

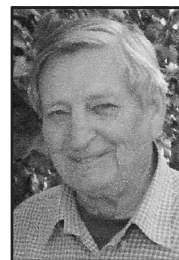
Is wetenskap moontlik in die afwesigheid van gees?

Is science possible in the absence of spirit?

BRAAM ROUX

Emeritus professor, Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria

broux@wol.co.za



Braam Roux

ABRAHAM PJ ROUX (BRAAM) studeer aan die Universiteit van Pretoria en behaal die grade BA, HOD en MA. Aan die Potchefstroomse Universiteit vir CHO verwerf hy die BEd en aan die Universiteit van Suid-Afrika die DLitt et Phil met 'n proefskrif getiteld *Die leerverskynsel: 'n Filosofiese analise*. Hy doseer aan die Pretoria Technikon en daarna aan die Universiteit van Suid-Afrika. Hier word hy bevorder tot professor, departementshoof van filosofie en vise-dekaan van die Fakulteit Wysbegeerte. Hy was die eerste redakteur van die *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte*. Hy tree op as redakteur van verskeie vakkundige publikasies, onder andere *Philosophy from Africa: A text with readings*, in samewerking met PH Coetzee. Met Fanie de Beer as medewerker publiseer hy in 2010 en 2011 'n reeks van drie artikels, "Onderweg na goeie wetenskap" in *LitNet Akademies (Geesteswetenskappe)*.

ABRAHAM PJ ROUX (BRAAM) studied at the University of Pretoria and obtained the degrees BA, HED and MA. At the Potchefstroom University of CHE he obtained a BEd degree and at the University of South Africa a DLitt et Phil (dissertation: *The phenomenon of learning: A philosophical analysis*). He lectured at the Pretoria Technikon and subsequently at the University of South Africa. Here he was promoted to professor, head of the department of philosophy and vice-dean of the Faculty of Arts. He was the first editor of *The South African Journal of Philosophy*. He edited a number of publications, among others *Philosophy from Africa: A text with readings* (co-editor, PH Coetzee). In 2010 and 2011 he and Fanie de Beer co-authored a series of three articles, "En route to good science", which appeared in the online publication *LitNet Akademies (Geesteswetenskappe)*.

ABSTRACT

Is science possible in the absence of spirit?

This article is a response to Fanie de Beer's lament on the absence of spirit (soul) in scientific endeavours which raises questions about meaning and validity. To get clarity on these matters re-visiting the ideas of the Oxford philosopher, Gilbert Ryle (1900–1976), was deemed necessary. In his main publication, Ryle addresses the problem of the mind (soul/spirit). Mind-talk is part of ordinary discourse and Ryle is interested in the structuring of our thoughts on matters where mind is supposed to play a role. Although Ryle is not a philosopher of science, his ideas impact on science as a way of thinking about the world. He was influenced by Kant's epistemological views and phenomenology – the idea of a constituted (meaningful) reality. Ryle argues that argumentation, particularly arguments where the reductio ad absurdum may be applied, is the lifeblood of philosophising. Argumentation introduces language with the focus on the use of expressions. Concepts are abstracted from descriptions. Descriptions have logical powers; they have

implications, allow certain combinations and not others, allow certain deductions, and so forth. To clarify the mind he looks at the functioning of mental descriptions.

Ryle starts from Cartesianism which is unacceptable but well-argued and more or less the “official” view. Here the argument favours the existence of two kinds of reality, namely material and mental. The essential property of the material is extension (spatiality) whereas thinking is associated with the mental. A person is a combination of body and mind. In terms of human behaviour the interaction between the two, which is problematic because of the radical difference between them, has to be explained. The Cartesian solution is that they do interact but only in a tiny gland in the brain, the pineal gland – a flat contradiction.

Ryle argues that this contradiction shows that dualism is wrong in principle; it is a category mistake. He explains the nature of a category mistake and why it applies to dualism. He finds that we ordinarily report on and describe the mental lives of others (pains, memories, emotions, etc.) without any problems; we do not need sophisticated tests, special abilities, or experts. We cash in on ordinary usage of expressions. This implies that private experiences, feelings and emotions cannot be part of the meaning of such concepts – mental descriptions describe people acting and reacting in certain situations. Mind-talk is person-talk, the sense we make of a person behaving in certain ways under certain circumstances – that is, the way in which we constitute a whole: person-behaviour-context.

If De Beer expects traces of a Cartesian mind/soul/spirit in science, his search is in vain and contributes nothing to science practice. However, the concept “science” implies human endeavour and as such presupposes human involvement. However, scientists and others have preconceived ideas about the nature of science, reality and their interaction and most of these play down human involvement. Such self-understanding needs reorientation and four important areas are discussed briefly: Firstly, an honest critical look at this selfunderstanding by asking the question, What is science about? This will include how reality, knowledge and truth are constituted. The ideal is a selfunderstanding based on reflection instead of tradition. Secondly, a reorientation with reference to morality is necessary. Scientists plead moral immunity on the basis of their factual approach. But science is morally involved all the time. It starts from moral considerations such as the need for insight and knowledge, or to serve the community. Scientific progress and technological advancements change reality and thus the borders of morality; in many cases new moral problems are created. Scientists have to accept moral responsibility for decisions and findings, and be morally alert and participate in moral debates particularly about problems raised by the impact of science on society. Thirdly, the view of science as something on its own, apart from ordinary life and culture is not acceptable. Discussion used to be a part of scientific life, but the discursive context of science practice has almost disappeared. Reorientation seems necessary for science to be integrated with ordinary life and culture, and to benefit from interdisciplinarity and cross-pollination. Open and open-ended discussion will improve understanding, transfer information, open up new possibilities and change the self-understanding of people. Finally, a reorientation with reference to the humanities is necessary. They are needed and they are in crisis but to approach them as on a par with the natural sciences and to apply formulae derived from successes there will not in any way improve the situation. In order for this to happen, they have to be approached with an open mind and the pragmatic and instrumental business atmosphere in academia has to change so that the particular nature of the humanities and their kind of contribution can be appreciated, tolerated and taken care of.

KEY WORDS: Mind, consciousness, meaning, concept, lifeworld, category mistake, metaphysics, never-ending discussion, responsibility, humanities

TREFWOORDE: Gees/siel, bewussyn, sinmaking, begrip, leefwêreld, kategoriefout, metafisika, voortdurende gesprek, verantwoordelikheid, geesteswetenskap

OPSOMMING

'n Beskuldiging dat die wetenskap geesloos is, vra opheldering. Dit lei na Gilbert Ryle (1900–1976) en sy siening van Cartesianisme (dualisme) wat volgens hom op 'n kategoriefout berus. Dit beteken gees is nie nog 'n ding nie. Op grond van ons alledaagse gebruik van uitings oor geesmodaliteite (waarneem, ken, dink, ens) vind hy dat hulle sinmaking van persone-in-situasie behels, dus op openbare optrede slaan. Dit beteken die beskuldiging geld op een vlak nie – wetenskap is en bly menslike betrokkenheid. Mensdegraderende beskouings oor wetenskapsbeoefening ondersteun deur epistemologiese aanvaardings lei tot 'n wetenskap- en 'n realiteitsiening wat die singewende mens op die agtergrond stoot. Die beskuldiging is geldig waar wetenskap binne so 'n raamwerk beoefen word – en dit kom wyd voor. Hierdie sieninge trek wetenskapsbeoefening skeef en daarom is 'n heroriëntasie nodig ten opsigte van wetenskapsbeeld (veral die beeld van die geesteswetenskappe), morele verantwoordelikheid van wetenskaplikes en die plek van en deelname aan 'n nimmereindigende, oop diskussie tussen alle vlakke van belanghebbende partye.

AANLOOP EN PROBLEEMSTELLING

'n Betreklike ou artikel met 'n vreemdklinkende titel, “Die krisis van die afwesige gees” deur De Beer (1988), roer die belangrike probleem van die aard van die werklikheid waarmee wetenskaplikes werk, ofte wel die uitsluit van die mens uit die wetenskap, aan. Hierdie artikel het toentertyd, teen wat 'n mens sou verwag, geen, of baie min, kommentaar uitgelok. Die vrae, “Moet De Beer se konklusie ons ontstel?”, “Kan ons met hom saamstem?”, het onbeantwoord gebly. Probleme in verband met die frase “die afwesige gees” het ook nie weggegaan nie – gees is nie afwesig soos 'n leerling uit 'n klas nie; wat beteken “afwesigheid” dan hier? Ook, om die afwesigheid van gees op 'n lewensterrein te herken, is 'n geestelike (bewussyns-)daad; om te ontdek gees is afwesig, moet gees teenwoordig wees. Om teen te werp dat dit twee verskillende geeste is, laat steeds die vraag wat dit kan beteken. Pas individuering en identifisering by gees? Dus, die begrip “gees” kom in die gedrang in pogings om De Beer se aanklag te verstaan.

Wetenskapsbeoefening in die algemeen en veral die krisis van die geesteswetenskappe, kry tans baie aandag in ons land (vgl Roux & De Beer 2010a en b en Academy of Science of South Africa 2011), en die besprekings wentel grootliks om probleme wat verband hou met wat De Beer bespreek. 'n Herbesoek lyk dus nodig, veral ook gesien die feit dat De Beer nie toe nie en ook nie nou nie 'n stem roepende in die woestyn is nie. Meyer en Nel (1969) diagnoseer 'n krisis in die geesteswetenskappe en opper soortgelyke punte. Meyer (1967) dek ook min of meer dieselfde terrein as hy die sciëntisme die stryd aansê. Roux en de Beer (2011) lug nog dieselfde onrustighede oor wetenskapsbeoefening.

In hierdie artikel word De Beer se aanklag bekyk. Die interrelasies van begrippe uit verskillende konseptuele velde word nagegaan, ofte wel die noodsaaklike bande tussen gees, nie-substansieel gesien, en wetenskapsbeoefening, word ondersoek. In hierdie besinning word om bepaalde redes, aangesluit by die gedagtes van die Oxford filosoof, Gilbert Ryle. Hierdie analise plaas 'n vraagteken agter die tradisionele selfbeeld van wetenskaplikes en vra om 'n heroriëntasie by hulle. Vier aspekte van so 'n heroriëntasie word kortliks bespreek: die integrasie van wetenskap by die leefwêreld, wetenskaplikes se etiese betrokkenheid, die diskursiewe aspek van wetenskapsbeoefening, en die krisis in die geesteswetenskappe.

GEESLOSE WETENSKAP

Denke oor wetenskapsbeoefening vertoon fundamenteel twee uiteenlopende benaderingswyses: Die natuur-uitgangspunt – wetenskap is ’n objektiewe beskrywing of verklaring van bestaande/gegewe objekte en hulle werkinge, of van werklike gebeurtenisse in die wêreld. Hierteenoor die uitgangspunt van wetenskap as ’n menslike aktiwiteit; ’n ontwerp vanuit die menslike perspektief wat berus op ons denke en die struktuur daarvan. Beide is menslike denke, maar die klem verskil. Betrokkes by die wetenskap is geneig om die rol van ons denke mis te kyk; dan oorheers die objektivisme en sciëntisme wat gewoonlik beteken die instrumentele waarde van kennis en denke word oorbeklemtoon. Dit trek die siening van wetenskap self en van die plek van die mens daarin, skeef. In plaas daarvan dat wetenskap tot die mens se insig in sy wêreld bydra, word dit ’n vyand wat bydra tot vervreemding en verlies van lewensin. De Beer (1988) argumenteer dat dit ’n krisis skep en hy wys dit aan ’n afwesigheid van gees in die wetenskap. Dat sy konklusie aanvaarbaar is en ons moet ontstel, wil ek beredeneer vanuit Gilbert Ryle se filosofie en betoog dat hierdie krisis nie metafisies van aard is nie, maar wel konseptueel-logies. Dit raak die aard van denke, die verband van denke en werklikheid, wat sinmaking betrek en aansluit by begrip en begripvorming.

Immanuel Kant (1724–1804) het oortuigend geargumenteer dat die werklikheid ’n ervarende, sinvolle werklikheid is. Hy vra na die moontlikheidsvoorwaardes van ons ervarings en dus ons kennis van die sogenoemde buitewêreld. Kennis en wetenskap is hiervolgens menslike prestasies; wetenskaplike kennis kom nie gemaak en verpak na ons toe nie, maar is die resultaat van menslike pogings. Die mens is nie klei waarop die werklikheid hom afdruk nie; bowendien, afdrukke is nie ’n begrip of ’n wet nie. Wetenskap vereis meer. Die mens benader die werklikheid denkend; kennis vereis denke; die werklikheid wat hy “ontdek”, hang dus af van die mens se denkstruktuur. Volgens Kant het ons ’n werklikheid danksy twee soorte organiserings aan ons kant, aanskouingsvorme (ruimte en tyd) en die kategorieë van denke, betekenisgewing.

Hierdie siening dat kennis en wetenskap berus op die mens se denkstruktuur, voer die fenomenoloë verder. Brentano se ongelukkigheid met die empiriese sielkunde verskaf die prikkel vir sy herbedinking van kennis en wetenskap. Hy formuleer die idee van intensionaliteit, die gerigtheid van die mens op wat hy ken of bedink. Sy leerling, Husserl, ook beïnvloed deur Frege, voer hierdie ondersoek verder en werk die fenomenologiese metode uit en formaliseer dit. Sy leerling, Heidegger, ontwikkel op hierdie grondslag sy breedopgesette kritiek op die moderne wetenskap en tegnologie waarin hy die afwesigheid van ’n kritiese bewussyn van, en ingesteldheid teenoor, aanvaarde metafisiese posisies in die wetenskap, en die miskyk van die rol van die mens daarin, kritiseer.

Die Oxford filosoof, Gilbert Ryle (1900–1976) was goed bekend met, maar krities teenoor die werk van die fenomenoloë. Sy resensie (1928) van Heidegger se *Sein und Zeit* (1927) stel die fenomenologie aan die Engelse wêreld bekend. Meyer sê in sy 1967-publikasie die sciëntisme die stryd aan en sien die fenomenoloë as bondgenote hierin. Interessant genoeg bespreek Meyer (1967:62-71) Ryle se werk as ’n voorbeeld van die fenomenologie en sien hy hom as ’n medestryder teen die sciëntisme. Hierdie karakterisering het baie laat frons want Ryle was geen wetenskaps-filosoof nie, en dus as uit sy plek gesien in genoemde kontroversie. Boonop, tussen Britse en kontinentale filosofie het baie ’n onoorbrugbare kloof gesien; om Ryle ’n fenomenoloog te noem (wat hy nie self gedoen het nie), was vir diesulkes ondenkbaar. Meyer se goed beredeneerde plasing, bring Ryle wat baie duidelike idees omtrent die gees ontwikkel het, binne die kring van die De Beer-argument; maar dan, Ryle word beskou as ’n uitwerper van die gees, ’n logiese behavioris. Soos ons egter sal sien, verdedig hy die Kantiaanse posisie en stel sy metodologie ons in staat om ons probleem te plaas.

WAAROM RYLE UIT DIE DODE OPWEK?

Die puris-navorser sal teenwerp dat Ryle in 1976 oorlede is en *The concept of mind* in 1949 verskyn het (laaste heruitgawe in 1999 – 50 jaar na die eerste verskyning). Ou kennis is tog irrelevant; filosofie het sedertdien verander (bv postmodernisme). Ouer spel egter nie noodwendig verouderd en irrelevant nie; jonger is geen waarborg vir gehalte nie. “Verandering” sluit raakpunte nie uit nie en insig volg nie een patroon nie. In die wêreld van idees is ouderdom onbelangrik.

Baie Ryle-insigte het ’n deel van die filosofiese denkpatroon geword, maar sy besondere plek in die filosofie moet nog gepeil word. Sy metode en sy analise van ons denke oor mens en wêreld kan help om vat aan probleme soos die De Beer-besorgdheid te kry – hulp wat vordering verseker, word nie versmaai nie! Dat hy nie ’n wetenskapsfilosoof was nie (niks daarvoor gepubliseer het nie), maak hom nie irrelevant nie. As epistemoloog het hy idees oor kennis – wetenskap is kennis – en hierdie idees raak die wetenskapsopvatting wat De Beer kritiseer. Denke was sy deurlopende belangstelling en ons probleem handel eintlik oor denke, denke en werklikheid; denke oor denke. Die besondere plek wat Ryle gee aan die interrelasies tussen verskynsels, maak sy bydrae belangrik.

Die postmodernisme waarin taal ook belangrik is, maak Ryle interessant. Hierdie tema kan nie hier ondersoek word nie; kort opmerkings word hier en daar gemaak. Een van die felste kritiese werke teen die Ryleaanse soort filosofie, Ernest Gellner se *Words and things* (1968), steun op die modernisme (rasionaliteit, waarheid, verstaan van die wêreld – “Ding-an-sich” – deur gees) waarvan Ryle sou afwyk, en wys op moontlike raakpunte met die postmodernisme.

RYLE SE FILOSOFIESE METODE

Die verstaan en waardeer van Ryle se bydrae tot die debat rondom gees en wetenskap, vereis die verstaan van sy metode. Vir Ryle (1945) is argumente en argumenteer die lewensbloed van die filosofie, maar nie alle argumente nie. Die filosofie werk nie induktief nie; kompeteer nie met die wetenskappe nie – is nie ’n kennisstelsel nie, maar ’n aktiwiteit. Dit is nie deduktief nie want dit stel nie net in die formele aspekte van argumente belang nie. Hy argumenteer dat die *reductio ad absurdum*-strategie paradigmatis van filosofiese beredenering is; die Kantiaanse invloed – apriories maar sê iets oor die werklikheid.

Argumente is ’n onderdeel van diskoers. Die meerderheid beweringe in argumente is dele van beskrywings, ’n algemene diskoersvorm. Beskrywings as taalhandelinge is saam met ander handelinge ’n manier van sinmaking – dink aan ’n situasie waar Mooi Maraai se man onder in die put werk. Maraai is saam met die pastoor in sy toe motor. “Sy is besig om haar man te verkul” maak sin van (konstitueer) die hele situasie. Beskrywings as sineenhede is die roustof waaruit begrippe geabstraheer word. Begrippe soos “ken”, “kennis”, “waarheid”, “denke”, “intelligensie”, is abstraksies uit beskrywings, en probleme rakende begrippe moet hanteer word deur terug te gaan na beskrywings waarin hulle (kan) figureer. Beskrywings bevat ook ’n aprioriese of logiese element (hulle logiese vermoëns of veld) wat met sin of betekenis saamhang. As iets gekleur is, beslaan dit ruimte, as A die oorsaak van B is, is B die gevolg van A. Met ander woorde, deur op begrippe te let en die logiese vermoëns van begrippe en beskrywings na te gaan, is om besig te wees met ons denke oor onder meer die werklikheid. Ryle is waarskynlik die Westerse filosoof wat die konsekwentste wegstuur van die natuurlike instelling; wat wil agterkom hoe ons denke oor die werklikheid werk en dus die werklikheid “bepaal”. Die werklikheid self sluit hy in sy nadenke uit. Ontologiesering (om bestaan met ’n argument te bewys) is ’n onaanvaarbare skuif, ’n uitdrukking van die natuurlike houding, dus ’n wegstroom van die plek van ons denke in ons soeke na sin wat verklaring insluit (vgl. Ryle 1937).

Sy filosofering is in taal, en mik op die verstaan van ons werklikheidsdenke. Hiervoor ondersoek hy taalgebruik in aansluiting by die leefwêreld – die oorspronklike sinveld waar ons taal en wêreld gelyktydig leer ken het en handeling en taalhandeling uitdrukking aan ons singewing gee. Sy ontleding van “genot” (1977:71-72) is ’n goeie voorbeeld: “Die idees *geniet* en *teësin hê in iets* is nie tegniese idees nie. Almal gebruik hulle, en daar is geen kliek deskundiges wat, op krag van hulle besondere opleiding of roeping, die uiteindelijke gesaghebbendes oor hulle gebruik is nie. Ons weet in die reël heel goed, dog sonder om enige gespesialiseerde navorsingsmetodes te gebruik, of ons vanoggend iets geniet het al dan nie, en selfs meer in die algemeen, of ons krieket bo sokker verkies. Daar bestaan ook geen logiese verleenthede terwyl ons ons grondvloergebruik van hierdie bekende idees maak nie...”. Hy verwys ook na situasies wat duidelik konstitutief van genot is, soos by die keuse van boeke, waar woorde tot daardie effek nie gebruik word nie, maar die doen die sin uitdruk.

Hy onderskei drie vlakke van praat oor die werklikheid (vgl. Meyer 1977). Die eerste is die vlak van omgaan met die dinge en mense (handeling, ook taalhandeling), dus van singewing – die leefwêreld. Na aanleiding van eerste-vlak-beskrywings, word veralgemeen, “perde is diere”, “perdevleis is oneetbaar”, “om te leer is om waar te neem” – die tweede vlak. Die derde is die oorweeg van hierdie veralgemenings. Alle veralgemenings is nie filosofies interessant nie; net dié wat konseptuele kwessies is. “Kosie leer perdry”, is ’n feitlike kwessie, maar in “leer is kondisionering” word ’n kriterium vir of ’n definisie van leer gegee. Dit vereis dat die begrippe teen beskrywings gekontroleer word, konseptuele werk.

Opsommend praat Ryle van sy metode as die kartering van die logiese geografie van begrippe; die opheldering van die gebruik van kontroversiële begrippe en uitstippel van samehange. Kontroversiële begrippe word in kombinasie met mekaar gebruik. “Kennis”, “leer”, “waarheid”, “ervaring” word in ons sinmaking met mekaar verbind, maar die samehang kan probleme veroorsaak, byvoorbeeld: “valshede kan nie geleer word nie”, wat berus op veronderstelde samehange tussen “kennis” en “leer”, en “kennis” en “waarheid”. Om begrippe korrek in alledaagse omgang te kan gebruik, is geen waarborg dat veralgemenings daarvoor korrek is nie. Ons gebruik begrippe sonder om altyd volledig bewus te wees van al hulle logiese vermoëns. “We are interested in the informal logic of the employment of expressions, the nature of logical howlers ... or ... in the logical force that expressions have as components of theories and as pivots of concrete arguments” (Ryle 1953:318).

Begrippe kan geskep word soos vir die spel brug. “Troef”, “geentroef”, “kwesbaar”, word gedefinieer deur die reëls van die spel. Hulle gebruik is vas en eenduidig en sonder filosofiese byt. Ook wetenskaplikes skep en definieer nuwe begrippe wat baie soos die begrippe van brug funksioneer. “Sien” is, aan die ander kant, ’n ongesofistikeerde begrip wat ons van vroeg af, voor ons van wetenskap en wat ontdek is, geweet het, gebruik het om sin van die wêreld te maak. Dit het ’n gebruik waarmee rekening gehou moet word.

Om te sê Ryle ontleed begrippe, is nie heeltemal korrek nie; hy wil ’n verskynsel karteer, aandui hoe ons daaraan dink. Dit beteken om na beskrywings van situasies te kyk wat sal deurgaan as beskrywings waar die begrip gebruik sal word of wat die verskynsel illustreer. Om op beskrywings te konsentreer, beteken hy konsentreer op taalgebruik, nie taal as taal nie, maar taal as sinstigter – taalgebruik vereis ’n sosiale omgewing. Intersubjektiviteit, kommunikasie, spreke oor mens en wêreld moet veronderstel word; nie as metafisiese konstruksies nie, maar as voorwaardes vir dink oor ’n wêreld. Foucault (1965) se bevinding dat begrippe sosiale konstruksies is en dus beïnvloed word deur sosiale veranderinge, kan nie as ’n kritiek op Ryle geld nie. Dit is eerder ’n bevestiging van Ryle se idees. Sy klem op taalgebruik kan ook gesien word as wegbeweeg van die ou siening van rasionaliteit. Gebruik kan verander, en gebruike kan verskil. Om van die

begrip “oorsaak” te praat, is ’n veralgemening wat “cause” en “Ursache” insluit en dit moet veranderinge in gebruik kan akkommodeer. Wanneer Sogolo (2002) aantoon dat die Afrika-begrip van oorsaak verskil van die Westerse begrip, en Okolo (2002) op verskille in die siening van die self by Afrikane en Europeërs wys, dan verstaan ons hulle en herken die verwysings op grond van gebruiksooreenkomste.

Ryle spits hom toe op taalgebruik (vgl. Ryle 1953,1961), maar dit beteken nie dat die filosofie niks anders as taal- of woordspeletjies is nie. Algemene uitsprake berus nie op gebruike in ’n besondere taal nie. Om na “seeing”, “sien” of “sehen” as sodanig, as woorde in verskillende tale, te kyk, is nie filosofies interessant nie – gee nie “’n essensie” nie. Ryle het ook nie ’n taalteorie ontwerp nie, maar hom toegespits op die logiese vermoëns van beskrywings en begrippe: “Hume’s question was not about the word ‘cause’; it was about the use of ‘cause’. It was just as much about the use of ‘Ursache’. ... That is why it is so misleading to classify philosophical questions as linguistic questions – or as non-linguistic questions” (Ryle 1953:305). Dit gaan oor die daarstel van ’n sinvolle wêreld, oor “konstitusie”. Die gebruik van ’n sekere begrip in ’n situasie bekleed daardie situasie met betekenis. Die wêreld as sodanig is filosofies nie belangrik nie, maar die wêreld as bedink, sinvol gemaak deur ons kennisname. ’n Konseptuele ondersoek is konteksgerig, die sinveld waarin ’n begrip ’n plek het, wat die logiese veld ook uitbring. Die wêreld is nie ’n geslote houer met voorwerpe daarin nie, maar ’n bedinkte, ’n sinveld. Ryle se metode is daarop gemik om die “natuurlike benadering”, spreek oor die werklikheid as sodanig, konsekwent te vermy, te konsentreer op ons denke oor die wêreld en nie uitsprake oor ’n “rou” wêreld te maak nie. Daarom vermy hy ook die eerste persoon-perspektief. Waar Ryle die rol van begrippe in ons leefwêreldlike omgang met medemens, wêreld en onself beklemtoon en die paradoksale en kontradiktoriese uitkomst van baie wetenskaplike teoretisering uitwys, dien hy as ’n korrekatief op wetenskaplike denke.

Sy hantering van twee soorte beskrywings illustreer sy a-natuurlike benadering. Eerstens, gevoelsbeskrywings, waar hy die gevoel as sodanig as ’n nie-essensiële deel uitskuif. Pyn is wel meer as pyn-handelinge en pyn-beskrywings; dit word beleef, maar dit is nie ’n deel van die begrip pyn nie. “We describe what is personal to ourselves in neutral and impersonal terms. Indeed our descriptions would convey nothing unless couched in such terms. These are the terms which we learned by being taught them by others” (Ryle 1966:193). Die besondere gevoel wat ek het, is nie ter sake by konstitusies nie. Die “meer” lê in die bepaalde logiese veld van gevoelens. Byvoorbeeld, gevoelens kan waarneming nie ontwyk nie, hulle is ’n soort waarneming alhoewel sonder gespesialiseerde sintuie. Ook pas idiome van motiewe en wat daarmee saamhang nie daarop nie – ’n mens kry nie ’n pyn doelbewus nie, daarom pas noukeurig-onnoukeurig, probeer en soortgelyke uitdrukkings nie daarop nie. Die struktuur van denke oor gevoelens is sy taak. Merleau-Ponty (1967:383, 198-199) sien selfbewussyn en liggaamlikheid as voorwaardes vir omgang met die wêreld. As dit ’n deel van konstitusies is, hoe ons oor mense dink, het hulle ’n rol, maar nie as ’n deel van die natuurlike standpunt nie.

Tweedens, hoe Ryle “potensialiteite” hanteer. Iemand wat slaap, weet $2 \times 2 = 4$, maar gedragsbeskrywing is uit. Ryle (1966:112 e.v.) voer “disposisies” in, maar dis nie sielkundig ingeklee nie. ’n Deel van die logiese vermoë van begrippe soos “ken”, “weet”, “kan” is dat hulle “as ...dan-beskrywings” toelaat: “As hy in ’n situasie is waar hy $2 \times 2 = 4$ moet gebruik, dan sal hy dit doen”. Weer ’n wegstuur van die werklikheid; hy werk konsekwent met ons denke oor die werklikheid om daarvan rekenskap te gee. Hy het dus ’n woord te spreek oor die objektivisme as ’n dogmatiese metafisika.

RYLE EN DIE AFWESIGE GEES

De Beer is besorg oor “gees” (“bewussyn”, “siel”). Geld dit vir “gees” as ’n teoretiese term wat wetenskaplike aandag kry of as ’n verklaringshipotese funksioneer? Of vir “gees” as ’n kwalifisering van wetenskaplike aktiwiteite, ’n wyse van omgaan met wetenskap? Hoe weet ons of ons saamstem? Hoe moet wetenskap anders wees om gees te vertoon? Wat sal algemeen aanvaar word as resultate van gees? Kan dit denke wees? Maar is denke nie breinaktiwiteit nie? Oortuiging in enige rigting lyk onmoontlik. Die begrip “gees” toon ’n gevestigdheid, hetsy metafisies (lewe na die dood), kennis (geestesoog), gedragsebepaler (motivering), en so meer. Hoe moet ons van hierdie dimensie van ons denke oor mens en wêreld rekenskap gee? Moet daar ’n aktiewe agent wees? Is dit niks anders as “verskyningsvorme” van materie of niks anders as breinaktiwiteit nie? Ryle het ’n ander benadering. Hy stuur weg van ’n metafisiese benadering en konsentreer op denkvoorwaardes. Gees-beskrywings tref onderskeidings wat dui op ’n manier van dink oor die werklikheid. As sodanig moet ons van hulle rekenskap gee. Hy bevestig of ontken nie die bestaan van iets soos gees nie, maar vra vrae oor die betekenis van “bestaan” en die geldigheid van argumente daarvoor. Hy ondersoek geesdenke. Ons onderskei intelligente optrede (geesbeskrywing) van stereotipe handelinge of wanneer ons toevallig iets regkry. Hoe dink ons in so ’n geval?

Ryle ondersoek ’n beredeneerde stelsel ten gunste van die bestaan van gees. Descartes (1977) gee inhoud aan “gees” en “liggaam”, die afsonderlikheid van hulle bestaan, die noodsaaklikheid van gees, en hy beredeneer alles. Sy siening is in breë trekke ook wat Ryle “die offisiële standpunt” noem. Descartes, ’n grondlegger van die moderne wetenskap, het die plek van gees in die wetenskap probeer verseker deur rasionaliteit in die middelpunt van alle menslike aktiwiteite te plaas. Ryle se kritiese ondersoek sluit by ons ondersoek aan.

Volgens Descartes is, of het, ’n mens beide ’n liggaam en ’n gees, albei selfstandige entiteite, met verskillende bestaanswyses. Die liggaam is stoflike, materiële substansie met uitgebreidheid as wesenlike kenmerk, dit neem ruimte in (afmetings, gekleur, vorm, ens.). Die gees is radikaal anders – geestelike substansie met denke as wesenskenmerk. Oorsaaklikheid kan vir die twee nie dieselfde wees nie. Materiële dinge werk oorsaaklik op mekaar in deur ruimtelike kontak; geestelike veroorsaking word deur denke bewerkstellig. ’n Persoon is ’n samestelling van die twee: “His body and his mind are ordinarily harnessed together ... after the death of the body, his mind may continue to exist and to function” (Ryle 1966:13). Die verskillende aard van die samestellende dele beteken dat sy persoonlike geskiedenis eintlik twee aparte geskiedenisse behels. “Bodily processes and states can be inspected by external observers, ... The workings of the... mind are not witnessable by other observers; its career is private ... of at least some of these [private] episodes he has direct and unchallengeable cognisance” (Ryle 1966:13). Gewoonlik is die onderskeid “binne” en “buite”, alhoewel dit logies onaanvaarbaar is omdat gees nie ruimtelik kan wees nie. Dus twee totaal verskillende, samestellende dele, dog “persoon” vereis ’n eenheid, samewerking en wedersydse oorsaaklike beïnvloeding – “voel” hartseer (geestelik), en die trane loop (liggaamlik); sien gevaar (geestelik) en rem (liggaamlik). Hoe is dit te verklaar? Descartes beroep hom op wedersydse kousale inwerking waar liggaam en gees ontmoet in ’n klier in die brein, die pynappel- of pineaalklier.

Hierdie oplossing is binne die gestelde raamwerk ’n kontradiksie; gees is nie in ruimte nie; die liggaam is net in ruimte. Die verklaring verklaar nie. Meer is egter nodig om die punt waaroor dit gaan, die cogito, reg te verstaan. Ryle (1966) opper verskillende argumente teen die twee-wêreld-opvatting. Die kritiek kom daarop neer dat die cogito soos Descartes dit voorstel, nie moontlik is nie. Die modaliteite van die gees (waarneem, ken, wil, emosies, e.a.) is onmoontlik

omdat dit onmoontlike prosesse moet veronderstel soos logies onmoontlike oorgange, op oneindige regressies uitloop en aksies wat nie beskryfbaar/voorstelbaar is nie, veronderstel. Gewone, openbare kommunikasie oor die modaliteite is onmoontlik omdat hulle as privaat voorgestel word. Kommunikasie word egter veronderstel, want daarmee is begin en daardeur moet Descartes verstaan word. Selfbewussyn word in baie opsigte die sleutel tot die verstaan en die hê van 'n geesteslewe, sonder dat dit behoorlik ontleed is. Die identifikasie van die ek berus op bewussyn, maar wat is dit om bewus te wees en waarvan is iemand bewus wat van sy ek bewus is? Die ek is sistematies onbetrapbaar; die hele ek is nie gelyktydig in die bewussynsveld nie. Die uitvoering van take wat terselfdertyd die herkenning van iets stoffiks, die ontdekking van 'n probleem, die herkenning van die oplossing en die bewussyn dat dit ek is wat alles “beleef”, insluit, word eintlik onmoontlik. Die cogito soos Descartes dit voorstel, kan nie funksioneer nie want die werklikheid is onbereikbaar – alles is denkinhoude; kontroleer van gedagtes is onmoontlik – intersubjektiviteit wat nodig is om begrippe soos “dink” en “ek” te hê, is uitgesluit, want ander persone is 'n denkinhoud; onbereikbaar as “die ander”. Skeptisisme en solipsisme is die uiteinde. Selfbewussyn wat selfbevestigend en seker sou wees, kom tot niks; selfbevestiging kan misleidend wees (bv. ingegee deur 'n albose mag).

Ryle se beginpunt is dat die verklaring van manifestasies van die gees (sien, ken, wil, onthou, slim, ensovoorts) met alledaagse gebruik moet rym. Van 'n rugbyskeidsreger moet gesê kan word dat hy kan weet of 'n speler 'n ander met opset of per ongeluk gepootjie het; spelers moet kan weet of die skeidsreger regtig sien wat op die veld aangaan. Die toeskouers moet ware toeskouers en indien nodig, egte kritici kan wees. Die Cartesianisme kan nie rekenskap gee van die persoon soos “persoon” gebruik word nie, en die geskiedenis van 'n persoon kan nie wees wat hy impliseer nie, 'n relaas van afsonderlike, radikaal verskillende gebeure sommige waarvan net deur introspeksie verkry kan word. Vir Ryle is die probleem nie Descartes se voorgestelde oplossing vir interaksie nie. Die manier van dink oor die mens is foutief en moet bekyk word. Ryle vra na 'n algemene “oorsaak” vir die kleitrappery. Hy (1966:19) besluit “... a family of radical category mistakes is the source of the double life theory”. Omdat logiese foute die teorie onderlê, noem hy dit 'n mite wat iets anders as 'n feëverhaal is, “... the presentation of facts belonging to one category in the idioms appropriate to another. To explode a myth is accordingly not to deny the facts but to re-locate them” (1966:10). Dualisme is onaanvaarbaar omdat dit logies lamlendig is; een groot kategoriefout.

'n Kategorieverwarring is 'n klassifikasiefout ten opsigte van 'n begrip, 'n uitdrukking, of 'n familie uitdrukkings; die verkeerde, ontoepasbare, idiome word daarop toegepas. Dit is kritiek op 'n denkwys. Ryle (1966:18-19) verduidelik kategorieverwarrings met verskillende voorbeelde wat verskillende gestaltes daarvan uitwys – geheel-deel-verwarrings, die verwarring van eenduidige, stereotipe aksies en oop, vrye, singewende aksies, en die verwarring van gedragspatrone met dinge. Om byvoorbeeld, nadat die verskillende universiteitsgeboue in Oxford gesien is, te vra om die Universiteit van Oxford te besigtig, is 'n denkfout – dink aan die geheel as nog 'n deel naas die samestellende dele. Om stereotipe handelinge, byvoorbeeld boul, kolf, 'n vangskoot benut, en oop, ongespesifiseerde handelinge wat saam 'n patroon vorm soos spangees, oor dieselfde boeg te gooi, is 'n verkeerde manier van dink; “spangees” kom in 'n verkeerde kategorie. “Universiteit” en “spangees” verkeerd gebruik, soos hier, is kategorieverwarrings, dis om op 'n verkeerde manier te probeer sin maak. “Sy het by die huis gekom in 'n koets en in rou” is 'n kategorieverwarring; ons is anders in rou as in 'n koets; “en” is onvanpas. Ryle argumenteer dat “die mens het 'n liggaam en 'n gees” soos hierdie laaste voorbeeld gesien moet word, twee radikaal verskillende dinge eners behandel; die manier van dink oor die twee terme, en dus oor die mens, is foutief. 'n Implikasie hiervan vir ons persoonsbegrip is dat dit enkelvoudig en eintlik voorspelbaar

raak. Verskynsels soos ken, dink, wil, word as stereotipe en eenvormige geestesprosesse, iets soos spysvertering, gesien. Die kompleksiteit en die veelvormigheid (polimorfie) van hierdie begrippe, en dus die oopheid en meervoudigheid van menslike sinmaking, word misgekyk.

Die dualistiese siening van die mens, argumenteer Ryle, berus op 'n hele familie kategoriefoute. Daar is die “ding-verwarring” – omdat die liggaam 'n onderskeibare ding is, is die gees 'n ding, net andersoortig met andersoortige eienskappe; die kousale-verwarring – samehange moet kousale samehange wees: 'n skop op die dy veroorsaak verlamming en die drink van die gifbeker is die gevolg van 'n besluit; die plek-verwarring – “in 'n kamer wees” is 'n plekaanduiding en word oorgedra na “in sy geestesoog”, “in sy herinnering”, “in sy gemoed”. Ryle toon aan dat die liggaam en die gees in verskillende idioome beskryf moet word, verskillend bedink moet word. Die betoog in *The concept of mind* is opgebou om die samestelling-siening van die mens te weêrlê deur na te gaan hoe gees-/bewussynsbegrippe funksioneer. Hy ondersoek manifestasies van die gees, kennis, wil, emosie, intelligensie. Telkens let hy op die gewone algemene gebruik van die begrip deur beskrywings wat uitdrukking daaraan gee, na te gaan. Elke keer kom dit neer op die beskrywing van persone in sekere situasies, met ander woorde die sinmaking van mense in situasies. Slim of dom, vreesagtig of dapper, doelgerig of doelloos, gemotiveerd of swewend, kundig of onkundig word nie bepaal deur die werkinge van 'n bepaalde spesiale status “ding” nie; hulle dui op die sin gemaak van persone in situasie. Met ander woorde, hy werk met wat Strawson (1959, hfst. 3) later sou saamvat met “persoon” is 'n “primitive” dus 'n grondliggende, 'n oer-begrip; dat ons bedink van die wêreld berus op die onderskeiding tussen persone en nie-persone. Ook Descartes moes hiervan vertrek het en algaande sy skeikunde van die mens uitgevoer het. Die benadering van Ryle bly dus konseptueel, 'n ondersoek van ons denke oor die mens. Om hom as 'n “logiese behavioris” te beskryf, is om hierdie aspek mis te kyk, nie te verstaan dat hy betoog dat persone se handelinge patroonmatigheede vertoon, die wyse waarop van persone sin gemaak word, is anders as van dinge; hierdie manier van dink is om oor die mens as geestelike wese te dink. Dit bly 'n konseptuele aanspraak; hy werk met die begrip “persoon”, hoe ons dink aan persone. Hierdie begrip is, soos alle begrippe, 'n abstraksie uit beskrywings. Sowel “persoon” as die manifestasies van sy “geestelike lewe” slaan nie op privaat gebeure en prosesse nie. Ryle (1966:190) vat sy siening so saam: “To talk of a person's mind is not to talk of a repository ...; it is to talk of the person's abilities, liabilities, and inclinations to do and undergo certain sorts of things, and of the doing and undergoing of these things in the ordinary world”.

Ryle vra hoe ons oor die gees kan en moet praat, of dan hoe ons oor die persoon dink. Sy ontledings lei tot die algemene konklusie dat ons spreke en denke daaroor, ons sinmaking van menslike handelinge-in-situasie, die moontlikheidsvoorwaardes vir sekere beskrywings weerspieël. Ons maak sin van wat ons in die wêreld teenkom, sinmaking vereis intersubjektiviteit – vir die geïsoleerde enkeling (wolfseun) bestaan menslike sinmaking nie. Dit is gerig op wat openbaar is en waaroor gepraat word – 'n persoon in 'n sekere situasie wat sekere dinge doen en sê, en wat ons met sin bekleed (bv. Hy sien 'n slang). Optrede in 'n konteks vereis sinmaking en dit raak die geheel. Sinmaking geskied deur beskrywings waaruit begrippe geabstraheer word. Begrippe vertoon 'n sekere standhoudendheid en deur na die gebruik daarvan te kyk, kan ons bepaal hoe ons oor bepaalde sake dink. Ryle (1966:310) omskryf sy projek in beskeie terme: “Its (*The concept of mind*) object has been to show that the two-worlds story is a philosopher's myth, though not a fable, and by showing this, to begin to repair the damage that this myth has for some time been doing inside philosophy. I have tried to establish this point ... by arguing that the cardinal mental concepts have been credited by philosophers themselves with the wrong sorts of logical behaviour”.

Spring hy 'n metafisiese stellingname vry? Walsh (1972:306) sê nee:

If we look at recent work on the body-mind problem, for instance, we see that much of it is indeed logical in a wide sense of that word but that considerations of substance also come in, for example, when we discuss the nature of consciousness or of thought bearing in mind the properties and possibilities of thinking machines. An all-important motive which impels men to persist with these questions is the need to take account once more of the claims of materialism against a background in which new scientific and technological discoveries seem to lend increased support to those claims.

Ryle vermy deurgaans die natuurlike houding; hy wil nie uitsprake oor die werklikheid en veral die ware aard daarvan maak nie. Om oor die werklikheid te dink of te praat, moet sinvolle praat wees, wat beteken dit moet beantwoord aan die struktuur van ons denke daaroor. Ons kan dus sê hy aanvaar die wêreld “soos dit is”, maar wat beteken dit anders as ons wêreld in die leefwêreldlike sin – soos ons daaraan dink en as sinvol bedink? So is ons denke gestruktureer en om verstaan te word selfs as ons metafisika praat, moet ons met die vertrekpunt rekening hou. Sartre (1956: lxxv) wat dieselfde motief as Ryle het, verdeel die werklikheid in dinge-vir-hulle-self en dinge-in-hulle-self. Is dit ’n metafisika? Dit is ’n vertrekpunt van ons werklikheidsdenke: persoon teenoor dinge. Daarom is kwade trou (*mauvaise foi*) (Sartre 1956:47 e.v.) moontlik – ’n persoon wat homself verdinglik, gedra hom soos ’n ding (in die idioom van “kan nie anders nie”). So ’n persoon gee gestalte aan ons ding-denke. Dit is ons begrippestelsel toepas, nie om ’n werklikheidsiening te konstrueer nie. Ryle se opvattinge word egter geïnterpreteer, en baie interpreteer hom as ’n pleitbesorger van materialisme; daar is nie ’n gees nie, die mens as liggaam tree op in situasies en dit word beskrywe in bewussynsbegrippe. Strawson (1959) onderskei revisionêre van deskriptiewe metafisika: Metafisika in die bekende sin – stelsels (bv. materialisme, dualisme) wat as die ideale struktuur (of dan as beter as voriges wat aangebied is) geld om alles in die wêreld te plaas en te verklaar, teenoor pogings om die struktuur van ons denke oor die wêreld te (probeer) beskryf. Laasgenoemde is wat Ryle aanbied. Hy sal dit betwis dat hy ’n materialis is omdat dit nie strook met sy benadering nie; hy is nie reduksionisties nie. Om begripsgebruik reg te trek, stel nie iets in die plek van die “gees” voor nie maar toon aan hoe werk geestes- (bewussyns-) begrippe, hoe hulle saamhang en wat hulle beskryf, dus hoe ons “gees” moet verstaan – hoe gees in die wetenskap aanwesig is of behoort te wees as menslike aktiwiteit. Hy verwys na romanskrywers en dramaturge wat daarin slaag: “...to exhibit people’s motives, thoughts, perturbations and habits by describing their doings, sayings, and imaginings, their grimaces, gestures, and tones of voice” (Ryle 1966:309). Hulle is nie besig met metafisika nie. Hulle dink aan, beeld mense uit, soos ons almal dit gereeld doen. Eintlik ondermyn hy die raamwerk wat ook materialisme moontlik maak. In ’n sekere sin verander Ryle niks met sy filosofering nie; in ’n ander sin draai hy dinge egter op hulle kop, want ons moet ons maniere van dink regkry, “Philosophy is the replacement of category-habits by category-disciplines” (Ryle 1966:10).

HERORIËNTASIE: MARKPLEIN EN/OF IVOORTORING?

As ons die De Beer-aanklag interpreteer volgens die voorgestelde lesing van Ryle, volg daaruit dat die wetenskap op een manier gesien ’n menslike bedrywigheid is en bly. Die mens rig hom op die wêreld en sy medemens om dit te leer ken. Al word dit ontken, kan wetenskap nie anders as menslik en ’n deel van die geestelike bestaan van die mens wees nie. Andersyds kan wetenskap egter inderdaad gekenmerk word deur ’n gebrek aan gees. Wetenskapopvattinge wat wyd verbreid voorkom, verklein of misken die bydrae van die mens. Wat as tipies menslik beskou moet word en by wetenskapsbeoefening ingebou moet wees as die stempel van die menslikheid daarvan, bly

'n probleem met geen maklike oplossing nie. Ryle (Meyer 1989:137-144) spook hiermee, maar vind dat al die voorgestelde antwoorde tekortsiet; ons denke oor die mens is te gevarieerd om in 'n kort definisie, 'n enkele kriterium, saamgevat te word, en te veel uiteenlopende oorweginge speel 'n rol. Doelgerigheid, wat vryheid en keuses behels, oopheid vir idees en goed- of afkeuring wat morele beoordeling insluit, en menslike gedrag met die wil koppel, redes en motiewe in die prentjie bring en die idee van karakter oproep, kom voor as voorstelle, maar belangrik soos hierdie en nog ander aspekte is, word nie een of meer van hulle of almal gesamentlik as 'n afdoende kriterium aanvaar nie. Opvattinge oor die plek en rol van die mens in die wetenskap is gewoonlik 'n deel van die metafisiese bagasie van wetenskaplikes eerder as 'n analise van die menslike werklikheid. Dit is waar heroriëntasie inkom. Die vraag “Wat behels wetenskap/wetenskapsbeoefening?” met erns deur wetenskaplikes self gestel, moet ook lei tot die vraag na die menslike insette wat wetenskap moontlik maak.

Ryle help met sy fenomenologiese benadering wat ook klem op die leefwêreld plaas, al ooreenvoelig hy deur leefwêreld en wetenskap totaal te skei, soos Smart (1971:248-285) aandui: “If we read Ryle we feel that we are in a cosy sort of worldneither vast astronomical spaces nor the strange world of the atomic nucleus is likely to be near the forefront of our consciousness”. Mense is meer bewus van wetenskap en die invloed daarvan op hulle. Markplein en ivoortoring het albei 'n plek in 'n heroriëntasie.

Uit wat reeds betoog is (vgl. ook Ross 1999:94), is dit duidelik dat wetenskap en wetenskapsbeoefening, noodwendig, naas die empiriese aspek, dit waarop die dissipline gerig is, ook 'n aprioriese aspek vertoon, dit wat die wetenskaplikes as mense bybring. Meestal onbewus – nie net bewuste opvattinge raak wetenskapsbeoefening nie – maar doodgewone besig-wees met wetenskaplike werk behels “buite wetenskaplike” aspekte. As taalgebruikers bring hulle betekenis en strukture wat saamhang met 'n denkstruktuur (onderskeidings, klassifiserings, en so meer) by. Hierdie “bydraes” maak wetenskapsbeoefening moontlik en wys 'n ekstreme objektivisme en sciëntisme af. Hieronder val uiteenlopende items wat nie alles gelate aanvaar hoef te word nie – wêreldbeskouing wat metafisiese beskouings, waardestelsels, beskouings oor die sosiale rol van wetenskap en so meer insluit, kan doelbewus op die agtergrond geskuif word, maar die konseptueel-logiese aspek, te make met begripmatige en argumentatiewe aspekte, is vervleg met die wetenskaplike doen en late. Wetenskaplikes en wetenskapadministrateurs sluit hulle oë hiervoor, al word dit en die belang daarvan deur wetenskapsfilosowe uitgewys. Wetenskaplikes behoort hiervan kennis te neem en dit sal heroriëntasie in tweërlei rigtings bevorder. Die radikale refleksie oor veronderstelling – wat nie so eenvoudig is nie want ons begrippestelsel en geërfde lewens- en wêreldbeskouing is ingebou in ons werklikheidsbeskouing en dit is baie moeilik om hulle te onderskei en te skei. Daar is ook metodologiese veronderstellings soos oor die toepasbaarheid en reikwydte van empiriese ondersoeke. Denke oor denke is die beginpunt van 'n heroriëntasie in hierdie opsig. Dit sal meer 'n ingesteldheid as werklike aktiewe konseptuele werk behels, maar 'n sensitiwiteit sal 'n soepeler ingesteldheid oor wetenskapsbeoefening beteken (vgl. Ruttkamp 2006). Ook wetenskapsfilosowe benodig heroriëntasie (vgl. Ross 1999:96) sodat nie net algemeen beskrywend gewerk word nie, maar ook krities en toegespits sodat bepaalde wetenskappe daardeur betrek word.

Uitsigpunte vir die ivoortoring: Die nimmereindigende gesprek

Die modelle van kennis as individuele besit en as absoluut en onbespreekbaar, lei tot allerlei reduksies en ontbeert die meervoudigheid van gewone diskoers, die moontlikhede wat 'n soepeler siening van rasionaliteit bied. Die noodsaaklikheid van interdissiplinêre gesprek met die oog op

goeie wetenskapsbeoefening is beklemtoon. Verder, kennis vereis ook interpretasie, toepassing en aanpassing, ook oor kultuurgrense, heen. Wetenskaplike kennis bied ook baie moontlikhede vir sosiale solidariteit omdat mense daardeur verryk, bevoordeel, en bedreig word. Kennis vra ook integrasie. Sinvolle wetenskapsbeoefening raak die mens se behoefte aan verstaan; raakpunte en verbande tussen probleemgebiede en belange behoort benut te word (vgl. bv. Ruttkamp 2006 wat deelname aan interdisiplinêre werk bepleit). Gesprekvoering, ’n belangrike deel van wetenskapsbeoefening en navorsing, bring ’n verdere dimensie deurdat diskoerse vervleg is en verder vervleg kan en moet raak. Die wetenskapskrisis word ’n krisis van die afwesige gees en verdiep tot ’n kultuurkrisis wanneer interdisiplinêre en algemene wetenskaplike gesprekvoering as onnodig gesien word. Die soort gesprek wat hierdie afsondering moet deurbreek, word verskillend getipeer soos denkers die omvattendheid en indringendheid daarvan probeer bewoord. “Oop gesprek” dui op die oopheid van die agenda en wie deelneem; “oneindige gesprek” dui op die voortdurendheid daarvan omdat mense en hulle belange verander, maar dui ook op die moontlikhede van gesprekspunte wat vanweë die aard van die betrokke diskoerse, nooit hoef op te hou nie. Diskussie moet weer deel word van die wetenskaplewe tot voordeel van alle partye betrokke by kennisontginning. Die erkenning en benutting van die vervlegtheid van diskoerse is ’n noodsaaklike korrektief waaraan wetenskap blootgestel moet word. Meyer (1969:14-19) waarsku dat geesteswetenskappe wat eenvormigheid en resepmatigheid bevorder, die meervoudigheid van menslike sinmaking verloor: “... die veelvuldigheid van betekenis ... slaan op ’n verskynsel wat tegelykertyd ’n veelheid van aspekte vertoon, wanneer die aspekte ’n skynbare teenstelling vertoon op sodanige wyse dat die teengestelde aspekte juis die werklikheid van die betreffende saak uitmaak. Om die veelvuldigheid reg te begryp, moet die skynbare teenstellings egter met mekaar verbind word. ...Gilbert Ryle se begrip van polimorfie hou verband met die sienswyse dat menslike gedrag nie reglynig verloop nie.” Diskussie skep die moontlikheid om verskillende perspektiewe te betrek, dit beteken nuwe aspekte wat bedink en ontgin kan word. Akademiese beplanners en finansieringsmodelle maak nie hiervoor voorsiening nie en praktiese probleme staan in die pad, maar die aard van kennis en wetenskap vereis dit en daarom moet wetenskapsontwikkeling daarmee rekening hou. Rorty (1980:378), ’n groot pleitbesorger van die deurlopende en verliggende gesprek as ’n teenvoeter teen die onhoudbare siening van die mens as ’n spieël van die wêreld, dus as nodig om die menslikheid van die mens te dien, sê oor filosofie (maar ons kan dit lees om wetenskap in te sluit): “To see keeping a conversation going as a sufficient aim ..., to see wisdom as consisting in the ability to sustain a conversation, is to see human beings as generators of new descriptions rather than beings one hopes to describe accurately”.

Die ivoortoring op die stadplein: Maatskaplike verantwoordelikheid

Die menslikheid van die mens vereis medemenslikheid; telkens is beklemtoon dat intersubjektiviteit, die leefwêreld, ’n moontlikheidsvoorwaarde van wetenskap is. Goed- en afkeuring in verskillende opsigte, wat ook moraliteit insluit, is ter sake. ’n Heroriëntasie lyk hier nodig. Die wetenskaplike wêreld kan nie langer in ontkenning leef wat hulle morele verantwoordelikheid aanbetref nie. Objektivisme veroorsaak dat wetenskaplikes maklik hulle terrein tot die feitlike beperk. Die wegdink van die mens uit die wetenskap, maak die wegdink van moraliteit uit die wêreld van die wetenskaplike maklik. Bring ons die mens egter terug, kan wetenskaplike morele immuniteit moeilik gehandhaaf word. Die wetenskap verander die wêreld en lol dus met die grense en veld van moraliteit. Byvoorbeeld, die mediese wetenskap verleng lewe; verander die natuurlike gang en skuif dan die morele probleme wat daaruit vloei (bv. oorbevolking, lewe sonder gehalte, onbekostigbare mediese dienste) weg as buite hulle veld. So is kernkrag, petro-chemiese

moontlikhede, gifstofnavorsing, genetiese manipulasie ook onder morele skoot saam met 'n menigte produkte wat op grond van wetenskaplike navorsing ontwikkel is. Die wetenskaplikes staan dan terug – die reg of verkeerd sou buite hulle terrein val. Maar hulle het die terrein verander, moontlikhede vir morele dilemmas en nuwe terreine van moraliteitspreke geskep. Hulle is dan mos betrokke. Baie wetenskaplike toepassings kan nie van buite moreel bespreek word nie; tegniese kennis is nodig, byvoorbeeld, gaseksplorasië in die Karoo, stamseloorplantings en orgaanoorplantings. Die wetenskap gee mag oor die werklikheid en die magsoorsig is bereik nie los van waardeoordele nie; daar is vertrek vanuit en gewerk aangevuur deur waardeoordele en -standpunte soos gesondheid is beter as siekte, lewe beter as dood, kennis beter as onkunde. Hulle kan nie terugstaan en beweer waardeoordele val buite hulle veld en bevoegdheid wanneer dilemmas ontstaan nie. Die probleme is ook te moeilik en te belangrik om gefragmenteerd te hanteer. Die wetenskaplike moet 'n deel van die gesprek word. Per slot van rekening, soos De Beer (1991) uitwys, die “weet” wat 'n deel vorm van “we(e)t”enskap is ook in ge“we(e)t”e opgeneem; wete en die tot wete kom, hou verband met reg en verkeerd. Wetenskaplikes veroorsaak baie morele dilemmas; hulle moet saampraat en medeverantwoordelikheid aanvaar.

'n Plek vir die geesteswetenskappe in die ivoortoring?

De Beer se aanklag oor die afwesige gees geld ook die geesteswetenskappe – ironies soos dit mag klink; boonop, teen die agtergrond van Ryle se gedagtes maak die Cartesiaans gekleurde benaming “geesteswetenskappe” min sin. Dit ontsnap die huidige bekommerdes oor die krisis in die geesteswetenskappe (vgl. Academy of Science of S.A., 2011). Die bekommerdes aanvaar sonder meer die tradisionele onderskeid tussen natuur- en geesteswetenskappe en daarmee saam 'n gelykskakeling. Die uitkoms is dat die eintlike krisis in die geesteswetenskappe misgekyk word. Die oorsaak vir dalende getalle wat hulle probeer omdraai, moet dieper gesoek word. Die invloed van die akademiese denkraamwerk en die hele akademiese klimaat tesame met 'n beskouing dat ekonomiese sukses en die ekonomiese manier van dink alles oorheers en alles bepaal, ook die organisering van universiteite, het die bestaan van die tradisionele geesteswetenskappe baie tentatief gemaak en waar hulle nog bestaan, tot 'n swartskaaп-bestaan afgegradeer.

Rickman (1972:275) wys op die ontstaan van die term “Geisteswissenschaft” wat die voorloper van die Afrikaanse term “geesteswetenskappe” is en wat nie 'n direkte ekwivalent in Engels het nie. J.S. Mill wat die eerste was om 'n onderskeid in die wetenskapfamilie raak te sien, het gepraat van die “moral sciences” (in Duits vertaal as “Geisteswissenschaften”) en deesdae word terme soos “human sciences”, “human studies”, “humanities”, “behavioural sciences” en “social sciences” gebruik. Hierdie taalfait het waarskynlik iets te make met die houdings en klassifikasies van maghebbers op hierdie terrein. Watter dissiplines betrokke is, het deur die geskiedenis nie veel dispute uitgelok nie, wel wat hierdie dissiplines en die beoefening daarvan behels of behoort te behels (vgl. Skinner 1985 vir 'n uitstekende oorsig).

A.M.T. Meyer (1969:5) het dit gewaag om 'n definisie van hierdie wetenskappe te gee:

... die grondliggende verskynsel vir die geesteswetenskappe [is] die bestaan van die mens in konkrete lewensituasies.... . Onder hierdie konkrete, menslike situasies kan daar in hoofsaak vier vorme onderskei word: die mens teenoor wêreld; die mens teenoor ander mense; die mens teenoor sy liggaam en die mens teenoor sy verlede en toekoms.

Die definisie laat ons met allerlei probleme soos die in-/uitsluiting van wiskunde, kunsdissiplines en selfs die filosofie. Dit bied ook geen basis vir die bevraagtekening van vakke wat neerkom op

verdubbeling nie, soos Sosiologie, Kriminologie, Demografie, en Maatskaplike Werk of die talle toegepaste vorme van Etiek.

'n Gemeenskaplike kenmerk van die dissiplines wat as geesteswetenskappe gereken word, is hulle kontroversiële aard – beoefenaars verskil van mekaar oor waarop 'n dissipline gerig is, hoe dit beoefen moet word, wat as egte probleme gereken moet word, hoe dit afgegrens moet word en hoe kennis uitgebrei moet word. Hierdie verskille is egter nie arbitrêr nie. Soos Ryle aandui, as dissiplines wat met menslike bestaan gemoeid is, moet hulle as sodanig herkenbaar wees. As 'n opvoedkundige oor leer of oor slim en dom uitsprake maak, het hy/sy nie 'n vry hand wat definisie betref nie, maar moet dit oor leer en slim/dom gaan. Aansluiting by die leefwêreld met kennisname van taalgebruike, met ander woorde van die begripmatige oriëntasie van mense onafhanklik van wetenskapsbeoefening, is noodsaaklik. Dit bring mee dat konseptuele gevoeligheid en vermoëns om konseptuele kwessies te hanteer, hier 'n vereiste is. Meyer is ook reg met sy beklemtoning van die belang van Ryle se insig in die polimorfie van mensbegrippe, betekenisverskille wat dui op die meersinnigheid van menslike handeling en sinmaking. Ryle se kategorieë-onderskeid is ook hier ter sprake. Kategorieë is nie ontologiese entiteite nie, en ook nie vaste indelings nie; dit dui op ons manier van dink oor die menslike werklikheid en op die belang van die logiese vermoëns van beskrywings en begrippe; wat ons mag sê en nie mag sê nie in ons beskrywing van menslike optrede. Sy kategorieëse onderskeid tussen materiële en bewussynsbeskrywings dui op die meervlakkigheid van ons denke oor mense en hulle optrede in die wêreld. Hierdie meervlakkigheid en meervoudigheid het filosofe van Plato se tyd af besig gehou. Hoe moet ons begrippe en begripsgebruik, rasionele optrede, die eg menslike verstaan? Die probleem is dat hierdie meersinnigheid, meervoudigheid en veelvlakkigheid deur buitestaanders, maar dikwels ook deur beoefenaars van die geesteswetenskappe as toevallig of onnodig of reduseerbaar beskou word en dan buite rekening gelaat word sodat die geesteswetenskappe die natuurwetenskappe kan na-aap.

Geesteswetenskaplike navorsing is in 'n ander kategorie as natuurwetenskaplike navorsing; dit raak die menslike werklikheid, dus sinmaking en vryheid. Wat hier as 'n bydrae gereken word, verskil drasties van wat in die natuurwetenskappe aanvaar word. Internasionale publikasies en publisering is hier nie so sentraal nie en ook nie so voor die handliggend nie; die probleme is uiteraard baie meer lokaal; ons mag ons verbeel studies oor ons geskiedenis, oor ons volkere en hulle tradisies en oor etiese stelsels soos ubuntu, is vir die wêreld interessant, nodig en van belang, maar dit strook nie met die werklikheid nie. Die mislukkings van pogings om ons onderwys te internasionaliseer, spreek vanself. Wat nodig is, is ondersoek en gesprek om ons eie oplossings vir ons unieke probleme te vind. Netjiese mooi wetenskappe en navorsing en navorsingsverslae kan nie die hoofdoelstelling wees nie, maar insig in menslike bestaan.

Om terug te keer na die definisie: Behalwe dat die mens in konkrete situasies optree en reflekteer oor die mens in sekere verhoudinge – tot die ander, die wêreld, die self, en die verlede – vereis hierdie refleksie ook ander vorme en ander ordes van refleksie, die dink oor die dink. Kritiek, die abstrahering van idees, die omgaan met die afwesige, met die abstrakte, die ideële, die veronderstelde, dit wat geglo word, moet 'n aparte plek kry. Dit dui daarop dat die kontroversiële onafskeidbaar deel van die beoefening van die geesteswetenskappe is. Skole, benaderingswyses, die geskiedenis van die dissiplines, kritiese standpuntinnames is part en deel van die beoefening van hierdie dissiplines. Hierdie wetenskappe stel ander eise aan beoefenaars en navorsers en ook aan administrateurs en institusies. Hulle kennisstelsels kom in 'n ander lig as dié van die natuurwetenskappe te staan, en geesteswetenskaplike navorsing is anders en meer as bloot 'n soeke na feite, want insig, begrip, die interpretasie van feite, die ontrafeling van ons manier van dink oor verskynsels, is 'n deel van die soektog. Die druk op publikasie mag vir die

natuurwetenskappe werk, maar bots met die aard van die geesteswetenskappe. Tyd om te dink, geleentheid vir die navorser om hom/haar vas te redeneer, deelname aan polemieke speel hier 'n rol; doseer en navorsing is ook anders verbind.

Die krisis van die geesteswetenskappe wat meteen die krisis van die afwesige gees daarin is, is daarin te vind dat die geesteswetenskappe se verbondenheid met iets so veelsinnigs en met so baie vlakke en fasette soos menslike bestaan wat konstitutief van menslike sinmaking is, nie eenduidig verstaan word nie, ook nie bloot geïgnoreer kan word, en ter wille van administratiewe of finansiële oorwegings in 'n keurslyf gedwing kan word nie. Die karakter en die bydrae daarvan sal daardeur versmoor word. Stagnasie is 'n kras oordeel oor die stand van hierdie wetenskappe in ons land en vra noukeuriger aandag. Die remminge wat van buite opgelê word, maak nie juis verbeeldingryke optrede moontlik nie. Dit kan egter ook juis dui op die afwesigheid van gees waarteen De Beer waarsku en wat op 'n koersverlies neerkom as gevolg van die miskyk van die verband met die leefwêreld, of van 'n beperkte en beperkende menssiening, 'n vals metodologie, die verkwansel van egte geesteswetenskaplike motiewe vir die beoefening daarvan. 'n Heroriëntasie op alle vlakke ten opsigte van die aard, terrein en metodologie van die geesteswetenskappe en daarmee saam oor die ware aard van die krisis in die geesteswetenskappe is dringend nodig.

BIBLIOGRAFIE

- Academy of Science of South Africa. 2011. *Consensus study on the state of the humanities in South Africa: status, prospects and strategies*. Pretoria: Academy of Science of South Africa.
- De Beer, C.S. 1988. Die krisis van die afwesige gees. *Navorsingsbulletin; Tydskrif vir die SAPGN (RGN)*, 18(3):1-12.
- De Beer, C.S. 1991. *Wetenskap en gewete*. Pretoria: RGN.
- Descartes, R. 1977. Meditations on the first philosophy, in A.D.Lindsay (ed.) *A discourse on method: meditations on the first philosophy and principles of philosophy*. London, Toronto: Dent (Everyman's Library). (Vertaal deur J. Veitch).
- Foucault, M. 1965. *Madness and civilization: a history of insanity in the age of reason*. New York: Pantheon. (Vertaal deur R.Howard).
- Gellner, E. 1968. *Words and things*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Heidegger, M. 1977. Science and reflection, in *The question concerning technology and other essays*. New York, London: Garland Publishing. (Vertaal deur W.Lovitt).
- Kant, I. 1923. *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, 6. Ausgabe. B.Erdmann (red.) Berlin, Leipzig: Walter de Guyter & Co.
- Malcolm, N. 1989. *Wittgenstein: nothing is hidden*, London, Cambridge, Ma.: Basil Blackwell.
- Merleau-Ponty, M. 1967. *Phenomenology of perception*. London: Routledge & Keegan Paul. (Vertaal deur C. Smith).
- Meyer, A.M.T. 1967. Fenomenologie en wetenskapsteorie, in A.M.T.Meyer, A.D.Muller & F.A.Maritz. *Die fenomenologie*: 11-70. Pretoria, Kaapstad: Academica.
- Meyer, A.M.T. & Nel, B.F. (reds). 1969. *Die wetenskap as ontwerp*. Pretoria, Kaapstad: Academica.
- Meyer, R. 1977. Voorwoord by die Afrikaanse uitgawe, in G.Ryle, 1977.
- Meyer, R. (red.) 1989. *Gilbert Ryle: papers and notes*. Pretoria: Department of Philosophy, University of South Africa.
- Okolo, C.B. 2002. Self as a problem in African philosophy, in P.H.Coetzee & A. P.J. Roux (reds) *Philosophy from Africa*, 2nd ed. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Rickman, H.P. 1972. Geisteswissenschaften, in P.Edwards (red.) *The encyclopedia of philosophy*, 3:275-279. New York: Macmillan; London: Collier Macmillan.
- Ross, D. 1999. The philosophy of science at the turn of the millennium. *South African Journal of Philosophy*, 18(2):91-99.

- Rorty, R. 1980. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Roux, A.P.J. & De Beer, C.S. 2010a. Onderweg na goeie wetenskap 1: Eweknie-evaluasie: 'n betroubare weegskaal of 'n vyfde wiel aan die wa? *LitNet Akademies (Geesteswetenskappe)*, 7(2):129-164.
- Roux, A.P.J. & De Beer, C.S. 2010b. Onderweg na goeie wetenskap 2 :Die funksie van strategie, visie en beleid. *Litnet Akademies (Geesteswetenskappe)*, 7(3), Des. 2010:1-48.
- Roux, A.P.J. & De Beer, C.S. 2011. Onderweg na goeie wetenskap 3: Voorwaardes vir goeie wetenskap. *LitNet Akademies (Geesteswetenskappe)*. (Aanvaar vir publikasie).
- Ruttkamp, E. 2006. Philosophy of science: Interfaces between logic and knowledge representation. *South African Journal of Philosophy*, 25(4):275-289.
- Ryle, G. 1928. Heidegger's "Sein und Zeit", in G.Ryle, 1971(a):197-214. London, Melbourne, Sydney, etc.:Hutchinson & Co.
- Ryle, G. 1937. Mr Collingwood and the ontological argument, in G.Ryle, 1971(b): 2:101-114.
- Ryle, G. 1945. Philosophical arguments, in G.Ryle, 1971(b): 194-211.
- Ryle, G. 1953. Ordinary language, in G. Ryle, 1971(b): 301-318.
- Ryle, G. 1961. Use, usage and meaning, in G. Ryle 1971(b): 407-414.
- Ryle, G. 1966. *The concept of mind*. Harmondsworth:Penguin Books.
- Ryle, G. 1971a. *Collected papers*, Vol.1. London, Melbourne, Sydney, etc.:Hutchinson.
- Ryle, G. 1971b. *Collected Papers*, Vol. 2. London, Melbourne, Sydney, etc.: Hutchinson.
- Ryle, G. 1977. Genot, in G.Ryle, *Dilemmas*. Pretoria: Van Schaik. (Vertaal deur F.A.Ponelis).
- Sartre, J-P. 1956. *Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology*. New York: Philosophical Library. (Vertaal deur H.E.Barnes).
- Skinner, Q. 1985. Introduction: the return of grand theory, in Q.Skinner. *The return of grand theory in the human sciences* 3-20. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press.
- Smart, J.J.C.1971. Ryle in relation to modern science, in O.P.Wood & G.Pitcher (eds). *Ryle*. London, Basingstoke: Macmillan.
- Sogolo, G.S. 2002. The concept of cause in African thought, in P.H.Coetzee & A.P.J.Roux (eds) *Philosophy from Africa*, 2nd edition. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Strawson, P.F. 1959. *Individuals*. London: Methuen.
- Walsh, W.H. 1972. Metaphysics, nature of, in P.Edwards (ed.) *The encyclopedia of philosophy*, Vol.5:300-307. New York: Macmillan & The Free Press; London: Collier Macmillan.