

## Oor die Geestelike

### *On the Spiritual*

**DANIE GOOSEN**

Departement Godsdienswetenskap en Arabies, Unisa

goosedp@unisa.ac.za



Danie Goosen

**DANIE GOOSEN** is professor in die Departement Godsdienswetenskap en Arabies aan Unisa, waar hy onder meer in die godsdiensfilosofie doseer. Sy navorsing fokus op die Westerse metafisiese denke; op die verhouding tussen die godsdiensfilosofiese en politiek-filosofiese vrae (onder meer die sogenaamde “teologies-politieke probleem”); asook op die modernisme en die postmodernisme as idee-historiese verskynsels.

**DANIE GOOSEN** is a professor in the Department of Religious Studies and Arabic at Unisa, where he lectures, inter alia, on the philosophy of religion. His research focuses on traditional Western metaphysical thought; on questions related to the interrelationship between the philosophy of religion and political philosophy (the so-called “theological-political problem”, for example); as well as on modernism and postmodernism as idea-historical phenomena.

### **ABSTRACT**

#### ***On the Spiritual***

*Linking up with the discussion in a previous edition of the Journal of Humanities on the present state of “human spirituality” (Volume 52:1, March 2012), it is argued in this article that talk about the crisis of the human spirit is indeed legitimate. However, unlike the trend among authors in the mentioned edition of JH to isolate the crisis from the religious and metaphysical tradition, it is argued in this article that it must be evaluated against this background. While “Jerusalem” and “Athens” in the past formed the necessary preconditions to the important place awarded to the spiritual in Western culture, the present crisis is marked by the absence of these sources. Without falling prey to the nostalgic yearning for a forgotten paradise of the spirit, it is argued that the crisis can best be understood when compared to a previous historical era. In this regard brief reference is made to the High Middle Ages, and more specifically the latter’s tendency to express its high regard for the spiritual by means of Gothic architecture. In comparison with the latter’s tendency to direct the gaze of the believer upwards to the spiritual, contemporary architecture, as exemplified by the “mall”, horizontalises the gaze of the consumer, fixing it in a reductive fashion on the material. In the second section of the article the focus shifts to a closely related argument based on the history of ideas. Although “Jerusalem” and “Athens” gave an unqualified preference to the spiritual above the material, the spiritual and the material were also*

*seen as necessarily intertwined and mutually dependent. In contrast, modern thought isolates the spiritual from the material, causing a reduction in the meaning of both. While the material was henceforth seen as dead and pure malleable material at the disposal of the modern subject, the spiritual in turn was withdrawn from the external world and made to exist only in the inner recesses of subjective feelings, moods, and convictions. The last section continues the emphasis on the history of ideas. Following on the argument above it is argued that the contemporary crisis of the spirit can be traced back to the dominance of historicism in the humanities and the resultant lack of belief in the authority of the spiritual. While the tradition associated the spiritual with the authoritative command to realise a condition beyond the material (see the ideal of Bildung at the modern university), a rampant historicism destroyed the very precondition thereof, leaving the humanities defenceless in the face of the neo-liberal philosophies ruling our public institutions.*

**KEY WORDS:** spirit, spiritual, High Middle Age, Aquinas, modernism, facts and values, *Bildung*, historicism, neo-liberal, modern universities.

**TREFWOORDE:** gees, geestelik, Hoë Middeleeue, Aquinas, modernisme, feite en waardes, *Bildung*, historisme, neoliberal, moderne universiteite.

### OPSOMMING

In die artikel word uitgegaan van die standpunt dat die geestelike ten grondslag van die geesteswetenskappe in 'n krisis verkeer. Ter motivering hiervan word die volgende aangevoer. In die eerste afdeling word geluister na 'n historiese wenk vanuit die verlede. Ten grondslag van hierdie historiese verwysings (in die besonder na die Hoë Middeleeue en die ervaring van die geestelike soos wat dit onder meer in die Gotiese katedraal na vore tree) lê die gedagte dat daar inderdaad historiese voorbeelde bestaan op grond waarvan afgelei kan word dat die geestelike vandag in 'n krisis is. In die tweede afdeling word verwys na die moderne breuk tussen die geestelike en die materiële en die verskralende werking wat dit op die betekenis van sowel die geestelike as die materiële in die moderne wêreld het. In die derde en laaste afdeling word die krisis van die gees in verband gebring met die moderne historisme en in die besonder met die feit dat die geestelike vanweë die historisme van sy opdraggewende gesag (sy "behoort") gestroop word. Hierdie toestand lei daartoe dat die geesteswetenskappe weerloos in die aangesig van die dominante neoliberale denkraamwerk aan openbare instellings gelaat word.

### 1. INLEIDING

Met die lees van die spesiale uitgawe van die *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* oor die tema van "menslike geestelikheid" is daar enkele kwessies wat reeds met die eerste oogopslag opvallend is. Ter inleiding tot hierdie besinning oor die aard en wese van die krisis van die geestelike vandag word kortliks by dié kwessies uit bogenoemde uitgawe stilgestaan.

Eerstens, die meeste van die skrywers wat die gewigtige tema van geestelikheid in die betrokke uitgawe van die TGW aangepak het, is dit met Fanie de Beer, die gasredakteur, eens dat dit "'n hoogs belangrike saak is om oor...na te dink" (De Beer 2012:1). Maar waarom is dit 'n hoogs belangrike saak? Alhoewel die skrywers in die betrokke uitgawe nie eens daarvoor is nie, is daar tog 'n sekere ondertoon by sommige wat die leser laat regop sit. Dit kan so verwoord word: As die geestelike vroeër 'n bykans vanselfsprekende gesag oor die kulturele landskap van die (Westerse) mens uitgeoefen het, is dit vandag nie meer die geval nie. Intendeel, in aansluiting by G.K. Chesterton kan aangevoer word dat die kulturele landskap deur 'n geestelike leegte gekenmerk word (Chesterton 2007:19-32).

Tweedens, oor die presiese aard van die krisis is nie almal in die betrokke uitgawe van die TGW dit eens nie. Fanie de Beer skryf daarom ook tereg dat nie almal “noodwendig ewe sterk (voel) oor die feit dat daar sterk standpunt hieroor ingeneem moet word nie” (De Beer 2012:1). Alhoewel hy nie redes aanvoer waarom daar ’n gebrek aan konsensus oor die aard en omvang van die krisis is nie, lê dit waarskynlik opgesluit in die feit dat daar slegs van ’n krisis gepraat kan word indien ons oor gemeenskaplike norme sou beskik met behulp waarvan geoordeel kan word dat daar inderdaad ’n krisis met betrekking tot die geestelike bestaan. Omdat ons vandag egter nie – en dit blyk duidelik uit die standpunte wat die uiteenlopende skrywers in die betrokke uitgawe van die TGW inneem – oor sodanige gemeenskaplike norme beskik nie, kan daar ook nie sonder meer afgelei word dat die geestelike in ’n krisis verkeer nie.

In weerwil van die afwesigheid van sodanige gemeenskaplike norme – miskien op sigself ’n aanduiding van die krisis waarin die geestelike vandag verkeer? – sal hieronder aangevoer word dat daar vanuit die perspektief in hierdie artikel beoordeel tog van so ’n krisis gepraat moet word. Alvorens hieronder meer substantiewe redes daarvoor aangevoer word, kan nou reeds na enkele simptome daarvan verwys word. Ter sprake is ’n tendens by twee instellings wat ingevolge hulle tradisionele rol deur ’n sin vir die geestelike in die breedste sin van die woord gestempel is, te wete die tradisionele kerke en universiteite in die Westerse wêreld. Alhoewel dit sekerlik nie op almal van toepassing is nie, bestaan daar reeds ’n goed gedokumenteerde neiging onder kerke en universiteite om hulle (onderling eiesoortige) verbintenis tot die geestelike vir alle praktiese oorwegings met die neo-liberale verbintenis tot die korporatiewe wêreld van bestuur en die maksimalisering van ekonomiese winste te vervang. Ross Douthat skryf byvoorbeeld met betrekking tot hedendaagse kerklike en teologiese strominge dat laasgenoemde toenemend deur ’n houding van “pray and grow rich” gekenmerk word (Douthat 2012:182-210). Hiervolgens word die geestelike dieptes wat die ortodokse teologiese en kerklike lewe onderlê het tot die pure oppervlakte van die materiële gereduseer. In die proses word die teologiese betekenis van die tradisionele Christologie ernstig verskraal en Jesus, geestelike rigtingwyser in die Christelike wêreld, gelykgestel aan niks minder nie as ’n soort super-besigheidsbestuurder wat ’n hoofweg na private rykdom verteenwoordig.

Insgelyks bestaan daar reeds ’n omvattende literatuur oor die herdefiniëring van die hedendaagse universiteite in soortgelyke korporatiewe terme. Allan Bloom en Bill Readings se uiteenlopende werke is in hierdie verband steeds rigtinggewend. In sy analise van die hedendaagse universiteite skryf Readings byvoorbeeld dat laasgenoemde se beroep op ’n deug soos die strewe na “uitnemendheid” toenemend binne ’n besigheidsraamwerk toegeëien en so van sy eertydse geestelike betekenis gestroop word. Indien universiteite hulself op die geestelike beroep, dien dit toenemend as ’n blote bemarkingsinstrument met behulp waarvan gepoog word om hulle ekonomiese “effektiwiteit” te bevorder. Buiten ’n soort clichéagtige verbintenis tot sosiale en politieke transformasie; die gedagte dat innovering alles is (universiteite moet nou ’n “verskil” maak, eerder as om die ware en die goeie na te strew); en ’n vae of ongedefinieerde beroep op universele menslikheid word universiteite toenemend deur materiële imperatiewe gemotiveer. “Henceforth,” skryf Readings, “the question of the University is only the question of relative value-for-money” (Readings 1996:27).

Alhoewel Readings dit nie in hierdie terme formuleer nie, kan die ekonomiese reduksionisme aan bogenoemde instellings kwalik van ander (anti-metafisiese) reduksionismes in die populêre kultuur geïsoleer word. Hoe kan daar nog immers van iets soos die geestelike sprake wees as, soos wat vandag dikwels in die populêre media aangevoer word, die werklikheid na die blinde werking van ons genetiese erfenis terug herlei kan word; of na die toevallige spel van blinde kosmiese kragte; of na die alles bepalende rol van markkragte; of na die pure wil tot mag? Vanuit

hierdie reduksionismes beoordeel is die geestelike eintlik niks anders as 'n argaïese oorblyfsel uit die era van godsdiens en filosofie nie.

Daarmee word op die derde en laaste inleidende opmerking gestuit. Met die deurlees van die betrokke uitgawe kon die gevoel kwalik afgeskud word dat die tema van die geestelike vandag (selfs onder diegene wat daarvoor intree) effens vreemd op die oor val. Laasgenoemde blyk onder meer uit wat beskryf kan word as die skrywers in die betrokke uitgawe van die TGW se terughoudendheid ten opsigte daarvan. Alhoewel hulle deurgaans klem op die belangrikheid van die geestelike lê, is dit nie duidelik of die geestelike – en die tradisionele metafisiese wêreld wat dit vooronderstel – nie dalk 'n soort argaïsme uit die verre verlede is nie, iets waarvan die inhoud slegs met die grootste inspanning met die laat-moderne en globale kultuur-ekonomiese orde van vandag gekommunikeer kan word.

Idee-histories kan die begrip “gees” en die twee oorhoofse semantiese betekenisse daarvan (*pneuma*, *spiritus* of lewensasem; en *nous* of die rasonele verstand) teruggevoer word na sowel die vroeë bronne van die Joods-Christelike godsdiens as die Klassieke metafisiese tradisies (Ritter 1974:154-204). Indien vandag oor die geestelike nagedink word, kan dit kwalik van hierdie religieuse en metafisiese bronne losgemaak word. Nogtans word dié twee bronne van die gees (“Jerusalem” en “Athene”) vir alle praktiese doeleindes nie in die betrokke uitgawe aan die woord gestel of op enige breedvoerige wyse aan 'n herinterpretasie onderwerp nie. Daarom kan ook met reg gevra word: Het hierdie bronne (asook die godsdienstige en metafisiese tradisies wat die geestelike vooronderstel) nie 'n soort intellektuele verleentheid geword, 'n uitgediende oorblyfsel van die ou maar uitgediende religieus-metafisiese strewe na sin en samehang nie?

Waarom? 'n Belangrike antwoord hierop moet gesoek word in die skeptisisme waarmee die religieuse en metafisiese tradisie vandag bejeën word. Die destruktiewe verhouding wat die 19de en 20ste eeuse denke (Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, Heidegger, Derrida, ensovoorts) met sowel Jerusalem as Athene aangeknoop het, het 'n diepliggende invloed op die hedendaagse akademiese lewe uitgeoefen. In die hart van hierdie skeptiese afwysing van die tradisie staan die begrip “gees” en die tradisionele metafisiese beeld op die werklikheid wat die geestelike dwarsdeur die geskiedenis vooronderstel het.<sup>1</sup> As daar vanuit hierdie skeptiese perspektief nie met die beroep op die gees weggedoen word nie, word dit ten minste aan 'n ernstige dekonstruktiewe bewerking onderwerp. Volgens die kritiese oordeel van 'n stroming soos die dekonstruksie staan die “gees” immers ingeskryf in en is dit ook onlosmaaklik deel van die ou tradisionele wêreld met sy hiërargiese en daarom ook (per definisie, aldus die dekonstruksie) verdrukkende voorkeur vir dinge soos die geestelike bo die liggaamlike, die rasonele bo die irrasionele, die aristokratiese bo die demokratiese, ensovoorts. As akademië vandag dus 'n soort mentale reserwe ten opsigte van die geestelike het, kan dit kwalik van genoemde skeptiese (self)ondermyning geïsoleer word. Akademië mag bekommerd wees oor die toestand van die geestelike, maar dit is nie meer duidelik op grond waarvan die gesag van die geestelike nog erken moet word nie.

De Beer kom in die voorwoord tot die betrokke uitgawe van die TGW tot die gevolgtrekking dat die geestelike vandag in 'n krisis verkeer. Hy sluit in die proses by die Franse *Ars Industrialis*-groep aan, wie se manifes oor die “industriële politiek van die gees” in dieselfde uitgawe van die

<sup>1</sup> 'n Meer onlangse voorbeeld van die dekonstruktiewe kritiek op die gees blyk uit die lesing wat Jacques Derrida van niemand minder nie as Martin Heidegger self gemaak het. Derrida se argument steun op die gedagte dat Heidegger, in weerwil van sy poging om die metafisies-geestelike tradisie aan 'n vorm van “destruksie” te onderwerp, nog nie ver genoeg daarmee gegaan het nie. Volgens Derrida blyk dit uit die feit dat Heidegger nog 'n soort ongereflakteerde gesagsposisie aan die gees (en by implikasie aan die metafisies-geestelike Jerusalem en Athene) toegeken het, en dat hy so in spanning met sy oogmerke nog kontinuïteit daaraan gegee het (Derrida 1989).

TGW gepubliseer is. Hieronder word by die gevolgtrekking van De Beer en *Ars Industrialis* aangesluit. Nogtans is hieronder ook sprake van 'n verskil. Anders as laasgenoemde, wat nie die krisis van die gees verstaan vanuit of plaas teen die agtergrond van die moderne verlies aan die religieuse en metafisiese tradisie nie, word hieronder juis aansluiting daarby gesoek. Want, en dit is die sentrale vooronderstelling wat hieronder aan die werk is, die hedendaagse krisis van die gees hou direk met die afskeid daarvan verband.

Laasgenoemde blyk reeds uit die eerste afdeling hieronder. Daarin sal op 'n erg bondige wyse na 'n historiese wenk oor die aard en wese van die geestelike vanuit die ou metafisiese wêreld geluister word. Die bespreking rus op die vooronderstelling dat dié wenk vanuit die tradisie reeds meer lig op die krisis van die gees vandag kan werp. Die verantwoording van die krisis vanuit 'n sin vir die religieuse en metafisiese tradisie blyk egter ook uit die tweede en derde afdelings hieronder. In dié betrokke afdelings sal twee verskillende idee-historiese perspektiewe op die krisis van die geestelike vandag vanuit die meestal ongetematiseerde aanwesigheid van die metafisiese tradisie in die agtergrond daarvan ontwikkel word.

## 2. 'N HISTORIESE WENK

'n Moontlike implikasie ten grondslag van die uitspraak dat die geestelike vandag in 'n krisis is, is dat daar histories gesproke eens 'n soort goue tydperk of tydperke was waartydens die geestelike nie in 'n krisis was nie. In terme van hierdie implikasie sou byvoorbeeld aangevoer kon word dat die era waartydens die Griekse religieus-metafisiese denke by monde van figure soos Plato, Aristoteles en Augustinus 'n hoogtepunt bereik het, as so 'n goue tydperk geïdentifiseer kan word. Of, om nog 'n voorbeeld te noem, in terme hiervan sou ook aangevoer kon word dat die Hoë Middeleeue, dit wil sê dié tydperk waartydens die Christelike teologie en filosofie 'n soort substantiewe en formele “volmaaktheid” bereik het, as so 'n tydperk beskou moet word. En dat hierdie tydperke dus as normatief vir ons eie tydperk voorgelê moet word.

Hieronder word 'n andersoortige implikasie uit bogenoemde uitspraak afgelei. In die proses word vermy om – anders as hierbo – in 'n soort nostalgie met betrekking tot bepaalde tydperke uit die verlede te verval. Die uitspraak dat die geestelike vandag in 'n krisis is, impliseer hieronder eerder dat daar sekere tydperke was waartydens (ten beste) belangrike wenke nagelaat is oor hoe die geestelike vorm gegee kan word. Binne hierdie raamwerk val die klem nie, soos met die nostalgiese afleiding wat hierbo gemaak is, slegs op die verlede en die poging om dit te herstel nie. In en deur 'n verwysing na wenke uit die verlede word eerder na die toekoms heengewys. Vanweë 'n gebrek aan ruimte word hieronder op 'n uiters sketsmatige wyse by een so 'n belangrike wenk stilgestaan. Ter sprake is juis die Hoë Middeleeue waarna pas verwys is.<sup>2</sup>

Tydens die Hoë Middeleeue, wat volgens Hilaire Belloc tussen die 11de en die 13de eeue gestrek en sy hoogtepunt in die 12de eeuse renaissance bereik het (Belloc 1937:64-76), was die geestelike allermins iets waarvan die blote bestaan betwyfel is. Of iets wat – soos in hedendaagse reduksionisme – as 'n blote toevallige en uiteindelik weglaatbare byvoegsel tot die eintlike werklikheid, naamlik die materiële werklikheid, beskou is. Inteendeel, die geestelike is toe op 'n bykans vanselfsprekende grondslag aanvaar as dit wat die ganse dinamiek van die werklikheid

---

<sup>2</sup> In die kernagtige omskrywing van die Hoë Middeleeue word hier uitgegaan en gesteun op die werke oor dié tyd deur figure soos Hilaire Belloc, Henri Daniel-Rops, M.-D. Chenu, Louis Dupré, Michael A. Gillespie, John Milbank en Catherine Pickstock. Alhoewel daar by veral eersgenoemde twee figure sprake van 'n soort nostalgiese verlange na genoemde tydperk is, is die gedagte dat die Hoë Middeleeue as 'n wenk met die oog op die toekoms ervaar moet word, die dominante houding.

onderlê het. Sonder die geestelike wat alles onderlê het, sou die dinge nie kon wees nie. Sonder die geestelike sou hulle hul integriteit prysgegee en in die niks teruggegly het.

Laasgenoemde word waarskynlik nêrens so geïllustreer as by wyse van die dominante plek wat die metafore van lig (*lux*) en glorie (*splendor*) in dié tydperk ingeneem het nie. Laasgenoemde is deur die Hoë Middeleeue by uitstek as metafore van die geestelike ervaar. As die simboliese wêreld daarom ook metafories met lig en glorie deurstraal is, het dit daarop gedui dat die geestelike dié element was waardeur die dinge hoegenaamd kon verskyn. Sonder die lig van die geestelike kon die dinge nie aan die lig tree nie. Die Skool van Chartres gee by uitstek hieraan uitdrukking as dit by monde van Allan van Lille, 12de eeuse denker uit dié skool, skryf dat die geestelike lig en glorie die maatstaf van die wêreld is: *Vita, lux, splendor, species, figure, Regula mundi* (“Lewe, lig, glorie, ordes en vorm, Maatstaf van die wêreld”) (Chenu 1968:19).

Ten grondslag van die gedagte dat lig en glorie (dit wil sê die geestelike) die moontlikheidsvoorwaarde vir die dinge was om hoegenaamd aan die lig te kon tree, het ’n bepaalde beskouing oor die aard en struktuur van die begeerte gelê. Volgens die Hoë Middeleeue is die werklikheid (sowel die materiële as die lewende werklikheid) voorgestel as deurtrek van die begeerte om buite die blote feitlike te tree ter wille daarvan om na die geestelike uit te reik. Waarom? Ten diepste het die antwoord daarop gelui dat die werklikheid self hier op die spel was. Indien die dinge deur die begeerte aangevuur word om na die geestelike uit te reik, kan hulle as dinge verwerklik word. Indien dié begeerte egter ontbreek, loop hulle nie net die risiko om hulle beweeglikheid (dit wil sê hulle op-pad-wees na die geestelike) te verloor nie, maar om so ook die voorwaarde vir hulle verwerkliking prys te gee. Tydens die Hoë Middeleeue is die geestelike met ander woorde as iets soos ’n kosmiese magneet ervaar wat alle dinge daarna toe aangetrek het. Sonder hierdie beweging het die dinge gedreig om in ’n kosmiese leegte terug te val. En so hulle doel, naamlik verwerkliking, te mis.

Thomas Aquinas, waarskynlik die grootste denker van die Hoë Middeleeue, verteenwoordig op vele wyses die samevatting hiervan. Laasgenoemde blyk onder meer uit Aquinas se veel geroemde en gekritiseerde vyf bewyse vir die bestaan van God bykans reg aan die begin van sy magistrale *Summa Theologiae*, naamlik in vraag 2, artikel 3 van die eerste afdeling (Aquinas 1964:13-19). Ter wille van ons doeleindes is dit slegs nodig om die volgende opmerking daaroor te maak. Aquinas se bewyse steun sonder uitsondering op die tipiese Aristoteliese vooronderstelling dat ’n mens in jou nadenke oor God – die eintlike, ware of hoogste geestelike werklikheid – by die voorhande en ervaarbare dinge moet aanknoop. Waarom? Aquinas se antwoord daarop lui, bondig saamgevat, dat laasgenoemde dinge gekenmerk word deur ’n “liefde vir die onsigbare”. Nog meer spesifiek, dit word gekenmerk deur ’n beweging na of begeerte vir die eerste en hoogste oorsaak, naamlik God (Kerr 2002:68-72). Indien ’n mens dus die voetspoor van die voorhande en ervaarbare dinge volg – en in die besonder die ritme van die “natuurlike neiging” (Pinckaers 1995:400-56) wat dit kenmerk – sal noodgedwonge by die geestelike geëindig word.

Uit die geheel van Aquinas se denke is dit duidelik dat die dinge as gevolg van genoemde ritme deur die moontlikheid gekenmerk word om verwerklik te word. Sonder hul begeerlike gerigwees-op die geestelike kan die dinge self nie tot hulle reg kom nie. Vanweë dié uitreiking kan hulle egter in die eintlike sin van die woord “wees” en kan hulle as gevolg daarvan ook “floreer” en so “geluk” ervaar (Torrell 2003:348-51). In hierdie sin verskil Aquinas diametraal van figure soos Marx, Freud en Nietzsche, die moderne meesters van suspisie, wat aangevoer het dat die voorhande dinge van hulself vervreem word wanneer hulle op ’n geestelike werklikheid gerig word.

Waarskynlik is daar weinig dinge wat Aquinas en die Hoë Middeleeue se sin vir die geestelike so goed illustreer as sy omvattende sin vir die beweeglikheid van die dinge na ’n hoër, onsigbare en geestelike werklikheid. Vanaf die Gotiese argitektuur, die musiek, kuns en letterkunde tot en met die onmeetlike grootsheid van sy teologiese en filosofiese denke aan die kloosters en vroeë

universiteite word dié tydperk gekenmerk deur niks minder nie as 'n gevoel dat die ganse werklikheid deur genoemde beweeglikheid gestempel was.<sup>3</sup>

'n Kort fenomenologie van die Gotiese katedraal, sakrale ruimtes gebou ter ere van die geestelike, kan dit onderstreep. Die ervaring van die Gotiese katedraal steun op die feit dat die blik van die aanbidder subjek in en deur die materiële (die hout, klip, marmer en glas) na die oorweldigende ligtheid en sublieme hoogtes van die geestelike meegesleur word (Van den Berg 1969:153-8). Sonder die onsigbare sou alles tot 'n bloot sigbare versameling van klippe, marmer en glas terug gesink het. Maar met die onsigbare as die magnetiese krag ten grondslag van alles word klip, marmer en glans in 'n soort heilige dans na omhoog opgevoer. In hierdie sin was die onsigbare die voorwaarde vir die sigbare om hoegenaamd méér as bloot klip of glas te wees.

Daarmee word nie gesê dat die sigbare of materiële dinge vir die Hoë Middeleeue onbelangrik was nie. Alhoewel die geestelike in die hiërargie van dinge 'n belangriker plek as die materiële beklee het, is die geestelike slegs in en deur die materiële bemiddel. In die mate waarin dit waar is, is die geestelike ook in 'n posisie van afhanklikheid jeens die materiële gestel. Kortom, die verhouding tussen die materiële en die geestelike was 'n wederkerig-bemiddelde verhouding. Daarom is dit ook korrek om na die Middeleeue as 'n era van bemiddeling te verwys (Pickstock 1998). Alles is met alles in 'n netwerk van rituele, gebruike en gewoontes bemiddel, ook die geestelike en die materiële.

Ons tyd verskil drasties hiervan. In terme van heersende reduksionistiese beskouing word die materiële nie net vanuit sy verhouding met die geestelike geabstraheer nie, maar die materiële word ook in 'n feitlike omkering van of parodie op die tradisie as die moontlikheidsvoorwaarde vir die geestelike uitgeroep (Schindler 2011:383-429). Kortom, in ons tyd word die geestelike as 'n funksie van die materiële ervaar. In die denke vind dit onder meer uitdrukking in die gedagte dat die geestelike werklikheid eintlik niks anders is nie as 'n blote "projeksie" van materiële kragte en in die besonder van die projekterende mens self nie.

Is dit daarom te verwonder dat ons tyd nie in staat is om argitektonies naastenby die Gotiese katedrale te ewenaar nie? As die Gotiese katedrale eens die landskap oorheers het, is dit nou eerder die alomteenwoordige *mall* wat die landskappe kenmerk. Alhoewel laasgenoemde dikwels groot en massief mag wees, word hulle nie deur hoogte en sublieme onpeilbaarheid gekenmerk nie. Intendeel, as die blik van die aanbieder binne die Gotiese katedraal omhoog gewend is, word die blik van die verbruiker in die *mall* eerder omlaag gebuig en binne die horisontaliteit van die materiële vasgevang. As die hedendaagse *malls* enigiets verteenwoordig, is dit geleë in die feit dat hulle tempels van die afwesige gees is.

In antwoord hierop kan gewys word op die moderne "wolkekrabber" as voorbeeld van die hedendaagse sin vir hoogtes. Dit is egter te betwyfel of die wolkekrabber en die hoogtes wat dit suggereer hoegenaamd op 'n sin vir die sublieme en 'n blik in die onpeilbare dui. Ten diepste word dit eerder onderlê deur die radikale materialisme wat sigself uit oorwegings van *hubris* as 't ware van bo-af op die horisontale poneer en daarvoor regeer. As hier fenomenologies van 'n blikrigting sprake is, is dit nie na bowe in die rigting van 'n sublieme geestelikheid nie, maar eerder in die teenoorgestelde rigting, naamlik 'n oormoedige blik na onder en in die besonder na wat as 'n oorwonne landskap ervaar word.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Enige poging om die oorsake ten grondslag van die kulturele prestasies eie aan die Hoë Middeleeue raak te vat, kan kwalik volledig wees indien genoemde beweeglikheid na die sublieme hoogtes nie verreken word nie. Trouens, hierdie beweeglikheid kan as 'n belangrike, indien nie die belangrikste, oorsaak van genoemde prestasies beskou word.

<sup>4</sup> Hierdie waarneming word met dank ontleen aan 'n opmerking van Prof Hennie van Coller van die Universiteit van die Vrystaat tydens die 2012-jaarkongres van die SA Akademie vir Wetenskap en Kuns.

### 3. IDEE-HISTORIESE PERSPEKTIEF (I)

Idee-histories beskou kan die oorsprong van die krisis waarin die geestelike sigself vandag bevind na die moderne breuk tussen die geestelike en die materiële, die onsigbare en die sigbare, of te wel die breuk tussen die geesteswetenskappe en die natuurwetenskappe teruggevoer word. Anders geformuleer, die bronne van die geesteskrisis kan na die breuk teruggevoer word wat in die modernisme tussen “waardes” en “feite”, of te wel tussen “vryheid” en “noodwendigheid” ontstaan het. Voortaan heers daar ’n onoorbrugbare gaping tussen die idee dat die mens in beginsel vry is om sy of haar lewe volgens hulle eie subjektiewe voorkeure in te rig, en die idee dat die werklikheid deur objektiewe en onpersoonlike kragte geregeer word (Strauss 1953:35-80). In hierdie verband kan ook gepraat word van die breuk tussen enersyds die persoonlike leefwêreld van die mens (die tema van die geesteswetenskappe), en andersyds die wêreld van onpersoonlike ekonomiese, sosiale of kosmiese kragte (die tema van die sosiale- en natuurwetenskappe). Tussen leefwêreld en wetenskap bestaan daar geen vorm van bemiddeling nie. As die materiële en die geestelike, of te wel klip, marmer en glas enersyds, en die sublieme hoogtes van die geestelike andersyds, in die era van die Gotiese katedrale wedersyds afhanklik was, kondig die moderne era ’n breuk hierin aan. Voortaan weersprek klip en gees mekaar. Dit gaan gepaard met dramatiese gevolge vir die geestelike, maar ook vir die materiële.

Na watter gevolge verwys ons? Eerstens die materiële. Vanaf die moderne breuk word die materiële voorgestel as synde gestroop van enige metafisiese diepte. In plaas daarvan dat die materiële gesien word as iets wat deurtrek is van – om nogmaals na Aquinas te verwys – ’n liefde vir die onsigbare, word dit ervaar as ’n lewelose, kille en onverskillige werklikheid, oorgegee aan die kragte van “toeval en noodlot”. As sodanig is die materiële iets wat na willekeur deur ons ingespan kan word om ons eindelose hoeveelheid subjektiewe behoeftes te bevredig. In plaas daarvan dat die materiële daarom ook respek en sorg by ons ontlok omdat dit deur ’n metafisies-geestelike diepte onderlê word, word dit nou blote plooibare materiaal met die oog op die gebruik en beheersing daarvan. Die bestaande neoliberale ekonomiese orde met sy verabsoluttering van die vraag na verbruikersprodukte vooronderstel hierdie beskouing op die materiële werklikheid. In weerwil van die krisis waarin hierdie orde homself vandag bevind, is daar egter weinig tekens daarvan dat hierdie beskouing krities hersien word.

En die geestelike? Vanaf die moderne breuk met die materiële is dit nie net laasgenoemde wat verskraal en verarm word nie. Dit gebeur ook met die geestelike. Laasgenoemde bly miskien nêrens so as uit die feit dat die geestelike – voortaan vanuit die materiële verdryf – nou tot die innerlike ervarings van die individu ingeperk word nie. As spore van die geestelike vroeër dwarsoor die materiële werklikheid sigbaar was, neem die geestelike nou ’n soort laaste toevlug tot die binneste ruimte van die self. Teologies vind dit onder meer uitdrukking in die sogenaamde teologie van die gelowige hart. Filosofies kom dit tot uitdrukking in die klem wat vandag op die keusevryheid van die individu geplaas word. Beide is egter “grondloos”, omdat sowel die gelowige hart as die keusevryheid van die individu nie meer in ’n groter werklikheid geanker word nie. Kortom, sowel die teologie as die filosofie steun op die uitgangspunt dat die geestelike nêrens anders meer as in die innerlike lewe van die self aan te tref is nie.

In die groter ritme van die moderniteit is daar deurgaans ’n dialektiek tussen genoemde kragte aan die werk: Hoe meer die geestelike vanuit die materiële onttrek word, des te meer neem dit sy toevlug tot die innerlike wêreld van die individu. Of so sou ’n mens kon sê, want vandag is hier ook iets anders – myns insiens iets donkerder – aan die werk. Hierbo is doelbewus na die feit verwys dat die geestelike vandag ’n laaste toevlug in die innerlike gevind het. Maar hoekom is dit ’n laaste toevlugsoord? Met hierdie vraag het ons myns insiens by die sentrale kenmerk van die teenswoordige krisis uitgekome.



Die moderne verdwyning van die gees uit die uiterlike of sigbare werklikheid het 'n historiese proses ontketen ingevolge waarvan – om dit dramaties te formuleer – die materiële met niks minder nie as die finale oorwinning oor die geestelike tevrede sal wees. Spore daarvan is juis vandag, in die era van globalisering en hiper-modernisme, sigbaar.

Ons lewe in 'n tyd – die sogenaamde hiper- of postmoderne tyd – waarin ook die reste van die gees radikaal betwyfel word. Talle vertolkers van die postmoderne era wys daarom ook daarop dat die moderne innerlike, die laaste skuilplek van die gees, reeds plek gemaak het vir 'n wêreld wat volledig aan die spel van onpersoonlike magte en kragte oorgelewer is. Die moderne dialektiek van die innerlike en die uiterlike waarna hierbo verwys is, word toenemend agtergelaat ten gunste van 'n wêreld van pure uiterlikheid, pure materialiteit en die absolute afwesigheid van die gees.

Anders as met die Gotiese katedrale, waarin die dinamiek van die dinge gekenmerk was deur 'n beweeglikheid tussen klip, hout en glas enersyds en sublieme hoogte andersyds, is die dinamiek van die dinge vandag 'n pure funksie van die beweeglikheid tussen verskillende materiële intensiteite. Materiële kragte verwys nie meer buite sigself na die geestelike nie, maar slegs na ander materiële kragte. As die vroeëre beweeglikheid deur 'n sublieme vertikaliteit gekenmerk was, word dit nou deur 'n pure horisontaliteit gekenmerk. In hierdie beweeglikheid het die geestelike geen rol te speel nie. Eerder die teendeel, alles word na die materiële omgebui, daartoe gereduseer en so daarin vasgevang. Van beweeglikheid in die tradisionele sin van die woord – dit wil sê van 'n resiproke beweeglikheid tussen die materiële en die geestelike – kan hier nie meer sprake wees nie. Trouens, dit is 'n goeie vraag of beweeglikheid as sodanig nie hier op die spel geplaas word nie. Alhoewel die reduktiewe materialisme daarop aanspraak maak om die radikale beweeglikheid van alles te erken, kan aangevoer word dat die reduksie van alles na hulle pure materialiteit die werklikheid aan onverskilligheid uitlewer. In die mate waarin dit korrek is, word die beweeglikheid van die dinge egter opgehef.

#### 4. IDEE-HISTORIESE PERSPEKTIEF (II)

Dit is ondenkbaar dat die geesteswetenskappe oor sigself en die uitdagings waarvoor dit vandag te staan gekom het kan nadink sonder om opnuut na sy grond in die “gees” of die “geestelike” te vra. Die kritieke vraag is egter of die geesteswetenskappe, teen die agtergrond van bogenoemde uiteensetting van die krisis van die gees, 'n koherente antwoord daarop sal kan gee.

Alasdair MacIntyre het op 'n oortuigende wyse aangetoon dat die geesteswetenskappe vandag deur drie radikaal uiteenlopende strominge gestempel word, naamlik deur diegene wat by die moderne Verligting aansluiting vind; deur die genealogiese denke van Nietzsche en sy postmoderne volgelinge; asook deur dié strominge wat opnuut by die tradisie aansluiting soek (MacIntyre 1990). Ten grondslag van MacIntyre se uiteensetting lê die vooronderstelling dat daar tans geen eenstemmigheid oor die gronde van die gees bestaan nie, en dat dit trouens slegs laasgenoemde is wat, in aansluiting by die Aristoteliese tradisie, daarop kan aanspraak maak om op 'n koherente wyse oor die gronde van die geestelike na te dink. By eersgenoemde twee strominge word selfs radikaal oor dié gronde en hulle bestaansreg getwyfel.

Daarmee gee MacIntyre nie voor dat die versplintering in die geesteswetenskappe beteken dat daar nie 'n dominante paradigma in die geesteswetenskappe vaardig is nie. Alhoewel daar in terme van *teorie* weinig konsensus oor vertrekpunte en laaste gronde met betrekking tot die gees bestaan, kan met reg aangevoer word dat die *praktyk* deur die “neoliberale afspraak” gedomineer word. Laasgenoemde het die afgelope dekades as 'n soort verstekposisie aan universiteite na vore getree (Readings 1997; Kalb 2008; Caldecott 2009). Kenmerkend daarvan is dat dit kennis, in die besonder die wetenskaplike praktyk, aan die imperatiewe van die globale mark en sy

ondersteunende strukture onderwerp. Om universiteit te wees, beteken hiervolgens om by uitstek as instrument in die sogenaamde wêreldwye ekonomiese “stryd om oorlewing” te dien. In die mate waarin die geesteswetenskappe nie daarin slaag om ’n onderlinge konsensus oor vertrekpunte te kry nie, in daardie mate word die greep van die neoliberale afspraak op die geesteswetenskappe intak gelaat of selfs verstewig.

Maar dit bring ons by ’n tweede idee-historiese perspektief op die vraag waarom die geestelike vandag in ’n krisis verkeer. Dit hou verband met die neoliberale afspraak en in die besonder met sy historiserende ondermyning van die gesag van die geestelike in die geesteswetenskappe.<sup>5</sup> Hierdie radikale ondermyning van die geestelike by wyse van die uitspraak dat alles veranderlik is (behalwe natuurlik laasgenoemde uitspraak self), het onder meer tot gevolg dat die status en gesag van die “geestelike” ten grondslag van die geesteswetenskappe vandag ernstig betwyfel word.

In aansluiting by die tradisie kan gesê word dat die “geestelike” gelyktydig betrekking het op dinge wat binne die moderne liberale denke radikaal onderskei word, naamlik die “is” en die “behoort” daarvan. Volgens die tradisie verwys die geestelike nie net na die feit dat die geestelike is nie, maar ook na die feit dat daar ’n opdrag in die feitlike opgesluit lê wat verwerklik moet word. Anders geformuleer, volgens die tradisie was die geestelike ingeskryf in die spanningsveld tussen die laere en die hoëre, die demokratiese en die aristokratiese, die voorhande potensialiteit en die verwerlikte aktualiteit. Hiervolgens het die geestelike nie betrekking op die laere en bloot voorhande werklikheid nie, maar eerder – tipies aristokraties – op ’n hoër werklikheid waarna uitgereik en so (in die uitreiking na en deelname aan) verwerklik moet word. Hieraan het die tradisie ’n belangrike kwalifikasie toegevoeg. Terwyl die geestelike, vanweë die opdrag wat daarin vervat is, die begeerte teleologies gerig het, was dit tegelyk nie iets in die direkte aanwesigheid waarvan getree kon word met die oog op die “besit” daarvan nie. As steeds onrealiseerbare opdrag het die geestelike ons eerder altyd weer in ’n tussen-toestand tussen die bloot voorhande werklikheid en sy uiteindelijke verwerkliking gedompel. As steeds ontwykende horison het die geestelike ons met ander woorde terugverwys na wat William Desmond (1995) die “metaksiese” (afgelei van *metaxis*, tussen) noem, dit wil sê die toestand (of liever: beweging) tussen die demokratiese en die aristokratiese, tussen die blote potensialiteit van die dinge en hulle uiteindelijke verwerkliking.

Rondom hierdie punt draai die krisis van die geesteswetenskappe vandag. Vanweë sy eie historistiese uitgangspunte twyfel die geesteswetenskappe ten diepste aan die feit dat daar hoegenaamd nog iets soos ’n geestelike werklikheid is wat as “opdrag” verstaan moet word. Dit twyfel ten diepste aan die tradisionele insig dat daar nog van iets “hoër” of “aristokraties” gepraat kan word wat nagestrewen en verwerklik kan word. Alles word eerder uit oorwegings van die wil tot historisering van enige substantiewe betekenis gestroop. Alhoewel daar die neiging bestaan om alles so na ’n semantiese nulpunt terug te herlei (die nihilistiese potensiaal wat in die historisme opgesluit lê), gaan dit met ’n ongesiene ironie gepaard. In die terugdeins voor sy eie nihilistiese implikasies lei die historisme dikwels daartoe dat die werklikheid – in die soeke na nuwe gronde – na ’n laagste gemene deler terug herlei word. Die feit dat so ’n laagste gemene deler (die toeval, ons genetiese boustene, ekonomiese wetmatighede, die wil tot mag, ensovoorts) as tydloos ervaar en dus in spanning met sy eie historistiese uitgangspunte staan, is kennelik ’n ironie wat die hedendaagse universiteitswese ontsnap.

<sup>5</sup> Vir ’n omvattende lesing van en kritiek op die historiserende werking van die modernisme, sien Leo Strauss (1953). Vir ’n ontwikkeling van Strauss se idees met betrekking tot die dominante posisie van die historisme aan die hedendaagse universiteite, sien die bekende en steeds veel gelese werk van Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (1987).

Tydens die hoogbloeï van die moderne universiteitswese was die rig van die begeerte op die hoëre en die geestelike nog 'n lewendige werklikheid. Laasgenoemde blyk nêrens so as uit die moderne universiteit se verbintenis tot die ideaal van *Bildung* nie. *Bildung* is deur 'n grondlêer van die moderne universiteitswese soos Alexander von Humboldt na analogie van die Griekse ideaal van *paideia* as 'n “opdrag” ervaar wat in en deur die strewe na die hoëre en die geestelike verwerklik kon word (Dumont 1994:82-104). Sonder hierdie aristokratiese gerig-wees-op die hoëre verval sy rasionaal en kan daar nie van iets soos die universiteitswese sprake wees nie.

Hier lê die tweede bron van die krisis eie aan die geesteswetenskappe. Vanweë sy hiper-historistiese beeld op dinge het die geesteswetenskap vandag dikwels nie die selfvertroue om hom op die sogenaamde hoëre te beroep of die ideaal van *Bildung* na te strewe nie. Eerder die teendeel gebeur. Vanweë sy hiper-refleksiewe selfbewussyn word *Bildung* eerder na 'n laagste gemene deler soos die wil tot mag gereduseer. Ingevolge hierdie beeld op die werklikheid word die universitêre ideaal van *Bildung* eintlik “niks anders nie” as 'n verskuilde magstrategie waarmee iets soos die moderne Europese burgerstand sy posisie binne die nuwe territoriale state bestendig het.

In die mate waarin die geesteswetenskappe in gebreke bly om op 'n koherente wyse die historistiese (self)ondermyning te antwoord, in daardie mate duur die neoliberale instrumentalisering van die geesteswetenskappe ongehinderd voort. Ook ten grondslag hiervan lê 'n onontwykbare ironie. Alhoewel die historistiese benadering hulself dikwels voorhou as 'n alternatief op die neoliberale bestuurslogika aan die universiteitswese, heers daar in werklikheid 'n diepliggende akkoord tussen beide: Hoe radikaler die geesteswetenskappe van sy verbintenis tot die ideaal van *Bildung* losgemaak word, des te meer skep dit 'n ideologiese vakuum waarbinne die neoliberales die pas aangee.

## TEN SLOTTE

Enkele jare gelede het Francis Fukuyama na ons era verwys as die era waarin die einde van die geskiedenis aangebreek het. Fukuyama kon ook gepraat het van ons era as die era waarin die einde van die gees aangebreek het.

Maar miskien is alles nie so donker nie. Om soos vandag oor die geestelike 'n gesprek te voer, is alreeds weer 'n geestelike handeling. Die metafisiese tradisie het immers die geestelike met *nous*, dit wil sê die rasonele, in verband gebring. Waar die rasonele lewendig is, daar lewe die geestelike. Om dus oor die geestelike te praat, beteken om reeds op daardie presiese oomblik te bevestig dat die geestelike nie dood is nie.

Maar nog meer, die feit dat daar vandag breedvoerig oor die “krisis” van die geestelike gepraat kan word, impliseer dat die oeroue verlange na of “liefde vir die onsigbare”, soos Aquinas dit gestel het, steeds 'n lewendige werklikheid onder ons is. Want is dit nie wat die “krisis” impliseer nie? Dit sê dat ons in en deur die verwysing na die krisis onderskei tussen die normatiewe en die bestaande, tussen 'n wenk vanuit die verlede en die leegte van vandag. En hierin, geesgenote, lê 'n sekere hoop vervat.

## BIBLIOGRAFIE

- Aquinas, St. Thomas. 1964. *Summa Theologiae*. Volume 2: *Existence and Nature of God*. Vertaal deur Timothy McDermott. London: Blackfriars.
- Belloc, Hilaire. 1937. *The Crisis of Civilization*. New York: Fordham University Press.
- Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind*. London: Penguin Books.
- Caldecott, Stratford. 2009. *Beauty for Truth's Sake. On the Re-enchantment of Education*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press.

- Chesterton, G.K. 2007. *What's Wrong With The World*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
- Chenu, M.-D. 1968. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*. Vertaal deur Jerome Taylor en Leslie K. Little. Chicago: The University of Chicago Press.
- De Beer, Fanie. 2012. Voorwoord: Besinning oor menslike geestelikheid. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 52(1):1-3.
- Derrida, Jacques. 1989. *Of Spirit. Heidegger and the Question*. Vertaal deur Geoffrey Bennington en Rachel Bowlby. Chicago: The University of Chicago Press.
- Desmond, William. 1995. *Being and the Between*. Albany: State University of New York Press.
- Douthat, Ross. 2012. *Bad Religion. How We Became A Nation Of Heretics*. New York: Free Press.
- Dumont, Louis. 1994. *German Ideology. From France to Germany and Back*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kalb, James. 2008. *The Tyranny of Liberalism*. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Kerr, Fergus. 2002. *After Aquinas. Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Pickstock, Catherine. 1998. *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwells.
- Pinckaers, Servais. 2001. *The Sources of Christian Ethics*. Vertaal deur Mary Thomas Noble. Edinburgh: T & T Clark.
- Readings, Bill. 1996. *The University in Ruins*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Ritter, Joachim (red). 1974. *Geist. Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3: G-H. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schindler, David L. 2011. *The Given as Gift: Creation and Disciplinary Abstraction in Science. Ordering Love. Liberal Societies and the Memory of God*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Torrell, Jean-Pierre. 2003. *Saint Thomas Aquinas. Volume 2. Spiritual Master*. Vertaal deur Robert Royal. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Van den Berg, J. H. 1969. *Metabletica van de Materie*. Nijkerk: Uitgeverij G. F. Callenbach N.V.