

## Die etiese en politieke belang van praktiese wysheid (*fronesis*) in 'n verdeelde samelewing

Deur Pieter Duvenage  
(Dept. Filosofie, UV)

Die etiese en politieke belang van praktiese kennis of wysheid (*phronēsis*, φρόνησις), in 'n verdeelde samelewing, word in hierdie bydrae getematiseer.<sup>1</sup> Enige verwysing na die begrip praktiese wysheid (*fronesis*) bring die belang van Aristoteles onvermydelik ter sprake. Die begrip *fronesis* kom markant na vore in die sesde hoofstuk van sy *Nikomacheaanse Etiek* waar dit 'n bemiddelende rol tussen wetenskaplik-teoretiese kennis (*episteme*), aan die een kant, en praktiese kennis (veral *techne*), aan die ander kant, speel. Nadat die bemiddelende rol van praktiese wysheid (*fronesis*) as individueel etiese ingesteldheid van die prakties wyse persoon in die eerste afdeling uiteengesit word, sal daar op die breër politieke en maatskaplike implikasies daarvan gewys word -- soos dit verder in Aristoteles se *Metafisika* en sy *Politiek* uitgewerk word.

Hierdie rekonstruksie van die eties-individuele sowel as die sosiaal-politiese implikasies van praktiese wysheid word, in die tweede gedeelte, in ons eie tyd geplaas met 'n bespreking van Hans-Georg Gadamer se denke as 'n twintigste-eeuse herwinning van Aristoteles. By Gadamer dien praktiese wysheid (*fronesis*), saam met met interpretasie en dialoog as die basiese boustene van sy denkprojek, die filosofiese hermeneutiek. Dit word verder met begrippe soos spel, *werkingshistoriese* bewussyn, die *hermeneutiese sirkel* en die versmelting van horisonne uitgebou. Uiteindelik word gewys hoe Gadamer se kreatiewe verwerking en lees van Aristoteles se begrip van praktiese wysheid van groot waarde kan wees in ons eietydse tegno-wetenskaplik gestuurde kultuur en politiek. Dit kan verder ook met groot vrug in 'n multikulturele of verdeelde samelewing gebruik word.

In die laaste afdeling word Gadamer se lees van Aristoteles, waarin praktiese wysheid die inspirasiebron is, teen twee van sy prominente tydgenote, Derrida en Habermas, krities afgespeel en uiteindelik met behulp van Ricoeur verder genuanseer en geïnterpreteer. In die opsig kom een van die sentrale teses van hierdie bydrae aan die orde, naamlik dat kritiese gesprek en dialoog tussen Aristoteles se begrip van *fronesis* en Gadamer (en ander) se twintigste-eeuse interpretasie daarvan, van groot waarde vir 'n plurale en verdeelde samelewing kan wees oftewel 'n samelewing wat deur botsende opvattinge van die ware, goeie en skone gekenmerk word.

<sup>1</sup> Sedert my MA (Duvenage 1998) word ek deur die kwessie van praktiese kennis (*fronesis*) geboei. My dank aan Marinus Schoeman (1983), my destydse studieleier, wat my eerste op die weg geplaas het. Ek bedank ook graag vir Johann Rossouw vir sy kritiek in die skrywe van die bydrae.

## I

'n Bondige bespreking van Aristoteles se breë filosofie is nodig voordat sy begrip van praktiese wysheid (*fronesis*) aan die beurt kom. In hierdie opsig is Aristoteles se onderskeid tussen *phainomena* en die *endoktiese metode* van grootse belang. In sy *Metafisika* (982b12) stel hy dit so: "Dit is vanweë verwondering dat mense nou, soos aanvanklik, begin filosofer; hulle het oorspronklik oor die vreemde dinge voor hulle begin wonder, en toe geleidelik oor groter dinge begin besin..."<sup>2</sup> Ons besin en reflekteer dus omdat ons met *verwondering* voor die werklikheid in haar ryke verskeidenheid te staan kom en daardeur aangespreek word. Verwondering, *ontvanklikheid* en 'n sekere sin van menslike nederigheid is dus die grondslag van ons besinning oor die heelal en ons plek daarin. Dit is hierdie tergende verwondering (*aporiai*) wat ons tot verstaan en filosofering oproep, uitlok en verlei. Vervolgens word bewondererenswaardige verskynsels (fenomene) stelselmatig georganiseer – die *endoktiese metode*. Volgens die metode versamel ons gangbare opinies (*doxa*) oor dit wat ons juis in die eerste plek met verwondering vul. Hierdie gangbare opinies oor die verskynsele is natuurlik nie eenstemmig nie – juis omdat dit op verwondering steun. Daarom moet gangbare opinies (*endoxa*) nie net sistematies geïnterpreteer word nie, maar ook krities bevra – en selfs ondergrawe -- word. Soos gestel, begin Aristoteles se filosofie met verskyning van dinge (fenomene) en daarom moet die dinge sover as moontlik op hulle bepaalde terreine oorweeg word – nie omdat die verskyninge absoluut akkuraat is nie, maar omdat dit ons 'n eerste stap op die weg na die waarheid gee. In die opsig is ons sintuie met gebreke en al van kardinale belang. So leer ken ons die wêreld in die eerste plek sintuiglik-vormlik en kontingent. Anders gestel ons eerste kennismaking met die wereld is sensueel. Ons word gedryf om ons sintuiglike indrukke en waarnemings besinnend te beoordeel. Juis omdat al die fenomene nie duidelik is nie, het ons die endoktiese metode van gangbare opinies, geloofwaardige opvattinge, gesonde verstand, en oorgelewerde wysheid nodig. En ons soek wysheid by diegene met reputasie, wat ons bewonder -- die wyses. Dit gaan ook oor opinies wat hulle deur die tyd as navolgenswaardig en met 'n sekere normatiewe waarde bewys het -- dit wat waardig is om bewaar te word. In al die ondersoekdomeine soek ons na waardige voorgangers -- selfs al is ons krities hoe hulle 'n bepaalde probleem, waarmee ons nou worstel, gesien het.<sup>3</sup>

Die kenmerke van die prakties-wyse persoon wat navolgenswaardig handel, is reeds 'n

<sup>2</sup> My vertaling van Aristotle (1948 982b12) "For it is owing to their wonder that men both now and and at first began to philosophize; they wondered originally at the obvious difficulties, the advanced little by little and stated difficulties about the greater matters ..."

<sup>3</sup> Hierdie interpretasie van Aristoteles se breë filosofie is deur Shields (2008: afd. 3) beïnvloed.

tema by Aristoteles se voorgangers. Vir Demokritus moet 'n prakties-wyse persoon *goed* kan praat en handel. Sokrates verstaan *fronesis* weer as handelende dialoog of retoriek wat 'n mens tot die goeie kan lei. Plato plaas, op kenmerkende wyse, alle ware kennis van die menslike goeie (*fronesis* en *sofia*) in die absolute goeie. In die *Phaedo* en ander dialoë beskryf hy *fronesis* as die vermoë om oor die vorm van die goeie na te dink, waar menslike handeling gerig op die verwesenliking van die goeie die hoogste menslike ideaal word. Aristoteles deel egter nie hierdie Platoniese opvatting van die absolute goeie in sy *Nikomacheaanse Etiek* nie. Hy skryf: "En verder word daar oor die goeie op soveel wyses gepraat as oor die begrip *is* ... dit is [dus] duidelik dat die goeie nie iets gemeen, universeel en een is nie. Want as dit die geval was, sou dit nie in alle kategorieë uitgedruk kon word nie, maar slegs in een alleen."<sup>4</sup> Hier is Aristoteles nader aan Demokritus en Sokrates. *Fronesis* is nie "algemene kennis" van die goeie in sigself of van die syn in sy algemene vorm (*eidōs*) nie. Dit gaan eerder om die menslik-etiese en eksistensiële doel om kennis of insig van die gelukkende of florerende lewe (*eudaimonia*) te verwerf. In Gadamer se taal is dit morele kennis. In die opsig speel die menslike deugde (moreel sowel as intellektueel) 'n belangrike rol. Anders as die dier kan die mens aan deugdelike norme soos moedigheid, matigheid ens. voldoen of nie, deugde wat veral deur sosiale wisselwerking, omgang en dan vriendskap in die besonder inge oefen kan word. Van die deugde is die intellektuele deugde, met *fronesis* wat tussen wetenskaplik-teoretiese kennis (*epistēmē*) en praktiese kennis (*technē*) bemiddel, veral van betekenis.<sup>5</sup>

In die sesde boek van die *Nikomacheaanse Etiek* verdeel Aristoteles (2005/2009: 1139b18-1141b27) die intellektuele deugde, en die rol van *fronesis* daarin, in die volgende drie groepe: a) In die eerste plek is *epistēmē*, as wetenskaplike kennis, universeel, onveranderlik, konteks-onafhanklik en word dit op algemeen analitiese rasionaliteit gebaseer. Saam met deugde *sofia* (wysheid) en *nous* (intuïsie), maak dit teoretiese kennis uit. b) In die geval van *technē* het ons weer met vaardigheid, kuns (*poiēsis*) en tegniek te doen. Dit is pragmatiese kennis, veranderlik, konteks-onafhanklik en afhanklik en word deur die ervaring van vervaardiging opgedoen. Dit is verder op prakties-instrumentele rasionaliteit gebaseer en werk met 'n bewuste doelwit – soos om 'n stoel te maak of 'n teaterproduksie suksesvol op te voer. c) Soos gestel bemiddel *fronesis* tussen *epistēmē* en *technē* en is dit eties-eksistensiël georiënteerd. Dit gaan oor die praktiese beoordeling van watter deugde en waardes in 'n gegewe konteks ter sprake is ten einde te verseker dat etiese keuses gebaseer op die tersaaklike

<sup>4</sup> My vertaling van Aristoteles (2005/2009: 1096b 27-29): "... it is [thus] clear that the good would not be something common, universal, and one. For if that were the case, it would not be spoken of in all categories but in one alone."

<sup>5</sup> Oor die belang van die teoretiese, kyk Goosen (2011).

wetenskaplike sowel as tegniese kennis gemaak word. *Fronesis* is dus pragmaties, veranderlik en konteks-afhanklik. Dit is nie 'n kliniese vorm van intellektuele kennis nie, want dit werk ook met die menslike hartstogte en verbeelding. Uiteindelik is *fronesis* nie net op die self ingestel nie, maar ook op die gemeenskap en die samelewing waarbinne konkreet-histories en kontingent-partikulier besluit en geoordeel moet word. Dit gaan oor *sensus communis*, soos Gadamer dit stel (1975a: 16-27 / 2004: 17-27), en die goeie lewe met en vir ander soos by Ricoeur.<sup>6</sup>

*Fronesis* kan verder verdiep word deur dit van wetenskaplike kennis (a) en prakties-tegniese kennis (b), soos hierbo uiteengesit, te onderskei (Gadamer 1978/1986a: VI). Waarom is *fronesis* nie wetenskaplike kennis (a) nie? In die eerste plek is *epistēmē* universeel-noodsaaklike kennis, terwyl die menslike praxis of praktyk deur kontingensie en verskil gekenmerk word.<sup>7</sup> Aristoteles (2009: 1141b15) skryf: “Praktiese wysheid is nie slegs met universeles gemoeid nie – dit moet ook die partikuliere ken; want dit is prakties-handelend met die partikuliere of die besondere verwickeld.”<sup>8</sup> Tweedens is *epistēmē* van deduktiewe gevolgtrekkings oor sintuiglike getuienis afhanklik, welke gevolgtrekkings volgens universeel geldige reëls gemaak word. Derdens word die subjek en objek in die kennisproduksie van *epistēmē* geskei in soverre die waarnemende subjek as't ware “neutraal” teenoor die waargenome objek staan, soos byvoorbeeld die wetenskaplike wat na iets onder 'n mikroskoop kyk (Gadamer 1975a: 297 / 2004: 312). *Fronesis* wil egter nie die universele op die partikuliere afdwing nie – maar wil bemiddel tussen die universele en die partikuliere, die algemene en die besondere. Kortom: praktiese wysheid is nie universeel, noodsaaklik, deduktief en objektief waar nie (Schuchman 1979: 43-44).

Aan die ander kant kan praktiese wysheid (*fronesis*) ook nie met praktiese kennis in die vorm van *techne*, b hierbo, gelykgestel word nie. Hoewel *fronesis*, soos *techne*, ook 'n dinamiese voorbeeld van praktiese kennis, handeling en toepassing is (Aristoteles 2005/2009: 1140a24-28), verskil dit ook van *techne*. *Techne* is 'n kennisvorm wat handeling lei, byvoorbeeld daar waar 'n vakman sy tegniese kennis op 'n bepaalde veld toepas. 'n Mens kan ook die vaardighede van *techne* leer en vergeet (Gadamer 1975a: 300 / 2004: 315). Tegniese kennis werk verder sistematies en voorskriftelik na die doel van handeling in 'n konkrete

<sup>6</sup> Aristoteles (2005/2009: 1097a: 8-14) gebruik *fronesis* met verwysing na die handeling van die wewer, skrynwerker, generaal en dokter. Vir Kant se oorspronklik gebruik van *sensus communis*, by Kant (2000: 173-176).

<sup>7</sup> Kyk Aristoteles (2005/2009: 1139b 24-25), “... what is knowable scientifically exists of necessity. Therefore it is eternal ...” Aristoteles vra egter of wetenskaplike kennis, met wiskunde as model, op menslike handeling (praxis) toegepas kan word en dit kan verstaan.

<sup>8</sup> My vertaling van Aristoteles (2005/(2009: 1141b15): “And prudence is not concerned with universals alone but must also be acquainted with the particulars: it is bound up with action, and action concerns the particulars”. . Kyk verder, oor die bemiddeling tussen die universele en die partikuliere, Bernstein (1983).

situasie. Dit berus op die vaardigheid om dinge te maak of te produseer. Daarenteenoor word *fronesis* nie voorskriflik, soos die tegniese vaardigheid of bloudruk (*eidōs*) van die vakman, aangeleer nie. Dit gaan hier nie oor die doel-middel-verhouding nie (Gadamer 1975a: 304 / 2004: 318). *Fronesis* het nie 'n vaste doelwit of voorafkennis nie. Dit is eerder etiese kennis (*aretē*) wat deur ons daaglikse ervaring van die deugde op weg na die goeie lewe gevorm word.<sup>9</sup> Anders gestel: praktiese wysheid beteken om die regte besluit met behulp van wysheid en intuïsie as filters van tegniese en wetenskaplike kennis te neem. *Fronesis* is dus praktiese wysheid van menslike handeling wat nie net universeel is nie, maar ook kontingent en partikulier deel van die mens se eksistensiële *praxis* is.<sup>10</sup>

Soos gestel is *fronesis*, as 'n vorm van prakties-etiese of eksistensiële kennis, ook kennis met betrekking tot menslike optrede in verskillende prakties-kontingente situasies. Op hierdie punt, waar dit nie net oor die individueel-etiese besluitneming gaan nie, kom die politieke en sosiale in die spel. Die prakties-wyse persoon besluit daar waar “... practitioners put their own traditions, cultures, histories and languages into question and into dialogue with one another, beyond the perspective or objective of attaining eternal truths” (McNeill and Feldman 1998: 2). Soos voorheen omskryf is *fronesis* die *bemiddeling* tussen die partikuliere (situasie) en die universele idees daaroor, op weg na die menslike goeie. Hierdie bemiddeling beteken al reeds dat die prakties-wyse in staat is om te oordeel oor watter universele idees in 'n gegewe situasie relevant is en hoe hulle toegepas moet word ten einde die regte handelingsbesluite te neem. Hoewel ons van wetenskaplike en tegniese kennis in ons morele denke kan gebruik maak, is dit maar slegs een aspek van die prakties-etiese.<sup>11</sup> Hierdie konkrete gesitueerdheid van praktiese wysheid, wat met bemiddeling saamhang, gee ook verder substansie aan die idee van *ethos* wat in die Grieks na sowel 'n manier van doen as 'n plek verwys, na hoe die mens van 'n plek dinge doen. Waar *ethos* nog by Homeros oor diere handel “[f]rom the basic sense of abode, dwelling place and home”, gaan dit vir Aristoteles oor hoe die mens in die wêreld tuis is of kan wees: “... [I]t is the inner residing, bearing or comportment which a man has toward himself, toward others and toward his world. *Ethos* is thus the constant ground and foundation from which all doing flows forth, and as such is a central component in the being-structure of man ...” Schuchman (1980: 55). Gadamer sluit hierby aan deur *ethos* met solidariteit te verbind -- dit wat juis in die oorgestimuleerde proses van tegniese vooruitgang in

<sup>9</sup> Oor *arete*, kyk, Gadamer (1976a: 18) en Schuchman (1980: 55-63)

<sup>10</sup> Kyk Schuchman (1979: 45 en 1980: 22-23), Self (1979: 133) and Hollinger (1985).

<sup>11</sup> Dit kan ook 'n onderskeid tussen analitiese en kontinentale filosofie wees, met eersgenoemde as die “... modern scientific quest for truth and certainty and its accompanying ideal of clarity and transparency of language” (McNeill and Feldman 1998: 2-3).

ons tydgenootlike beskawing afwesig is.<sup>12</sup> Gadamer (1975a: 296 / 2004: 311) skryf: “Human civilisation differs essentially from nature in that it is not simply a place in which capacities and powers work themselves out; man becomes what he is through what he does and how he behaves -- i.e. he behaves in a certain way because of what he has become. [Aristoteles onderskei dus tussen *ethos* en *physis* as] ... a sphere in which the laws of nature do not operate, yet not a sphere of lawlessness, but of human institutions and human modes of behavior which are mutable, and like rules only to a limited degree.”

Hierdie verbreding van *fronesis* vanaf die individueel-etiese na die sosiale en politieke kan verder met behulp van Aristoteles se *Metafisika* en *Politiek* genuanseer word. In die opsig kan sy sy beroemde metafisiese onderskeid tussen stof en vorm, as deel van sy oorsake-leer, ook in verband met sy politiek gebring word. Die materiële of stoflike oorsaak van die politiek is die individue en groepe wat in ‘n bepaalde gebied woon. Dit is die stof of materie van die politiek. Die vormlike oorsaak is die konstitusie of grondwet van ‘n staat. Dit gee grondwetlik vorm aan die (politieke) stof. Die effektiewe of handelende oorsaak is die heerser, staatsman en wetgewer (in ‘n beperkte sin), of in ‘n breër sin almal wat in die gees van praktiese wysheid poog om die verhouding tussen die (universele) grondwet en die partikuliere belange van die burgerry in ‘n gesonde balans te hou. Dit kan in eietydse terme as die openbare sfeer van die samelewing beskryf word. Hieruit volg dan die doel-oorsaak van die politiek -- naamlik ‘n gelukkende of floreende staat wat geregtigheid beliggaam. In die opsig is individuele geluk (soos in die *Nikomacheaanse Etiek* beskryf) en kollektiewe welsyn of politiek (Aristotle 1962) wederkerig. Die staat staan dus nie, op ‘n liberale wyse, ekstern teenoor die individu nie. Tog plaas Aristoteles nie die polis, oftewel die politieke gemenebes, bo die individu nie. By Aristoteles is daar eerder sprake van ‘n ontvanklike interaksie tussen die mens en die groep. Sy opvatting van die menslike goeie sal krities wees oor ‘n tipe regering wat die individu of burger te ver van die alledaagse besluitneming verwyder (Taylor 1995: 242). Hoewel dit so is dat Aristoteles in sy eie tyd nie krities genoeg oor die posisie van vroue en slawe in die huishouding was nie, is dit nogtans so dat hy nie die polis gesien as iets wat bloot die lewe onderhou nie, maar as iets wat daar is ter wille van die goeie lewe self (Taylor 1995: 235, 237). Nogtans bly die spanning tussen, aan die een kant, sy deelnemende opvatting van die polis en, aan die ander kant, sy meer elitistiese opvatting van die aristokraties-bestuurde polis ‘n erflating waarmee in ons eie tyd rekening gehou moet word (ibid.: 246). Dit is juis op hierdie punt waar dit nodig word om *fronesis* in ons eie tydgewrig te herbedink. Is daar ruimte vir praktiese

---

<sup>12</sup> Kyk Gadamer (1983: 74-75; 1986: 165-168).

wysheid (*fronesis*) in 'n samelewing wat deur verskillende perspektiewe van die ware, goeie en skone gekenmerk word? In die beantwoording van die vraag bly Aristoteles, wat in die branding van sy eie tyd gestaan het, steeds 'n waardevolle gespreksgenoot – ook vir sy hedendaagse gespreksgenote.

## II

Die werk van Hans-Georg Gadamer (1900-2002) bied 'n gepaste eietydse aanknopingspunt by die historiese verstaan van die Aristoteliese *fronesis*-begrip.<sup>13</sup> Gadamer, wat deur Heidegger se *fenomenologies-dialogiese* lees van die filosofiese tradisie (Plato, Aristoteles en Hegel) in die 1920's beïnvloed is se bydrae kan op drie gebiede onderskei word.<sup>14</sup> Eerstens is daar die ontwikkeling en die verdediging van 'n filosofiese hermeneutiek waarin *fronesis* as praktiese filosofie 'n sleutelrol speel. Tweedens is daar Gadamer se intensiewe dialoog met die geskiedenis van die filosofie waarin Plato, Aristoteles, Hegel en Heidegger uitstaan. Derdens is daar sy belangstelling in die estetiese en in die besonder die literatuur (digkuns). By hierdie geleentheid sal daar op Gadamer se filosofiese hermeneutiek en toeëiening van praktiese wysheid (*fronesis*), sowel as die eietydse sosiaal-politieke implikasies daarvan, gefokus word.

Dit is gestel dat daar 'n noue band tussen Gadamer se filosofiese hermeneutiek en die klassieke Grieke bestaan. In die opsig bly sy vroeëre werk oor Plato (doktorsgraad en habilitasie) bepalend vir die filosofiese rigting van sy latere denke. Onder invloed van sy eerste leermeesters (Hartmann, Friedlander), soek Gadamer nie na 'n verborge doktrine of leerstelling by Plato nie, maar eerder na die struktuur van die Platoniese dialoë om Plato se filosofie te ontsluit. In die proses word die dialogiese beweging as inherent deel van die verstaansproses gesien – 'n proses waar die mens self as subjek en die voorhande saak tot vraag gemaak word. In 'n volgende stap verbind Gadamer hierdie dialogiese lesing van Plato met Aristoteles se begrip van praktiese wysheid (*fronesis*). Hierdie begrip is belangrik, nie net as blyke van ons praktiese *in-die-wêreld-wees* (teenoor die wetenskaplik-teoretiese) nie, maar dit gee ons ook 'n grondliggende insig in ons konkrete situasie -- ons praktiese en (fundamenteler) eksistensiële situasie (Heidegger).<sup>15</sup> So is *fronesis* as verstaan en interpretasie 'n prakties-georiënteerde wyse

<sup>13</sup> Vir 'n biografie oor Gadamer, kyk Grondin (2003). Vir 'n kort oorsig van Gadamer, kyk Wright (1998), Warnke (2002) en Malpas (2009).

<sup>14</sup> My driedeling van Gadamer verskil van Malpas (2009) se vierdeling, maar is tog deur hom beïnvloed. Hierdie driedeling word ook weerspieël in die boek van Gadamer se lesings deur Palmer (Gadamer 2007).

<sup>15</sup> In die opsig was Heidegger (1992) se fenomenologies-hermeneutiese interpretasie van Plato en veral Aristoteles in Marburg in die 1920's, voor *Sein und Zeit*, 'n groot invloed (Taminiaux (2007: 15-16). Hierdie lesings in die praktiese filosofie het vir Gadamer en ander student soos Hannah Arendt, Joachim Ritter, Leo Strauss, Hans Jonas, Max Horkheimer en Gerhard Krüger beïnvloed (Volpi 2007: 32). Gadamer se habilitasie onder Heidegger was 'n

vir die verwerwing van insig en selfkennis. Dit is 'n rasonale insig wat nie tot enige reël of reëls gereduseer en direk geleer kan word nie -- en dit is ook altyd met die partikuliere geval gemoeid. Soos gestel is die konsep van *fronesis* 'n verdere uitbreiding en nuansering van die dialogiese opvatting van verstaan wat reeds by Plato aanwesig is. Met die saamkom van hierdie twee konsepte, naamlik die dialogiese en die prakties-wyse, word Gadamer se filosofiese hermeneutiek geaktiveer (Malpas 2009). Beide hierdie begrippe, dialoog en *fronesis*, vind ook verder weerklank in die volgende begrippe van Gadamer se filosofiese hermeneutiek: spel, werkingshistoriese bewussyn, hermeneutiese sirkel en horisonversmelting.

Wat is die verhouding tussen dialoog, *fronesis* en spel? In die eerste gedeelte van Gadamer se belangrikste werk, *Wahrheit und Methode*, verkry spel beide 'n estetiese en sportiewe betekenis.<sup>16</sup> Met die spel-metafoor wys Gadamer (anders as Kant) daarop dat die subjek en die objek, by die ervaring van kuns, op mekaar betrek is. Hiervolgens bestaan 'n skildery, gedig of beeldhouwerk nie uitsluitlik in die bewussyn van 'n subjek nie. Die ervaring van 'n kunswerk word nie uitsluitlik deur die subjek bepaal nie, omdat die subjek in die ervaring van die kunswerk verander word. Hier is ook nie soos by wetenskaplike kennis sprake van 'n objek nie. Die veranderende subjek ervaar slegs deur die kunswerk nie te objektiveer nie. Gadamer verwys ook na die oneindig soepele heen-en-weer beweging van die sport-spel as gebeure. Die eintlike subjek van spel is nie die individu nie, maar die spel self. Die speler "skep" nie die spel nie, maar neem daaraan deel.<sup>17</sup> Met ander woorde Gadamer wys hoe kunswaarnemers hulleself in die ervaring van die waarheidsaanspraak van 'n kunswerk (of teater opvoering) -- net soos spelers en toeskouers in 'n spel (byvoorbeeld rugby of sokker) -- kan verloor. Hierdie ontologiese opvatting van spel werk ook deur na Gadamer se opvatting van geskiedenis en tradisie (deel 2 van *Wahrheit und Methode*) sowel as sy opvatting van taal as die medium van hermeneutiese ervaring (deel 3 van *Wahrheit und Methode*). Soos in die geval van kunswaarneming word taal nie uitsluitlik in die bewussyn van die individuele subjek gegrond nie, maar hoofsaaklik in die taalspel wat ons *dialoog* of *gesprek* noem (Wright 1998). Op soortgelyke manier word die bewussyn van elke mens deur die geskiedenis beïnvloed en staan dit oop vir die effekte of die werking (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) van die geskiedenis as spel. Kortom: 'n Mens se verstaan (bewussyn) van jouself

---

fenomenologiese lees van Plato se konsep van die dialoog en Aristoteles se begrip van die praktiese. Vir die politieke denke van die jong Gadamer, kyk Sullivan (1990). En vir die komplekse verhouding tussen Gadamer en Heidegger, kyk Dostal (2002c).

<sup>16</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, (Tübingen, Mohr, 1960), p.97. In Engels, *Truth and Method* (vertaal deur J. Weinsheimer en D.G. Marshall, Londen, Continuum, 2004 2e uitg.) p. 103.

<sup>17</sup> My vertaling van Gadamer (1975a: 102 / 2004: 106): "Die verrukking van die spel, die fassinering wat dit uitoeven, bestaan presies uit die feit dat die spel meester van die spelers word. ... Dié wat poog om iets te doen, word as't ware iets mee gedoen. Die eintlike subjek van die spel ... is nie die speler nie, maar die spel self."



in die wêreld (soos Heidegger dit stel) is altyd histories, talig en kontingent (Wright 1998). Gevolglik is kennis wat nie met konkreet-historiese situasies verband hou nie, soos in die geval van Descartes se matematiese kennis, leeg – tensy sodanige kennis van toepassing is om ons in 'n gegewe situasie te help om die regte besluit te neem. Vir Gadamer interpreteer ons nie net die tekstuele en kulturele tradisies wat ons beïnvloed het nie, maar poog ons ook om dit in ons eietydse praktiese en teoretiese lewens *toe te pas*. Die klem op toepassing beteken nie stollende konserwatisme nie, maar 'n *lewende tradisie* wat ook toekomsgerig is. Toepassing impliseer nie onbetrokke of onbevooroordeeld verstaan nie (Gadamer 1976b: 58-59). Verstaan is 'n voortdurende bemiddelingsproses tussen universele kennisaansprake en ons histories-geïnformeerde praktyke.

Dit bring ons by twee ander begrippe van Gadamer se filosofiese hermeneutiek wat met dialoog en *fronesis* verband hou -- *hermeneutiese sirkel* en *horisonversmelting*. Die *hermeneutiese sirkel* is 'n sirkulêre proses waardeur die geheel deur die dele en die dele deur die geheel verstaan word. Verstaan word in die sin bemiddel en nie metodies verseker en objektief geverifieer nie. Dit is die geval in ons gebeure-ervaring van kunswerke, soos hierbo uiteengesit, en in ons pogings om historiese tekste en ander kulture te verstaan. Hierdie sirkulêre spel van deel en geheel in kunservaring, historiese interpretasie en interkulturele verstaan, is natuurlik nou verwant aan die model van die gesprek of dialoog. Hier keer die (Platoniese) konsep van dialoog weer terug in die vorm van vraag en antwoord. Taal in die vorm van gesprek of dialoog lei ons dan na *horisonversmelting*. Horisonversmelting vind daar plaas waar 'n kunswerk, historiese teks en ander kultuur in 'n kritiese gesprek of dialoog met die verstaanshorison van die interpreteerder geplaas word.<sup>18</sup> Met ander woorde: die interpreteerder open die horison van die ander (die teks of kunswerk) deur dit toe te laat om die interpreteerder se eie vooroordele jeens die saak te bevraagteken. Gadamer se punt is dat my eie kulturele horison in beginsel oop moet staan tot die horison van 'n ander se kultuur sodat ons in die dialoog met mekaar, mekaar se voorveronderstellings kan ondervra. Wat volg is 'n dialoog van vraag en antwoord waar die interpreteerder nie net die waarheidsaanspraak van die werk bevraagteken nie, maar ook toelaat dat die interpreteerder se vooroordele deur die werk bevraagteken word. So 'n dialoog is natuurlik 'n waagstuk omdat 'n mens jou voorveronderstelling op die spel plaas in 'n ope dialoog (*oop gesprek*) van vraag en antwoord. Egte horisonversmelting lei daartoe dat die onderskeie gespreksgenote na die gesprek *anders* kan verstaan (Wright 1998). So kan horisonversmelting in 'n multikulturele samelewing die

---

<sup>18</sup> Vir sy latere werk oor kuns, kyk Gadamer (1986b) en vir sy opvatting van horisonversmelting in die geval van religieuse tekste, kyk Gadamer (1999).

voorwaarde wees ten einde die gepaste etiese besluite te neem wanneer so 'n besluit my en die ander gaan raak. 'n Mens sou ook kon aanvoer dat die soort kennis wat deur die hermeneutiese sirkel voortgebring word, uit die wisselwerking tussen wysheid, intuïsie en ervaring spruit.

Hierdie rekonstruksie van Gadamer se begrippe van spel, werkingshistoriese bewussyn, hermeneutiese sirkel en horisonversmelting, in noue verwantskap met Aristoteles se begrip van praktiese wysheid (*fronesis*), kan nou in 'n kritiese gesprek met ons tegno-wetenskaplik-gestuurde kultuur en politiek gebring word.<sup>19</sup> Die probleem met 'n wetenskaplik-gestuurde kultuur en politiek is dat dit met 'n een-dimensionele doel-middel metodologie werk en daardeur praktiese wysheid (in die vorm van dialoog en gesprek tussen burgers) na die marges skuif. Gadamer (1977: 534) skryf, "... science makes possible knowledge directed to the power of making, a knowing mastery of nature. This is technology. And this is precisely what practice is not. ... What in fact emerged, however, was 'science' with its new notion of theory as well as practice. This is a true event in the history of man, which conferred a new social and political accent on science." Voorbeelde hiervan is: die tegnologiese manipulerings van die openbare media; die beperking van die burger se politieke handeling tot blote deelname aan verkiesings; en die belange van ekonomiese magsblokke en multinasionale maatskappye. Selfs die konfigurasies van ons sosiale lewe en die mees intieme vorme van solidariteit word vandag deur tegno-ekonomiese organisering gestuur. Spontane en kreatiewe sosiale interaksie, soos ook tussen minnaars, is eerder die uitsondering.<sup>20</sup> In die proses word ons tyd eerder deur slagkrete soos ekonomiese lewensvatbaarheid en onophoudelike verandering gedryf. Die ekspert (kundige), konsultant, metodoloog, strategiese bestuurder en sosiale ingenieur is die nuwe kulturele helde van ons tegnokratiese tydsgewrig. In hulle strategiese voorstelle is die aanpasbaarheid van die individu, meer as haar praktiese wyse potensiaal, van waarde. Dit is 'n samelewing waar die amptenaar slegs met die administrasie van sy pligte en funksies gemoed is en nie 'n groter sin vir etiese verantwoordelikheid en besluitneming vertoon nie – dis te sê as die amptenaar selfs maar sy basiese administratiewe werk doen en nie bloot 'n salaris trek nie. Elkeen speel sy of haar onderskeie rol in die tegno-wetenskaplike en monetêre prosesse: 'n rol wat aan die gladde funksionering van die sisteem ondergeskik staan en waar praxis tot tegniek afswak (Gadamer 1976b: 59-60; 1981: 73-74). Dit alles kan as rasionalisering, tegnologiesering van die natuur en onttowering van die wêreld beskryf word.

Gadamer beskryf egter nie bloot die implikasies van so 'n tegno-wetenskaplik

<sup>19</sup> Gadamer (1979: 75; 1983: 71-72) sluit hier aan by 'n lang lys kritiek op 'n reduktiewe wetenskapsbegrip (Dilthey), *Gestell*, (Heidegger), rasionalisering (Weber), verdingliking (Lukacs) instrumentele rede (Horkheimer en Adorno), koloniserings van die leefwêreld (Habermas) en magstegnologieë (Foucault).

<sup>20</sup> Or die onegte taalgebruik tussen geliefdes, kyk Gadamer (1998:192).

gestuurde kultuur vir menslike vryheid nie, maar formuleer ook 'n alternatief daarop – 'n alternatief wat Aristoteles se *fronesis*-begrip weer in die spel terugbring. In Gadamer se alternatief moet die wortels van 'n tegno-wetenskaplik-gestuurde kultuur, naamlik die Cartesies-Lockeaanse epistemologiese erflating en die neo-Kantiaanse toëiening daarvan, behoorlik verstaan word.<sup>21</sup> Gadamer is besonderlik krities oor hoe verskynsele as blote feite in die Westerse wetenskaplike bewussyn *gedekontekstualiseer* word.<sup>22</sup> Vir hom is dit nie die feit op sigself nie, maar die konteks wat die feit bepaal. Wetenskaplike kennis is nie konteks-vry nie. Die taak van filosofie is om praktiese rasionaliteit teen 'n tegnologies-gebaseerde wetenskap te beskerm. Filosofiese hermeneutiek moet die besondere valsheid van die moderne bewussyn aanspreek "... the idolatry of scientific method and of the anonymous authority of the sciences and it vindicates again the noblest task of the citizen - decision-making according to one's own responsibility – instead of conceding the task to the expert" (Gadamer 1975b : 315-316). Die punt wat Gadamer oor ons tegno-wetenskaplik gestuurde kultuur maak, is dat menslike en politieke konflikte op 'n nie-tegniese en prakties-wyse manier aangespreek moet word. So 'n benadering verskil van suiwer deduktiewe logika en vaste transendentale strukture, deurdat dit met die selfverstaan van histories- en taal-gesitueerde individue en gemeenskappe saamhang. Dit is presies hier waar *fronesis* 'n kardinale rol speel deurdat kontingente en histories-geïnformeerde oordele in 'n gegewe situasie gemaak word (Gadamer 1979: 85). So 'n benadering is niks anders as 'n pragmatiese een nie. Met ander woorde, dit is 'n altyd teenwoordige dialoog of gesprek oor daardie perspektiewe wat die beste teoretiese antwoorde op die praktiese kwessies van 'n gegewe tradisie kan gee. Dit is volgens Wachterhauser (1986: 39-40) die krag van selfverstaan en kulturele verandering. So 'n pragmatiese skikking is egter tentatief, voorlopig en vol gevare, omdat *fronesis* altyd met 'n veelheid van opinies te make het. Hier word verlede-gebeure in die hede toegepas, wat weer die toekoms beïnvloed. Ten spyte van die moderne Westerse illusie dat alle menslike vrae op 'n tegno-wetenskaplike wyse aangespreek kan word, bly die mensdom histories. Die menslike toestand vereis nederigheid.<sup>23</sup> In hierdie verband is Gadamer se filosofiese hermeneutiek die "erfgenaam van die ouer tradisie van praktiese filosofie" en 'n katalisator teen die oorheersing van 'n wetenskapsgebaseerde tegnologie (Gadamer 1975b: 316 en 1981: 52).

Gadamer se alternatief op ons eietydse tegno-wetenskaplike-gestuurde kultuur kan ook

<sup>21</sup> Kyk op hierdie punt Gadamer (1982: 21-22; 1985: 21-22 en 1987: 452-455).

<sup>22</sup> "... with respect to hermeneutics and humanities as a whole we have the task of subordinating both our scientific contribution to the cultural, and academic education to a more fundamental project of letting the tradition speak us" (Gadamer 1979: 83).

<sup>23</sup> Gadamer (1976b: 59-60; 1981: 73-74) skryf " ... 'know thyself' still holds good for us as well. For it means 'know that you are not god, but a human being' ”.

meer konkreet met 'n verdeelde samelewing in gesprek gebring word. Verskeie aspekte kom hier ter sprake. In die eerste plek word 'n atomistiese opvatting van die individu, waar hy of sy in die hede sonder enige vorme van historiese en kulturele heginge ronddobber, uitgedaag. Die skyf hier is daardie vorm van liberalisme wat Sandel die *unencumbered self* noem, ofwel die opvatting van die self as volkome onverbonde en slegs vir sy eie belange verantwoordelik.<sup>24</sup> Hierdie kwessie is belangrik omdat dit ironies genoeg juis in 'n verdeelde samelewing, waar 'n gedeelde lotsverbondenheid nie so ooglopend is nie, is waar die atomistiese opvatting van die self maklik inslag vind. Die mate waartoe so 'n opvatting na 1994 in Suid-Afrika inslag gevind het, kan gesien word in die skaal waarop 'n burgerlike etos, gekenmerk deur gemeenskaplike sorg vir mekaar en vir infrastruktuur, verdring word deur die najaag van kitsrykdom bekom op twyfelagtige wyse. Tweedens moet ons nie met die wêreld op eksklusief wetties-tegnokratiese wyse omgaan nie, maar ook met 'n prakties-vernemende houding. Daar is duidelike gevare verbonde daaraan om 'n multikulturele of verdeelde samelewing slegs op 'n tegniese of tegnokratiese wyse as bloudruk te beplan of te bestuur – byvoorbeeld waar ons die grondwet van 'n land bloot tegnies lees sonder enige kontekstualisering of rassekwotas op 'n komplekse land afdwing. In die derde plek is Gadamer se alternatief op die eerste twee punte dat mens altyd bedag daarop moet wees dat kennis en verstaan 'n historiese dimensie het soos hierbo uiteengesit (Chen 1987: 186). Hy verbind so 'n ingesteldheid met 'n werkingshistoriese bewussyn. Die lesse vir multikulturele samelewings is dat enige poging om 'n argument, teorie of instelling te konstrueer deeglik van die historiese wortels daarvan bewus moet wees. Die hermeneutiese sirkel impliseer dat die dialoog of gesprek tussen die verskillende elemente van 'n multikulturele of verdeelde samelewing nooit moet ophou nie. Anders gestel, eensydige opvattinge van die geskiedenis wat verdeelde samelewings dikwels kenmerk, kan juis nie in sulke samelewings bekostig word nie, en moet altyd weer aan verdere dialoog en onderlinge vergelyking onderwerp word. Dit behoort 'n nimmereindigende gesprek te wees selfs al loop 'n horisonversmelting op 'n tipe konsensus uit. So 'n (voorlopige) konsensus behoort altyd weer vir verdere verbeteringe oopgehou te word. Uiteindelik moet ons, volgens Gadamer, optimisties bly oor dialoog as bemiddelingsmoontlikheid, in 'n skerp verdeelde samelewing.<sup>25</sup>

### III

Gadamer se tydenootlike rekonstruksie van Aristoteles se praktiese wysheid (*fronesis*), het

<sup>24</sup> Kyk hieroor M.Sandel (1984: 9) en vir die volledige uiteensetting, Sandel (1982).

<sup>25</sup> Oor hermeneutiese burgerskap, kyk Alejandro 1993.

beide waardering en kritiek uitgelok. Dit is gunstig deur Duitse neo-Aristoteliane (Lübbe en Marquard), Paul Ricoeur (Frankryk), Gianni Vattimo (Italië), Alasdair MacIntyre en Charles Taylor (Engelstalige wêreld) ontvang. Taylor, byvoorbeeld, sluit by Gadamer aan deur te wys op die vergrype wat een kultuur teenoor 'n ander kan pleeg in die naam van multikulturalisme. In die sin is die Westerse liberale geskiedenis vol van marginaliserende koloniale narratiewe.<sup>26</sup> Taylor (1992: 63-64, 66) antwoord hierop met die begrip *erkenning* – die eis om die gelyke waarde van verskillende kulture -- wat by Herder, Hegel en Gadamer se begrip van horisonversmelting aansluit.<sup>27</sup> Aan die kritiese kant, was Betti (1980) en Hirsch (1967) reeds vroeg van mening dat Gadamer se filosofiese hermeneutiek nie 'n metode vir die geldigmaking van interpretasie verskaf nie. In hierdie laaste afdeling sal daar egter gekyk word na die belangrike kritiese uitdagings wat Habermas en Derrida aan Gadamer se rekonstruksie van Aristoteles se begrip van praktiese wysheid (*fronesis*) stel, waarna daar met Ricoeur se toeëining van *fronesis*, in aansluiting by Gadamer, volstaan sal word.

Habermas se vroeë kritiek teen Gadamer word reeds in sy intreerede van 1965 uitgespreek waar hy hermeneutiek met die histories-hermeneutiese wetenskappe verbind. Hy vind Gadamer se denke te afhanklik van tradisie en vooroordeel en onvoldoende vir 'n ideologiekritiese teorie (Dostal 2002a: 4). Vir hom moet ideologiekritiek bevrydend of emansiperend wees – in daardie stadium het hy dit met psigoanalise as model van emansipasie verbind. In antwoord hierop was Gadamer skepties oor die emansipatoriese toepaslikheid van die psigoanalitiese model waar die terapeut oor meerdere kennis as die pasiënt beskik. Vir hom kom hermeneutiek eerder op 'n dialoog tussen terapeut en pasiënt (teks en interpreteerder) neer.<sup>28</sup> Hoewel Habermas, na sy bekende debat met Gadamer, die model van psigoanalise as emansipasie-model met 'n teorie van kommunikatiewe handeling vervang het, staan hy in sy latere werk steeds krities teenoor Gadamer se toeëining van praktiese wysheid (*fronesis*). Vir Habermas kan die klassieke tradisie van praktiese filosofie, met sy appèl op vriendskap en solidariteit, nie bloot op die probleem van *moderniteit* toegepas word nie -- *fronesis* pas gewoon nie in 'n moderne wêreld nie. Aristoteles self het *fronesis* as etiese en politieke deug, duidelik aan sy tydgenootlike begrip van die polis gekoppel. Verder is Gadamer gewoon naïef oor hoe sy konsep van dialoog vandag deur sinistêre vorme van sosiale en politieke mag

<sup>26</sup> Behalwe multikulturele debatte (soos by Taylor), het hermeneutiek veral debatte in teologie, regsweese, literêre teorie en die breë sosiaal-maatskaplike teorie beïnvloed (Dostal 2002: 5).

<sup>27</sup> Vir Taylor (1992: 72), soos Gadamer, moet die uiterstes van homogeniserende erkenning van gelyke waarde, aan die een kant, en die self-koestering binne etnosentriese standaarde, aan die ander kant, aangespreek word. Volgens Taylor (1992: 73) is ons nog "... very far away from the ultimate horizon from which the relative worth of different cultures might be evident".

<sup>28</sup> Vir die debat tussen Gadamer en Habermas, kyk die bundel *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971). Later het Habermas wel Gadamer se "bewoonbaarmaking van die Heideggeriaanse provinsie" geprys (Dostal 2002b: 27).

verwring word. In sy alternatief stel Habermas 'n meer konkrete en sistematiese analise van moderne samelewings en hulle patologieë en sistematiese verwringing voor. Dus hou hy hom besig met die komplekse kwessies van die moderne reg, konstitusies, regte en politieke mag ten einde 'n voldoende normatiewe teorie van demokrasie te formuleer. Die implikasie hiervan is dat filosofiese hermeneutiek nie voldoende met die probleme van die regverdiging van universele norme tot 'n vergelyk kan kom nie. Vandag moet mens eerder antwoord hoe etiese en politieke-universele norme geregverdig word.<sup>29</sup> Hoewel Gadamer die praktyk van dialoog elegant en aangrypend beskryf, voer Habermas aan dat ons 'n teorie van kommunikasie en universele pragmatiek, met sterk Kantiaanse wortels, moet ontwikkel ten einde verstaan in die wederkerigheid en simmetrie van ope dialoog te kan begrond. Filosofiese hermeneutiek mag universeel wees in die sin dat verstaan altyd reeds teenwoordig is in wat ons sê of doen, maar dit beteken nie dat dit universeel is in die sin dat dit die konseptuele hulpbronne verskaf om die patologieë van moderne samelewings te analiseer nie. Dit is juis hierdie patologieë wat aangespreek moet word indien ons 'n ryk en genuanseerde normatiewe demokratiese teorie wil ontwikkel (Bernstein 2002: 274).

Waar Habermas meen dat Gadamer se gebruik van *frönesis* nie sterk genoeg is om die probleem van kontemporêre samelewings aan te spreek nie, is Derrida weer van mening dat *frönesis* juis te sterk is. Hierdie punt kom na vore in die verskillende metafore wat Gadamer en Derrida in hulle denke gebruik.<sup>30</sup> Waar Gadamer metafore soos dialoog, "spel" en "horisonversmelting" gebruik, word Derrida se denke en veral sy begrip van *différance* deur metafore soos "skeur" (*rupture*), "breuk", "heterogeniteit" en die "onmoontlike" gestuur (Bernstein 2002: 275-277). Vir Derrida gaan dit oor die interne konflik, onbeslisheid, andersheid, aporetiese en verskil wat onder die oppervlakte van tekstuele eenheid en koherensie skuil. Sodoende word dit wat dieselfde is -- die universele, eenheid en koherensie -- gedekonstrueer. Dit is nie net by binêre opposisies in denke en taal van toepassing nie, maar ook op die etiek en politiek (Bernstein 2002: 277-278). Op hierdie punt toon Derrida se denke ooreenkomste met Levinas se begrip van die ander en ook denkers soos Foucault, Lyotard, Kristeva en Irigaray.<sup>31</sup> Op soortgelyke wyse as Derrida kritiseer Lyotard die universele in die

<sup>29</sup> Daar is ook belangrike temperamentverskille tussen Habermas en Gadamer. Gadamer glo in die onderskeidende karakter van filosofiese refleksie. Vir Habermas is daar egter nie 'n langer meer 'n skerp grens tussen filosofie en die sosiale teorie van die sosiale wetenskappe nie.

<sup>30</sup> Daar is natuurlik ook ooreenkomste tussen Gadamer en Derrida. Beide gebruik die subtiele gang van taal en die interpretasie van kanoniese tekste om kwessies soos geregtigheid, vriendskap en politiek te tematiseer. Beide is ook oop vir kuns (van die literêre tot visuele) en is deur Heidegger (onderskeidelik) beïnvloed. Ongelukkig was hulle een ontmoeting (Parys, April 1981) onsuksesvol. Kyk hieroor Michelfelder en Palmer (1989).

<sup>31</sup> Foucault (1984: 379) kritiseer die universele, veral die stoïes-Christelike etiek wat later deur Kant geradikaliseer is, as 'n "universal law imposing itself in the same way on all reasonable men". Foucault se

vorm van meta-narratiewe (en konsensus) en verdedig hy die *differend* (dissensus en paralogie) op basis van Wittgenstein se opvatting van heterogene taalspele.<sup>32</sup> In die opsig is daar 'n ooreenkoms tussen die begrip *differend* en Derrida se begrip van die *différance*. Beide begrippe is skepties teenoor enige vorm van konsensus -- hetsy Gadamer se sagter weergawe van horisonversmelting of Habermas se sterker weergawe van kommunikatiewe rasionaliteit. Derrida en Lyotard se kritiek teenoor die universele kom ook verder met met sekere aspekte van 'n postkoloniale kritiek van Westerse en Eurosentriese denkvorme ooreen. In die opsig maak die onderliggende "universele" sosiaal-politieke omstandighede en ekonomiese verhoudinge van die globale mark dit nie moontlik om die belange van die sogenaamde Derde Wêreld moreel te hoor nie (Apel 1993: 79-80, 82).

Teen die agtergrond van die onderskeie posisies van Habermas, Derrida en Gadamer kan daar nou gevra word: Hoe kan die universele en die partikuliere in gesprek met mekaar gebring word? Wat sou konsensus hier beteken? Is konsensus (in Gadamer se sagter weergawe van horisonversmelting of Habermas se sterker weergawe van kommunikatiewe rasionaliteit) of dissensus (in Derrida se weergawe van *différance*) die aangewese weg in 'n verdeelde samelewing? Derrida se *différance* is bekend vir sy ondefinieerbaarheid. Hoe kan selfs 'n "konvensionele" verstaan van *différance* (dat identiteit altyd weer verskil stig; dat finale betekenis altyd weer uitgestel word) met Gadamer se begrip van horisonversmelting bemiddel word (Derrida 1982: 7, 13)?<sup>33</sup> Hoe kan die ander hier verstaan word? Wanneer dit by die kwessie van die universele en die partikuliere kom, soos gesien, open dit vir Gadamer 'n ruimte vir praktiese wysheid (*fronesis*) wat nie tot *epistēmē* en *techne* gereduseer kan word nie. Vir Derrida, wat op die aporie afstuur, open dit weer ruimte om enige besluit te problematiseer. Hoewel Derrida hier in die onmoontlike en besluitsloosheid kan vasval, maak hy ons van iets bewus wat Gadamer se toeëining van *fronesis* kan mis – dat 'n besluit of oordeel altyd 'n element van onreduseerbare risiko en besluitsloosheid kan bevat (Bernstein 2002: 280-281). En tog is Derrida hier nie te ver van Gadamer (en Aristoteles) nie omdat laasgenoemde juis sê dat die keuse vir praktiese wysheid tegelyk altyd die keuse vir risiko inhou. Juis omdat jy jou nie op universele reëls kan beroep nie, maar op voorlopige oordele kies jy vir 'n mate van risiko. Dit is op hierdie punt wat Habermas, en 'n denker soos Apel, nie met Derrida en Gadamer se

---

verdediging van die partikuliere en kritiek van die universele gaan oor daardie magsvorme wat subjekte in multikulturele en relatief homogene samelewings manipuleer.

<sup>32</sup> Lyotard (1984: xxv) vra: Is legitimacy to be found in a consensus obtained through discussion, as ... Habermas thinks? Such consensus does violence to the heterogeneity of language games. And invention is always born of dissension."

<sup>33</sup> Derrida (1982) se essay oor *différance*, moet teen die agtergrond van sy twee vroeëre belangwekkende werk gelees word (Derrida (1976 en 1978).

hantering van die universele saamstem nie.<sup>34</sup> In die geval van Derrida word die sogenaamde performatiewe self-kontradiksie selfs geopper. As die kritiek van rasionaliteit in die naam van *différance* en pluralisme enige vorm van eenheid en identiteit van rasionaliteit opskort, ook die eenheid wat in die hipotese van konsensus-vorming deur argumentatiewe redelikheid veronderstel word, dan kanselleer so 'n kritiek sigself en draai ook teen enige partikuliere lewensvorm wat teen Eurosentriese oornamte beskerm moet word.<sup>35</sup> Gevolglik vra Apel (1993: 84) of *différance* en dissensus nie tot dieselfde gevolge kan lei as die tragiese misverstande onder kolonialisme nie? Is hierdie kritiek van 'n universeel-normatiewe etiek, soos Habermas en Apel dit artikuleer, ook op Gadamer se toeëiening van praktiese wysheid (*fronesis*) van toepassing? Moet partikuliere verskille en lewensvorme teen universele prosedures afgespeel word? Kan ons tussen 'n tipe lewensvorm-verankerde Aristoteliaanse deugde-etiek, aan die een kant, of 'n deontologiese en universele moraliteit, aan die aan die ander kant, bemiddel? Dit is op hierdie punt dat die denke van Paul Ricoeur, in aansluiting by Gadamer, maar ook in gesprek met Habermas oorweeg kan word.

3.5. Die kwessie van die bemiddeling tussen 'n partikuliere etiek en universele moraliteit is belangrike in die werk van Paul Ricoeur.<sup>36</sup> Vir hom hou die etiese domein van deugdelike handeling met die *goeie lewe* verband (Aristoteles), terwyl handeling in die morele domein deur universele norme voorskryf of verplig word (Kant en Habermas). Etiek is dus teleologies en moraliteit deontologies gerig. Ricoeur (1992: 170) gun etiek en moraliteit elk sy plek -- veral daar waar die menslike vermoëns (*capabilities*) van handeling en aanspreeklikheid ter sprake kom. Dit behels dat (vermoënde) mense nie net met 'n durende identiteit handel nie, maar ook etiese en moreel vir hulle handeling en optrede verantwoordelik is.<sup>37</sup> Op Aristoteliese wyse wys Ricoeur (1992: 239) daarop dat handeling altyd na 'n *goeie lewe saam met en vir ander* mense streef. Handeling vind verder plaas in die konteks van maatskaplike en veral politieke instellings wat die sukses en effektiwiteit daarvan beïnvloed. In 'n *goeie lewe* is instellings regverdig insoverre voorregte en geleenthede, aan die een kant, maar ook verpligtinge en verantwoordelikhede, aan die ander kant, ter sprake kom (Ricoeur 1992: 180). Dit gaan hier soos Hannah Arendt dit stel om die *inter-esse*, die handeling tussen burgers in regverdige instellings. Ricoeur (2000: xv-xvi: skryf "... it is in the interesse that the wish for a

<sup>34</sup> Vir 'n soortgelyke posisie as Habermas en Apel, kyk Rainer Forst (2011).

<sup>35</sup> Apel (1993: 85) betoog dat ... "this unity of humankind and its history, which was only a vision of European philosophers of the 18th century, has today become an irreversible technological, economic, political, and ecological reality. It must also become a moral reality - in the form of solidarity and co-responsibility."

<sup>36</sup> Die lesing van Ricoeur hier is deur die fyn interpretasie van Dauenhauer en Pellauer (2011) beïnvloed.

<sup>37</sup> Ricoeur (1992) spreek hierdie kwessie aan in *Oneself as Another* en ander essays die laaste twee dekades van sy lewe. Die bronne hier is Aristoteles, Kant, Hegel en in ons eie tyd Rawls en by implikasie Habermas.



good life finds it fulfilment. It is as citizens that we become human. The wish to live within just institutions signifies nothing else.”

Op die punt maak Ricoeur egter ‘n belangrike *eerste kwalifisering*. Die etiese doel is opsigself nie voldoende vir behoorlike handeling nie. In enige handeling skuil daar moontlike geweld, want deur jou inspelings op ‘n ander kan jy hom/haar beïnvloed en selfs benadeel. Die feit dat enige etiese doel tot geweld en lyding kan bydra, plaas die sukses van ons praktyke, waardes, instellings, en doelwitte altyd in die weegskaal. Omdat geweld in enige etiese handeling kan skuil, kom moraliteit, die pligsimperatief en die idee van die normatiewe in die prentjie. Elke etiese doelwit moet dan ook aan die “sif” of die *filter* van die norm blootgestel word (Ricoeur 1992: 218). Voorbeelde hier is Kant, Habermas en Apel se beginsels van die universaliseerbaarheid van enige egte morele norm soos reeds beskryf. Hierdie filter help ons om vanaf ons etiese sin van geregtigheid (stap 1) na die reël van geregtigheid in moraliteit (stap 2) oor te gaan. Rawls redeneer op ‘n soortgelyke manier met sy twee beginsels van vryheid en distributiewe geregtigheid. Op hierdie punt, maak Ricoeur egter ‘n *tweede kwalifisering*, wat Gadamer se toeëiening van Aristoteles se praktiese wysheid (*fronesis*) weer betrek. Die gevaar van Kant of Habermas se universele weergawe van die *filter* is dat dit te abstrak en ahistories is om in ‘n konkrete situasie toegepas te word. Beide bevoordeel die universele norm of wet sonder om die partikuliere persone en groepe, wat dit beïnvloed, te ag. Die tragiese van die menslike bestaan is dat ons mekaar ook met die kliniese nakoming van die universele norm kan benadeel. Op die punt waar die universele wet met die respek vir konkreet-historiese persone bots, tree Aristoteles se praktiese wysheid, as sorgsame omgang, na vore. Ricoeur (1992: 269) skryf: “Practical wisdom consists in inventing conduct that will best satisfy the exception that solicitude requires by breaking the rule to the smallest extent possible”. Op hierdie punt word die elemente wat voorheen by Aristoteles en Gadamer in die spel was weer geaktiveer – bv. die bemiddeling tussen die universele en die partikuliere, wat ook tussen die uiterstes van blote kompromie en die arbitrêre bemiddel. Dit beteken dat praktiese wysheid nooit respek vir die konkrete persoon ontken in die gevalle waar beslis en geoordeel moet word nie. So word die sturende lig van praktiese wysheid die sorg wat ons vir elke mens moet hê in sy/haar uniekheid. Hierdie sorg is ‘n kritiese sorg wat die dubbele toets van die morele omstandighede vir respek en die konflikte wat daaruit spruit slaag. Dit is die geval in interpersoonlike verhoudings, maar dit strek ook wyer na die politieke terrein.

Op hierdie beskou Ricoeur, soos Aristoteles, die politiek as sosiaal gesproke die mees omvattende instelling. Dit moet die ruimte vir ander instellings skeep -- bv. die religieuse en

ekonomiese – en hulle ook teen mekaar beskerm.<sup>38</sup> Politiek as instelling of magstruktuur, waarbinne die burgery handel, is egter ook dubbelsinnig in die vorm van a) *mag-van-bo* (hiërargies) en b) *mag-in-gemeen*.<sup>39</sup> Aan die *een kant*, werk enige politieke instelling met die regeerder/onderdaan (*ruler/ruled*) onderskeid. In die opsig kan die regering gehoorsaamheid van burgers afdwing. Vir Max Weber is politieke mag ‘n krag wat belange kan beperk en begrens – selfs dit waartoe individue geroep voel. Die moderne staat is legitieme geweld in die geskiedenis. Hoewel geen gemeenskap sonder so ‘n mag(staat) van bo kan bestaan nie, moet die *mag-in-gemeen* ook aan die ander kant gerespekteer word. Dit is die dubbelsinnige aard van politiek as instelling. *Mag-in-gemeen* spruit uit die menslike vermoë om onderling te handel – om nie alleen en eensaam te staan nie (Ricoeur 1992: 194-195). Politieke handeling in terme van institusionele *mag-in-gemeen*, vind egter in retoriek neerslag en is wesenlik broos. Daarom is dit ‘n politiek van oorleg, onderhandeling (Aristoteles) en dialoog (Gadamer). Dit is verstaanbaar dat so ‘n brose politiek van retoriek van die gewaarborgde konklusies van ‘n rasioneel-tegniese politiek verskil sowel as die sofistiese slimpraatjies wat ooreenstemming tussen mense afdreig of belooft. Omdat politieke handeling hoofsaaklik op die toekoms gerig is en in die vorm van retoriek en opinie, kan politiek nooit die weg van redelike oorleg te bowe gaan nie. Geen voorgestelde wet, of politieke onderneming kan absoluut geregverdig word nie. Hierin lê die broosheid van die politiek wat vir baie mense ‘n steen des aanstoots is en hulle tot utopiese alternatiewe of tegniese oplossings vir samelewings aanvuur. Omdat daar altyd uitsluitings is, is politiek potensieël broos. Burgers moet hulle dus vir *mag-in-gemeen* en met soveel opinies as moontlik beywer en daarby ook vir ‘n “ope politieke domein” wat nie deur seksionele belange oorheers word nie. Daarnaas moet burgers ook sover as moontlik vir deelnemende politieke instellings en praktyke werk – nasionaal en internasionaal. Kortom: In ‘n diep verdeelde of multikulturele samelewing is die dwang tot konsensus ewe gevaarlik as die weiering tot die soeke na konsensus. As ons hier van konsensus praat, is dit ‘n brose konsensus wat altyd weer om verdere dialoog vra, en wat bowenal nie soseer deur wetenskaplike en tegniese kennis nie, as deur praktiese wysheid meegebring word. Dit is ‘n lewenswyse wat bereid is tot risiko, tot die soms moeilike dialoog met ander en hul sienings en weergawes van die geskiedenis. Maar as die soeke na ‘n lewe vir en saam met ander ons erns is, is hierdie tydsame weg wat geduld verg, die prakties-wyse weg.

<sup>38</sup> Dit is ook so dat onder moderne omstandighede die skeiding tussen politiek en religie maklik tot keiharde konflik kan lei. Groot waaksaamheid is hier nodig.

<sup>39</sup> “Power in common” word hier vertaal as “mag in gemeen”. Hoewel “gemene mag” dalk meer korrek is, kan dit tot misverstand lei.

## BIBLIOGRAFIE

Alejandro, R. 1993. *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere*. New York: SUNY Press.

Apel, K-O. 1993. "Do we need universalistic ethics today or is this just Eurocentric power ideology?" *Universitas* 2: 79-86.

Aristotle, 1948 (1908). *Metaphysica. The Works of Aristotle*. Volume VIII. Second edition. Trans. By W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press

Aristotle, *The Politics*, 1962. Trans. by T.A. Sinclair. Harmondsworth: Penquin.

Aristoteles, 2005. *Ethica Nicomachea*. Vertaal en toegelicht door C. Hupperts en B. Poortman. Budel: Damon.

Aristotle, 2009. *The Nicomachean Ethics*. Trans. by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins with an interpretative essay, notes and glossary. Chicago: University Press.

Bernstein, R.J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: Blackwell.

Bernstein, R.J. 2002. "The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory, and Deconstruction." In R. Dostal (ed.): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: UP.

Betti, E. 1980. "Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften." In J. Bleicher (ed.): *Contemporary Hermeneutics*. London: Routledge, Kegan and Paul.

Chen, K-H. 1987. "Beyond truth and method: On misreading Gadamer's praxical hermeneutics." *Quarterly Journal of Speech* 73: 183-199.

Dauenhauer, B; Pellauer, D. 2011. "Paul Ricoeur." *Stanford Encyclopedia of Philosophy (online)*. <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>. Geraadpleeg op 16/02/2012.

Derrida, J. 1976. *Of Grammatology*. Trans. by G.C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. 1976. *Writing and Difference*. trans by A. Bass. Chicago: University Press.

Derrida, J. 1982. *Margins of Philosophy*. Trans. by A. Bass. Chicago: University Press.

Dostal, R.J. 2002a. "Introduction." In R.J. Dostal (ed.): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: UP.

Dostal, R.J. 2002b. "Gadamer: The man and his work." In R.J. Dostal (ed.): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: UP.

Dostal, R.J. 2002c. "Gadamer's relation to Heidegger and Phenomenology." In R.J. Dostal (ed.): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: UP.

Duvenage, P. 1988. *Hermeneutiek en Praxis: Post-moderne perspektiewe in die kontemporêre filosofie*. Pretoria: Unpublished MA thesis, UP.

Forst, R. 2011. *The Right to Justification*. New York: Columbia Press.

Foucault, M. 1983. "On the Genealogy of Ethics." In R. Dreyfus, P. Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University Press.

Foucault, M. 1984. *The Foucault Reader*. Ed. by P. Rabinow. Harmondsworth: Penquin.

- Gadamer, H-G. 1975a. *Wahrheit und Methode*. 4. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gadamer, H-G. 1975b. "Hermeneutics as a social science." *Cultural Hermeneutics* 2: 307-316.
- Gadamer, H-G. 1976a. *Rhetorik und Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Gadamer, H-G. 1976b. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gadamer, H-G. 1977. "Theory, technology, Practice: Task of the science of man." Trans. by H. Brotz. *Social Research* 44: 529-561.
- Gadamer, H-G. 1978. *Die idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg: Winter.
- Gadamer, H-G. 1979. "Practical philosophy as a model of the human sciences." *Research in Phenomenology* 9: 74-85.
- Gadamer, H-G. 1981. *Reason in the age of science*. Trans. by F.G. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Gadamer, H-G. 1982. *Lectures on philosophical hermeneutics*. Pretoria: University of Pretoria.
- Gadamer, H-G. 1983. *Lob der Theorie. Aufsätze und Reden*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gadamer, H-G. 1985. *Philosophical Apprenticeships*. Trans. by R. Sullivan. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Gadamer, H-G. 1986a. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trans. By P.C. Smith. New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, H-G. 1986b. *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Trans. by N. Walker, Ed by R. Bernasconi. Cambridge: University Press.
- Gadamer, H-G. 1987. "Die Deutsche Philosophie zwischen den Beiden Weltkriegen." *Neue Deutsche Hefte* 34: 451-467.
- Gadamer, H-G. 1998. "The universality of the hermeneutic problem." In W. McNeill; K.S. Feldman (eds.): *Continental philosophy. An Anthology*. London: Blackwell.
- Gadamer, H-G. 1999. *Hermeneutics, Religion and Ethics*. Trans. by J. Weinsheimer. New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, H-G. 2004, 2<sup>nd</sup> rev. edition. *Truth and Method*. Trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall. New York: Continuum.
- Gadamer, H-G. 2007. *The Gadamer Reader: A Bouquet of Later Writings*. Ed. and trans. by R. Palmer. Chicago: Northwestern University Press.
- Goosen, D. 2011. "Die Teoretiese Lewe. Perspektiewe vanuit die Tradisie." *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 51 (4): 490-506.
- Grondin, J. 2003. *Hans-Georg Gadamer. A Biography*. New Haven: Yale University Press.
- Habermas, J. 1993. *Justification and application: remarks on discourse ethics*. Trans. by C. Cronin. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Heidegger, M. 1992. "Phenomenological Interpretations with respect to Aristotle: Indications of the Hermeneutical Situation. Trans. by M. Bauer. *Man and World* 25: 355-92.
- Hirsch, E.D. 1967. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Hollinger, 1985. "Practical reason and hermeneutics." *Philosophy and Rhetoric* 18: 113-122.
- Kant, I. 2000. *Critique of the Power of Judgement*. Trans. by P. Guyer, E. Matthews. Cambridge: University Press.
- Long, C. 2002. "The ontological reappropriation of phronesis." *Continental Philosophical*

Review 35: 35-60.

Lyotard, J-F. 1984. *The postmodern condition*. Trans. by G. Bennington and B. Massumi. Manchester: University Press.

Malpas, J. 2009. "Hans-Georg Gadamer." *Stanford Encyclopedia of Philosophy (online)*. <http://plato.stanford.edu/entries/gadamer/>. Geraadpleeg op 30/04/2012.

McNeill, W.; Feldman, K.S. (eds.) 1998. *Continental Philosophy. An Anthology*. London: Blackwell.

Michelfelder, D; Palmer R. (eds.) 1989. *Dialogue and Deconstruction*. Albany: SUNY Press.

Ricoeur, P. 1992. *Oneself as Another*. Trans. by K. Blamey. Chicago: University Press.

Ricoeur, P. 2000. *The Just*. Trans. by D. Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.

Sandel, M. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: University Press.

Sandel, M. (ed.) 1984. *Liberalism and its Critics*. Oxford: Blackwell.

Schuchman, P. 1979. "Aristotle's phronesis and Gadamer's hermeneutics." *Philosophy Today* 23: 41-50.

Schuchman, P. 1980. *Aristotle and the problem of moral discernment*. Frankfurt: Peter D. Lang

Schoeman, M.J. 1983. "Hermeneutiek en die Geesteswetenskappe." In P.S. Dreyer (red.): *Objek en Metode in die Geesteswetenskappe*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.

Self, L.S. 1979. "Rhetoric and phronesis: The Aristotelian ideal." *Philosophy and Rhetoric* 12: 130-145.

Shields, C. 2008. "Aristotle." *Stanford Encyclopedia of Philosophy (online)*. <http://plato.stanford.edu/entries/Aristotle/>. Geraadpleeg op 24 /11/2011.

Sullivan, R. R. 1990. *Political Hermeneutics. The early thinking of Hans-Georg Gadamer*. University Park: Penn State University Press.

Taminiaux, J. 2007. "The Platonic roots of Heidegger's Political Thought." *European Journal of Political Theory* 6: 11-29.

Taylor, C. 1992. *Multiculturalism and the politics of recognition*. Ed. by A. Gutman. Princeton: University Press.

Taylor, C.C.W. 1995. "Politics." In J. Barnes (ed.): *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: University Press.

Volpi, F. 2007. "In whose name? Heidegger and 'Practical Philosophy'." *European Journal of Political Philosophy* 6(1): 31-51.

Wachterhauser, B.R. (ed.) 1986. *Hermeneutics and modern philosophy*. New York: SUNY Press.

Warnke, G. 2002. "Hermeneutics, Ethics, and Politics." In R.J. Dostal (ed.): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: UP.

Wright, K. 1998. "Gadamer." In C.Craig (ed.): *Routledge encyclopedia of philosophy*. London: Routledge.