15</sup> Sien in die besonder die hoofstuk "Natural Right and the Distinction Between Facts and Values" in Strauss (1953).

Tweedens, hierbo is aangevoer dat die modernisme daartoe geneig was om die dinge tot 'n laagste gemene deler te reduceer. Dit het met 'n omvattende verskraling van sowel die teorie as die praktyk gepaardgegaan.

In plaas daarvan dat die teoretiese vanuit die samespel tussen die intuïtiewe *intellectus* en die diskursiewe *ratio* verstaan is, is laasgenoemde vanuit sy samehang met eersgenoemde geabstraheer. Die gevolg is dat die moderne teoretiese denke in die gedaante van *ratio* deurgaans deur 'n neiging tot essentialisme gekenmerk word. In aansluiting by die tradisie kan gesê word dat die vraag na die “essensie” (of natuur) van die dinge tydens die modernisme vanuit hul samehang met die “is” van die dinge losgemaak en laasgenoemde vir alle praktiese doeleindes aan die vergetelheid oorgegee is. (In plaas daarvan dat die laat-moderne kritiek op die moderne essentialisme in aansluiting by die tradisie gepoog het om die tradisionele balans tussen *intellectus* en *ratio* opnuut te dink, verkies dit eerder om met die teorie as sodanig weg te doen. Daarmee verteenwoordig dit nie 'n alternatief op die moderne essentialisme nie, maar eerder die logiese teenkant daarvan.)

Maar die neiging om tydens die moderne vryval na benede die dinge tot hulle laagste gemene deler te reduceer, het ook 'n verskralende uitwerking op die praktiese. As die modernisme met betrekking tot die teoretiese denke tot 'n essentialisme geneig was, is dit met betrekking tot die praktiese denke geneig om in 'n instrumentalisme vas te val. Die rede daarvoor hou ten nouste met genoemde reduksie verband. Net soos wat die *intellectus* tot die *ratio* gereduseer en dit so in 'n essentialisme vasgeskryf is, net so is handeling of *agere* tot 'n kwessie van produksie of *facere* gereduseer. Die gevolg is dat die praktiese denke 'n instrumentalistiese aangeleentheid geword het. Voortaan word dit gemeet aan die vraag of dit instrumenteel tot die verwerkliking van eksterne doelwitte is.

Kortom, die reduksie na onder lei nie soos wat die moderne wêreld beweer tot 'n bevryding van die dele uit die geheel nie, maar eerder tot 'n verskraling daarvan.

## SLOTOPMERKINGS

Dit bring ons ten slotte terug by die inleidende opmerkings oor die universiteitswese. In die gesprekke onder kollegas oor die universiteitswese vandag is dit opvallend hoe akademici hulself nogtans – en in weerwil van hulle negatiewe oordele oor die teoretiese lewe in die tradisionele sin van die woord – in onbewaakte oomblikke op die teoretiese beroep. “'n Universiteit maak tog nie so nie,” of “studente is tog nie veronderstel om so op te tree nie,” of “dosente se plig is tog so en so,” word dikwels in dié oomblikke gesê. Ten grondslag van hierdie uitsprake lê ongetematiseerde vooronderstellings oor wat die – teoretiese – wese van 'n universiteit behoort te wees.

Die kritieke vraag is of die universiteite hierdie ongetematiseerde vooronderstellings oor die teoretiese aard van die universiteit weer tot tema gaan verhef en as rigtinggewend vir hulself gaan beskou. Of gaan die universiteit uit hoofde van 'n ongekwalifiseerde voorkeur vir die praktiese die tradisionele klem op die teoretiese verder verdring en ignoreer?

As die tradisie reg is dat die praktiese verdof in die mate waarin dit sigself van die glans van die teoretiese isoleer, sal die kontinue marginalisering van die teoretiese lewe waarskynlik tot 'n verdere agteruitgang van die universiteitswese as sodanig aanleiding gee. Sonder 'n verbintenis tot die teoretiese lewe sal hy homself nog as 'n produktiewe deel van die kennisindustrie kan beskryf, maar kwalik as 'n “universiteit”.



**BIBLIOGRAFIE**

- Aquinas, Thomas. 1966. *Summa Theologiae*. Volume 28: *Law and Politics*, vertaal deur Thomas Gilby. London: Blackfriars.
- Aquinas, Thomas. 1969. *Summa Theologiae*. Volume 23: *Virtue*, vertaal deur W.D. Hughes. London: Blackfriars.
- Aquinas, Thomas. 2003. *Summa Contra Gentiles*. Book One: *God*, vertaal deur Anton C. Pegis. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Aquinas, Thomas. 1975. *Summa Contra Gentiles*. Book Four: *Salvation*, vertaal deur Charles J. O'Neil. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Aristoteles. 2004. *The Nicomachean Ethics*, vertaal deur J.A.K. Thomson. London: Penguin Books.
- Aron, Raymond. 1997. *Thinking Politically: A Liberal in the Age of Ideology*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Bloom, Allan. 1987. *The closing of the American mind. How higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students*. London: Penguin Books.
- Bloom, Allan. 1993. "The Fall of Eros," *Love and Friendship*. New York: Simon & Schuster.
- Breytenbach, Breyten. 2009. *Notes From the Middle World*. Chicago: Haymarket.
- Dupré, Louis. 1993. *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Lavelle, Louis. 1952. *Die Gegenwart und das Ganze*. Düsseldorf: Verlag L. Schwann.
- Levering, Matthew. 2008. *Biblical Natural Law. A Theocentric and Teleological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Mahoney, Daniel J. 2010. *The Conservative Foundations of the Liberal Order*. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Manent, Pierre. 1998. *The City of Man*, vertaal deur Marc A. LePain. Princeton: Princeton University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair. 2006. *Ethics and Politics*. Selected Essays, Volume 2. Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 2009. *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- McAleeer, G.J. 2005. *Ecstatic Morality and Sexual Politics*. New York: Fordham University Press.
- O'Rourke, Fran. 2005. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pieper, Josef. 1998. *Leisure. The Basis of Culture*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- Pieper, Josef. 2006. *For the Love of Wisdom. Essays on the Nature of Philosophy*. San Francisco: Ignatius Press.
- Polin, Claude. 2010. 'Western Political Models and Their Metaphysics, Part I: The Two Political Philosophies of the West,' ISI Web Journal (<http://www.firstprinciplesjournal.com>).
- Readings, Bill. 1996. *The University in Ruins*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Schindler, D.C. 2008. *Plato's Critique of Impure Reason. On Goodness and Truth in the Republic*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Sloterdijk, Peter. 1989. *Eurotaismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Spaemann, Robert. 2010. *Essays in Anthropology. Variations on a Theme*, vertaal deur Guido de Graaff en James Mumford. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1989. 'What is Political Philosophy', *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays*. Detroit: Wayne State University Press.
- Verhoeven, Cornelius. 1967. *Inleiding tot de Verwondering*. Baarn: Amboeboeken.