

Monsters en mense: Oor die geestelike en haar moderne afwesigheid

Monsters and humans: On the spiritual and her contemporary absence

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 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 professor in the Department of Religious Studies and Arabic at Unisa, where he teaches 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

Monsters and Humans: On the spiritual and her contemporary absence

This essay is a reflection on the phenomenon of the monstrous. It is underpinned by the following question: Can contemporary thought identify and judge certain phenomena in a well-founded manner as “monstrous” – given the modern tendency to condemn the negative in a dualist fashion, and the opposite tendency in postmodernism to question, even in a spirit of indifference, its very existence? By means of an appeal to traditional philosophy and theology it is argued that the monstrous can be understood as a contra-spiritual movement. In traditional thought the spiritual is not only experienced as a substantive entity, but also as a movement between body and spirit, between immanent and transcendent being. The aim of the spiritual movement is to have community with and participate in transcendent being. By contrast, it is argued that the monstrous can be associated with those movements of the spirit that is characterised by a reductive focus on immanent being (and more precisely, by a single-minded focus on survival, i.e. by the attempt of the subject to survive without taking cognisance of the inner tendency of the spirit to participate in being as such). The latter represents the monstrous moment: Instead of the subject opening itself for the spiritual movement toward being, the exclusive focus on survival (and the good that the latter represents in traditional thought) is accompanied by the paradoxical turn into its

opposite. In short, being is henceforth experienced as monstrous. However, it is also argued that the monstrous cannot be seen as a substantial power, but rather as something that is without ontological substance. In fact, being nothing but a reduction of being, the monstrous can be experienced as a privation of being, i.e. as mere nothingness. In order to substantiate the argument, an appeal is made to natural law as understood by Aquinas (and the underlying idea that nature is marked by the spiritual desire to transcend the immanent in favour of contemplating being as such). In terms of Aquinas' understanding of natural law being is not only characterised by a tendency toward the good, but also – and more specifically – toward survival, community and contemplation. Seen from this perspective the monstrous represents in essence a forgetfulness of the spiritual desire for more than mere survival, i.e. for community and contemplation. In the concluding paragraphs the focus turns to different ways in which modernism has responded to its own understanding of being as a monstrous event. It is argued that modernism responded to the monstrous by means of monstrous instruments, namely the modern territorial state (Hobbes' Leviathan) and puritanical moralism. In responding to the monstrous by means of the monstrous the preconditions were laid for what can be referred to as the modern dialectic of the monstrous. In other words, both the modern leviathan and puritanical moralism repeated the monstrous in the very attempt to transcend its violent implications. By contrast, traditional philosophy and theology point to ways in which spiritual desire is redirected in such a manner that the monstrous itself is exposed as a being without substance. Instead of merely repeating the dialectic of the monstrous, traditional philosophy and theology can thus show the way beyond its violent circularity.

KEY WORDS: spirit, community, co-appearance, virtues, monstrous, modernism, dualism, indifference, Aquinas, tradition, nothingness

TREFWOORDE: gees, gemeenskap, mede-verskyning, deugde, monsteraagtige, modernisme, dualisme, onverskilligheid, Aquinas, tradisie, niks

OPSOMMING

In hierdie artikel word nagedink oor die verskynsel van die monsteraagtige. In die hart daarvan staan die volgende vraag: Kan die denke op 'n gefundeerde wyse na bepaalde handeling as “monsteraagtig” verwys? In aansluiting by die tradisie van filosofiese denke word aangevoer dat die monsteraagtige as 'n kontra-geestelike verskynsel verstaan moet word: Terwyl die geestelike in die tradisie van filosofiese en teologiese denke verbind word met die beweging van die gees tussen die immanente en die transendente geheel van dit wat is, hou die monsteraagtige verband met 'n beweging ingevolge waarvan die aandag op die immanente (en in die besonder die strewe na selfbehoud) ingekort word. In plaas daarvan om sigself vir die transendente geheel oop te stel, keer die uitsluitlike fokus op selfbehoud (en die goeie wat dit in die tradisie verteenwoordig), om in sy negatiewe teendeel. Na laasgenoemde kan as die monsteraagtige verwys word. In aansluiting hierby word aangevoer dat die monsteraagtige, juis vanweë die reduksionistiese aard daarvan, nie 'n substantiewe mag is wat op ontologiese gewig kan aanspraak maak nie. Inteendeel, as reduksie van die werklikheid val dit met die “niks” saam. In die slotgedeeltes word stilgestaan by verskillende wyses waarop op die monsteraagtige geantwoord kan word. Tydens die era van die modernisme is op die monsteraagtige by wyse van die monsteraagtige staat (Hobbes se *Leviatan*) en 'n ewe monsteraagtige puristiese moralisme geantwoord. Daarmee het die modernisme 'n dialektiek van die monsteraagtige op dreef gebring. Daarteenoor staan die tradisie van filosofiese en teologiese denke, wat nie aan die monsteraagtige enige ontologiese substansie toeken nie, maar eerder die voorwaardes vir genoemde dialektiek bevraagteken.

Ter nagedagtenis aan Willemien Potgieter (2008–2010) van Lindley

Individuals who are not bound together in associations, whether domestic, economic, religious, political, artistic, or educational, are *monstrosities*. It is absurd to suppose that the ties which hold them together are merely external and do not react into mentality and character, producing the framework of personal disposition.

John Dewey¹

1. INLEIDING

Alvorens ons die doel van die artikel formuleer, staan ons eers by die drie sentrale begrippe stil wat 'n belangrike rol in die argument hieronder speel, te wete die “geestelike”, “gemeenskap” en die “monsteragtige”.

Eerstens die “geestelike”. Met laasgenoemde word hieronder verwys na daardie beweging ingevolge waarvan daar gemeenskap met die werklikheid (en uiteindelik met die geheel van dit wat is) opgesoek word. Met die geestelike word met ander woorde nie net (soos wat dikwels gedoen word) na 'n substantiewe saak soos dié gees verwys wat van dié liggaam onderskei en as't ware ruimtelik langs of teenoor laasgenoemde afgegrens kan word nie. Met die geestelike word eerder klem gelê op 'n beweeglike saak. 'n Uitspraak van Origenes, die 3de eeuse filosofiese teoloog, tree hier as 'n rigtingwyser op. Sonder om die substantiewe aard van die gees (*pneuma*, πνεύμα) te ontken, dui laasgenoemde vir Origenes ook op 'n beweging. Maar watter beweging? Volgens Origenes dui dit “op 'n sekere verskuilde transendensie van die mens anderkant homself, op 'n sekere openheid, 'n sekere kontinuïteit van die mens met God” (Chantraine 2009:23). In aansluiting hierby kan gesê word dat die geestelike dui op die grootse trajek – die op-weg-wees – tussen liggaam en gees, tussen die immanente dele en die transendente geheel, tussen mens en God.

Soos reeds uit dié inleidende opmerking afgelei kan word, word met die begrip “gemeenskap” hieronder na die doel van die geestelike beweging verwys. Die beweging wat die geestelike is, is immers nie 'n doellose beweging nie, maar eerder 'n beweging wat deur 'n teleologiese gerig-wees-op 'n hoogste doel gekenmerk word. Waarna verwys laasgenoemde? As die geestelike verband hou met die beweging vanaf die immanente dele na die transendente geheel, is die doel daarvan om gemeenskap met laasgenoemde te onderhou. Met laasgenoemde word bedoel “insig” in die transendente geheel van dinge. Volgens die tradisie beskik diegene wat so gemeenskap met die geheel onderhou (en dus oor insig daarin beskik) oor wysheid (*sophia*, σοφία).

Met die derde begrip, naamlik die “monsteragtige”, het ons met 'n teenoorgestelde (dit wil sê 'n kontra-geestelike) beweging te doen. Die wese van laasgenoemde het betrekking op die self wat sigself van die transendente geheel – en die soeke na gemeenskap daarmee – wegdraai en sigself as die geheel uitroep. Anders as die geestelike soek die monsteragtige self nie gemeenskap met die geheel van dinge op nie, maar kring hy eerder op sigself terug. Soos wat ons nog hieronder sal aanvoer, bestaan die monsteragtige by grasia van hierdie inkorting van die geestelike beweging. Presies op die oomblik dat die self op sigself en sy eie selfbehoud terugkring, slaan die strewe na selfbehoud in die monsteragtige om. Voortaan is die werklikheid monsteragtig. Laasgenoemde uitspraak moet egter in die volle radikaliteit daarvan verstaan word. Die uitspraak dat die werklikheid in en deur genoemde omkeer monsteragtig word, kan verkeerdelik tot die gevolgtrekking lei dat die monsteragtige deur 'n eie ontologiese gewig of substansie gekenmerk word. Presies die teenoorgestelde is egter waar. Ons vooronderstel deurgaans hieronder dat die

¹ Aangehaal uit Nisbet (2010:213-4) – my klem.

monsteragtige ten diepste 'n inkorting of reduksie van die werklikheid verteenwoordig. As sodanig beskik die monsteragtige nie oor 'n eie ontologiese gewig nie, maar is dit eerder 'n obsessiewe knooppunt of, nog sterker gestel, 'n pure fiksie. Anders verwoord, die monsteragtige is as sodanig, dit wil sê as reduksie van die werklikheid, gelyk aan die "niks". Daarom ook dat daar, in die taal van die tradisie, na die monsteragtige verwys kan word as iets wat deur 'n gebrek aan die goeie, 'n *privatio boni*, gekenmerk word. Slegs dit wat immers "is" en dus deur 'n eie ontologiese gewig gekenmerk word, kan daarop aanspraak maak om "goed" te wees, aldus die tradisie.

Alvorens ons hieronder breedvoeriger by hierdie begrippe en hul samehang stilstaan, moet nou reeds aangedui word dat bogenoemde argument rondom die monsteragtige teen die agtergrond van 'n merkwaardige idee-historiese omkering verstaan word. Dit hou verband met die omkering vanaf die klem op selfbehoud in die toestand van die monsteragtige – 'n omslag waarteen die tradisie gewaarsku het.

Tydens die era van die tradisie (waarvan Origenes een te midde van talle ander stemme was) is die monsteragtige as 'n inkorting in of 'n verskraling van die (oorvloedige en ook goeie) werklikheid self ervaar. Tydens die era van die modernisme word die beeld op die werklikheid egter omgekeer. Anders as in die tradisie word die geestelike strewe na die geheel nou ingekort en val die aandag voortaan op die self en sy strewe na selfbehoud. Vanweë dié inkorting gebeur egter waarteen die tradisie gewaarsku het, naamlik dat die werklikheid self tot die monsteragtige verskraal word. Indien alles op selfbehoud afgestem is, word alles immers in 'n stryd om oorlewing teenoor mekaar opgestel. "Om te wees" beteken voortaan "om monsteragtig te wees". In aansluiting by bogenoemde opmerking moet laasgenoemde egter reg verstaan word: Die "wees" waarvan hier sprake is, word ten diepste deur die niks gestempel. Kortom, om alles soos in die modernisme na die monsteragtige terug te herlei, beteken inderwaarheid om die werklikheid met die niks gelyk te stel.

Bring die postmodernisme 'n verandering hierin? Die antwoord hierop kan slegs 'n gekwalifiseerde "ja" wees. Idee-histories word die moderne reduksie deur verskeie denkers binne die postmoderniteit ontmasker vir die "niks" wat dit ten diepste is. Onder die aansporing van figure soos Nietzsche, Bataille en Blanchot het die postmodernisme van die afgelope vier tot vyf dekades homself as 't ware geboeid besiggehou met die monsteragtige en in die besonder met die verskeurende en orgastiese Dionysos. Nog nader geformuleer, die postmodernisme het breedvoerig aandag geskenk aan dinge soos die traumatiese of skrikwekkende afgrond wat alles – na bewering – sou onderlê. Laasgenoemde dui op ervaringe wat onder die noemer van die monster (*das Ungeheuer*) tuisgebring kan word. Verteenwoordig dit 'n vordering met betrekking tot die modernisme?

Eensyds bring die postmodernisme in en deur sy geboeid-wees-met die monsteragtige die niks ten grondslag van die moderne self aan die lig. Dit vlek die illusie oop wat die moderne strewe na selfbehoud ten diepste is. Daarom kan daar ook tereg na die postmodernisme as 'n verligting van die modernisme verwys word.

Andersyds bly die postmoderniteit vasgevang in die "dialektiek" tussen die moderne obsessie met die self en sy eie insig in die afgrond wat laasgenoemde onderlê. In plaas daarvan om die trajek van die geestelike nogmaals op te neem, word dit eerder deur 'n gewisse stemming téén die geestelike (en by implikasie ook téén 'n sin vir gemeenskap met die transendente geheel) gekenmerk. Kortom, die postmoderne geboeid wees met die monsteragtige verteenwoordig die self wat in sy eie afgrond afkyk, eerder as die self wat (soos in die tradisie) na die transendente geheel van dinge opkyk.

Genoemde stemming blyk uit die problematiese vooronderstelling by postmoderne denkers dat die gees uitsluitlik as 'n substantiewe grootheid verstaan en daarom ook afgewys moet word. Laasgenoemde gebeur selfs met stygende trappe van intensiteit. Terwyl Heidegger byvoorbeeld Nietzsche se radikale kritiek op die (substantiewe) gees aan 'n proses van *Destruktion* onderwerp

het,² het Derrida laasgenoemde op sy beurt weer – in ’n stemming van suspisie teen die gees as sou dit ’n onderliggende motief in Heidegger se verbintenis tot die nasionaal-sosialisme gewees het – aan ’n nog radikaler proses van *dekonstruksie* onderwerp.³

Buiten dat daarmee vergeet word dat die geestelike by Origenes en die tradisie van teologies-filosofiese denke ook as ’n beweging (’n ekstatische op-weg-wees) eerder as slegs ’n substantiewe grootheid verstaan moet word, is dit ’n vraag of die spreekwoordelike baba nie daarmee met die badwater uitgegooi word nie. In plaas daarvan om die geestelike opnuut te deurklink, word dit eerder onder ’n wolk van suspisie gelaat. In die proses word vasgeval in die dialektiek tussen die moderne monsteraagtigheid en sy eie afgrond.

2. SIKLOPE, SFINKSE EN MEDUSAS

Met hierdie enigins lang inleiding het ons by die doel van hierdie skrywe uitgekom. Ons kan dit voorlopig by wyse van die volgende vraag formuleer. Hoe kan die moderne reduksie van die werklikheid tot die monsteraagtige deurbreek word? In antwoord hierop word hieronder uitgegaan van die vooronderstelling dat laasgenoemde kan gebeur indien opnuut met die tradisie van filosofiese en teologiese denke in gesprek getree word, omdat laasgenoemde reeds die “ontologiese” grondslae van die monsteraagtige deursien het. In die besonder word hieronder aangesluit by die insig vanuit die tradisie in die geestelike beweging (of die beweging van die gees) waarna hierbo verwys is. Ingevolge die ritmes van dié beweging (en daarby staan ons hieronder breedvoeriger stil) kan geoordeel word dat indien die strewe na selfbehoud, wat inderdaad deur die tradisie as ’n goed ervaar is, nie tegelyk deur die beweging van die gees na die geheel gerelativeer word nie, daar in ’n toestand teruggeval word waarin die werklikheid self tot die monsteraagtige niks gereduseer word. Kortom, indien die strewe na selfbehoud nie soos in die tradisie gerelativeer word nie, word in die niks teruggeval.

Om uitvoering aan hierdie oogmerk te gee, verwys ons nou in groter detail na die monsteraagtige. Wat verteenwoordig die wese van die monster?

As by die talle moderne psigologiese (of intrapersoonlike) interpretasies van die monsters verbygestuur en eerder op die sosiale (interpersoonlike) kragte gefokus word, word die monsteraagtige gekenmerk deur ’n hiper-individualistiese lewenshouding.⁴ Monsters is monsters

² Volgens Heidegger is Nietzsche, in weerwil van sy kritiek op die ou metafisiese denke en in die besonder die voorkeur wat die metafisika aan die geestelike bo die liggaamlike gegee het, steeds in die metafisiese denke vasgevang. Laasgenoemde blyk uit die feit dat Nietzsche, volgens die oordeel van Heidegger, die “wil tot mag” as ’n metafisiese grootheid verstaan het wat (soos die gees in die metafisika) nog ’n soort substantiewe grootheid was waaraan die werklikheid gemeet en beoordeel kon word (Heidegger 1981).

³ Jacques Derrida voer in *Of Spirit. Heidegger and the question*, in ’n skerpsinnige analise van die aanwesigheid van die “gees” in die denke van Heidegger, aan dat laasgenoemde tydens sy donkerste oomblikke (d.i. tydens Heidegger se ondersteuning van die nasionaal-sosialisme in die vroeë 30’er jare) homself opnuut op die gees beroep het (Derrida 1989). Dit alles in weerwil van die feit dat Heidegger self deurgaans die gees aan ’n ontwrigtende vorm van *Destruktion* onderwerp het. Ten grondslag van Derrida se analise lê ’n negatiewe oordeel oor die geestelike as sodanig vervat. Alhoewel Heidegger volgens Derrida deurgaans ingesien het dat die “gees” die toppunt van ’n diskriminerende, uitsluitende en onderdrukkende synshiërgie verteenwoordig, moet Heidegger se destruksie daarvan aan ’n verdere vorm van dekonstruksie onderwerp word, sê hy. Waarom? Alhoewel Derrida dit nie in sodanige terme verwoord nie, kan kwalik aan die gevolgtrekking ontsnap word dat hy daarmee wil verseker dat die gees nie weer die gesag sal beklee wat dit vroeër beklee het nie, naamlik as die eindpunt van ’n onderdrukkende synshiërgie.

⁴ In hierdie verband word verwys na strominge in die 20ste eeuse Freudiaanse psigologie wat by wyse van ’n beroep op en analise van die Oedipuskompleks geboeid was met die monsteraagtige soos wat

omdat hulle hulself buite die interpersoonlike en dus buite die grense van saamwees, die deelname aan gemeenskaplike sake en die uiteindelijke strewe na gemeenskap met die geheel bevind. Anders geformuleer, monsters is monsters omdat hulle op die marges van gemeenskap – buite die hoor- en sigafstand van medegenote – lewe en (in ’n soort mitiese voorafskaduwing van die hedendaagse klem op die keusevryheid van die individu) doen wat hulle wil. Met verwysing na Homeros skryf Aristoteles daarom ook dat die ou Sparta volgens wette ingerig was (en by implikasie so die gemeenskaplike goed in stand gehou het), terwyl die inwoners van die ander stede soos die monsteragtige Siklope gelewe het. Volgens Aristoteles was die kenmerkende van die Siklope dat hulle gelewe het soos hulle wou:

Yet in Sparta alone, or almost alone, the lawgiver seems to have concerned himself with upbringing and daily life. In the great majority of states matters of this kind have been completely neglected, and every man lives his life as he likes, ‘laying down the law for wife and children’, like the Cyclops (Aristoteles 2004:279).

Hierdie enkele opmerkinge bring ons by ’n betekenisvolle vraag in die poging om die monsteragtige te begryp. Dit kan by wyse van ’n omweg geformuleer word.

Uit bogenoemde uiteensetting kan afgelei word dat die mitiese en Klassieke denke ’n dualistiese onderskeid tussen mense en monsters, tussen die geestelike en die monsteragtige, tussen die begeerte na gemeenskap en die klem op die eie belange, aangelê het. Genoemde indruk word versterk as in ag geneem word dat die onderskeid tussen mens en monster deur ’n ewe onoorbrugbare spanning tussen die “natuurlike” en die “onnatuurlike” aangevul is. Volgens die mitiese Grieke (maar ook by die latere Plato en Aristoteles) het diegene wie se lotgevalle met dié van die gemeenskap verweef was, immers in ooreenstemming met die natuur gelewe.⁵ ’n Hiper-individualistiese lewe is daarenteen nie net as monsteragtig beskou nie, maar juis daarom ook as onnatuurlik. Eenogige siklope wat hulle prooi verskeur en rou verteer; sinkse wat verwoes en verbrand; Medusa die Gorgone, wat jou met die geringste aanblik van haar skrikwekkende slangkop versteen; Chimera, die driekoppige monster, wat met haar leeu-, bok- en slanglyf verwoesting saai; of die Minotaurus, wat met die voorlyf van ’n bul eweneens wreedaardig verskeur en verslind: Hierdie monsters bevind hulself sonder uitsondering in ’n onnatuurlike toestand. Kortom, hulle verteenwoordig ’n “abnormaliteit” in die orde wat die natuur verteenwoordig.

Na analogie hiervan het die Griekse denke ook in die voorstelling van die monsters skerp onderskei tussen “om te woon” en om “tuisteloos” te wees. Monsters het in afgesonderde grotte, onherbergsame woude, berge, riviere, woeste seë en verafgeleë eilande gewoon. Laasgenoemde is almal plekke wat op die marges van gemeenskappe bestaan; plekke waar mede-verskyning en deelname aan gemeenskaplike sake kwalik kan gebeur; plekke wat woning onmoontlik maak. Woning in die Klassieke en in die besonder die Aristoteliese sin van die woord gebeur immers wanneer ons tussen gemeenskapsgenote verskyn met die doel om aan gemeenskaplike sake deel te neem en die gemeenskaplike goed najaag. Die mees tipiese van monsters daarenteen is dat hulle ’n outonome bestaan opsoek, dit wil sê ’n bestaan in isolasie van mede-verskyning en deelname aan die gemeenskaplike goed. Vanuit die perspektief van die mites en ou filosofie ly monsters daarom ook aan woningsnood.

dit in en deur die intrapersoonlike strukture van die subjek na vore getree het. Vir ’n kritiese lesing van laasgenoemde vanuit ’n psigologiese benadering wat deur ’n sin vir die politieke (interpersoonlike) kragte ten grondslag van die psige self gekenmerk word, sien Hillman en Ventura (1993).

⁵ Vir ’n betekenisvolle bespreking van die begrip “natuur” in sy onderskeid met die “onnatuurlike” in die Klassieke denke, kyk veral Strauss (1953) en Spaemann en Löw (2005).

Hierdie opmerkings bring ons by die belangrike vraag waarna hierbo verwys is. Bogenoemde uiteensetting vooronderstel nie net 'n dualistiese onderskeid tussen mens en monster nie, maar na analogie daarvan ook tussen natuurlik en onnatuurlik, woning en nie-woning, ensovoorts. Maar – en dit is die belangrike vraag – kan hierdie onderskeidings gehandhaaf word? As die postmoderne wêreld immers deur 'n enkele (uitnemende) saak gekenmerk word, is dit geleë in 'n ondermyning van die dualistiese onderskeid tussen mens en monster, die natuurlike en die onnatuurlike, om te woon en om nie te woon nie. In antwoord op die vraag “wie is mens en wie is monster”? kan daarom ook kwalik 'n ondubbelsinnige antwoord gegee word.

Maar dit laat ons met 'n verdere vraag. Indien ons inderdaad vanuit die postmoderne aanvoer dat 'n dualistiese onderskeid tussen mens en monster nie gehandhaaf kan word nie, beteken dit dat ons nie meer oor die vermoë beskik om 'n oordeel oor 'n bepaalde verskynsel as synde monsteragtig te vel nie? Anders geformuleer, beteken dit dat ons (en dit is 'n moontlikheid wat dikwels die postmoderne ondermyning van die dualistiese denke vergesel) aan 'n onverskilligheid met betrekking tot die monsteragtige oorgelewer is?

Nou, dit is betekenisvol dat die Grieke self (in weerwil van bogenoemde skerp onderskeidings) reeds die onderskeid tussen mense en monsters bevraagteken het. So het Sophokles in sy tragedie, *Philoktetes*, 'n simplistiese teenoorstelling van monster en mens aan 'n indringende vorm van selfondersoek onderwerp. Philoktetes, die hoofkarakter in die tragedie, word ten onregte na 'n eiland, tipiese woonplek van die monsters, verban waar hy – in die oë van die Grieke – letterlik 'n “monster” word (Sophokles 1953:169). Die Griekse bevelvoerders wat aan die aanval op Troje deelneem, besef egter dat hulle nie die oorwinning oor die Trojane sal kan behaal sonder die magiese boog wat aan Philoktetes behoort nie. Onder leiding van die slinkse Odysseus beplan hulle om die boog van Philoktetes te steel. Hulle doen dit inderdaad, maar ten koste van die hoë waarde wat hulle aan etiese deugde soos eer, selfrespek en vriendskap heg. Die gevolg van hierdie verraderlike daad is dat die onderskeid tussen mens en monster omgekeer word en dat Philoktetes, wat homself as monster op die onnatuurlike en tuistelose eiland bevind het, nou na vore tree as die eintlike mens, terwyl die Griekse bevelvoerders nou as die eintlike monsters in die verhaal na vore tree. In die taal wat hierbo gebruik is: In plaas daarvan dat hulle die geheel in ag neem, neem hulle slegs hulself en hulle eie belang in ag. Daarmee verword hulle tot monsters.

Betekenen die bevraagtekening by Sophokles van die strakke dualisme tussen mens en monster dat die monsteragtige nie meer as monsteragtig geëien kan word nie? Verval Sophokles met ander woorde in 'n onverskilligheid met betrekking tot die monsters? Die antwoord daarop is 'n ondubbelsinnige “nee”. In weerwil van sy bevraagtekening van die dualisme het Sophokles nog 'n duidelike beeld van wat 'n monster is. Binne die wêreld van Sophokles was daar met ander woorde nog duidelik sprake van monsters as abnormale of onnatuurlike verskynsels, alhoewel laasgenoemde hulself nie noodwendig op verre eilande bevind het nie (maar eerder in die binneste binnekant van byvoorbeeld die eie stad).

Maar op grond waarvan, sou gevra kon word. Op grond waarvan kan bepaalde verskynsels nog as monsteragtig getipeer word? Indien Sophokles nie op 'n dualistiese denkraamwerk teruggeval het nie, wat het hom in staat gestel om tegelyk 'n onverskilligheid met betrekking daartoe te vermy?

Omdat dit nie hier geleë is om breedvoerig op hierdie vrae te antwoord nie, kan slegs daarop gewys word dat Sophokles (in antisipatie van die filosofiese denke van Sokrates, Plato en Aristoteles) hiertoe in staat gestel is deur die politieke gemeenskap en die deugde wat deur laasgenoemde oorgedra en gekultiveer word. Binne die wêreld van Sophokles, wat 'n stem verleen

aan die ou heroïese gemeenskap, is dit veral deugde soos selfrespek en dapperheid.⁶ In en deur genoemde deugde is geantwoord op die vraag “wie is die monster”?

Anders as wat dikwels geoordeel word, het die filosofie nie noodwendig ’n radikale breuk met die deugde eie aan die heroïese wêreld van Sophokles aangekondig nie. Intendeel, die filosofiese denke was in vele opsigte eerder ’n eksplisiete teoretiese uitbreiding van dit wat dikwels reeds implisiet by figure soos die vroeëre Homeros en Sophokles self aanwesig was.⁷ Soos by Sophokles het die filosofiese denke (weliswaar op ’n teoreties veel meer eksplisiete en uitgebreide wyse as in die tragedies) sowel ’n dualisme as ’n onverskillige houding met betrekking tot die monstertagtige vermy. In die hart van die antwoord van die filosofiese denke van iemand soos Aristoteles staan die politieke gemeenskap (*polis*) en die deugde wat dit vanuit die tradisie ontvang en kultiveer. In aansluiting by die deugde vanuit die heroïese gemeenskap, maar tegelyk aangevul en verbreed deur deugde soos matigheid, geregtigheid, verstandigheid of die goeie oordeel, is die filosofiese denke in staat gestel om ’n oordeel oor die monstertagtige te vel. Laasgenoemde blyk onder meer uit die uitspraak van Aristoteles wat reeds hierbo aangehaal is. Terwyl die monsters deur Aristoteles beskryf word as diegene wat hulle eie wet – by implikasie na willekeur – aan hulle vroue en kinders oplê, word diegene wat in Sparta woon daarenteen deur die navolging van die ou deugde gekenmerk.

Hierby kom egter nog ’n verdere saak. Onlosmaaklik deel van die filosofiese antwoord op die vraag hoe daar oor bepaalde verskynsels as monstertagtig geoordeel kan word, is ook dié norme wat die denke aan die natuur ontleen. Alhoewel sodanige norme implisiet in die pre-filosofiese literatuur aanwesig is, het die filosofiese denke op ’n teoreties verantwoorde wyse gestalte daaraan gegee. Dermate dat die eksplisiete “ontdekking” van die natuur deur iemand soos Leo Strauss selfs as die geboorteoomblik van die filosofie beskou kan word (Strauss 1953). In sy historiese ontplooiing het die filosofie na laasgenoemde as die natuurwet verwys. Uit die norme wat die natuurwet voorskryf, word die begeerte gerig en gelei om die goeie na te strewe (en die kwade te vermy). Op grond daarvan kan afgelei word wanneer die begeerte ontspoor en ons so die risiko loop om monsters te word.

Ten grondslag van die filosofiese verbintenis tot die gedagte van die natuurwet staan die oortuiging dat die werklikheid self – in weerwil van die verwickelde omkering van rolle wat dikwels tussen mense en monsters af speel – deur ’n bepaalde *logos*, rasionaliteit en orde gekenmerk word. Alles is nie chaoties nie. Intendeel, in en deur die rede kan vasgestel word dat die werklikheid telkens buite homself na steeds groter vorme van samehang en gemeenskap hunker. Soos uit die bespreking in die volgende afdeling sal blyk, is die natuurwet die teoretiese neerslag van dié hunkering wat in die werklikheid self weggebêre is.

⁶ Kyk in hierdie verband na die reeds klassieke werk oor die deugde in die heroïese gemeenskappe en die Klassieke stadstate, naamlik *After virtue* van Alasdair MacIntyre (1981).

⁷ In die 20ste eeuse filosofiese denke is Leo Strauss dié denker wat klem lê op die breuk wat die filosofie ten opsigte van die voorafgaande mitiese, religieuse en politieke wêreld aangekondig het (Strauss 1953). In antwoord op Strauss het ’n omvangryke literatuur daarop gewys dat genoemde verhouding nie noodwendig as ’n breuk verstaan moet word nie, en dat daar in vele opsigte ook van ’n kontinuïteit sprake is. Ons sluit in hierdie werk by laasgenoemde stroming aan. ’n Goeie voorbeeld daarvan is die werk van Patrick J. Deneen (2000), wat aangetoon het dat die filosofiese denke van Sokrates en Plato in menige opsig deur Homeros en in die besonder deur die “proto-filosofiese denke” van Odysseus voorafgegaan is. Trouens, ingevolge Deneen se lesing van Homeros kan Odysseus as die “eerste filosoof” beskou word. Goeie voorbeelde van lesings wat die Straussiaanse tweedeling tussen mite, godsdiens en politiek enersyds en die filosofie andersyds bevraagteken, is Brague (1998); Guerra (2010) en Manent (2012).

3. MONSTERS IN DIE TRADISIONELE DENKE

In die tradisionele denke was daar inderdaad skerp verskille tussen mense en monsters. Dit tree miskien die sigbaarste na vore in die verskynsel van gemeenskap en die etiese norme wat dit onderlê. Mense is gemeenskapswesens, hulle mede-verskyn; hulle neem deel aan gemeenskaplike sake en strewe die gemeenskaplike goed na. Kortom, mense woon in die egte sin van die woord.

Monsters daarenteen skeur van andere weg, hulle bied weerstand teen mede-verskynning, hulle wys die gemeenskaplike goed weg, hulle ly aan woningsnood. Monsters ervaar mede-verskynning en deelname, sagkens gestel, as 'n probleem.

Verrassend genoeg verteenwoordig dit egter nie die volle prentjie nie. In weerwil van die verskille is daar ook 'n sekere ooreenkoms tussen mense en monsters. Anders as wat miskien te haastig uit Aristoteles (en Homeros) se verwysings hierbo na Sparta en die ander stede afgelei kan word, word monsters ook deur etiese norme gekenmerk. In hierdie sin bestaan daar nie net verskille tussen monsters en mense nie, maar ook 'n sekere ooreenkoms. Beide voel aangespreek deur en onderwerp hulle aan die gesag van etiese norme. Kortom, in die filosofiese denke val die onderskeid tussen mense en monsters nie soseer saam met die verskil tussen 'n etiese en 'n nie-etiese bewussyn nie, maar eerder met die verskil tussen 'n volwaardige en 'n gebrekkige etiese bewussyn.

Waaruit blyk dit? Ons antwoord met 'n omweg. Kulture en gemeenskappe word, in weerwil van die a-normatiewe geesdrif van ons tyd, sonder uitsondering deur gesaghebbende norme geregeer. Etiese norme vorm en rig hulle. "Human culture is always moral order. Human cultures are everywhere moral orders" (Smith 2003:7).⁸ Hierdie uitspraak van Christian Smith is – en dit is die verrassende punt – ook op monsters van toepassing. Ook monsters word deur gesaghebbende norme gekenmerk. Maar watter norme?

Uit die bespreking hieronder sal dit hopelik blyk dat die norme wat monsters rig en kenmerk soortgelyke norme is wat in die tradisie 'n enorme rol gespeel het. Nogtans is daar 'n reuse verskil. By monsters tree die norme uit die tradisie in 'n radikaal verskraalde vorm na vore. Trouens, dit is wat monsters tot monsters maak: Nie dat hulle sonder norme bestaan nie, maar dat hulle selektief met norme omgaan. Sommige norme word ten koste van andere verabsoluteer. As sodanig word hulle etiese bewussyn deur 'n rasonale gebrek gekenmerk. Monsters stem in hierdie sin met G.K. Chesterton se beskrywing van die "waansinnige mens" ooreen. Laasgenoemde het in sy steeds boeiende werk, *Orthodoxy*, geskryf dat mense nie noodwendig waansinnig is omdat hulle irrasioneel is nie, maar omdat hulle 'n bepaalde deug uit sy verband met die ander deugde abstraheer en so verabsoluteer:

The modern world is not evil; in some ways the modern world is far too good. It is full of wild and wasted virtues. When a religious scheme is shattered (as Christianity was shattered at the Reformation), it is not merely the vices that are let loose. The vices are, indeed, let loose, and they wander and do damage. But the virtues are let loose also; and the virtues wander more wildly, and the virtues do more terrible damage. The modern world is full of the old Christian virtues gone mad. The virtues have gone mad because they have been isolated from each other and are wandering alone. (Chesterton 2004:22)

⁸ Hedendaagse opvattinge dat politieke gemeenskappe deur sogenaamde neutrale reëls (en nie etiese norme nie) gegrand kan word, is volgens genoemde historiese insig 'n fiksie. Elke gemeenskap vooronderstel die vormende gesag van norme. Ook daardie politieke gemeenskappe wat oënskynlik verlies neem met die feit dat neutrale spelreëls en prosedures die enigste bindende krag tussen mense is.

Net so is monsters nie monsters omdat hulle sonder etiese norme bestaan nie, maar omdat hulle slegs enkele sodanige norme gehoorsaam. Na watter norme verwys ons? Die agtergrond van ons argument (trouens, die raamwerk met behulp waarvan ons oor die monsteragtige reduksie in die etiese denke nadink) is die natuurwetdenke van die tradisie. En in die besonder die wyse waarop die natuurwet deur figure soos Plato, Aristoteles, Cicero en Aquinas verwoord is. Maar wat is die natuurwet?

Nou, dit is onmoontlik om binne hierdie konteks op 'n omvattende wyse na die natuurwet en die tradisie se voorstelling daarvan te verwys.⁹ Ter wille van die gesprek verwys ons slegs bondig na die verskillende wette van die natuurwet. Die reduksie eie aan die monsteragtige blyk duidelik daaruit.¹⁰ As Aquinas, die hoogtepunt van die natuurwetdenke, as maatstaf gebruik kan word, kan die volgende daaroor gesê word. In die tweede deel van sy *Summa Theologiae* en spesifiek in Vraag 94 skryf Aquinas dat die wese van die natuurwet opgesluit lê in sy eerste en belangrikste wet. Laasgenoemde lui kortweg dat “die goeie gedoen en nagestrewen en die kwade vermy moet word” (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*) (Aquinas 2008:95). Die drie ander natuurwette wat Aquinas in die daaropvolgende beredenering onderskei, is op hierdie eerste en belangrikste natuurwet gegrond. Trouens, hulle kan almal as spesifieke manifestasies van laasgenoemde gesien word.

Waar pas die monsters in hierdie verhaal in? Word ook monsters deur 'n lewe in ooreenstemming met die eerste en belangrikste natuurwet gekenmerk? Is ook monsters met ander woorde op die doen en nastrewing van die goeie gerig? Alhoewel Aquinas homself na my wete nie breedvoerig oor monsters uitelaat het nie, sou hy – in stryd met 'n moontlike verwagting by die leser – waarskynlik soos volg geantwoord het: Monsters word, in weerwil van hulle marginale posisie, ook deur 'n normatiewe bewussyn gekenmerk. Soos mense strewen monsters ook die goeie na. Vanuit hierdie perspektief kan daar geen dualistiese skeiding tussen monsters en mense wees nie.

Maar in watter sin, sou dadelik gevra kon word, strewen monsters die goeie na? In die antwoord blyk – te midde van die ooreenkoms – ook 'n groot verskil tussen mense en monsters. Om dit te verduidelik, moet ook by die drie ander natuurwette (noem hulle die natuurwette in die sekondêre sin van die woord) stilgestaan word.

⁹ Kyk in hierdie verband na die werk van Michel Villey, waarskynlik die belangrikste vertolker van die natuurwet die afgelope dekades. 'n Goeie samevatting van sy werk is te vind in die omvattende artikel, Villey (2000). Vir 'n uitstekende bespreking van die natuurwet in sowel die Klassieke as die Christelike denke, kyk Levering (2008).

¹⁰ In die proses sal ons ook nie op 'n sentrale tema in die etiese denke vanuit die tradisie kan wys nie, naamlik die intrinsieke samehang tussen die natuurwet en die beoefening van die tradisionele deugde. Hier dien slegs daarop gewys te word dat die samehang tussen die “wat” van die etiese handeling (soos blyk uit die natuurwet) en die “hoe” van ons etiese handeling (soos blyk uit die tradisionele deugde) vir die tradisie belangrik was. Hierdie samehang was vir die tradisie noodsaaklik, omdat die verlies daaraan tot gevolg het dat die etiese tot die nakoming van verpligtinge verskraal word (terwyl die klem op die beoefening van die deugde en die geluk wat daaruit voortvloei in die agtergrond verskuif kan word). Kortom, volgens die tradisie was daar nie 'n spanning tussen die opdrag van die natuurwet, die deugdelike lewe en die ervaring van geluk wat daarop volg nie. Indien daar inderdaad slegs klem gelê sou word op die plig van die natuurwet, sou die etiese denke homself in 'n etiek van verpligting vasgeloop het. Trouens, volgens Servais Pinckaers is dit juis wat in die moderne era gebeur het. In dié tydperk het verpligting eerder as geluk (en die beoefening van die deugde wat laasgenoemde vooronderstel) die dominante tema van die etiese denke geword. Daarom is dit ook nie vreemd nie dat die modernisme in verskillende van sy gedaantes, soos die Katolieke kontra-Reformasie en die Protestantse purisme, deur 'n eties gestrenge en dikwels ongenaakbare houding gekenmerk is. Kyk Pinckaers (1995).

Alhoewel monsters na die goeie strewe, is hulle fokus eensydig op die eerste van die drie sekondêre natuurwette gerig. Om die waarheid te sê, monsters is juis monsters by grasia van die feit dat hulle die ander twee sekondêre natuurwette vergeet en die natuurwet tot die strewe na die goed van die eerste sekondêre natuurwet ingeperk het.

Waarna word hier verwys? Om hierop te antwoord, moet kortliks na die drie sekondêre natuurwette verwys word. In sowel die gedeelte oor die natuurwet uit die *Summa Theologiae* waarna hierbo verwys is as in bekende gedeeltes uit die vroeëre *Summa Contra Gentiles* het Aquinas aangetoon dat die goeie wat ons nastrewe hiërargies in 'n drietal van goeie oogmerke manifesteer. Ons verwys kortliks na slegs die eerste *Summa*. Hierdie drietal is hiërargies gestruktureer en – om die gevolgtrekking reeds hier te antisipeer – bied as't ware riglyne waarlangs die geestelike in sy/haar op-weg-wees vanaf die immanente na die transendente beweeg.

Volgens Aquinas kom die strewe na die goeie in die eerste maar tegelyk laaste plek na vore in 'n strewe wat die mens met alle selfstandige wesens deel, naamlik die strewe na selfhandhawing. “In die mens is daar immers in die eerste plek 'n neiging tot die goeie, ooreenkomstig die natuur wat hy met alle selfstandige wesens deel, aangesien elke selfstandige wese na die handhawing van sy eie wese ooreenkomstig sy eie natuur strewe” (Aquinas 2008:95). Kortom, om jouself te handhaaf, is 'n goed wat alle dinge begeer. Om dit na te laat, is so goed as om teen die grein van die natuur in te gaan.

Laasgenoemde is ook waar van monsters, kan ons sê. Ook hulle strewe selfhandhawing na. Maar, en dit is die kritiese vraag aan monsters, lewe hulle ook in ooreenstemming met die ander of hoër natuurwette? Juis hier tree die monsteragtige reduksie (wat ook die reduksie van die monsteragtige is) na vore.

Volgens Aquinas kom die strewe na die goeie in die tweede plek tot uitdrukking in dit wat die mens met alle ander lewende wesens deel, naamlik die strewe na gemeenskap in verskillende van sy gedaantes (by die mens onder meer in die vorm van die gesin, opvoeding, ensovoorts). Aquinas het die strewe na gemeenskap as 'n tweede maar hoër goed as selfhandhawing beskou. In aansluiting by Aristoteles het hy daarom ook aangevoer dat mense van nature gemeenskapswesens is. Maar wat van die monsters? Rondom hierdie tweede natuurwet raak die monsters stil. Hulle strewe na die goeie reik nie so hoog nie. Gemeenskapsvorming is nie deel van hulle agenda nie.

Volgens Aquinas eindig dit egter nie daarby nie. Die natuur skryf 'n nog hoër natuurwet voor. Die strewe na die goeie kom in die derde plek tot uitdrukking in, soos Aquinas dit stel, die “natuurlike neiging (van die rede) om die waarheid omtrent God te ken en tot 'n lewe in gemeenskap (nou met die geheel van dit wat is en in die besonder met God self)” te tree (Aquinas 2008:96). Kortom, alle mense begeer van nature die hoogste goed, naamlik wysheid. In en deur die strewe na en gemeenskap met die geheel kan ons – weliswaar nooit volledig nie – dit verwerklik. (As eindige wesens ontsnap 'n volmaakte insig in die geheel ons altyd weer.)

Laasgenoemde is 'n wet wat volledig buite die horison van monsters staan. Hulle strewe na die goeie reik nie sover as die strewe na wysheid in genoemde sin van die woord nie. Selfhandhawing is die eerste en enigste natuurwet wat hulle navolg.

Teen die agtergrond hiervan is dit belangrik om daarop te wys dat Aquinas dit as van wesenlike belang beskou om die samehang tussen die verskillende natuurwette te respekteer. Indien een van die natuurwette, byvoorbeeld die natuurwet van selfhandhawing, uit sy samehang met die ander geabstraheer en in die proses verabsoluteer word, kan die goeie wat daarin opgesluit lê juis verwring en in sy teendeel omgekeer word. Want – en Aquinas is deur die geskiedenis van die modernisme reg bewys – 'n eensydige klem op die handhawing van die individuele self kan die strewe na gemeenskap in bogenoemde sin van die woord verdring en daartoe lei dat die medegenote in 'n orgie van selfverheerliking geminag, beveg en uitgewis word.

Met laasgenoemde opmerkings stuit ons op die wese van die monsteragtige. Beoordeel vanuit Aquinas se voorspraak vir die samehang tussen die verskillende strewes na die goeie is siklope, sinkse en medusas niks minder as monsters nie, omdat hulle dit nie respekteer nie. Monsters is nie monsters omdat hulle sonder norme lewe nie. Monsters is eerder monsters omdat hulle hul normatiewe visiere laat sak en alle aandag eensydig op selfhandhawing plaas. Hoër dinge soos die stig van gemeenskap met medegenate en uiteindelik met die geheel van dit wat is, lê buite hulle gesigsveld.

Alhoewel Aquinas dit na my wete nie presies in hierdie terme geformuleer het nie, lei die eensydige klem op individuele selfhandhawing daartoe dat die goed wat dit is, verwring word. Selfhandhawing loop dan die risiko om – by grasia van die verlies aan “gemeenskap” en “wysheid” – in ’n toestand te eindig waar individue niks minder as monsters vir mekaar word nie. Elkeen veg nou verwoed om sy eie self teen ander dreigende, tierende en dodelike monsters in beskerming te neem. So dreig die dinge om in die niks weg te sink.

4. TEEN DIE NIKS

Hoe kan op die monsteragtige geantwoord word? Om hoegenaamd sinvol op hierdie vraag te antwoord, moet eers stilgestaan word by die wyse waarop die modernisme hierdie vraag hanteer het. Ter sprake is die wyse waarop laasgenoemde gepoog het om die monsteragtige werklikheid – wat hyself bemiddel en moontlik gemaak het – by wyse van twee strategieë te bekamp, te wete deur middel van staatlke en moralistiese kragte.

Teen die agtergrond van bogenoemde uiteensetting (dit wil sê beoordeel aan die hand van die maatstaf wat die tradisie neerlê), kan die modernisme – in weerwil van sy aanspraak om vooruitgang en beskawing moontlik te maak – by uitstek beskou word as die historiese en simboliese orde waartydens die werklikheid self met die monsteragtige geïdentifiseer word. Vanaf Machiavelli, Hobbes en Spinoza tot en met hulle hedendaagse erfgename val die werklikheid self met die *ungeheuerlike* saam.

Waarom? Alhoewel dit ’n moeilike vraag is, hou die antwoord daarop in wese verband met die feit dat die modernisme dié historiese en simboliese orde verteenwoordig waartydens die strewes na subjektiewe selfhandhawing uit sy verband met die groter geheel van dinge geabstraheer en tot hoogste werklikheid uitgeroep is. In plaas daarvan dat die geestelike soos in die tradisie vanaf die immanente na die transendente geheel van dinge opgevoer word, word die aandag van die moderne mens as’t ware na ondertoe afgebuig. As gevolg hiervan het die monsteragtige toestand normatief geword vir hoe die moderne mens oor die werklikheid self nagedink het.

Laasgenoemde toestand is deur die tradisie gevrees. As ons monsters vir mekaar word, het die tradisie gewaarsku, sal die werklikheid ten koste van die gemeenskaplike tot ’n gevegsone verskraal word waarin monster teen monster optrek. Thomas Hobbes het hierdie punt van die tradisie by implikasie erken toe hy omstreeks die middel van die sewentiende eeu met sy beroemde woorde uit die *Leviathan* die menslike toestand as “solitary, poore, nasty, brutish, and short” beskryf het (Hobbes 1968:186). Alhoewel Hobbes daarmee ’n universele uitspraak oor die menslike toestand gemaak het, was dit eerder ’n projeksie vanuit die moderne opvatting oor die werklikheid. Laasgenoemde was vir die tradisie vreemd.

Hobbes se opmerkings bring ons tegelyk by die eerste antwoord wat die modernisme op sy selfgegenereerde monsteragtigheid gegee het, naamlik die moderne territoriale staat. Hobbes is self hiervan die eerste belangrike moderne getuie: In en deur die dissipline en mag van die moderne staat moet die monsteragtige geveg van almal teen almal volgens Hobbes opgeruim en ’n altyd voorlopige vorm van orde geskep word.

Nou, in hierdie replek op die monsteragtige sit 'n selfondermynende ironie vas. Dit lê opgesluit in die feit dat Hobbes sy beroemde boek oor die staat, *Leviathan*, juis na 'n monster vernoem het. Nog nader geformuleer, die ironie lê opgesluit in die feit dat 'n monster in die gedaante van die staat noodsaaklik geword het om te verhoed dat die stryd tussen monsters in chaos verval. Kortom, hoe sterker die moderne individu na vore tree as selfgerigte en outonome agent, des te sterker bestaan daar die noodsaak vir die *Leviathan* om orde te handhaaf. Maar daarmee val die modernisme in die dialektiek van die monsteragtige vas, naamlik die dialektiek tussen 'n monsteragtige werklikheid en die bekamping daarvan by wyse van die monsteragtige leviatan. Vanuit hierdie perspektief beoordeel is Robert Nisbet korrek as hy skryf dat daar tussen die moderne vryswewende individu en die moderne staat 'n diepliggende – “monsteragtige” – samehang heers. Die een roep die ander op (Nisbet 2010).

Bogenoemde bring ons by die tweede antwoord wat die modernisme op sy eie monsteragtige ontologie gegee het. Dit word deur 'n soortgelyke ironie gekenmerk. Ter sprake is die moderne moralisme. En in die besonder die verwagting by die moderne moralisme dat die moderne ervaring met die werklikheid as monsteragtig in die voeë van die morele bewussyn weggevoer kan word. As Hobbes se staatsopvatting 'n voorbeeld van eersgenoemde antwoord is, is die moderne purisme in sy vele gedaantes 'n voorbeeld van die moralistiese bekampingstrategie (De Klerk 1975:125-189; asook Gregory 2012:180-234). Histories gesproke tree laasgenoemde onder meer na vore in Oliver Cromwell, tydgenoot van Hobbes, se puristiese opstand teen die Engelse koningshuis; in Robespierre en die Franse rewolusionêre se puristiese geweld; in die totalitêr-puristiese drome van 20ste eeuse diktators soos Hitler, Stalin, Mao Zedong en Pol Pot; asook die politiek-korrekte tirannie van die heersende neo-liberale purisme. Kortom, in en deur die moralistiese antwoord op die monsteragtige werklikheid word nuwe voortgang aan die monsteragtige gegee.

Laasgenoemde bring ons by die aanvanklike vraag: Hoe antwoord die tradisie op die monsteragtige? Uit die bespreking hierbo het dit reeds duidelik geword dat die tradisie daarop geantwoord het deur 'n beroep te doen op die deugde wat deur die politieke gemeenskap oorgedra en gekultiveer word, asook op die riglyne wat dit vanuit die natuurwet ontleen is. Maar, om die vraag nou effens anders te formuleer, kan die tradisie in sy antwoord op die monsteragtige voorkom dat daar, soos in die moderne staatlike en moralistiese antwoord, opnuut kontinuïteit aan die monsteragtige gegee word? Is die tradisie, soos die moderniteit, slagoffer van die dialektiek van die monsteragtige?

Laasgenoemde vraag bring ons oplaas terug na die trajek van die gees waarmee aanvanklik begin is. En in besonder by die uitspraak van Origenes dat die geestelike verband hou met die beweging tussen die immanente en die transendente, liggaam en gees, mens en God. Die antwoord van die tradisie op die monsteragtige is ingeskryf in en gemerk deur genoemde beweging. Vanuit hierdie perspektief beoordeel kan daar nie van iets soos 'n “dialektiek van die monsteragtige” (hetsy by wyse van die moderne staatlike of morele purisme) sprake wees nie.

Waarom nie? Volgens die tradisie word elke handeling ingevolge die ritme van die gees wat dit onderlê telkens buite sigself na die groter geheel van dinge verwys. In plaas daarvan dat die handelende persoon homself verhef (en hy so in die monsteragtige niks terugtree), word hy in en deur die beweging van die gees na die groter geheel van dinge verwys. Anders as wat dikwels in 'n kritiek op die tradisie gesê word, impliseer laasgenoemde nie 'n verskraling en verwringing van wat dit beteken om mens te wees nie. Intendeel, die bewus-wees-van die groter geheel van dinge het juis 'n bevestiging van die eie integriteit tot gevolg. Want dit is juis in en deur sy begrensing (en die feit dat hy dus nie tot die geheel gereduseer kan word nie), wat verhoed word dat die mens met 'n blote fiksie en dus met die niks geïdentifiseer word. Kortom, vanweë die begrensde “plek” wat die mens in die groter geheel van dinge inneem, word hy deur 'n eie

ontologiese gewig en integriteit gekenmerk. In hierdie sin verwring sy begrensdeheid nie sy menswees nie. Intendeel, dit stel hom juis vir laasgenoemde oop.

Terug na die vraag: Gee die tradisie in sy antwoord op die monsteragtige dialektiese kontinuïteit daaraan? “Nee”, lui die antwoord uit die tradisie. Die dialektiek van die monsteragtige word in stand gehou deur die aanvaarding van ’n belangrike vooronderstelling, naamlik dat die monsteragtige ontologies ’n “substantiewe” mag is waarteen “weerstand” gebied moet word. Laasgenoemde vooronderstelling word ironies genoeg in die moderne kritiek op die monsteragtige bevestig, want die moderne leviatan of die puriteins-utopiese moralisme ervaar hulself as substantiewe magte wat nou in slagordes teenoor die monsteragtige te staan kom. So volg die een substansiële mag die ander dialekties op. Trouens, die dialektiek word daardeur bemiddel.

In die tradisie word genoemde vooronderstelling afgewys. Die tradisie verwys die monsteragtige terug na die feit dat dit ’n reduksie van die werklikheid is en dat dit as sodanig “niks” is nie. Daarmee word die voorwaardes vir die dialektiek van die monsteragtige ook van sy krag ontnem. As die monsteragtige immers niks substantief is nie, kan dit ook nie ’n substantiewe mag in antwoord daarop ontlok nie. Dit kan eerder aan sy eie niksheid herinner word, dit wil sê aan die feit dat dit ten diepste ’n gebrek in die goeie syn, ’n *privatio boni*, is.

Kan die antwoord wat die tradisie op die monsteragtige gegee het vandag nuwe inhoud gegee word? Enige toekomstige nadenke oor die monsteragtige kan kwalik hierdie vraag ontsnap.

BIBLIOGRAFIE

- Aquinas, Thomas. 2008. *Over de Wet (Summa Theologica I-II, qq.90-97)*. Vert. deur M.A.J.M. Buijsen. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.
- Aristoteles. 2004. *The Nicomachean Ethics*. Vert. deur J.A.K. Thomson. London: Penguin Classics.
- Brague, R. 1998. Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss’s “Muslim” understanding of Greek philosophy. *Poetics Today*, Vol. 19, No. 2. 235-259.
- Chantraine, G. 2009. The supernatural: Discernment of Catholic thought according to Henri de Lubac. In Bonino, S.-T. (ed.). *Supernatural. A controversy at the heart of twentieth-century Thomistic thought*. Ave Maria: Sapientia Press.
- Chesterton, G.K. 2004. *Orthodoxy*. Mineola, New York: Dover Publications.
- De Klerk, W.A. 1975. *The puritans in Africa*. London: Rex Collings.
- Deneen, Patrick J. 2000. *The Odyssey of political theory*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Derrida, J. 1989. *Of spirit. Heidegger and the question*. Vert. deur Geoffrey Bennington en Rachel Bowlby. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gregory, Brad J. 2012. *The unintended reformation. How a religious revolution secularized society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Guerra, M. 2010. *Christians as political animals. Taking the measure of modernity and modern democracy*. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Heidegger, M. 1981. *Nietzsche*. Volume I: *The Will to Power and Art*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hillman, J. & Ventura, M. 1993. *We’ve had a hundred years of psychotherapy – and the world’s getting worse*. Francisco: HarperSan.
- Hobbes, T. 1968. *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Levering, M. 2008. *Biblical natural law. A theocentric and teleological approach*. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, A. 1994. *After virtue*. London: Duckworth.
- Manent, P. 2012. Between Athens and Jerusalem. *First Things*, No. 220.
- Nisbet, R. 2010. *The quest for community*. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Pinckaers, Servais. 1995. *The Sources of Christian Ethics*. Vert. deur Mary Thomas Noble. Edinburgh: T&T Clark.
- Smith, C. 2003. *Moral, Believing Animals. Human Personhood and Culture*. Oxford: Oxford University Press.

- Sophokles. 1953. *Electra and other plays*. Vert. deur E.F. Watling. London: Penguin Books.
- Spaemann, R. & Löw, R. 2005. *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Strauss, L. 1953. *Natural right and history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Villey, Michel. 2000. Epitome of Classical Natural Law, *Griffith Law Review*, Vol. 9, No. 1, 2000.