

# Taal as wêreldontsluiting: 'n Krities-waarderende interpretasie

*Language as world disclosure: A critical-appreciative interpretation*

**PIETER DUVENAGE**

Buitengewone Professor  
 Departement Filosofie, Noordwes-Universiteit  
 Potchefstroom  
 Dekaan: Geesteswetenskappe, Akademia  
 Pretoria  
 Suid-Afrika  
 E-pos: pd@akademia.ac.za



Pieter Duvenage

**PIETER DUVENAGE** het in Suid-Afrika en Duitsland in die filosofie studeer. Nadat hy in 1994 sy doktorsgraad behaal het, word hy in 1995 senior lektor, in 1997 medeprofessor en in 2001 professor. Van 2011 tot 2018 was hy professor en hoof van die Departement Filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat. Sedert 2019 is hy Dekaan van die Fakulteit Geesteswetenskappe van Akademia in Centurion. Hy is die skrywer of medeskrywer van verskeie boeke en bykans 50 geakkrediteerde artikels in vaktydskrifte en boeke. Sy jongste boekpublikasie is *Afrikaanse Filosofie* (Stellenbosch, Sun Press, 2016). Sedert 2003 is hy 'n Nasionale Navorsingstigting-(NNS)-geakkrediteerde navorsers, sedert 2004 lid van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns en van 2005 tot 2008 was hy president van die Wysgerige Vereniging van Suider-Afrika (PSSA). Hy was redakteur van die *Joernaal vir Eietydse Geskiedenis* (UV, 2015–2019). Sedert 2015 is hy ook 'n professorale genoot by die British Idealism and Collingwood Centre aan die Universiteit van Cardiff (VK) en vanaf 2022 'n buitengewone professor in filosofie by die Noordwes-Universiteit (Potchefstroom). Hy dien op die direksies en rade van 3 instellings.

**PIETER DUVENAGE** studied philosophy in South Africa and Germany. After receiving his doctorate in 1994, he was appointed senior lecturer in 1995, associate professor in 1997 and professor in 2001. From 2011 to 2018 he served as professor and head of the Department of Philosophy at the University of the Free State. Since 2019 he has been Dean of the Faculty of the Humanities at Akademia in Centurion. He is author or co-author of several books and about 50 accredited articles in journals and books. His most recent book publication is *Afrikaanse Filosofie* (Stellenbosch, Sun Press, 2016). He has been a NRF (National Research Foundation) accredited researcher since 2003 and a member of the *Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns* since 2004; he was also president of the Philosophical Society of Southern Africa (PSSA) from 2005 to 2008. He was editor of the *Journal for Contemporary History* at the UFS (2015–2019). Since 2015 he has been a professorial fellow in the British Idealism and Collingwood Centre at Cardiff University (UK) and since 2022 extraordinary professor of philosophy at the Northwest University (Potchefstroom). He serves on the boards of three institutions.

**Datums:**

Ontvang: 2022-10-28

Goedgekeur: 2022-10-28

Gepubliseer: Desember 2022

**ABSTRACT*****Language as world disclosure: A critical-appreciative interpretation***

*The issue of language as world disclosure forms the core of this contribution. In this process the following questions are asked: What is the role of language in society? Is language simply a tool that mankind can use at will or is there more at stake? How should language be thought of in contemporary societies and democracies?*

*To answer these questions, Heidegger's conception of language as world disclosure will be considered. Section 1 starts with an attempt to understand his view of language by making a distinction between world disclosure 1 and world disclosure 2. World disclosure 1 is about the disclosure of an already interpreted, symbolically structured world – the world within which we always already find ourselves. It is a world that we form in order to question reality, and the categories according to which we usually see it – a position that Heidegger outlines in Being and Time. After Heidegger's so-called Kehre in the 1930s, so it is argued, Heidegger moves to a version of world disclosure 2 where the subject's contribution to truth and knowledge is limited, while the role of Being is highlighted. In addition, the traditional assignment of truth to propositional statements in normal language usage also becomes less prevalent. World disclosure 2 thus refers as much to finding and disclosing existing horizons of meaning as to disclose previously hidden dimensions of meaning.*

*This section on Heidegger's position on language as world disclosure is concluded by raising three points of criticism – especially with world disclosure 2 in mind. These points of criticism include an aestheticisation of reality, the propositional nature of language, and the regard or disregard of the role of the public sphere.*

*Section 2 focuses on Habermas's response to Heidegger via his communicative-rational conception of validity claims. It is particularly about how he interprets Heidegger's concept of world disclosure 2 after his Kehre in the 1930s. As an alternative, Habermas is of the opinion that within a holistically structured world of meaning one can still use its conditions to speak and act relatively autonomously and reflexively. The ability of people to raise and challenge validity claims is the beginning of learning processes that can retroactively change previous worldviews. In his alternative, Habermas argues that philosophy and literary criticism are closely related to the universality of the sciences. Like other specialised languages, such as science, law, morality, economics, and political science, they make use of clarifying metaphors only if they satisfy the purposes of problem solving. In all these cases, the literary dimensions of language use are secondary to the different forms of argumentation.*

*At the end of section 2, points of criticism are also raised on Habermas's position. It includes Habermas's narrowing down of Heidegger's position to world disclosure 2, the concept of universalisation, and the role of world disclosure for semantic innovation.*

*In the last section (3), the respective positions of Heidegger and Habermas are mediated, but a move beyond them is also suggested. The point here is that there is no need to frame world disclosure and communicative reason (via validity claims) in mutually exclusive terms, as both Heidegger and Habermas tend to do. The contribution ends with a discussion of the political and aesthetic implications of the preceding discussion – also with reference to the complex nature of multicultural democracies.*

**KEYWORDS:** communicative reason, Habermas, Heidegger, *Kehre*, public sphere, validity claims, *world disclosure 1*, *world disclosure 2*

**TREFWOORDE:** geldigheidsaansprake, Heidegger, Habermas, *Kehre*, kommunikatiewe rasionaliteit, openbare sfeer, *wêreldontsluiting 1*, *wêreldontsluiting 2*

## OPSOMMING

Die fokus van hierdie bydrae is die kwessie van taal as wêreldontsluiting. Sentrale vrae in dié opsig is: Wat is die rol van taal in die samelewing? Is taal bloot 'n instrument wat die mens na goëddunke kan gebruik of is daar meer op die spel? Hoe moet daar oor taal gedink word in kontemporêre samelewings en veral demokrasieë? Om hierdie vrae te beantwoord, val die bydrae in drie afdelings uiteen.

In afdeling 1 word Heidegger se opvatting van taal by wyse van 'n onderskeid tussen *wêreldontsluiting 1* en *wêreldontsluiting 2* geïnterpreteer. In dié opsig speel Heidegger se *Kehre* in die 1930's 'n belangrike rol. Afdeling 1 eindig met drie punte van kritiek wat teen Heidegger se begrip van wêreldontsluiting – en veral *wêreldontsluiting 2* – geopper kan word.

In afdeling 2 word Habermas se reaksie op Heidegger, naamlik sy kommunikatief-rasionele opvatting van geldigheidsaansprake, krities gerekonstrueer. Dit gaan hier veral oor sy kritiek op Heidegger se taalopvatting, as *wêreldontsluiting 2*, na sy *Kehre* in die 1930s. Hierdie afdeling word eweneens met drie punte van kritiek op Habermas se taalopvatting afgesluit.

In die laaste afdeling (3) word daar tussen die onderskeie posisies van Heidegger en Habermas bemiddel, maar ook daarby verbybeweeg. Die punt hier is dat dit nie nodig is om wêreldontsluiting en geldigheidsaansprake in wedersyds eksklusiewe terme, soos beide Heidegger en Habermas neig, te maak nie. Uiteindelik eindig die bydrae met 'n bespreking van die politieke en estetiese implikasies van die voorafgaande bespreking – ook met verwysing na die komplekse aard van multikulturele demokrasieë.

## Inleiding

In hierdie bydrae staan die tema van taal as wêreldontsluiting voorop. Hiermee saam kom vrae soos: Wat is die rol van taal in die samelewing? Is taal bloot 'n instrument wat die mens na goëddunke kan gebruik of is daar meer op die spel? Hoe moet daar oor taal gedink word in kontemporêre demokrasieë? Om hierdie vrae te beantwoord, is Heidegger se opvatting van taal as wêreldontsluiting 'n goeie begin. In afdeling 1 word sy posisie nie net in terme van die onderskeid tussen *wêreldontsluiting 1* en *wêreldontsluiting 2* geïnterpreteer nie, maar word ook reeds in die vroeë stadium sekere kritiese punte teenoor Heidegger se taalopvatting gemaak.<sup>1</sup> Hierna word Habermas se reaksie op Heidegger, nl. sy kommunikatief-rasionele opvatting van geldigheidsaansprake, ook krities gerekonstrueer (afdeling 2). Dit gaan hier veral oor hoe hy Heidegger se taalopvatting, wêreldontsluiting 2, ná sy *Kehre* in die 1930's interpreteer.<sup>2</sup>

In die laaste afdeling (3) word daar tussen die onderskeie posisies van Heidegger en Habermas bemiddel, maar ook daarby verby beweeg. Die punt hier is dat dit nie nodig is om wêreldontsluiting en geldigheidsaansprake in wedersyds eksklusiewe terme, soos beide denkers neig, te maak nie. Uiteindelik eindig die bydrae met 'n bespreking van die politieke, estetiese implikasies van die voorafgaande bespreking – ook met verwysing na die komplekse aard van multikulturele demokrasieë.

<sup>1</sup> Volgens Bohman (1994:82) het die begrip wêreldontsluiting ook in velde soos linguistiek, epistemologie en kulturele antropologie beweeg. So kan heel verskillende sake onder die begrip tuisgebring word: van gewone klassifikasieskemas, tot nuwe poëtiese taal, en epogale historiese ervaringe van radikale innovering in kulture. Skepping en ontdekking is wederkerig.

<sup>2</sup> Hierdie bydrae is 'n Afrikaanse geredigeerde verwerking van die slothoofstuk van Duvenage (2003).

## 1. Heidegger: Taal as wêreldontsluiting

In sy beroemde vroeëre werk, *Sein und Zeit* (1927), beskryf Heidegger (1962) taal as 'n medium waarin alles wat in die wêreld voorkom, vooraf bepaal word. Die epistemologiese implikasie van hierdie siening is dat taal sigself nie op die basis van kennisgroeï of leerprosesse kan hersien nie – taal is eerder die *huis van die Syn* wat die wêreld waarin ons dink, klassifiseer en oordeel ontsluit.<sup>3</sup> In 'n geskiedsfilosofiese sin is taal 'n kontingente sinsgebeure (*Seinsgeschehen*) waarin ons geworpe is. In *Sein und Zeit* (Syn en Tyd) is elke poging van die mens (*seienden*) om in die openbare sfeer te klassifiseer, slegs op grond van 'n "... voorafgaande Syn-beslag" moontlik (Lafonte, 1994:51-52). Wêreldontsluiting bepaal dus *a priori* vooraf hoe "dinge is" – hoe dit verstaan moet word en "immuniseer" sigself sodoende teen enige binnewêreldse ervaring (Heidegger, 1962:256-273). In sy vroeë werk formuleer Heidegger die konsep van wêreldontsluiting en waarheid op só 'n wyse dat dit nie meer afhanklik is van óf tradisioneel-metafisiese, óf subjekgesentreerde fundamente nie. In die plek daarvan bied hy sy interpretasie van die menslike bestaan, *Dasein*, in-die-wêreld aan – wat nie dieselfde is as die outonome individuele subjek nie. Ter wille van hierdie bydrae en die argumente wat volg, kan mens hierdie opvatting van wêreldontsluiting by Heidegger as *wêreldontsluiting 1* beskryf. Dit gaan hier oor die ontsluiting van 'n reeds geïnterpreteerde, simbolies gestruktureerde wêreld – die wêreld waarbinne ons onself altyd reeds bevind. Dit is 'n wêreld wat ons vorm om die werklikheid, en die kategorieë waarvolgens ons dit gewoonlik sien, te bevraagteken – 'n posisie wat Heidegger in *Sein und Zeit* soos hier bo gestel, uiteensit.

Dit is egter so dat waar daar in *Sein und Zeit* (vertaal as *Being and Time* (Heidegger, 1962)) steeds 'n epistemologiese en kommunikatiewe ruimte vir 'n tipe transendentale subjek is, Heidegger se posisie radikaal verander in sy sogenaamde *Kehre* van die 1930's, wanneer wêreldontsluiting in verskeie essays, maar veral sy essay oor die oorsprong van die kunswerk as waarheidsgeskenk, geïnterpreteer word (Heidegger, 1993:200). Volgens hierdie weergawe van wêreldontsluiting (vir ons doeleindes *wêreldontsluiting 2*) word die subjek se bydrae tot waarheid en kennis beperk, terwyl die rol van *Syn* uitgelig word (Heidegger, 1993:119). Hiermee saam word die tradisionele toewysing van waarheid aan proposisionele stellings in normale taalgebruik ook minder belangrik. *Wêreldontsluiting 2* verwys dus net soveel na die vind en ontsluiting van bestaande betekenishorisonne as na die ontsluiting van voorheen verborge betekenisdimensies.<sup>4</sup> *Wêreldontsluiting 2* kan dus, soos Kompridis (1994:30, 37) dit stel, verenigend of desentrenderend te werk gaan. In laasgenoemde geval is dit 'n betekenis-kreatiewe proses waar innoverende denke in staat is om wêreld te ont- en herskep.<sup>5</sup>

Heidegger (1993:121) argumenteer ná sy *Kehre*, en volgens die logika van *wêreldontsluiting 2*, dat 'n ding slegs binne 'n oopte verskyn wat nie die gevolg van die korrespondensie tussen subjek en objek is nie – maar as 'n oopte van verhoudinge (*Verhältnis*). Met ander

<sup>3</sup> Vir 'n latere formulering hiervan, kyk Heidegger (1993:217) in sy beroemde brief oor die humanisme.

<sup>4</sup> Die onderskeid tussen *Wêreldontsluiting 1* en *Wêreldontsluiting 2* is deur Kompridis (1994) beïnvloed. Ook Bohman (1994:82-83) kyk op 'n soortgelyke manier na *Ontsluiting A* en *Ontsluiting B*.

<sup>5</sup> Vir Kompridis (1994) is die werk van Taylor, Dreyfus en Gadamer meer verenigend in die weef van 'n web wat ons taal, sosiale praktyke en wêreldbeskouings bymekaar hou, terwyl Rorty, Castoriades en Derrida meer desentrenderend ons bestaande interpretasiepatrone uitdaag deur ons selfbegrip en sosiale optrede te transformeer. Dit kom ooreen met Adorno se beklemtoning van die desentrenderende krag van nuwe kunswerke.

woorde werk, berekening en handeling vind in 'n oop ruimte plaas waar die mens (*Dasein*) aan die woord kan kom. Die korrektheid of waarheid van stellings en geldigheidsaansprake word deur so 'n oopte van verhoudinge (*Verhalten*) bemoontlik. Vir Heidegger staan hierdie oopte, vanaf die oorsprong van die Westerse denke, as *aletheia* (onverborgenheid) bekend. Hy (Heidegger, 1993:125) skryf: "If we translate *aletheia* as 'unconcealment' rather than 'truth', this translation is not merely more literal, it contains the directive to rethink the ordinary concept of truth in the sense of the correctness of statements and to think it back to that still uncomprehended disclosedness and disclosure of beings." Hieruit kom die dubbelsinnigheid van *aletheia* na vore, want elke ontsluiting laat dinge, in ander opsigte, versluier. Die oopte, waar ontsluiting en waarheid plaasvind, is ook die grond van vryheid – wat nie vryheid om te besit (eiendom) beteken nie. Vryheid (of gelatenheid) besit eerder die mens – 'n siening met interessante implikasies (Heidegger, 1993:123, 126-127).

'n Belangrike implikasie van die oopte, soos Heidegger in verskeie studies na *Sein und Zeit* (veral in sy oorsprong van die kunswerk) aanvoer, is die vestiging van die verband tussen ontsluiting, waarheid en *kuns*.<sup>6</sup> In hierdie proses word ervaring van die kunswerk (veral die poësie) die model om die ontmoeting met die waarheid van *Syn* te beskryf – 'n ontologiese beweging wat antroposentriese en kognitief-epistemologiese benaderings voorafgaan. In die plek van kritiese kommentaar kom eerder 'n responsiewe of ontvanklike houding.<sup>7</sup> In Heidegger se opstel oor die oorsprong van die kunswerk (1993:143) kom kuns voor die kunstenaar of kunswerk self. Die kunswerk open die *Syn*. Hierdie ontsluiting van die wêreld, dit wil sê die waarheid van *syndes*, gebeur in die kunswerk en dit word daar in plek gehou (Heidegger, 1993:165, 169). Die wêreld is dus nie 'n objek wat voor ons staan nie. Op enigmatiese wyse stel Heidegger dit die *wêreld wêrelds* – waardeur dit meer in voeling met die *Syn* is as die waarneembare empiriese domein waar die mens meen dat hy tuis is. In die wêreldontsluiting kry alle dinge hul talming en haas, hulle ver- en nabyheid, hul omvang en beperktheid. In sy essay oor die kunswerk onderskei Heidegger (1993:197-198) etimologies tussen die begrippe wêreld en aarde – waar laasgenoemde wys op dié wat na vore kom en skuil. Die wêreld wil ontsluit, en rustend op die aarde wil dit laasgenoemde te bowe gaan. Die aarde egter, as skuiling en selfsluitend (*Sich-verschliessende*), neig om die wêreld in sigself te trek en daar te hou (Heidegger, 1993:170-172, 173-174). Waarheid (*aletheia*) kom dus slegs na vore in die spanning tussen onthulling en verhulling – tussen wêreld en aarde.

Op 'n interessante wyse neem Heidegger (1993:186, 193) die waarheid van kuns na die wetenskaplike en sosiale sfere. Wetenskap is hier nie 'n oorspronklike gebeurtenis van waarheid nie, maar die kweek van 'n domein van waarheid wat reeds deur kuns oopgemaak is. Net so is die politiek 'n oopte waar woorde, dinge en handeling in 'n bepaalde historiese patroon kom om so 'n wêreld daar te stel. Dit is hier waar die praktyke en instellings van die politieke wêreld en moderne demokrasie bevraagteken en getoets word. In hierdie sin is 'n "ander politiek" slegs moontlik op grond van 'n herrangskikking van woorde, dinge en handelinge. Só 'n politiek gaan dus verby 'n rasonele begrip van handeling en wil. Wetenskap en politiek is dus slegs deur wêreldontsluiting moontlik deur vir 'n ander wyse van denke en sosiale handeling oop te wees. Dit is heeltemal te verstane dat so 'n provokatiewe formulering van wêreldontsluiting (en die estetiese en politieke implikasies daarvan) kritiek sal ontlok.

<sup>6</sup> Kyk Heidegger se essays oor waarheid en rasionaliteit, sy werk oor Nietzsche en Hölderlin in hierdie opsig.

<sup>7</sup> Bohman (1994:33) verwys na responsiewe gebare soos prysing (*ruhmen*) en toewyding (*weihen*). Dit kan ook gelatenheid beteken. Kyk in dié opsig na die kunswerk-essay (1993:169) en die essay oor tegnologie (1993: 341): "Hoe nader aan die gevaar daar is die bevraagtekening en die redding."



(i) 'n Eerste punt van kritiek op Heidegger se taalteorie is die kwessie van die estetisering van die werklikheid en waarheid (soos in die volgende afdeling deur Habermas verwoord word). In sy opstel oor die oorsprong van kuns gaan Heidegger so ver om alle vorme van ontsluiting (esteties, linguisties, polities en wetenskaplik) as gelyke manifestasies van dieselfde waarheid te beskryf. In die proses is kuns nie 'n vorm van waarheid nie, maar eerder dié waarheid deur ontsluiting. Die probleem met so 'n sterk opvatting van die estetiese (wat interessant genoeg ooreenkomste met Adorno se begrip van die waarheidsgehalte van kuns toon), is dat die verhouding tussen die waarheid van kuns en ander vorme van waarheid in gedrang kom. In hierdie opsig kom Hegel se standpunt oor klassieke kuns weer na vore. Die vraag is dan: Is kuns steeds 'n noodsaaklike wyse waarop waarheid, in ons historiese bestaan, gebeur? Die verskil tussen Heidegger (1993:204-205) en Hegel is dat Heidegger hierdie vraag positief wil beantwoord, terwyl Hegel aandui dat klassieke Griekse kuns die eerste en laaste keer was dat die wêreld deur kuns ontsluit is. Vandaar Hegel se stelling dat kuns nie meer vir ons (modernes) tel as die hoogste wyse waarop waarheid verkry word nie.<sup>8</sup> In die opsig gaan Heidegger se stelling dat die kunswerk 'n wêreld vind (*stiften*), te ver. Verder is die probleem dat dit wat kuns vind nie die eis vir evaluasie en regverdiging kan vervang nie (Kompridis, 1994: 36).

(ii) Die tweede punt van kritiek teen Heidegger se taalteorie gaan oor die kwessie van evaluasie en regverdiging vanuit die perspektief van formele taalteorie. Meer presies gaan dit daaroor dat die geldigheidsaansprake van proposisionele waarheid 'n sekondêre rol in Heidegger se pragmatiese model van wêreldontsluiting speel.<sup>9</sup> Die probleem hier, is soos Bohman (1994:86) uitwys, dat Heidegger se estetiese model van wêreldontsluiting nie oor die kognitiewe vermoë beskik om verskeie standpunte te vergelyk en te oorweeg met die doel om tot 'n beslissing te kom nie. 'n Een-tot-een-verhouding tussen wêreldontsluiting en waarheid word dus bevraagteken. Seel (1994:67) sluit hierby aan dat Heidegger se gelykmaking van ontsluiting en regverdiging daartoe bydra dat waarheid (as ontsluiting) buite *Dasein* se greep geontologiseer word. Nie eens die oorweging van wetenskaplike paradigmas is hier nuttig nie omdat die gemeenskap nie in staat is om te toets in watter opsig geldigheidsaansprake dinge ontsluit of verberg nie. Beide Bohman en Seel suggereer dat die verband tussen wêreldontsluiting en waarheid meer beskeie en minder onmiddellik gemaak moet word. Ontsluiting is misleidend wanneer dit tot waarheid gereduseer word, en omgekeerd; die idee van waarheid is misleidend wanneer dit tot ontsluiting gereduseer word (Kompridis, 1994:35).

In aansluiting hierby verbind Lafonte (1994:46-47) die probleem van geldigheidsaansprake by Heidegger met 'n Duitse taaltradisie van denkers soos Hamman, Herder en Humboldt – waar die stigterende of konstitutiewe aard van taal in die wêreld teenoor die instrumentele gebruik daarvan geplaas word.<sup>10</sup> Humboldt, byvoorbeeld, sluit die suiwer betekenis (*Bezeichnung*) tussen 'n naam en 'n objek uit – in die veronderstelling dat mense objekte teëkom soos taal hulle daarnatoe lei. Lafonte (1994:50-51, 55) beskryf so 'n opvatting as die hipostatisering van taal (nominalisme) – daar waar taal die ervaring tot so 'n mate voorskryf dat die aannames van 'n relatief taalonafhanklike objektiewe wêreld, as basis van intuïtiewe waarheid, verdwyn. Verder beskryf sy dit as 'n “holistiese betekenisteorie” of “intensionele

<sup>8</sup> Vir 'n bespreking van Heidegger en Hegel se estetika, kyk Kompridis (1994:36) en ook Bernstein (1992: hoofstuk 2) en Taminiux (1993).

<sup>9</sup> M. Seel (1994:64-65) verwys na Habermas en Tugendhat se kritiek. Verder vind hy die werk van Goodman se werk, *Ways of Worldmaking*, soortgelyk aan Heidegger s'n.

<sup>10</sup> Vir haar meer omvangryke posisie in dié opsig, kyk Lafonte (1999 en 2000).

verwysingsteorie” met die volgende relativistiese (epistemologiese) gevolge: Die transendentale eenheid van die bewussyn word in die besondere wêreldontsluitings van die verskillende historiese tale verdeel; waarheid en verwysing word taalimmanente dimensies, en word dus in hul geldigheid tot verskillende linguïstiese wêreldbeskouings gerelativeer; en laastens word hierdie wêreldbeskouings bo interne leerprosesse beoordeel. Vir Lafonte (1994:48-49) lei so ’n holistiese taalopvatting (wat sy ook as attributiewe taalgebruik beskryf), net soos ’n instrumentele opvatting van taal tot ’n soort epistemologiese reduksionisme.

In haar alternatief moet die wêreldontsluitende (attributiewe) en intensionalistiese (verwysende) dimensie van taal met ’n tipe referensiële of verwysende taalopvatting (Donellan) bemiddel word.<sup>11</sup> Hiervolgens moet die verwysingsfunksie van taal spesifiek-historiese tale oorskry (Lafonte, 1994:58-60). Die intieme band tussen sprekende en lerende subjekte kan dus slegs op die basis van beide ’n wêreldontsluitende (attributiewe) en referensiële gebruik van taal gevestig word – wat gebalanseerd en nie vooraf vanuit ’n “idealistiese standpunt” bevooroordeel moet wees nie. Lafonte se alternatief, in aansluiting by Bohman en Seel se opvatting hier bo, het ook implikasies vir die politiek en die demokratiese omgang tussen burgers waar wêreldontsluiting en holisme nie die “morsige proses” van regverdiging en kritiek in die openbare sfeer kan vermy nie (Kompridis, 1994:33-34).

(iii) Heidegger se antipatie teenoor die openbare sfeer is welbekend. Hy kritiseer die alledaagse dreun van strydende stemme wat taal as ’n “instrument” gebruik om aansprake en handeling te bemiddel eerder as om die hoogste wyse van deelname aan *Syn* na te jaag. Teen hierdie onnadenkende alledaagse lewe (*das Man*), plaas Heidegger sy weergawe van outentieke denke, wat huiwerig is om konseptuele hulpbronne vir alledaagse etiek en politiek te ontwikkel en te gebruik. Die probleem is dat so ’n opvatting van handeling nie ’n bevredigende begrip van die normatiewe spanning en interkonneksie tussen akteurs in die sosiale en politieke lewe oplewer nie. Enige klem op deelnemers aan ’n dialoog, of iets soos die ek-jy-verhouding, versterk vir Heidegger bloot die siekte van alledaagse subjektiwiteit. Gevolglik is die kritiek dat Heidegger ’n vorm van “mistiek” voorstaan wat bloot die ruimte vir anti-demokratiese sentimente en ’n “gereedheid tot gehoorsaamheid” ontsluit. Tog is daar die verantwoordelikheid om te handel (White, 1990:81-82), wat sommige kommentators gebruik om Heidegger se latere opvatting as nie-outritêr en postmodern te beoordeel.<sup>12</sup>

Dit is so dat ’n politiek wat oop is vir ontsluiting van die ander, maklik van die diskoers oor alledaagse patrone en konvensies van betrokkenheid in die openbare sfeer kan wegskeur. Heidegger werk hier met ’n eendimensionele perspektief, waarin die handelende en normatiewe dimensies van politiek verwaarloos word. Kan ’n mens ’n tipe politiek hê wat ingestel is op ontsluiting van die gegewe wat nie daartoe in staat is om ’n nuwe orde te inisier nie? In sy alternatief voer White aan dat wette nie permanent ’n gegewe is nie; maar eerder spruit uit permanent hernude beraadslagings wat ’n bewussyn van die konvensionaliteit, feilbaarheid, onsekerheid en hersienbaarheid van alle politieke reëlins behels. So ’n benadering tot ’n praktyk van wette bly, interessant genoeg, naby aan Heidegger se politieke openheid vir die herbelyning van woorde, dinge en handeling. Kortom: Daar is niks daarmee verkeerd om demokrasie aan die afwesigheid van metafisies gefundeerde beginsels te verbind nie. Maar,

<sup>11</sup> In haar alternatief gebruik Lafonte (1994:55-56), behalwe Donellan, die taalteorieë van Kripke en Putnam. Donellan gebruik die onderskeid tussen attributiewe en referensiële taalgebruik.

<sup>12</sup> Vir ’n verdediging van Heidegger se nie-outritêre politiek, kyk Shurmann (1997) wat *anarchic praxis* as begrip gebruik. Dit is ’n breër en radikale suggestie hoe handeling in die algemeen verstaan moet word as alternatief tot ’n tegniese en grypende benadering. Dit vier die plurale, bewegende en onhiërargiese aard van die *Syn*.

soos White aandui, is daar ’n wesenlike verskil tussen so ’n posisie en die verdere implikasie dat so ’n politiek rigtinggewend is, sonder enige leidende beginsels of konvensies (White, 1990:89-90).

## 2. Habermas se alternatief op Heidegger: Taal as kommunikatief-rasioneel

Alhoewel Habermas in sy vroeë filosofiese loopbaan deur Heidegger beïnvloed is (sy doktorsgraad oor Schelling se transendentale versoening tussen natuur en gees, staan in die tradisie van die Joodse en Christelike mistiek sowel as ’n Heideggeriaans-beïnvloede kritiek op Cartesiaanse dualisme),<sup>13</sup> distansieer hy hom van Heidegger oor die wyse waarop laasgenoemde so onkrities met sy werk vanuit die 1930’s in die vroeë-1950’s omgegaan het. Hierdie gegewe, saam met sy belangstelling in die Frankfurt-skool, het hom oortuig dat die geestelike vervreemding van die moderne era eerder sosiaal-rasioneel as ontologies van aard is. So het hy toenemend begin werk oor die komplekse weg van die moderne rede in verhouding met die begrip van die *openbare sfeer*. Van daardie oomblik af is een van die rigtinggewende motiewe van sy werk ’n teorie van moderniteit – en die patologie van moderniteit, vanuit rekonstruksie van rasionaliteit in die geskiedenis (Habermas, 1986:171). Habermas se intellektuele projek kan dus geïnterpreteer word as ’n tipe rehabilitasie van die herlewing van ’n kritiese en kommunikatiewe grondslag van sosiale rede in ’n program van interdisciplinêre sosiale navorsing, wat waak teen die doodloopstraat van ’n konsep van instrumentele rasionaliteit, aan die een kant, en Heidegger se passiewe wag vir die ontsluiting van estetiese waarheid, ná sy *Kehre*, aan die ander kant.

Habermas se posisie ten opsigte van wêreldontsluiting kan vanuit sy belangrikste teoretiese werk, die *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), geïnterpreteer word. Hierdie werk is in baie opsigte ’n intense meningsverskil met Heidegger (en Adorno). Die volgende aspekte kan hier aangestip word. Habermas argumenteer, eerstens, teen ’n bewussynsfilosofie – die monologiese beeld van ’n subjek-gesentreerde verstand met ’n verwante handelingsmodel wat deur ’n eenwêreld-ontologie van objektiwiteit bepaal word. Die probleem hier is dat slegs ’n kognitief-instrumentele rasionaliteit as model dien om die “waarheid”, “effektiwiteit” en rasionaliteit van handeling te beoordeel. Sy alternatief vir ’n filosofie van bewussyn (wat hy met Heidegger en Adorno vereenselwig) is die konsep van kommunikatiewe rasionaliteit (en handeling) waar subjekte nie net objektief en instrumenteel met die wêreld omgaan nie. Kommunikatiewe handeling is nie op die teenoorstelling van subjek en objek geskoei nie, maar op die intersubjektiewe en dialogiese wederkerigheid van subjek en subjek (Habermas, 1981 I:10, 87-88, 273ff). In kommunikatiewe handeling het deelnemers verder ’n gedesentreerde siening van die wêreld – waar hulle objektief, normatief en ekspressief met ’n objektiewe, sosiale en subjektiewe wêreld omgaan. In dié sin word verskillende geldigheidsaansprake performatief in verskillende wêreldes gemaak. Hierdie dimensies van geldigheid (met hulle onderskeie standaarde van waarheid en valsheid en regverdigingwyses) open ’n gedifferensieerde siening van rasionaliteit. Kommunikatiewe handeling is dus van toepassing waar ’n spreker ’n diskursiewe aanbod of spraakhandeling uitvoer, wat deur (’n) deelnemer(s) aanvaar of verwerp kan word (Habermas, 1981 I:11, 15-16, 98ff., 288-290).

In ’n volgende stap van sy argument verbind Habermas sy begrip van kommunikatiewe handeling (soos beskryf) met ’n sosiologiese onderskeid tussen die moderne kulturele sfere

<sup>13</sup> Vir sy proefskrif, kyk Habermas (1954). Vir ’n interpretasie van die jong Habermas, kyk Keulartz (1992) en Yos (2019). Vir ’n goeie biografie oor Habermas, kyk Muller-Doohm (2014).



van die wetenskap, reg en kuns. Dit impliseer dat konflikte in die leefwêreld slegs deur die rasonele wederkerigheid van argumente aangedurf kan word. Die verpligting om ooreenkoms te bereik, is dan duidelik nie net 'n ekspressief-estetiese een nie, maar 'n rasonele diskursiewe een waar al die aspekte van 'n objektiewe, sosiale en subjektiewe wêreld in ag geneem moet word (Habermas, 1981 I:10/28). Die vraag is egter of Habermas se alternatief van 'n kommunikatiewe rasionaliteit en konsensussteorie van waarheid enige ruimte vir die dimensie van estetiese rasionaliteit laat? Sy klem op die rasonele diskursiewe aard van rede is duidelik on-Heideggeriaans. Hoewel Heidegger se vroeëre begrip van *wêreldontsluiting 1* vir Habermas met die aktiwiteit van verantwoordelike subjekte kan saamval, fokus Heidegger se werk ná sy *Kehre* op 'n onafhanklike entiteit wat “die grammatikale transformasie van linguïstiese wêreldbeskouings” reguleer.<sup>14</sup> *Wêreldontsluiting 2* is dus 'n lees van die geskiedenis, waar die transformerende kapasiteit van sosiale akteurs oorheers word. Deur die subjek aan *Syn* oor te gee, skep Heidegger, volgens Habermas, 'n vorm van heteronomie waar geldigheid en normatiewe ongespesifiseer word in die poëtiese transdensie van proposisionele waarheid en konseptuele denke. Vir Habermas onderspeel so 'n posisie die outonomie van menslike denke en optrede, en die eksistensiële konsep van vryheid. Die empiriese en normatiewe dimensies van die sosiale wetenskappe se kritiek op metafisika gaan sodoende verlore vir die digterlike denke van die filosoof wat op die wederkoms van die bestaan wag.<sup>15</sup>

As alternatief is Habermas van mening dat mens binne 'n holisties gestruktureerde betekeniswêreld steeds die voorwaardes daarvan kan gebruik om relatief outonoom en refleksief te spreek en te handel. Die vermoë van mense om geldigheidsaansprake te opper en te betwis, is die begin van leerprosesse wat vorige wêreldopvattinge terugwerkend kan verander. Kortom: Habermas vervang Heidegger se asimmetrie tussen *Syn* en wesens met 'n simmetrie tussen *wêreldontsluiting 1* en prosesse van intersubjektiewe leer (Kompridis, 1994:38-39). Habermas se standpunt ten opsigte van *wêreldontsluiting 2* is vanuit sy debat met Derrida afleesbaar. In die debat argumenteer hy teen 'n estetisering van taal wat nie die spanning tussen die poëtiese/wêreldontsluitende funksie van literatuur, aan die een kant, en die prosaïese (argumentgewende) innerlike wêreldfunksie van taal, aan die ander kant, erken nie. So 'n estetisering van taal kan nie alledaagse kommunikatiewe leerprosesse – elk met hul eie onafhanklike logikas wat plaaslike beperkings oorskry – verantwoord nie. So verwaarloos Derrida (en Heidegger) die wedersydse inspelings van geldigheidsaansprake vanuit die objektiewe, sosiale of subjektiewe wêreld. Die probleem is dat hulle die wêreldontsluitende dimensie van kuns en letterkunde met filosofie gelykmaak (Habermas, 1985:204-205/240-241, 207/243). In sy alternatief voer

<sup>14</sup> In sy werk oor na-metafisiese denke, skryf Habermas (1988:50-51/42-43): “Language’s power to create meaning is promoted by the later Heidegger to the rank of the absolute. But from this there results another problem: the prejudicing force of linguistic world-disclosure devalues all innerworldly learning- processes. The ontological preunderstanding that dominates in any given period forms a fixed framework for the practices of the socialized individuals who are in the world. The encounter with what is innerworldly moves fatalistically along the path of antecedently regulated contexts of meaning, such that these contexts themselves cannot be affected by successful problem solutions, by accumulated knowledge, by the transformed state of productive forces, or by moral insights. It thus becomes impossible to account for the dialectical interplay between the shifting horizons of meaning, on the one hand, and the dimensions in which these horizons must in fact prove their viability, on the other.”

<sup>15</sup> Habermas kritiseer Heidegger dat hy sy kritiek van metafisika anderkant die raamwerk van diskursiewe denke of redelikheid neem. Die punt is dat Heidegger se subjek-objek-skema van konseptuele taalgebruik en sy begrip van waarheidontsluiting die kommunikatiewe praxis van die lewenswêreld en intersubjektiewe onderskat.

Habermas aan dat filosofie en literêre kritiek ten nouste verband hou met die universaliteit van die wetenskappe. Soos ander gespesialiseerde tale, soos wetenskap, reg, moraliteit, ekonomie en politieke wetenskap, maak hulle slegs van verhelderende metafore gebruik as dit die doeleindes van probleemoplossing bevredig. In al hierdie gevalle is die literêre dimensies van taalgebruik sekondêr tot die afsonderlike vorme van argumentasie. Kortom: As die probleemoplossende aard van filosofie met letterkunde gelyk gemaak word, word dit onproduktief (Habermas, 1985:209-210/245-246). Uit die aard van die saak kan ook Habermas se posisie ten opsigte van wêreldontsluiting gekritiseer word.

(i) Habermas beperk wêreldontsluiting tot die gebied van estetiese ervaring – dus *wêreldontsluiting 2*. Hoewel sy alternatief Heidegger se ontologiese holisme temper, sou 'n mens kan aanvoer dat 'n te strakke konseptuele grens tussen wêreldontsluiting in die kuns en letterkunde, aan die een kant, en argumentatiewe leerprosesse in die wetenskap, aan die ander kant, te rigied is. So word die opposisie tussen ontologiese wêreldontsluiting en normatiewe redegewing by Habermas omgekeerd herhaal. Habermas kan nie *wêreldontsluiting 1* en *wêreldontsluiting 2* wederkerig interpreteer nie. Kortom: Sy aandrag op die eksklusiewe rasionaliteit van *wêreldontsluiting 1* ontlok vroe soos: Wat gebeur wanneer wisselwerkende kommunikatiewe argumente misluk? Wat gebeur wanneer die interpretasie van ons probleme stagneer, omdat die woordeskat waarin dit gegiet is, semanties uitgeput is? Hou leer op of moet ons op die volgende ontsluiting van die *Syn* wag? Hierdie vroe dui op probleme in Habermas se model van kommunikatiewe redegewing en intersubjektiewe leer.<sup>16</sup>

(ii) 'n Belangrike probleem in Habermas se model van kommunikatiewe rede is dat die geldigheidsaansprake van proposisionele waarheid en normatiewe reg konseptueel aan die idee van universele ooreenkoms gekoppel is. Hierdie aanname is gebaseer op sekere vorme van argumentasie in teoretiese diskoerse (d.i. aansprake op proposisionele, empiriese en teoretiese waarheid) en praktiese diskoerse (d.w.s. aansprake op morele geldigheid). Estetiese geldigheidsaansprake, daarenteen, bly tot bepaalde kontekste beperk, en is hiervolgens slegs geldig vir lede in 'n bepaalde ruimte en tyd. Hoewel Habermas die beperkings van die posisie erken, poog hy nie om die geldigheidsaansprake van estetiese werke en die sfeer van alledaagse kommunikatiewe handeling te verbind nie. Hierdie posisie lei tot 'n te eng opvatting van kommunikatiewe handeling in die sin dat estetiese kritiek geen rol speel in die idee van universele ooreenkoms nie (Habermas, 1981 I:41/70). Is daar 'n alternatief hiervoor? Jay en Keulartz voer aan dat ernstige probleme ontstaan as estetiese ervarings tot subjektiewe geldigheidsaansprake beperk word. As die ontsluitende potensiaal van estetiese waarheid egter vrygestel word, sal dit 'n impak hê op die onderlinge verhouding tussen die kognitiewe, morele en ekspressiewe dimensies – en die self transformeer. Estetiese geldigheidsaansprake word dus geregverdig met verwysing na die subjektiewe ervaring van diegene wat geraak word en nie met verwysing na feite, teorieë en argumente nie – 'n stap wat die rasionaliteit van “estetiese diskoerse” kwalifiseer.

(iii) Hoewel Habermas die oordrewe weergawes van betekenisinnovasie in estetiese geldigheidsaansprake teëwerk, doen hy dit negatief. So is daar nie 'n ontvanklikheid vir semantiese innovasie en die kreatiewe betekenisverandering nie. Heidegger en Derrida argumenteer, aan die ander kant, dat wêreldontsluitende taal net so noodsaaklik is vir ons intellektuele en morele vooruitgang op diskursiewe wyse (Kompridis, 1994:39). Alhoewel

---

<sup>16</sup> Volgens White (1991:91) word menslike projekte op so 'n wyse deur Habermas gesien dat hy mense onder die mag van verantwoordelike handeling essensialiseer en daardeur die probleem van eindigheid ignoreer.

hulle benadering die rol van *wêreldontsluiting 2* kan oorbeklemtoon, maak hulle tog die punt dat indien enige teorie van rasionaliteit nie 'n positiewe weergawe van nuwe ervaring en kreatiewe betekenisverandering kan gee nie, dit misluk. Deur slegs betekenis kreatiewe innovasie te evalueer, verwerp Habermas se prosedurele model van rasionaliteit die rasionaliteit van betekenis kreatiewe innovasie. Hy neem slegs die rasionaliteit van geldige taal en handeling (rasionaliteit as redegewing) in ag en nie die rasionaliteit van ontsluiting van verskillende betekenis horisone nie. Dit is op hierdie punt dat Wellmer se voorstel van 'n pluraliteit van rasionaliteite relevant word. Wellmer verdedig 'n konsep van rede wat nie estetika tot die subjektiewe sfeer reduseer nie, maar hy laat dit 'n rol soortgelyk aan die kognitiewe en morele sfere toe. In hierdie sin maak sy voorstel die veld skoon vir die refleksiwende moontlikheid om op 'n nie-abstrakte en nie-formele wyse oor morele subjekte te dink. Deur die onderlinge verband van geldigheidsfere te beklemtoon, beklemtoon hy die belangrikheid van allerlei interpretasies en oordele en argumenteer ten gunste van 'n horison waarin meervoudige waardes en behoeftes deel kan word van rasonale argumente en diskoers etiek.<sup>17</sup> So 'n kreatiewe lees van *wêreldontsluiting 2* bied 'n interessante alternatief tot Habermas se lesing.

(iv) Habermas se standpunt oor kommunikatiewe rede en die estetiese implikasies van *wêreldontsluiting* hang nou met sy begrip van die openbare sfeer en demokrasie saam. In die opsig is sy konsep van demokrasie nou verwant aan 'n begrip van 'n gedifferensieerde staat waar 'n veelheid van terreine van beraadslaging en besluitneming breedweg deur kommunikatiewe rasionaliteit geregverdig word. In hierdie opsig lê hy groter klem, in vergelyking met Heidegger, op die konvensies van alledaagse patrone van betrokkenheid in die openbare sfeer. Beraadslagende of diskursiewe demokrasie kom vir Habermas op 'n voortdurende “wisselwerking” tussen 'n breë spektrum van informele en formele instellings in die burgerlike samelewing en openbare sfeer neer. Hiervolgens maak instellings dit vir burgers moontlik om 'n histories nuwe manier van kollektiewe “geldigheid” en “solidariteit” te verwerf wat nie in tradisionele instellings moontlik is nie.<sup>18</sup> Hierdie normatiewe verstaan van politiek en demokrasie laat dus ruimte vir *wêreldontsluiting 1* toe, maar nie vir *wêreldontsluiting 2* nie (White, 1995:13).

Vir Habermas is sy voorstel van kommunikatiewe rasionaliteit – waar daar intersubjektief tussen private en openbare belange van burgers op 'n redelike wyse bemiddel word – 'n beter voorstel as die onderskeie posisies van die outonome individu in die liberalisme of die kollektiewe self in die kommunitarisme. In 'n politieke sin vertaal Habermas kommunikatiewe rasionaliteit in die taal van 'n gedifferensieerde “netwerk” van kommunikatiewe reëlings wat diskursief oop vir openbare mening en wilsvorming is. Basiese individuele regte verskaf die voorwaardes waarvolgens alle vorme van kommunikasie in 'n regstaat funksioneer. So 'n “diskursiewe” opvatting van demokrasie poog om legitimiteit nouer aan die kwaliteit van beraadslaging in politieke prosesse te verbind. Diskursiewe prosesse, van die mees informele tot die formele, handhaaf 'n gevoel van geldigheid en solidariteit in 'n “grondwetlike gemeenskap” en struktureer die reg nie net deur die sistematiese beheer van die outonome

<sup>17</sup> Lara (1995:15-16). Vir sy belangrikste essays, kyk Wellmer (1991 en 2000).

<sup>18</sup> White (1995:10) argumenteer dat Habermas se etiese perspektief en kritiek op Westerse rasionalisering in die 1970's op 'n kritiek van die bestaande instellings van liberale demokrasie as 'n politieke stelsel neergekom het. In die *Theorie des kommunikativen Handelns* het hierdie perspektief 'n verandering ondergaan, “...in the form of certain modes of resistance in advanced industrial societies. Healthy democratic impulses seem largely confined to the periphery of organized politics. The force of communicative reason, as manifest in new social movements, can, in effect, only hurl themselves against an administrative *Leviathan*.”

sfeer van mag en burokrasie nie, maar ook deur behoeftes wat uit die leefwêreld van burgers spruit. Die punt is dat 'n demokratiese regstaat net goed funksioneer daar waar administratiewe mag deurlopend in kommunikatiewe mag vertaal word (White, 1995:11-12). Die vraag bly egter of hierdie formele model tot 'n voldoende begrip van demokrasie lei. Is daar ruimte vir nuwe ontsluitings in Habermas se konsep van politiek teen die agtergrond van die beperkte plek vir estetiese ervaring in sy model van rasionele differensiasie?

### 3. Taal as wêreldontsluiting: Krities-waarderend lees

Wêreldontsluiting, soos bespreek in die vorige afdelings, kan geïnterpreteer word as 'n ervaring wat nuwe semantiese moontlikhede open – wat die lewensduur van huidige betekenis vereng of dié wat onbuigsaam geword het, vervang. Die punt is dat wanneer dit by waardes, argumente en gesigspunte kom, die innoverende gebruik van wêreldontsluiting die kognitiewe fakulteite kan open om die wêreld op nuwe, verskillende en innoverende maniere te ervaar. Dit impliseer dat die prosesse van *wêreldontsluiting 1* en *wêreldontsluiting 2*, soos bespreek, onderling interafhanklik is.<sup>19</sup> Dit is dus nie nodig om die kontras tussen wêreldontsluiting en geldigheidsaansprake in sulke wedersyds eksklusiewe terme, soos Heidegger en Habermas neig, te maak nie. Habermas se probleem is dat hy slegs die argumentatiewe uitbreiding van moontlikhede vir interpretasie, betekenis en handeling kan oorweeg – 'n posisie wat die teoretiese en rasionele potensiaal wat in nuwe betekenis-horisonne na vore kom, verwaarloos (Kompridis, 1994:43). Heidegger, aan die ander kant, benadeel wêreldontsluiting in terme van sterk vorme van innovasie, of in terme van 'n objektiewe waarheidsgebeure. Hy het dus 'n oordrewe vertroue in kuns en 'n agterdog teenoor alledaagse taalgebruik en geldigheidsaansprake. In hierdie perspektief, soos Adorno se begrip van die waarheidsgehalte van kuns, word die redelikheid en rasionaliteit, die “logic of discovery”, van sosiale en politieke verandering verwaarloos (Bohman, 1994:84). Die radikale kontras van wêreldontsluiting en geldigheid kan vermy word as wêreldontsluiting oopstaan vir verdere regstellings. Wêreldontsluiting is so 'n nie-reduktiewe, oneindige en nie-teleologiese proses – een waar korrigerende wêreldontsluiting tussen kritiek en kreatiwiteit kan bemiddel, veral daar beide kritici en kunstenaars 'n kulturele innoverende rol kan speel.<sup>20</sup>

Wêreldontsluiting is dus nie ekwivalent aan of onafhanklik van waarheid nie, maar 'n voorwaarde daarvoor. Dit is voor proposisionele waarheid in die sin dat ontsluiting beide ware en valse stellings oor die wêreld bemoontlik. So 'n korrigerende vermoë tot kulturele ontsluiting is nie net 'n voorwaarde vir waarheid nie, maar ook, en dalk nog belangriker, vir vryheid (Bohman, 1994:94-95). Korrigerende ontsluiting maak verder die rasionaliteit moontlik, selfs wanneer geldige kriteria, tesame met die oortuigings wat hulle ondersteun het, vir kritiek oopstaan. Rasionaliteit in hierdie konteks is nie 'n poging om die prosesse van wêreldontsluiting op die kort of lang termyn te stuit nie. Dit is ook belangrik om daarop te let dat wêreldontsluiting nie die ander van rede is nie – maar 'n ander stem van rede.

<sup>19</sup> Dit behoort duidelik te wees dat *wêreldontsluiting 1* nie voor *wêreldontsluiting 2* geplaas moet word nie, soos Habermas en Bohman suggereer.

<sup>20</sup> Bohman (1994:84-85) hou vol dat dit nie die kunstenaar is nie, maar die kritikus wat nuwe moontlikhede van handeling en denke ontsluit. Hy gaan voort dat 'n mens nie 'n onderskeid tussen innoverende en alledaagse diskoerse moet maak nie, maar eerder 'n kontras tussen 'n ontsluitende en rigiede verhouding met die wêreld – patologieë van redenering, persepsie en spraak wat dikwels deur 'n spesiale rigiditeit en gebrek aan multi-dimensionaliteit gekenmerk word.

Konkrete voorbeelde van sulke wêreldontsluiting kan die impak van die waarheidspotensiaal van 'n kunswerk wees (byvoorbeeld in die geval van literatuur soos Kunneman en Wellmer aantoon), aan die een kant, of op politieke prosesse, soos die val van die Berlynse Muur en die einde van Apartheid, aan die ander kant. In laasgenoemde geval het 'n sekere histories-politieke wêreldontsluiting alle standaarde van oordeel binne en buite 'n gemeenskap verskuif met betrekking tot die verlede, hede en toekoms. Beide die val van die Berlynse Muur en Apartheid het 'n wêreld ontsluit wat die konteks van teoretiese en praktiese standaarde verander het. Burgers van hierdie samelewings word dus daarmee gekonfronteer om iets in hul geskiedenis op te neem wat voorheen nie daaraan behoort het nie, en om sodoende die relevansie van historiese prosesse te erken wat hulle voorheen nie as relevant beskou het nie – wat lei tot 'n wye reeks van insigte wat voorheen vermy of onderdruk is (Seel, 1994:76, 78).

Ontsluiting in hierdie sin het die potensiaal om tot 'n verdiepte begrip van demokrasie – ook in multikulturele demokrasieë – te lei. Dit impliseer ook dat die demokratiese universalisme van die Verligting nie geïnterpreteer moet word as 'n abstrakte beginsel van streng normatiewiteit nie, maar eerder 'n ensemble van gedeelde en tweede-orde praktyke, betekenis en basiese oriëntasies – wat verwys na die gewoontes van rasonale selfbeskikking, demokratiese besluitneming en die nie-gewelddadige oplossing van konflik (Wellmer, 1991:92). Dit impliseer verder dat die morele en politieke universalisme van die Verligting, die ideale van individuele outonomie en kollektiewe selfbeskikking, en die idees van die rede en van die geskiedenis alles opnuut deurdink moet word (Wellmer, 1991:93). Teen hierdie agtergrond behoort demokratiese politiek oop te wees vir die ontsluitingskrag van verskillende stemme van rede – 'n posisie wat ewe sensitief moet wees vir redegewing en estetiese wêreldontsluiting.

## BIBLIOGRAFIE

- Benhabib, S. 1990. "The Utopian dimension in Communicative Ethics." In D Ingram & J Simon-Ingram: *Critical Theory: The Essential Readings*. New York: Paragon House.
- Bohman, J. 1994. "World disclosure and radical criticism." *Thesis Eleven*, 37:82-97.
- Bernstein, JM. 1992. *The Fate of Art. Aesthetic alienation from Kant to Derrida to Adorno*. Cambridge: Polity Press.
- Duvenage, P. 2003. *Habermas and Aesthetics*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1954. Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Bonn. Ongepubliseerde D. Phil.
- Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I-II. Frankfurt: Suhrkamp. *The Theory of Communicative Action*. Vol. I-II. Vertaal deur T McCarthy. New York: Beacon Press (1984 en 1987).
- Habermas, J. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Vertaal deur F Lawrence. Cambridge: Polity Press (1987).
- Habermas, J. 1986. *Autonomy and Solidarity: Interviews*. P. Dews (ed.). Norfolk: Thetford Press.
- Habermas, J. 1988. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp. *Postmetaphysical Thinking*. Vertaal deur WM Hohengarten. Cambridge: Polity Press (1992, gedeeltelike vertaling).
- Heidegger, M. 1962. *Being and Time*. Vertaal deur J. Macquarrie, E. Robinson. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. 1993. "Letter on Humanism." In *Basic Writings*. David Ferrell Krell (ed.). London: Routledge.
- Keulartz, J. 1992. *De verkeerde wereld van Jürgen Habermas*. Amsterdam: Boom.
- Kompridis, N. 1994. "On World disclosure: Heidegger, Habermas, and Dewey." *Thesis Eleven*, 37:29-45.
- Lafonte, C. 1994. "World disclosure and Reference." *Thesis Eleven*, 37:46-63.
- Lafonte, C. 1999. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge, MA: MIT.
- Lafonte, C. 2000. *Heidegger, Language and World-Disclosure*, Cambridge: CUP.



- Lara, MP. 1995. "Albrecht Wellmer: between spheres of Validity." *Philosophy and Social Criticism*, 21(2):1-22.
- Müller-Doohm, S. 2014. *Jürgen Habermas. Eine Biographie*. Frankfurt Suhrkamp.
- Schurmann, R. 1987. *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Seel, M. 1994. "On Rightness and Truth: Reflections on the concept of World Disclosure." *Thesis Eleven*, 37:64-81.
- Taminiaux, J. 1993. *Poetics, Speculation, and Judgment. The Shadow of the work of art from Kant to Phenomenology*. Albany: SUNY Press.
- Wellmer, A. 1991. *The Persistence of Modernity. Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*. Oxford: Polity Press.
- Wellmer, A. 2000. *Endgames. The Irreconcilable nature of Modernity*. Essays and Lectures. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- White, SK. 1990. "Heidegger and the difficulties of a Postmodern Ethics and Politics." *Political Theory*, 18:80-103.
- White, SK. 1995. "Introduction." In S. White (ed.): *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: University Press.
- Yos, R. 2019. *Der junge Habermas*. Frankfurt: Suhrkamp.