

**Ekonomie en Subjektiviteit: die verkenning tot alternatiewe op die moderne
ekonomisme**

Hercules Boshoff

Januarie 2019

**Ekonomie en Subjektiviteit: die verkenning tot alternatiewe op die moderne
ekonomisme**

deur

Hercules Boshoff

Proefskrif voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad DOCTOR
PHILOSOPHIAE in die Fakulteit van Geesteswetenskappe aan die Universiteit van die
Vrystaat, Bloemfontein.

Promotor: Prof. J.H. Rossouw

Januarie 2019

Verklaring/Declaration

Ek, Hercules Jakobus Boshoff, verklaar hiermee dat *Ekonomie en Subjektiviteit: die verkenning tot alternatiewe op die moderne ekonomisme* my eie werk is, en nie op 'n vorige geleentheid aan 'n ander universiteit voorgelê is vir evaluasie nie. Ek verklaar ook dat alle bronne wat gebruik is duidelik na verwys word.

Januarie 2019

Hercules Jakobus Boshoff

Inhoudsopgawe

BEDANKINGS	V
OPSOMMING	VI
SUMMARY	VI
KEYWORDS	VII
LYS VAN AFKORTINGS	VIII
VOORWOORD	IX
EKONOMIE EN SUBJEKTIVISME: 'N BESTEKOPNAME	1
1. EKONOMISME	1
2. DIE MODERNE SUBJEKTIVITEIT	9
3. WERKSWYSE	11
4. HOOFSTUKOPSOMMINGS	11
4.1 HOOFSTUK 1	11
4.2 HOOFSTUK 2	12
4.3 HOOFSTUK 3	13
4.4 HOOFSTUK 4	14
HOOFSTUK 1: DIE UITDYENDE HEELAL	15
OPSOMMING	15
AFDELING 1	15
1. ANTIEKE GRIEKSE WÊRELDBEELD: KOSMOS, HUISHOUDING, POLIS	15
1.1 KOSMOS	15
1.2 DIE OIKOS AS WEERSPIEËLING VAN DIE KOSMOS	18
1.3 DIE VLAKKE VAN DIE SIEL	19
1.4 DIE POLIS AS EIESOORTIGE INSTANSIE	22
1.5 DIE ROL VAN GELD IN DIE ANTIEKE GRIEKSE BESKAWING	24
AFDELING 2	28
2. DIE CHRISTENDOM	28
2.1 DIE CHRISTELIKE SKEPPINGSORDE	28
2.2 DIE ROMEINS-CHRISTELIKE OPVATTING VAN HUISHOUDING EN PRIVAATHEID	31
2.3 PERSOONSKAP	35
AFDELING 3	37
3.1 DIE FEODALE TYDPERK: TUSSEN BEPERKTHEID EN MOONTLIKHEID	37
3.2 BELYDENIS	39
3.3 DIE OPKOMS VAN RENTE AS BEREKENBARE UITDYING	41
3.4 EKONOMIFISERING VAN TYD: VANAF DIE ANTIEKE TOT DIE MIDDELEEUE	43
4. SLOT	46
HOOFSTUK 2: VAN BEWEEGDE TOT BEWEGER	47
1. OPSOMMING	47
2. 'N FILOSOFIESE KINETIKA	47
2.2 ARISTOTELES SE BEGRIIP VAN BEWEGING	49
2.3 OUTOMATISERING: DIE DROOM VAN PETRUS PEREGRINUS	53
2.4 DIE STAAT AS MEGANISME	57
3. WISKUNDE: DIE WERKTUIG VAN DIE MODERNISME	59
3.1 DIE INVLOED VAN DIE SYFERSISTEEM	59
3.2 DUBBELBOEKHOUDING	64
3.3 DIE MATEMATIESE EN DIE OPKOMS VAN DIE ONGELUKKIGE BEWUSSYN UIT DIE STOÏSYNSE EN SKEPTIESE INGESTELDHEDE	66
4. DIE STRUKTUUR VAN DIE MODERNE SAMELEWING: DIE OPKOMS VAN HANDEL	69
4.1 BEWEEGLIKHEID AS UITDRUKKING VAN MAG	70
4.2 DIE STAD AS KNOOPPUNT	73
4.3 DIE BOURGEOISIE	76
4.4 DIE PROLETARIËR	78
5. ARBEID: DIE MENS AS SKEPPER	81
5.1 ETIMOLOGIE VAN WERK EN ARBEID	81

5.2 DIE INVLOED VAN DIE KERKHERVORMING: WERK AS BEROEP	83
5.3 OOR DIE VERHOUDING VAN WERK EN ARBEID TOT DIE NATUUR EN KULTUUR	86
5.4 WERK, ARBEID EN SUBJEKTIWITEIT	89
6. SLOT.....	92
HOOFSTUK 3: KANT EN HEGEL: MODERNE SUBJEKTIWITEIT AS UITDRUKKING VAN VRYHEID IN DIE REDE	93
1. INLEIDING.....	93
2. AGTERGROND: DIE VERLIGTING	94
AFDELING 1: KANT EN SELFVERWESENLIKING VAN DIE MENS DEUR DIE REDE	96
1. KANT EN DIE WETENSKAP	96
2. DIE REDE	100
2.1 SELFVERWESENLIKING EN SELFOPGELEGDE SLAWERNY	102
3. VRYHEID	103
3.1 VRYHEID AS VOLKOMENHEID	103
3.2 SELFVERWESENLIKING EN DIE MARK.....	106
3.4 DIE VERWRINGING VAN VRYHEID.....	110
3.5 DENKE AS BEMOEIENIS TEENOR DENKE AS VERMOEIENIS.....	112
AFDELING 2: HEGEL EN DIE WERKLIKHEID AS REDE.....	114
1. INLEIDING.....	114
2. HEGEL EN DIE WETENSKAP	115
3. REDE AS BEWEEGDE BEWEGER.....	118
4. VRYHEID	120
4.1 HEER EN KNEG.....	122
4.2 PERSOONSKAP AS ABSTRAHERING IN EIENDOM	126
5. SITTICHHEID	127
5.1 DIE FAMILIE	131
5.2 BURGERLIKE SAMELEWING: DIE MAATSKAPPY	133
5.3 DIE STAAT.....	135
6. SLOT.....	137
HOOFSTUK 4: EKONOMIE VAN KOSBAARHEID.....	138
1. INLEIDING.....	138
2. VRAAGSTELLING EN ORIËTERING	139
3. DIE GE-STELL.....	142
3.1 NUUSKIERIGHEID	145
3.2 DIE <i>POST-MENS</i>	147
4. DIE WESE VAN DIE MENS EN DIE WÊRELD	149
5. EKONOMIE VAN KOSBAARHEID.....	152
5.1 BOU, WOON, EN DINK	155
6. SLOT.....	161
GEVOLGTREKKING	163
1. OIKOS: WÊRELD EN NATUUR.....	164
2. NOMOS: REDE EN VRYHEID	166
3. HERINTEGRERING VAN EKONOMIE	167
BIBLIOGRAFIE	169

Bedankings

Aan Prof. Johann Rossouw, my studieleier.

Aan Prof. Pieter Duvenage, voormalige hoof van die Departement van Filosofie, Universiteit van die Vrystaat.

Aan dr. Ad Verbrugge vir sy begeleiding in Amsterdam.

Aan die Universiteit van die Vrystaat vir die beurs wat ek ontvang het vir my navorsing.

Aan die Vrije Universiteit van Amsterdam vir die uitruilbeurs wat ek by hulle ontvang het.

Aan die SAAkademie vir Wetenskap en Kuns vir die beurs wat ek ontvang het.

Aan my vriende en familie vir die geduld, bystand en aanmoediging.

Opsomming

Hierdie proefskrif ondersoek die verhouding tussen ekonomie en subjektiwiteit krities aan die hand van 'n histories-sistematiese uiteensetting en 'n interpretasie van veral die filosofie bronne oor die verhouding. Sodoende word verkenning gedoen vir 'n alternatiewe begrip van dié verhouding as teenvoeter teen die heersende ekonomisme. Die histories-sistematiese benadering identifiseer 'n aantal temas uit die opkoms van die moderne politiek-ekonomiese bestel aan die hand waarvan 'n trajek gevorm word van die invloed wat die opkoms van die politieke ekonomie op die moderne subjek gehad het, vernameklik die ontwikkeling van die vermoë van die mens om van beweegde na bewegende oor te skakel. Die mens se beheer oor beweging ter bevrediging van behoeftes en die kontrole oor die natuur, word triomfanklik beskryf met die begrip van vryheid, waarin tegelyk gevare en moontlikhede lê. Uit die groot verskeidenheid denke oor die vryheid, het die keuse op veral Kant en Hegel se begrippe geval aangesien beide die rol van die rede in die vryheid sterk beklemtoon. Eersgenoemde wys op die ontwikkeling van die rede binne 'n mens as dit wat die blote neiging kan teenwerk en sodoende 'n sterk outonome begrip van subjektiwiteit help ontwikkel, terwyl Hegel die rol van die rede beklemtoon in die ontvouing en manifestering van die sedelikheid in die verskillende instansies in die samelewing. Die laaste hoofstuk gaan hierdie insigte kombineer met 'n interpretasie van Heidegger se begrip van woon as beginsel vir die oikos. Die slotsom pleit vir 'n ekonomie van kosbaarheid, waarin die mens sy ekonomiese aktiwiteit as deel van bewoning verstaan, teen die instrumentele begrip van rede en vryheid, en laastens die rede rig tot 'n begrip van die vryheid as ingebed binne die kosbaarheid as doel van sy bestaan.

Sleutelwoorde

Ekonomisme, beweging, sekularisering, werk, vryheid, rede, sedelikheid, woon, kosbaarheid, wêreld.

Summary

In this thesis the relationship between economics and subjectivity will be explored critically by means of a historic and systematic analysis and interpretation of the philosophical sources on the topic. This analysis will provide material for an alternative to the current dominant economism by tracing back the influence of modern political economy on the

modern subject, especially the development of the means to transform from moved to mover. Humanity's ability to put things into movement and influence their fate as well as that of the rest of life on earth, finds expression in the word freedom, in which both possibility as well as danger lurks. From the many philosophical sources on freedom, the choice fell on Kant and Hegel, precisely because both place strong emphasis of reason as important supplement to freedom. The former explores the different facets of reason within the subjek, while Hegel shows the development of reason as being manifested in ethical relation and traditions. The last chapter will combine these insights with an interpretation Heidegger's notion of dwelling as principle for the oikos. The conclusion argues for an economy of value, within which humanity understands its economic activity as part of dwelling, interpreting its freedom and reason as being directed to this end.

Keywords

Economism, movement, secularization, work, freedom, reason, ethical life, dwelling, value, world.

Lys van afkortings

KrV: Kant, I. 1944. *Kritik der Reinen Vernunft*. Leipzig: Felix Meiner.

E: Hegel, G.W.F. 2005. *De filosofie van de objectieve geest: over recht, moraal en politiek*. Amsterdam: Boom uitgevers.

FG: Hegel, G.W.F. 2013. *Fenomenologie van de Geest*. Vertaal deur Willem Visser. Amsterdam: Boom Uitgevers.

GR: Hegel, G.W.F. 2015. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp.

NE: Aristoteles. 2005. *Ethica Nicomachea*. Eindhoven: Damon Uitgeverij.

MEE: Kant, I. 1785. *Metaphysical Elements of Ethics*. <https://www.marxists.org/reference/subject/ethics/kant/morals/ch01.htm> (geraadpleeg op 2 Januarie, 2019).

SuZ: Heidegger, M. 2013. *Zijn en Tijd*. Nijmegen: Sun Press.

Voorwoord

Die doel van hierdie proefskrif is om by te dra tot 'n nuwe ingesteldheid ten opsigte van die verhouding tussen ekonomie en die moderne lewe, waarin die sentrale rol wat ekonomie in die vorming van laasgenoemde speel, krities ondersoek en bevraagteken sal word. Die uiteinde hiervan sal nie wees om die belangrikheid van die ekonomiese te ontken of dit te probeer omseil of systap deur 'n soort romantiese of meer 'outentieke' gesuiwerde bestaan weg van die ekonomiese af daar te stel nie, maar om die ekonomiese in 'n meer dinamiese verhouding te plaas ten opsigte van die res van die menslike bestaan en bestaan in die algemeen. Vir die ekonomiese om instaat te wees om in so 'n verhouding te tree, moet die woordeskat wat normaalweg met ekonomie geassosieer word, gewysig word sodat die ekonomie minder bepalend en oorheersend bedink word. Hierdie besinning kan bemoontlik word deur die subjektiwiteit in breër terme as bloot atomisties te beskryf. Die eiebelang, uitgedruk in kwantifiseerbare behoefte vorm die sisteem van ekonomie. Indien die behoefte egter nie so geïsoleer word nie, word dit ingebed binne ander aspekte, nie alleen van menslike bestaan nie, maar die betekenis en verweefdheid van bestaan self. Meer bepaald kan die herbesinning oor subjektiwiteit as verwikkelde bestaan bydra tot 'n wyer begrip van ekonomie.

Die wyse waarop die mens se bestaan verwickeld met ander wesens in die wêreld is, moet dan beskryf word, enersyds in terme van die verskillende 'ordes' van bestaan waarin die mens deel het, soos Aristoteles reeds gepoog het om te doen met sy vlakke van die siel, maar andersyds ook as 'n samestelling van ordes wat oor tyd verander, met as hoofkenmerk die mens se toenemend invloedryke rol as beweging en nie meer beweegde nie. Dit wat hoofsaaklik bygedra het tot die toename in beheer is die ontwikkeling en toepassing van die menslike rede. Die mens ervaar hierdie toename in beheer as 'n toename in sy vryheid. Daarom is dit belangrik om veral te fokus op die betekenis van die rede en vryheid, as verskynsels wat nog lank met ons gaan wees, en om hierdie rede juis kritiese besinning vereis. Twee denkers by wie albei hierdie temas sentraal staan, is Kant en Hegel. Vir Kant is die gebruik van die rede uitsluitlik in terme van eiebelang juis 'n verskraling in die betekenis van die rede, en hou die volle gebruik van die rede verband met etiese verantwoordelikheid. Hegel brei hierop uit deur die aandag te fokus op die rede soos dit ontwikkel en neerslag vind juis binne die moderne instansies van die *Sittlichkeit*.

Afgesien van die mens se vermoë en doelwitte, moet die verdere, of miskien selfs algehele verwickeldheid van die mens ten slotte weer belig word. Heidegger se klem op die sinsvraag asook sy beskrywing van wêreld, gee ten slotte 'n raamwerk waarbinne ons die

ekonomie kan herdefinieer, belyn met die letterlike betekenis van oikos as bewoning. So gesien, kan die menslike bestaan verstaan word nie as beheer nie, maar as behoort. Dit plaas nie die mens terug in 'n posisie van passiwiteit en dogmatiese gehoorsaamheid nie, maar in 'n kritiese beluistering waarin sy sin vir verantwoordelikheid die rede en die vryheid belyn met 'n sin vir bestaan as kosbaar. Hiervolgens kan die nomos aspek van die ekonomie 'n wetgewende aspek van bewoning bedink wat beheer uitoefen vir sover dit sy eie bestaan erken as dit wat in die eerste instansie vanuit dit wat hy beheer voorkom en tweedens ook vryheid te laat manifesteer as effek van sy toetrede.

Ekonomie en Subjektivisme: 'n Bestekopname

1. Ekonomisme

In hierdie proefskrif gaan ek die verhouding tussen ekonomie en subjektiwiteit beskryf, nie soos normaalweg die geval is, deur subjektiwiteit in ekonomiese terme te beskryf as arbeider, entrepreneur, verbruiker, of werklose nie, maar eerder die ekonomie soos beskou vanuit die geskiedenis van die subjektiwiteit, dit wil sê in meer filosofiese terme. Die doel hiervan is om die betekenis van die ekonomie te herevalueer – nie om sodoende met 'n nuwe ekonomiese sisteem vorendag te kom waarby die subjek bloot kan inval nie, maar om eerder die betekenis van ekonomie in te stem tot 'n betekenis van subjektiwiteit soos afgelei uit die filosofie van veral Kant en Hegel. Hierdie twee denkers bied myns insiens die mees deeglik uitgewerkte subjektiwiteitsbegrippe in die moderne filosofie. Hierdie proefskrif sal hulle denke rondom die subjek interpreteer vir die vraagstuk rondom die verhouding tussen die subjek en die ekonomie.

Ekonomiese groei en sogenaamde vooruitgang het die maatstaf geword waaraan moderne beskawings gemeet word, en waarbinne die moderne mens sy plek in die samelewing vind, vandaar die titel van die proefskrif ook: Ekonomie en subjektiwiteit. In die moderne diskoerse is ekonomie dit wat sorg vir diegene wat voldoen aan die eise wat dit stel.

Ekonomie is tegelyk 'n begrip wat op 'n taamlik omvattende wyse oor die werklikheid praat, maar in die abstrakte omvattendheid juis met aspekte van die werklikheid uit voeling geraak het. 'n Mens sou so ver kon gaan as om enersyds hierdie omvattendheid in Polanyi se terme as *ekonomisme* te beskryf, en om andersyds die oënskynlike omvattendheid van die ekonomisme as 'n verskraalde betekenis van die ekonomiese te definieer. Hierdie twee verskynsels hou met mekaar verband. Die verskraalde betekenis waarin die begrip mettertyd ontwikkel het, is volgens Polanyi gebaseer op twee moderne verskynsels, te wete (1) die invloed van die masjien op menslike handeling (produksie) en (2) die wyse waarop die produkte vooruitsig skep as dit waarmee individualisering plaasvind, oftewel bemerking (verbruik). Eersgenoemde se effek op die mens word verduidelik as die “fragmentation of man, the standardization of effort, the supremacy of machines over organism and of organization over spontaneity” (Polanyi, 1977:xii). Onder laasgenoemde word die “mark” geredusseer tot skaarsheid, dit wil sê die vraag-en-aanbod-dialektiek, wat as 'n voorafbepaler van transaksie en ekonomiese verhoudinge dien. Ironies genoeg het die verskraalde betekenis ook in 'n heerskappy van die ekonomisme oor die menslike bestaan tot gevolg gehad.

Die verhouding tussen vraag en aanbod, die hoeksteen van die moderne ekonomie, word bereken vanuit die projeksie van ekonomiese interaksie in die moderne begrip van ekonomie, dit wil sê transaksie. Die vooruitberekening van transaksie word grootliks aangehelp deur die stabiliteit van produksie, soos Spengler tereg hier aantoon:

[W]ork is no longer an effecting in a world of effects, a working which can differ infinitely from case to case as to inward worth and intensity and range, which propagates itself in wider and wider circles and like an electric field may be measured but not marked off – but the result of the effecting, considered entirely materially, that which is worked up, a tangible thing showing nothing noteworthy about it except just its extent (Spengler, 1973b, Deel 19392¹).

By die eerste oogopslag blyk daar twee uitkomstes van 'n ondersoek na die ontwikkeling van die moderne ekonomie te wees: eensyds een waarin die ekonomie as 'n onomkeerbare uitkomst van die verloop van die geskiedenis beskou word, en andersyds 'n benadering wat die moderne tyd, ingevolge Spengler se beskrywing daarvan, suiwer tot 'n "Untergang" reduceer. Polanyi waarsku egter teen beide benaderings: in die eerste geval behoort tegnologiese vooruitgang nie veredel te word tot so 'n mate dat dit aan "moraliteit voorsê" nie, so ook moet "primitivisme" nie nagestreef word as 'n verweer teen die "era van die masjien" nie, aangesien dit die "onomkeerbaarheid van progressie" sal misken (Polanyi, 1977:xlvii). Hegel stel dit so: "De enkeling moet ook qua inhoud de ontwikkelingsstadia van de algemene gees doorlopen, maar als gestalten die de geest reeds heeft afgelegd, als etappes van een weg die is gebaad en geëffend" (Hegel, 2013: 22, 26). In minder gelaaide taal sal ons miskien volstaan by die *onherstelbaarheid van vergane tydsgewrigte*. As alternatief tot hierdie twee benaderings sal aspekte van vergane tydsgewrigte sowel as moderne verwickelinge in ag geneem moet word om 'n breër begrip van die ekonomie te ontwikkel as die een waarteen Polanyi hom uitspreek.

In teenstelling tot Smith en Luther se vooruitsig dat 'n mens in die beoefening van 'n beroep sy of haar volste menswees kan verwesenlik, het die ekonomisme juis 'n verontmenslikte aspek tot gevolg gehad.² Die persoon word gereduseer tot 'n funksie binne die sisteem,

¹ 'Deel' verwys na tekste wat in Kindle-formaat geraadpleeg is.

² Beroep hou natuurlik verband met, maar is nie heeltemal vergelykbaar nie, met moderne arbeidsverdeling. Smith was wel bedag op die verontmensliking wat gepaard gaan met die verkeerde toepassing van arbeidsverdeling. Uit die *Wealth of Nations*: "The man whose whole life is spent in performing a few simple operations, of which the effects are perhaps always the same, or very nearly the same, has no occasion to exert his understanding or to exercise his invention in finding out expedients for removing difficulties which never occur. He naturally loses, therefore, the habit of such exertion, and *generally becomes as stupid and ignorant as it is possible for a human creature to become*. The torpor of his mind renders him not only incapable of relishing or bearing a part in any rational conversation, but of conceiving any generous, noble,

naamlik arbeid: “the true scope of such a step can be gauged if we remember that labor is only another name for man, and land for nature. The commodity fiction handed over the fate of man and nature to the play of an automation that ran in its own grooves and was governed by its own laws” (Polanyi, 1977:9).

In ooreenstemming met die wette soos uiteengesit in die wetenskappe, begin die ekonomie sigself in 'n nuwe vorm giet wat onvereenselwigbaar voorkom in vergelyking met antieke begrippe van ekonomie: “The Classical economy world was ordered, like the cosmos of Democritus, according to stuff and form. A stuff, in the form of a coin, carries the economic movement and presses against the demand unit of equal value quantity at the place of use. Our economy world is ordered by force and mass” (Spengler, 1973b, Deel 19365). Die krag/mag wat die kosmos beweeg, ongeag of dit God en of dit die heelal self is, is die krag/mag van oneindigheid, van *uitdying*. Die oorheersing wat dit sou verkry, oftewel die toepassing daarvan in die menslike wetenskappe, is die politieke ekonomie.

Die invloed van ekonomifisering kan nie oorbeklemtoon word nie: “The supply-demand-price mechanism whose first appearance produced the prophetic concept of ‘economic law,’ grew swiftly into one of the most powerful forces ever to enter the human scene” (Polanyi, 1977:9). Op menslike vlak, in navolging van Arendt se beskrywing van die banaliteit van die bose, het ons in 'n situasie beland waarin die “kragte” gedepersonifiseer word: “evil acquires an autonomy of its own in relation to the intentions of those who commit it... immense harm may be caused without the least malevolence... evil exceeds our powers of comprehension, when it becomes inconceivable” (Dupuy, 2014 Deel 468). De Beer en Le Roux beskryf die oorsaak van die oorskryding van ons sin vir die effekte van die uitkontraktering van ons gees aan die masjienagtige as “gevoelloosheid, die traak-my-nie-agtige houding, die afsydigheid, die stiltelose, raserige ontvlugting van dit wat te verneem is, soos Heidegger (1983) so duidelik beklemtoon, harde simptome van die erge graad van ontowering” (De Beer & Le Roux, 2016:139). In 'n artikel wat in 2018 verskyn het, beskryf ek die ont-wikkeling as 'n ont-kop-peling, 'n loswikkel van die kop (oftewel die *Capitas*, waarvan kapitaal afgelei word) van die *res extenza* (Boshoff, 2018).

Oppervlakkig beskou blyk die ekonomie 'n geordende sisteem van formules en voorspellings te wees, terwyl die teendeel ook oortuigend bewys kan word: “the true product

or tender sentiment, and consequently of forming any just judgment concerning many even of the ordinary duties of private life” (Smith, 2017, deel 12075). Die argument wat hier gelewer word moet teen die agtergrond van sy beklemtoning van die belang van goeie onderrig in die *Theory of Moral Sentiments* beskou word. Goeie spesialisering veronderstel vir Smith die kultivering van 'n breër kennis as die vaardigheid alleen.

of the economic process is an immaterial flux, the enjoyment of life, whose relation with the entropic transformation of matter-energy is still wrapped in mystery” (Georgescu-Roegen, 1976:xiv). Dit verkondig breedborstig uitdying terwyl die inkringing van hulpbronne plaasvind, die stadige uitwisseling van lewe met dood. Wat hiermee bedoel word, in navolging van Spengler se beskrywing van kultuur met verwysing na die begrafnisrituele wat dit beoefen, is dat die moderne ekonomie die verassing van fossiele, dit wil sê organiese materiaal, as basis gebruik vir die produksie van lewelose objekte wat bloot vir verbruik bestem is. Hierdie oorskakeling van organiese materiaal na anorganiese materiaal het ook tot gevolg dat die aarde minder gunstig word vir lewende organismes. Die mens maak voorts toenemend staat op wat Georgescu-Roegen (1976) noem eksosomatiese organe. ’n Mens kan byvoeg dat ’n groter gebeurtenis as binne die mens self plaasvind, naamlik ’n algehele oorheersing van die organiese deur die anorganiese.

Met die aanvang van die moderne wetenskap was die koppeling met die ekonomie reeds daar. ’n Mens neem normaalweg aan dat die ekonomiese formules van die wetenskappe afgelei is, maar die teenoorgestelde uitwerking is soms ook die geval. Dit is teen hierdie agtergrond dat dit ons nie behoort te verbaas dat Newton sy vaardighede as wiskundige in die staatskas leer slyp het nie. Een van sy vroeë prestasies was ’n wysiging aan die belastingwette. Sy latere werksaamhede in die fisika, soos opgeneem in die moderne meganika, sou dus nie moeilik in die ekonomiese sfeer neerslag vind nie, soos Passet verduidelik:

The Newtonian paradigm had a definite influence on economic theory. Several writers make specific reference to it:

- Jevons defines economics as ‘the mechanics of utility and of individual interest’;
- for Walras ‘the system of the economic universe is revealed in all its greatness and complexity: a system both vast and simple which resembles in sheer beauty the astronomic universe’;
- according to Rueff: ‘dynamics is that part of mechanics which studies motion and the way it is related to the influences which cause it... economic dynamics has recourse to the same method’ (Passet, 1984).

Die wette van Newton skep kondisionele voorwaardes waarvolgens die beweging van alle objekte bepaal kan word, sonder direkte waarneming. Georgescu-Roegen, in navolging van die werk van die vroeë twintigste eeuse Duitse chemikus Friedrich Wilhelm Ostwald, wys egter uit in ’n opstel getiteld *Energy and Economic Myths* (1976), dat die meganisering van

ekonomie 'n aantal elemente buite rekening laat, wat in die negentiende eeuse fisika wel duidelik word: “the economic process as the entropic transformation of valuable natural resources (low entropy) into valueless waste (high entropy)” (Georgescu-Roegen, 1976:xiv). Anders gestel, die eerste wet van entropie, waarvolgens energie nooit verlore kan gaan nie (die behoud van energie), word die motivering waardeur agtiende en negentiende eeuse ekonomie in sy industriële vorm gedryf word. Met ander woorde: die ekonomie funksioneer vanuit 'n model van energie: “Energy, regardless of quality, is subject to a strict conservation law, the First Law of Thermodynamics, which is formally identical to the conservation of mechanical energy” (Georgescu-Roegen, 1976:7).

Die menslike tegniek, hoe gevorderd dit ook mag voorkom, kan die mens ook weerhou daarvan om werklik in voeling te bly met wat besig is om rondom hom te gebeur: “By numerical experience man is enabled to switch the secret on and off, but he has not discovered it. The figure of the modern sorcerer – a switchboard with levers and labels at which the workman calls mighty effects into play by the pressure of a finger without possessing the slightest notion of their essence – is only the symbol of human technique in general” (Spengler, 1973b, Deel 19492). Spengler se opmerking word gemaak voor die gebeure wat sou afspeel te Auschwitz, en voor die Tweede Wêreldoorlog (maar hy was reeds bewus van die chemiese oorlogvoering tydens die Eerste Wêreldoorlog). Sy beskrywing van die “Satanisme” van die moderne, Faustiese tegniek, die oorgawe van die menslike gees aan die masjien, is wel verwesenlik tydens die Tweede Wêreldoorlog. Daar is 'n koppeling tussen moderne vorme van streng en sistematiese logika en onbeteuldheid. Die sisteem bied die logika, wat beteken die implisiete regverdiging, waarbinne voorheen ondenkbare dade geregverdig word. Indien iets fout gaan, het dit nie met die houding te make nie, maar met die logika wat nie logies genoeg gefunksioneer het nie. Die logiese funksionering sal ook toeneem namate dit verder outomatiseer. Die mens, daarteenoor, verloor hierdeur ook meer verantwoordelikheid en kan 'n meer luukse lewe van vrye keuse geniet, solank dit binne die reeds gegewe logiese bly. Die uiteinde van hierdie wedersydse regverdiging tussen instrumentele rede en onbeteuldheid, word gevind by die bekende verhoor van Adolf Eichmann, wat nie aanspreeklik in die opsig van direkte geweld was nie, maar koud, klinies en op so 'n wyse opgetree het dat die fisiese aspek daarvan nie by die geweldenaar opgekom het nie. Die uitvoering van sy pligte moes nie anders geskied het as ander aktiwiteite van die burokratiese lewe nie. Indien dit op uitsonderlike en skouspelagtige wyse, soos voormoderne teregstellings, sou plaasvind, sou dit nie geslaag het in die uitvoering nie. Hoewel volksmoord geen nuwe verskynsel is nie, is Auschwitz 'n streng moderne verskynsel, nie alleen in die tegnieke wat aangewend is nie ('n soort produksielyn-

agtigheid), maar in die burokratiserende psigiese aspek waaruit dit tot stand kon kom, met die klem op die hoeveelheid en die effektiwiteit. Verder, in navolging van Arendt (2006), moet uitgewys word dat daar 'n onheilspellendheid (en welke Arendt as 'n boosheid beskryf) kop uitsteek.

Hierdie situasie hou enersyds 'n verontmenslikende aspek in, maar het ook tot die verontheiliging, of onttowering van die werklikheid aanleiding gegee en wat gevolglik tot 'n nuwe regime van boosheid gelei het. (In navolging van Arendt moet of behoort ons die begrip boosheid met erns te oorweeg, afgesien van die vreemdheid daarvan in die sekulêre politieke diskoers.) Yosal Rogat beskryf die omvang van hierdie boosheid op 'n kosmiese vlak: “a great crime offends nature, so that the very earth cries out for vengeance” (aangehaal in Dupuy Kindle, 2014, Deel 470). Die natuur word bestuur as 'n meganisme wat volgens bepaalde reëls funksioneer, en wat konformeer tot die mens se dominerende daarvan by wyse van die oorskakeling en meting in geldelike terme namate behoefte toeneem en afneem. Hierdie meganisme vind neerslag in die mark: “The market mechanism thereby created the delusion of economic determinism as a general law for all human society” (Polanyi, 1977:12).

Die “boosheid” is nie slegs 'n funksie van burokratisering nie, dit het sy oorsprong in die toe-eiening van die nuwe uitdying van die heelal tydens veral die koloniale skeepsvaart. Sloterdijk verduidelik dat die meganisering van die natuurwette 'n soort ingeboude regverdiging bied aan diegene wat bereid is om die wette aan die res van die wêreld bekend te stel (die doel regverdig dus die middel): “Modern perpetrator consciousness presupposes a well-functioning auto-persuasive agency that constantly unlocks actors for deeds by arranging a combination of special permission, promises of gain and the prospect of later absolution” (Sloterdijk, 2013:72).

Die implikasie van die rasionalisering van die werklikheid, aldus Sloterdijk, is nie dat dit ander drifte in beginsel afwys of “onderdruk” in Freudiaanse terme nie, maar dat dit hierdie drifte *herkanaliseer*, en voorwaardes stel vir ruimtes en geleenthede waarbinne hierdie drifte steeds uitgedruk kan word. Hierdie ruimtes is ruimtes waar diegene wat nie gerasionaliseer is nie, gerasionaliseer *word* deur gerasionaliseerde irrasionaliteit, dit wil sê 'n outonome rasionele sisteem waarbinne irrasionaliteit in die vorm van najaag van behoeftes en mag, goedgekeur word as dryfveer van die sisteem self. Koloniserings is dan ruimtes wat gerasionaliseer word deur irrasionele aktiwiteite, wat langtermyn outo-regverdiging bied. Die outo-regverdiging het nie net te make met langtermyn-effekte nie, maar word ook begrond deur die universele aard van die rasionele as “kosmiese beginsel”.

Om die “spel” van die huidige konfigurasie van ekonomisme te verbreek is die enigste wyse waarop dit moontlik is om die “siekte waaraan ons almal ly” in die eerste plek te diagnoseer. Die kwaal is nie beperk tot die ruimte van ekonomie self nie, maar het alle sferes van die denke geïnfiltreer: “The absorption of the economy by marketing concepts was so complete that none of the social disciplines could escape its effects. Unwittingly, they were turned into strongholds of economic modes of thought” (Polanyi, 1977:17).

Die kuur is egter nie so maklik te vinde as wat baie kommentators ons wil wysmaak nie:

This does not mean, as some dissident economists suppose, that refuge can be had in one or more of the other social sciences... To one degree or another these disciplines have already been bewildered by Economy themselves. Economic theory continues to enjoy unrivaled prestige, owing to the rigor of its mathematical formalization and the Aura of the Nobel Prize (Dupuy Deel 325).

Dat die ekonomiese, in sy moderne ekonomistiese gewaad, soveel bewondering wek, is ’n verskynsel wat ook wys op die “gees” van ons tyd, en waarmee bedoel word die stemming waartoe die mens hom tot die werklikheid wend. De Beer som Heidegger se vier aspekte van hierdie gees soos volg op:

1. Die waninterpretasie van “die gees van intelligensie” deur dit met berekening en blote slimmigheid te vervang; 2. Gees, verval tot dié soort intelligensie, wat daardeur tot ’n stukkie manipuleerbare gereedskap word; 3. Die energieë van die geestelike proses verval dan tot voorwerpe van manipulasie en beplanning en bestuur wanneer gees tot gereedskap gedegradeer is; 4. Uiteindelik word gees bloot utilitaristiese intelligensie en gees as kultuurvoorwerp word ’n vakansieornament wat saam met baie ander dinge gekultiveer word as bewys dat daar geen intensie is om kultuur te bestry of barbarisme te begunstig nie (De Beer, 2016:141).

Die probleme wat in die tyd van die industriële era ontstaan, is nog met ons en word voortgesit en tot verdere afmetings gedryf. Die kop, das Kapital, verwing die werklikheid tot só ’n mate dat die buik (as ons Plato se beskrywing kan gebruik) uitermatig opwel en reageer daarteen. Hierdie reaksie is egter self ’n onafgeronde kritiek wat nog binne die meganika van die sisteem funksioneer. Die krisis van die ont-koppeling van die kop en die buik kan as ’n krisis van die moderne wetenskap beskryf word, aangesien dit sy oorsprong na die wetenskap kan terugverwys.

In die lig van die voorgaande verwys Husserl daarom na die Europese wetenskappe as “in ’n krisis”. Hoe is dit dan dat die wetenskappe, wat soveel suksesse bereik en vooruitgang bewerkstellig, in ’n krisis kan verkeer? Husserl verwys na ’n soort versteekte rede wat oortyd hierdie vraagstuk aanspreek. Die vraagstuk wentel rondom die persoon van Galileo: “the discoverer—or, in order to do justice to his precursors, the consummating discoverer—of physics, or physical nature, is at once a discovering and a concealing genius (*entdeckender und verdeckender Genius*) (Husserl, 1970:52). Wat is dit dan wat versluier word in die ontdekking?

Wat versluier word, is die aard van die moderne tegniek self. Aangesien die tegniek so op akkuraatheid en deursigtigheid ingestel is, word sy eie werking – en meer belangrik nog sy *uitwerking* – versluier. Hieruit kan ons aflei dat die sogenaamde “discovery-concealment” aanleiding gegee het tot ’n nuwe (moderne) betekenis van *tekne*, waarin die tegniese die poiesis juis vooruitloop en bepaal (aksiale) volgens die wetenskaplike metode, wat uitkoms voor die weg plaas.

Veral die ekonomiese sfeer het die vooruitbepalende en berekenbare eienskap toege-eien, en gebruik dan die berekenbaarheid om die skeppende mee te bepaal. Vir Spengler is die groot figuur van die industriële tydperk die ingenieur, vir De Beer is dit die makelaar. In hierdie lig beskou, is die vraag wat De Beer stel, relevant: “Waarom sou ons die naam ‘makelaar’ weggee aan die ekonomiese sektor” (De Beer, 2016:144).

Die groot nadeel van die kwantifisering van die werklikheid was dat die besondere, die onreduseerbaar-unieke, moeilik beskryfbaar geraak het in wat Husserl beskryf as die moderne geometrie. Husserl onderskei tussen die *körperlich*-vorms, wat op die geometriese dui, en die *leiblich* persoonlike bestaan. Oor laasgenoemde sê hy: “here we find nothing of geometrical idealities, no geometrical space of mathematical time with all their shapes”. In die daaropvolgende sin: “This is an important remark, even though it is so trivial. Yet this triviality has been buried precisely by exact science, indeed since the days of ancient geometry, through that substitution of a methodically idealized achievement for what IS given immediately as actuality presupposed in all idealization, given by a (type of) verification which is, in its own way, unsurpassable” (Husserl, 1970:50). Maar die idealisering van die wêreld, en die mens as geskei van die wêreld, was nie voor die moderniteit só begryp nie.

2. Die moderne subjektiwiteit

Die subjektiwiteit wat homself binne die moderne tydsges bevind, het 'n geskiedenis wat vir die doelwitte van die huidige studie belangrik is om te herkonstrueer. In die bekende uitspraak *cogito, ergo sum*, word die moderne subjektiwiteit begrond. Die uitgangspunt van Descartes se benadering lê, soos bekend is, in twyfel. Sy twyfel is gerig teen die res extenza en tradisie. Wat van buite af kom, word dus verdag gemaak. In die lig hiervan kan daar aansluiting gevind word by Heidegger se verduideliking van die begronding van Descartes se skeptiese benadering: “Descartes zweifelt nicht, weil er ein Skeptiker ist, sondern er muß zum Zweifler werden, weil er das Mathematische als absoluten Grund ansetzt und eine ihm entsprechende Unterlage für alles Wissen sucht” (Heidegger, 1984:103). Uit die matematiese word die *ek* wat dink afgelei: “jederzeit ist dieses Aussagen und Denken ein ‘ich denke’. Denken ist immer als ‘ich denke’ ego cogito. Darin liegt: Ich bin, sum; cogito, sum – ist die unmittelbar in dem Satz als solchem liegende oberste Gewißheit” (Heidegger, 1984:104).

Die “dinge” was, in die aanloop tot Descartes se filosofie, elkeen in hulle eie aard subiectum. Sedert Descartes word die ek die sentrale subjek. Die objekte (afgelei van *obiectare* – om te gooi) word “voorgestel” in die verstand: “Ich stelle mir einen goldenen Berg vor” (Heidegger, 1984:106). Die beeld word geprojekteer, vooruitgeplaas, maar van binne die verstand. Die beeld van die goue berg is dan volgens die kontemporêre diskoers “subjektief”. Heidegger beskryf die verandering van betekenis vervolgens as 'n “Umkehrung”. Die inversie berus daarin dat die objek steeds vanuit die verstand “geprojekteer” word, maar op 'n bepaalde manier, dit wil sê met 'n bepaalde metode. Descartes plaas sterk klem op metode: “method consists entirely in the order and arrangement of that upon which the sharp vision of the mind must be directed in order to discover some truth. But we will follow such a method only if we lead complex and obscure propositions back step by step to the simpler ones and then try to ascend by the same steps from the insight of the very simplest propositions to the knowledge of all the others” (Aangehaal in Heidegger, 1993:301). Ons kan duidelik sien dat “Methode ist nicht ein Ausstattungsstück der Wissenschaft unter anderen, sondern der Grundbestand, aus dem sich allererst bestimmt, was Gegenstand werden kann und wie es Gegenstand wird” (Heidegger, 1984:102). Die betroubaarheid van metode veronderstel verder dat dit sal ooreenstem met die aard van die objek. God is nie 'n oëverblinder nie, maar dit is, net vir ingeval, beter om met behulp van metode seker te maak. Hegel beskryf die omkeer van die moderne subjektiwiteit as volg:

De wijze van studeren in de oudheid verschilt van die in de moderne tijd in het opzicht dat de eerste de eigenlijke cultivering was van het natuurlijke bewustzijn. Dat waagde zich in het bijzonder aan elk aspekt van zijn er-zijn en filosofeerde verder in over alles wat het tegenkwam, en zo ontwikkelde het zich tot een door en door bezige algemeenheid. In de moderne tijd daarentegen treft het individu de abstrakte vorm kant-en-klaar aan, en de inspanning om die te vatten en zich toe te eigenen is eigenlijk meer het onbemiddelde naar buiten drijven van het innerlijk en het bekorte voortbrengen van het algemene uit het concrete en de bonte verscheidenheid van het er-zijn (FG § M26).

Die moderne weergawe van subjektiwiteit, wat die *cogito* aanbied as los van die werklikheid, staan trouens nie so los van die werklikheid nie. Die eensydige fokus op die noëtiese aspek (wat natuurlik 'n voorgeskiedenis in die askese het) het aanleiding gegee tot wat Heidegger noem die moderne metafisika, waarin die inversie van die funksies van die siel plaasvind by wyse van 'n inspanning van die noëtiese om die vegetatiewe te onderdruk wat aanleiding gee tot 'n verwronge uiting van hierdie noodsaaklike komponent.

Marx se uitdrukking “what is animal becomes human, and what is human becomes animal” som die problematiek van die inversie van die menslike innovering op, naamlik dat die kennis wat die mens in staat gestel het om oor die natuur te regeer die mens self ook 'n slaaf van daardie einste wette gemaak het. Dié inversie, wat tot gevolg het dat die menslike meer konformeer, namate sy “emansipasie” toeneem, het tot gevolg dat die vryheid gereduseer raak tot die dinge waarvan hy nooit losstaan nie, naamlik die kontingente. Maar om meer ‘natuurlik’ en ineengeskakel te word met al die dryfvere beteken nie dat mens meer menslik word nie – die teendeel hiervan kan ook die geval wees (barbarisme). 'n Mens moet dus 'n balans kan handhaaf tussen die vegetatiewe, dierlike en noëtiese aspekte van die siel.

Die demistifisering (onttoring) van die werklikheid het dan nie alleen die transendente ontnem nie (wat hiermee bedoel word, is dat 'n nuwe metafisika, naamlik die geometriese idealiteit, die materiële sfeer bepaal), maar ook die materiële sfeer verwring. Indien 'n ‘herbetowering’ enigsins moontlik is, moet die ingesteldheid ten opsigte van die werklikheid ook verander. In 'n sekere opsig is dit *onwillekeurig* reeds aan die gebeur. Allerlei katastrofes wek 'n vrees op, 'n ontwrigting ten opsigte van die instrumentaliteit, maar 'n ontwrigting wat terselfdertyd ook 'n nuwe ontsag en 'n herbedink van al die aspekte van lewe tot gevolg het: die wêreld, die biologiese sfeer, die individu en die samelewing. Die ekonomiese kan nie ordentlik funksioneer sonder om hierdie aspekte te verreken nie, wat nie noodwendig

bereken beteken nie, maar juis om meer oor te laat aan die sfere self. Dit is presies wat hierdie proefskrif gaan poog om te doen, naamlik om 'n omvattender blik te ontwikkel waaruit die ekonomiese en die subjektiwiteit herbedink kan word.

3. Werkswyse

Met die begrippe ekonomie en subjektiwiteit het mens te make met fenomene wat sowel histories en konseptueel gelaai is. Die benadering van hierdie proefskrif is dan om beide hierdie aspekte nie afsonderlik van mekaar nie, maar as mede-konstituerend te belig. Om dit só te benader is nie so eenvoudig nie. Enersyds moet verbande gelê word wat opbou na konsepte, terwyl andersyds mens getrou moet bly aan die gegewens. Verbande moet gelê kan word tussen die abstrakte en die konkrete. Soms is die konsepte veel later gemunt as die verskynsels (byvoorbeeld feodalisme wat rondom die Verligting gemunt is), en andersom (so is die begrip ekonomie ouer as die manifestering in wat ons vandag daaronder verstaan). Ook kapitalisme is moeiliker definieerbaar as wat met die eerste oogopslag blyk. Uiteindelik kan ons ook sien hoe begrippe deurleef word en oor tyd verander, en die wyse waarop dit gedefinieer en beleef word verband hou. Neem vryheid as voorbeeld: sommige woorde word so vanselfsprekend geag dat daar selde oor die betekenis daarvan nagedink word. Die gevolg is dat die begrippe uitgehol word en betekenis verloor, en gegewe die gesag en gereelde gebruik van die begrippe gee die herhaling van die uitgeholde betekenis aanleiding tot 'n betekenislose bestaan. Hierdie studie is dan 'n soort evaluasie oor ons moderne woordeskaf, meer bepaald 'n soort filosofies-linguïstiese herwinningseksperiment om te kyk of daar iets te redde is van die aansienlike hoeveelheid rommel waartoe die moderniteit sy eie begrippe verskraal. Dit vind in die proefskrif plaas by wyse van 'n opname en verduideliking van tersaaklike begrippe uit die werke van filosowe en die ontwikkeling en begrip daarvan deur ander denkers, gedagtig aan die oorhoofse tema van ekonomie en subjektiwiteit.

4. Hoofstukopsommings

4.1 Hoofstuk 1

Die ekonomie soos ons dit vandag ken, waarskynlik onder die vaandel van begrippe soos die BBP, wisselkoers, groei, ensovoorts, het 'n lang ontwikkelingsgang waarin hierdie begrippe nie voorkom nie, maar dit beteken nie dat die oorsprong niks met die huidige stand van sake te doen het nie. Die opkoms en die rol van die ekonomiese in die antieke Westerse beskawings bied ons leidrade nie net oor die ekonomie van 'n bepaalde tydsgewrig, in die opsig van 'n toepassing van huidige terminologie op die tydperke nie, maar dit bied eerder 'n

terugkaatsing na onself en hoe ons beskawing die punt bereik het waar die ekonomiese so sterk figureer in ons beskawing. Drie fases van 'voorgeskiedenis' is relevant vir die studie: eerstens die antieke Griekse beskawing, tweedens die Romeins-Christelike samelewing, en derdens die Feodale tydperk. By die Grieke is die kosmos die omvattende begrip waarin die ekonomie weerspieël word (anders as die huidige tydsgewrig se fokus op wat Heidegger die *Gestell* noem, waarin die natuur bloot 'n middel tot ekonomiese welvaartskepping is).

By die Christendom verander die betekenis van die term enersyds om 'n teologiese begrip van die aard van God se wese in die Drie-eenheid oftewel die Triniteit mee te beskryf, en andersyds om die verhouding van die mens tot God uit te beeld. Die onderskeid tussen die wêreld enersyds en die Koninkryk andersyds kom ook ter sprake in die uitbeelding van die gelowige as iemand wat tot die huishouding van God behoort. Die Christendom het ook aansluiting gevind by die Romeinse idee van die privaat individu en die *pater familias*, waarin eiendom 'n belangrike kenmerk van persoonlikheid sou vorm. Die gedagte van innerlikheid sou by die Christendom 'n tema van die mens in sy verhouding tot God vorm.

By die Christendom word 'n metafisiese betekenis vir ekonomie ontwikkel deur die konsep van die Drie-eenheid, en waarin die verhouding tot die transendente tot die immanente voorop staan, spesifiek met die term ekonomie te beskryf. Aansluitend hierby sou die praktyk van die aflat ook die mens se onderhandeling met die ewige begrond.

Derdens het die feodale stelsel, wat volgens Arendt die Romeinse gedagte van die huishouding deur die Christendom uitbrei tot op sosiale vlak, die wêreld self probeer uitbeeld as in die beeld van God en deelnemend aan sy huishouding. Hier neem die gedagte van die huishouding, as ewige orde, oor by die kosmiese as fluktuierende teenkragte. Die ewige word stelselmatig meer beskryf as die oneindige, vandaar die tema van uitdying.

4.2 Hoofstuk 2

Die tweede hoofstuk tematiseer beweging as een van die kernmotiewe van die oorgang tot die moderne. 'n Oorsig oor die Aristoteliese indeling van verskillende vlakke van kosmiese beweging, met die onbeweegbare beweging as toppunt, gaan teenoor die moderne eenvormige beweging met die mens as eerste oorsaak gestel word. Hiermee word bedoel die mens se behoefte om toenemend homself in staat te stel om die beweging van dinge te wees, en met die bevrediging van hierdie behoefte eerstens homself te belyn met die (Aristoteliese) begrip van die Goddelike, en tweedens uiteindelik afstand te doen ook van die Goddelike as sy eie dryfveer.

Gekoppel aan die idee van eerste beweging, is die idee van outomatisering. 'n Agtergrond van die mistieke (en aanvanklik onpraktiese) oorsprong van die idee van outomatisering sal aangebied word, waaruit die mens, as ontwikkelaar van outomatiese toestelle, sy onafhanklikheid sou kon laat neerslag vind.

Die ontwikkeling van ekonomiese denke uit die wiskunde sou ook 'n belangrike rol speel in die mens se poging om beweging van dinge te word. Eerstens deurdat die handelaars en die bourgeoisie 'n verneme rol gespeel het in die ontwikkeling van die tegniek van moderne outomatisering vir die doelwit van produksie, en tweedens deurdat die ekonomiese aktiwiteit in die wyse waarop daar nagedink is oor werk, beroep en uiteindelik arbeid, toenemend verstaan is as inherent goed.

Die mens as eerste beweging het in die moderne arbeidsbegrip ook 'n bepalende effek op die verwerking van dinge tot bevrediging van sy behoefte, soos vervat in Marx se begrip "verdingliking" en kommodifisering. Hierdie prominente posisie wat die mens teenoor die natuur inneem, sou 'n effek hê op die wyse waarop hy die natuur bedink, in streng wetenskaplik-deterministiese terme, waarby die ekonomie as vakgebied ook baat sou vind. Dit het nuwe uitdagings aan die denke gestel, naamlik om veral alternatiewe tot 'n determinisme te soek, 'n uitdaging wat veral Kant en Hegel sou opneem.

4.3 Hoofstuk 3

Die nuwe verhouding waartoe die mens tot die werklikheid gerig is, is een waarin die effekte van die mens se werk op die natuur, begroot in sy wetenskaplike kennis, veel omvangryker word as in enige ander tyd in die geskiedenis. Dit het die uitdaging gestel tot 'n nuwe tipe filosofie wat eerstens sou poog om verantwoording te doen of 'n begroning aan te bied vir die nuutgevonde kennis, tweedens ook die beperkinge van 'n meganistiese werklikheidsbeskouing in te sien en derdens alternatiewe hiervoor te bied. Die twee denkers wat uitstaan met verwysing na die wyse waarop hulle op hierdie vrae kon reageer, was Kant en Hegel. Beide bied 'n gebalanseerde mengsel in hulle denke van die erkenning en insluiting van die insigte en werkswyse van die wetenskap, 'n waarskuwing teen die verabsoluterende of skeptiese neigings in hierdie rigtings, en die herontplooiing van die rede om sigself in te rig tot vryheid.

Wat die wetenskap betref, lewer Kant sy bekende kritiek teen die rasionalistiese sowel as skeptiese benaderings, en wys op die kategorieë sowel as die antinomieë waaruit tegelyk die vryheid reeds veronderstel word, terwyl Hegel wys op die ontwikkeling van breër tendense waarvan die wetenskap deel uitmaak. Dit stel beide instaat om 'n breër begrip van

die rede te ontwikkel as in die rasionalistiese en empiriese benaderings die geval is. Beide bring die rede in verband met die etiek, wat beide beskou as die hoogste uitdrukking van vryheid, en koppel die werksaamheid van die mens, wat die ekonomiese werksaamheid insluit, aan hierdie breër begrip van die etiek, oftewel die sedelikheid. Enersyds het die mens 'n bepalende verhouding ten opsigte van die wêreld waarin hy leef, maar andersyds word die effekte van sy werk in die wêreld teruggespieël in sy eie bestaan. Hierdie verloop, die refleksiwiteit, noem Hegel die selfbewuste Gees.

4.4 Hoofstuk 4

Die laaste hoofstuk het kosbaarheid as tema. Hierbinne word die idee van sorg, soos getematiseer in Heidegger se denke, toegepas op die ekonomiese sfeer om sodoende die ekonomiese te bedink binne ons bestaansvelde, en nie as omvattend nie, sodat ons die ekonomie kan inrig tot ons bestaan in die wêreld, en nie ons wêreld tot die ekonomie nie. Sorg is vir Heidegger nie noodwendig 'n etiese begrip nie, en hy wys tereg daarop dat besorgdheid ook gerig kan wees op nadelige en inoventieke dinge. Maar met verwysing na die ekonomie beteken sorg, in die mees basiese betekenis daarvan, die besorgdheid oor ons bewoning. Wat by bewoning aansluit is natuurlik verbouing, en verder, aldus Heidegger, die denke.

Hoofstuk 1: Die uitdyende heelal

Opsomming

In hierdie hoofstuk word 'n historiese oorsig oor die Griekse, Christelik-Romeinse en feodale begrippe van die kosmos, polis en die huishouding aangebied, en waardeur al die faktore wat bygedra het tot die opbou van die moderne ekonomie belig gaan word. In die lig van die algemene opvatting dat die moderne ekonomie eers tydens die Industriële Revolusie tot stand gekom het, mag hierdie benadering vergesog klink, maar veral die Griekse publieke ruimte, die Christelike Triniteitsbegrip en die vroeë moderne subjektivering is integrale ontwikkelings om tot 'n dieper begrip vir wat agter die ontwikkeling van die ekonomie sit, oor te beweeg.

Afdeling 1

1. Antieke Griekse wêreldbeeld: kosmos, huishouding, polis

1.1 Kosmos

Die Griekse begrip “kosmos” het 'n wye betekenis. Anders as in latere geskrifte, was dit aanvanklik vir alledaaglikse items sowel as verskynsels van groter omvang gebruik. Kahn verduidelik: “In Homer and in other early literature, *kosmos*, *kosmew*, and their derivatives denote in general any arrangement or disposition of parts which is appropriate, well-disposed and effective” (Kahn, 1964:220). Voorbeelde hiervan uit die *Ilias* wissel van die wyse waarop die begrip ingespan word om onder meer die beskrywing van hoe 'n pyl in 'n boog geplaas word, die voorbereiding van 'n goeie maaltyd... tot Hera se netjiese toilet (Kahn, 1964:220). Dit beteken dat die kosmos nie alleen betrekking gehad het op die sterreruim “daarbuite” nie, maar op die hele bestaan, ook die kunsmatige opset van menslike bestaan, wat die huishouding insluit. Die *oikonomia*, die wet van die huis, is dus nie 'n afsonderlike ruimte met eie wette nie, maar hou sterk verband met die kosmos, en in die besonder, wat die orde daarvan betref.

Wat uit die staanspoor vir die doelwitte van hierdie studie van belang is, is die verband wat daar bestaan tussen kosmos en verdeling/indeling (*dasmus*). 'n Teks wat aan Philolaos toegedig word, sê die volgende: “The kosmos is a ‘fitting-together’ (*ammonia*) in which the opposing principles are organized (*kosmethenai*), reconciled (*ammochthenai*), combined (*sugkekleisthai*), and held in check (*katechesthai*)” (Kahn 1964: 228).

Antieke denke het oor die aard van die werklikheid besin volgens 1) inherente kwaliteite van elke synde (byvoorbeeld goed en boos, meester en slaaf, man en vrou), en 2) die rangskikking van die syndes binne die Syn. Die orde (*taxis*) van die Syn is bepaal deur die noodlot, wat nie van koers af gestuur kan word nie. So is die hiërargiese aard van die kosmos begrond/vasgestel:

Die altgriekse Vorstellung von der Erde ist die von einer Scheibe, die vom Okeanos umflossen wird, so zwar, daß sich über dieses Ganze der Himmel wölbt und sich gleichmäßig um es herum dreht. Später, bei Platon und Aristoteles und Eudoxos, wird die Erde – aber jeweils verschieden – als Kugel vorgestellt, doch so, daß sie die Mitte von allem bleibt (Heidegger, 1984: 83).

Elke liggaam/voorwerp moet verstaan word in die lig van of met inagneming van die inherente kwaliteite daarvan, wat verder gaan bepaal watter posisie dit binne die kosmos inneem. Uit die posisie van voorwerpe in die kosmos en die verhouding tussen voorwerpe kan die waarde daarvan bepaal word.

Die geheel, dit wil sê die kosmos, aldus Heraklitos: “neither any one of the gods nor of men has made, but it always was and is and will be” (aangehaal in Kahn, 1964:225). Hierdie “always was and always is and will be”, in geometriese terme, verwys nie na ’n reguit lyn wat *ad infinitum* strek nie, maar verwys eerder na ’n sirkel waarvan die begin en eindpunt ineengeskakel is. Getal funksioneer derhalwe by die Grieke nie slegs in die ruimte van berekening, apodikties verwyder van die werklikheid nie, maar word as deel van die geheel verstaan.³

Die houding wat vereis word van ’n mens om met getal te werk, is ook van belang. Heidegger wys daarop dat die Grieke ’n dubbele begrip van *mathesis* voorgestaan het, naamlik om te leer en om ander te leer: “Die *mathemata*, das Mathematische, das ist jenes ‘an’ den Dingen, was wir eigentlich schon kennen, was wir demnach nicht erst aus den Dingen harholen, sondern in gewisser Weise selbst schon mitbringen” (Heidegger, 1984:74). As voorbeeld noem Heidegger Sokrates se bekende uitspraak in die *Meno* dat om te leer eintlik op

3 Wanneer die Pythagorieërs verklaar “alles is getal”, moet dit teen die agtergrond van die groep se beweerde “numerologie” – ’n soort mistieke begrip van getal – gelees word. Boyer verduidelik: “The number 1, they argued, is the generator of numbers and the number of reason; the number 2 is the first even or female number, the number of opinion; 3 is the first true male number, the number of harmony, being composed of unity and diversity; 4 is the number of justice or retribution, indicating the squaring of accounts; 5 is the number of marriage, the union of the first true male and female numbers; and 6 is the number of creation. Each number in turn had its peculiar attributes. The holiest of all was the number 10, or the tetractys, for it represented the number of the universe, including the sum of all of the possible geometric dimensions” (Boyer 2011: 48).

herinnering neerkom, aangesien die siel (wat siklies beweeg), reeds in ander lewens alle kennis teëgekome het. Sloterdijk verwys na hierdie omgang met die werklikheid as in wese esteties: “From that point on, then, the name for the perfectly beautiful – *sphaira* – was formulated geometrically. This rise of the world form over the world material was guided by an aesthetics of completion that remained in force” (Sloterdijk, 2013:15). Die rede waarom die sikliese voorrang bo die liniêre geniet het, kan uit die volgende verduideliking afgelei word: “Their interest in the totality of the world was kindled by the easy constructibility and symmetrical perfection of the spherical form. For them, the simplest form was at once the most integral, complete and beautiful” (Sloterdijk, 2013:15).

Die sferiese vorm, verteenwoordig deur die getal 10, kan ook as die ewige (*Aei*) beskryf word. Die ewige is nie eskatologies, apokalipties of messiaans nie, maar met ’n sikliese begrip van die kosmos, begin en einde verweef. Hierteenoor is die sfeer waarin die mens hom bevind liniêr, wat vergestaltung kry in sy geboorte en sterwe. Die mens se lewe moet verstaan word teen die agtergrond van die nietigheid van sy bestaan, en word gewaarsku om homself nooit hoër te ag as wat sy posisie hom toelaat nie.

By hierdie punt sal die beswaar moontlik gelug kan word dat die bekende begrip *apeiron*, wat gewoonlik met “oneindig” vertaal word, juis na die onbegrensde van die kosmos wys. Op sigwaarde is die begrip *Apeiron* ’n samestelling waarvan die a-voorsetsel “nie” beteken. Die stam *peras* (waarvan die Afrikaanse woord “perron” afkomstig is), wat “grens” beteken, word dan die begrip waarvan die *a* wegwys, dus “onbegrens”. Kahn redeneer egter dat dit nie die *peras* is wat negeer word nie, maar *per*, wat “vorentoe” beteken (Grieks: *pro*; Latyn: *per*, *prae*). Gekoppel aan hierdie voorsetsel, verwys die *peraw* dan na ’n punt waar die vorentoe beweging tot stilstand gebring word, iets oorgesteek word. Hierdie verduideliking word gesteun deur Aristoteles se opponering van die begrip met *dielthein* (deurgang), *diienai*, terwyl dit as ’n sinoniem vir *adiexitytos* (sonder enige uitweg) gebruik is.

Maar in die versameling van rykdom kan daar tog sekerlik nie ’n perk wees nie? Aristoteles is van mening dat rykdom wel perke het:

De omvang van zulk bezit die toereikend is voor een goed leven, is niet onbegrensd, in tegenstelling tot wat Solon dicht:

Aan rijkdom is de mens geen grens zichtbaar gesteld.

Deze grens staat wel vast, net als op andere vakgebieden: rijkdom is een veelheid aan werktuigen, in welk vak ook, dat in veelheid of grootte onbegrensd is (Politica, Boek I, Deel 9)

Die geheel moet proporsioneel tot die geheel 'n balans of ekwilibrium (wat nie met 'n atomistiese gelykheidsbeginsel verwar moet word nie) vertoon, wat in die verspreiding van rykdom, as kwantifisering van die geheel, in geometriese terme uitgedruk kan word: “Mathematicians call this kind of proportion geometrical; for it is in geometrical proportion that it follows that the whole is to the whole as either part is to the corresponding part” (NE Boek V, Deel 3).

1.2 Die oikos as weerspieëling van die kosmos

Filosofiese denke in die aanloop tot Aristoteles het op 'n soortgelyke manier oor ekonomie nagedink. Die “goeie” orde van die huis, afgelei van *oikos* (huis) en *nomos* (wet), weerspieël in die regte rangskikking daarvan die kosmos. Vir Xenophon is die indeling van die huishouding dienooreenkomstig sy natuurorde begrip belangrik:

Human beings live not in the open air, like beasts, but obviously need shelter. Nevertheless, those who mean to win store to fill the covered place, have need of someone to work at the open-air occupations; since ploughing, sowing, planting and grazing are all such open air employments; and these supply the needful food. Then again, as soon as this is stored in the covered place, then there is need of someone to keep it and to work at the things that must be done under cover. Cover is needed for the nursing of the infants; cover is needed for the making of the corn into bread (Smith, 2017, Deel 16820).⁴

Die gevolgtrekking hiervan word só saamgevat: “God from the first adapted the woman’s nature, I think, to the indoor and man’s to the outdoor tasks and cares” (Smith, 2017, deel 16826). Eiendom, wat later by Adam Smith een van die belangrikste eienskappe van subjektiwiteit word, speel wél ook al by die Grieke 'n vername rol in die mens se subjektiwiteit, maar vir sover hierdie besittings jou ten goede baat. Vandaar ook die begrip “goedere” en “bate”. Die terme waarmee eiendom uitgedruk word, is dus nie uitsluitlik kwantitatief van aard nie. Sokrates wys in Xenophon se *Oeconomicus* byvoorbeeld op die spreekwyse “'n mens het vyande”, wat dus ook op 'n soort eiendom dui (en ja, selfs jou vyande kan ook vir

4 Hesiodos, in sy *Werke en dae*, merk ook op dat die vername eienskap van die mens is om brood te maak, 'n stelling wat myns insiens met erns oorweeg moet word. Een van die nagevolge van moderne massaproduksie is dat die gehalte van brood aansienlik afgeneem het. 'n Mens wonder wat Hesiodos oor ons samelewing sou gedink het, gemeet aan die gehalte van ons brood! Indien daar voorts in ag geneem word dat die geheim van broodmaak deur Demeter aan die mens geopenbaar is, word die algemene interpretasie van die manlike oorsprong van tegniese aktiwiteit by die Grieke, soos deur die Prometheus-mite geïmpliseer, weerlê.

jou ten goede uitwerk, dus 'n bate wees, afhange van wie hierdie vyande sou wees en indien hulle met die regte takt hanteer word!).

Ofskoon eiendom aan die hoof van die huishouding behoort, word die belangrikheid van verskeie deelnemers aan die prosesse van die onderhouding en uitbreiding daarvan sterk beklemtoon. Deelname is die sentrale kategorie van die vroeë ekonomiese begrip. Uit die aktiwiteite van die huishouding word drie uitsette belig: voorsiening in die mens se basiese behoeftes, erkenning aan die gode sowel as die skepping deur offers, en genieting van luukse.⁵ Vir Xenophon is dit belangrik dat geen een van hierdie kategorieë voorkeur geniet bo die ander nie.

Xenophon beskou landbou as die mens se belangrikste aktiwiteit, ongeag die afkeur wat sommige “beskaafde” persone daarin kan hê. Dit is die aktiwiteit waarin die mens die sterkste in aanraking met die orde van die natuur kom. 'n Samelewing wat nie genoegsame waarde heg aan landbou nie, gaan juis afneem in gekultiveerdheid (selfs die term ‘kultuur’ het sy oorsprong in die landbou).

Landbou is grootliks oorgelewer aan die kragte van die natuur. In ooreenstemming met die komplekse aard van eiendom, wat verweef is met die aktiwiteite van die huishouding in die geheel, is daar in Xenophon se geordende, agrigariese wêreldbeeld nie veel ruimte vir volledige selfstandigheid, oftewel afgesonderde individualiteit nie.

Oikonomia word dus op 'n letterlike manier verstaan in Xenophon se werk met weinige klem op byvoorbeeld handel, wat in die hedendaagse ekonomiese diskoers byna ondenkbaar sal wees. Na hierdie gemeenskappe word daar in moderne ekonomiese teorie verwys as “selfbeskikkend” aangesien daar nie veel handel plaasgevind het nie, alhoewel met “self” hier geïntegreerd met en afhanklik van die natuurkragte verstaan word.

1.3 Die vlakke van die siel

Soos met Xenophon se begrip van die ekonomiese aktiwiteit as dit wat te make het met die totstandbring van die goeie, het Aristoteles se mensbegrip ook te make met die goeie. Vir hom was die skeiding tussen mens en natuur nie so duidelik as wat vandag die geval is nie. Die siel was iets wat die mens juis uit die natuur ontvang het. Simondon wys daarop hoe Aristoteles eerstens die siel nie alleen as menslike eienskap beskou het nie: “For him, the vegetal already contains a soul, manifests an existence of a soul, from a principle which is a vegetative principle, what Aristotle calls *to treptikon*, namely, that which relates to

5 Die genieting van luukse sal later by Hume die vernaamste aspek van ekonomiese aktiwiteit uitmaak, aangesien basiese behoeftes ook by diere voorkom.

developmental functions and growth. *Trepein*, *treptikon*, comes from *trepho* to nourish, to thicken, and to make grow. The *treptikon* is what in the vegetal presides over functions of nutrition” (Simondon, 2011:42).

Met die opkoms van die evolusionêre natuurwetenskap, is die mens se koppeling met die natuur op 'n nuwe manier gevestig. Hierdie vestiging moet egter nie verwar word met die noodlottige koppeling, oftewel verwikkeling, van die vroeë beskawings nie. Dit berus eerder op 'n atomistiese beskrywing, soos bekend gemaak deur die frase “the selfish gene”. Hierdeur kon die moderne wetenskap die lewende wese beide as gedetermineer, dit wil sê onderhewig aan natuurwette, maar ook vry, as selfbepalend beskou. 'n Mens kan egter met goeie reg die mate waarop hierdie vryheid werklik as vry geag kan word, bevraagteken. Hobbes se natuurtoestand is dus nie dieselfde as die toestand waarna die vroeë beskawings verwys nie.

By Aristoteles word die siel binne 'n lewende organisme, en waarna hy as 'n wese verwys, geplaas. Wesens (*ousia*): bestaan uit 1 – materie (*hulen*), 2 – vorm (*eidos*) en gestalte (*morphyn*), en 3 – samestelling tussen die twee (*amfion*). Materie en vorm kombineer en kan in hulle verwerking geken (*episteme*) en beskou (*theoria*) word. Lewe is dit wat in 'n saamgestelde sin wese (*ousia*) het. Die kombinasie tussen liggaam en vorm is die samestelling wat “besield” genoem kan word. Liggaam is nie 'n verwerking van die siel nie, maar die siel is 'n verwerking van die liggaam. Siel is ook nie liggaam in die atomistiese sin nie, maar behoort noodwendig tot 'n liggaam (Peri Psuche/Over de Ziel 414a).

Aristoteles tref onderskeid tussen die ordes van die meganistiese en die lewende, waaronder die vegetatiewe, dierlike en die menslike (noëtiese) tel. Die vegetatiewe siel word hoofsaaklik geprikkel, en meeste van die interaksie wat dit met ander voorwerpe het, is passief. Vir sover dit die dierlike siel betref, is daar 'n strewe (*orexis*) wat aktief is: “it would seem that in animals, just as in ships and things not naturally organized, that which causes motion is separate from that which suffers motion, and that it is only in this sense that the animal as a whole causes its own motion” (Aristoteles). Laastens is die menslike siel dit wat tot nog 'n hoër vorm van aktiwiteit in staat is, naamlik rede en besluitneming. Daarbenewens ook iets wat nie alleen streef na iets buite sig nie, maar na sy eie vervolmaking, naamlik die *nous*. Die *nous* vind buite die mens sy oorsprong, maar is steeds vir die mens toeganklik, of anders gestel, dit het 'n invloed op die mens. Die ordes is egter nie volledig geskei nie, maar word deur mekaar beïnvloed. Beweging vind vir Aristoteles dus binne 'n netwerk van relasies

plaas. Nerens is die spanning tussen die ordes en die relasies meer gelaai as by die mens nie.

Die menslike verwesenliking vind plaas in die *prattein*, die praktiese handeling. Die verwerkliking van die mens hou verband met sy werksaamheid, sy maak van dinge, sy *tekne*. Die mens is dan 'n handelende wese. Die handeling bemiddel tussen die verskillende omvangtipes van die mens. Hierdie aspek van bestaan is gekoppel aan die bevrediging van natuurlike behoeftes, maar dit hou ook verdere aspekte in.

By Aristoteles verdien die hoër vlakke van die siel status omdat dit met toenemende willekeur keuses kan uitoefen. Die fantasia is belangrik, aangesien dit bemiddel tussen die strewende, die waarnemende en die noëtiese. Laasgenoemde is belangrik aangesien dit die hoogste vorm van denke verteenwoordig. Simondon wys daarop dat Aristoteles die onderskeid tussen mens en dier getref het by die vermoë om taal op 'n sinvolle en konsekwente manier te gebruik: "The animal lacks the faculty of reason, *to logistiton*, the logical faculty. The animal also lacks the faculty of free choice or *bouleutikon*, the free deliberation or more precisely the choice after the examination of all possibilities of action, free choice called *proairesis*" (Simondon, 2011:46). Aristoteles beklemtoon egter dat hierdie vlak nie los staan van die ander twee nie. *Noēsis* bestaan uit drie komponente wat as suiwer wilskrag (*boule*) uitgedruk word: insig (*phronesis*), kennis (*episteme*), en ware mening (*doxa alethes*). Hierdie aspekte vorm mekaar en is van mekaar afhanklik, maar as selfstandige handeling.

Aristoteles se *De Anima* bespreek die mens hoofsaaklik as individu. Dit gaan wel in diepte in op die vegetatiewe aspekte van die mens, maar beweeg nie op die terrein van die politieke of die etiese nie. Hy gaan egter verder in op hierdie aspekte in veral die Nikomacheaanse Etiek en die Politiek. Hier kom die kwessie van geluk en die goeie ter sprake.

Uiteindelik is die menslike lewe ingestel op die bereiking van *eudaimonia*, 'n begrip wat vertaal word met 'geluk'. *Eudaimonia* is saamgestel uit twee woorde: *eu* (goed) en *daimoon* (godheid), "letterlijk betekent *eudaimonia* in de gunst staan van een bevriende *daimon*". Hierby voeg die vertalers: "onze woord geluk dekt niet alle konnotasies die het Griekse woord heeft" (NE vertalers, 2005:530). Die *daimoon* verwys na iets besonders wat 'n persoon aandryf ('n soort innerlike krag/dryfveer), terwyl dit ook kan verwys na 'n goddelike dryfkrag.

By Aristoteles gaan geluk oor die goeie lewe, "*het goed-maken*" (NE vertalers, 2005:531). Die goeie lewe is nie 'n eenvormige prinsiep nie, maar hou verband met die bereiking van

bepaalde doelwitte by elke mens. Dit hou verband met dit wat reeds gegewe is, maar steeds nagestreef moet word, wat Aristoteles beskryf in die frase *to ti én einai*. Dit dui op “wat iets zou moeten zijn (en wat in tijd of ontologisch eerder is, als het voorbeeld dat bestaat in het hoofd van de kunstenaar of bij de god), maar tegelijk ook vastelt dat iets dat in de veranderlijke werkelijkheid bestaat het voorbeeld wel nastreeft, en ook niet anders kan, maar de afstand ertoe nooit overbrugt (‘dit is wat het zou moeten zijn, ware het niet... ’)” (De Anima vertaler, 2013:479).

Uiteindelik is die goeie lewe “een leven waarin iemand zijn hoogste en meest kenmerkende vermogens heeft kunnen manifesteren” (NE vertalers, 2005:533).

Met verwysing hierna kan geluk soos volg opgesom word (NE vertalers, 2005:533):

- 1 – dit is nie gelyk aan bevrediging van liggaamlike genot nie
- 2 – dit is nie gelyk aan die verkryging van eer nie
- 3 – geluk is met aktiwiteit verbonde en is nie ’n statiese toestand nie
- 4 – geluk is volkome

Hiervoor is natuurlik bepaalde voorvereistes nodig, sowel in die samestelling van die persoon (met verwysing na gesondheid en talente) as in die samelewing waarin sodanige persoon leef en hom of haar bevind. Die totale geïsoleerdheid van ’n individu kan dus volgens Aristoteles nie tot *eudaimonia* aanleiding gee nie.

1.4 Die Polis as eiesoortige instansie

Die vlakke van menslike bestaan, ofskoon dit verband hou met die orde van die natuur, noodsaak ’n vorm van organisering wat die menslike bestaan onderskei van die vegetatiewe en die dierlike, en die noëtiese in verband bring met die blywende beweging van die hemelliggame: “According to Greek thought, the human capacity for political organization is not only different from but stands in direct opposition to that natural association whose center is the home (oikia) and the family. The rise of the city-state meant that man received ‘besides his private life a sort of second life, his bios politikos’” (Arendt, 1998:44). Hierdie nuwe begroning in die stad word opgestel teenoor die geregtigheid soos begrond in die bloedvergelding van die brute natuur: “the foundation of the polis was preceded by the destruction of all organized units resting on kinship, such as the phratria and the phyle” (Arendt, 1998:44).

Die beweging wat hier nagespeur kan word, is eerstens die direkte weerspieëling van die kosmos in die huishouding, en daarna 'n beweging waarin die sfeer van die politiek 'n meer verhewe vorm aanneem wat die beweging van die hoër en ewige ordes uitbeeld, teenoor die veranderende ondermaanse ekonomiese. Die ondergeskikte posisie van die huishouding ten opsigte van die politieke sfeer kan volgens Arendt afgelei word uit die wyse waarop die verering van die gode plaasgevind het:

While Vesta, the goddess of the hearth, became the protectress of a 'city hearth' and part of the official, political cult after the unification and second foundation of Rome, her Greek colleague, Hestia, is mentioned for the first time by Hesiod, the only Greek poet who, in conscious opposition to Homer, praises the life of the hearth and the household; in the official religion of the polis, she had to cede her place in the assembly of the twelve Olympian gods to Dionysos (Arendt, 1998:25).

Terwyl die huishouding volgens die lotsbestemming van die natuur en die sikliese skepping en verval verstaan is, is die wyse waarop 'n persoon in die stad in verhouding tot ander mense individueer, anders opgestel: "The polis was distinguished from the household in that it knew only 'equals,' whereas the household was the center of the strictest inequality" (Arendt, 1998:32). Arendt wys daarop dat die gelykheid wel die platform gebied het vir onderskeiding deur kompetisie: "the polis was permeated by a fiercely agonal spirit, where everybody had constantly to distinguish himself from all others" (Arendt, 1998:41). Diegene wat deelgeneem het aan die agon, was diegene wat, deur hulle rang in die samelewing, die naaste kon kom aan die sikliese beweging van die hemelliggame (gedagtig ook daaraan dat Ouranos 'n manlike titaan was): "By their capacity for the immortal deed, by their ability to leave nonperishable traces behind, men, their individual mortality notwithstanding, attain an immortality of their own and prove themselves to be of a 'divine' nature (Arendt, 1998:19).

Die begrip "gelykheid" moet gekwalifiseer word, aangesien dit op 'n klein proporsie van mense van toepassing was: "equality of the political realm has very little in common with our concept of equality: it meant to live among and to have to deal only with one's peers, and it presupposed the existence of 'unequals' who, as a matter of fact, were always the majority of the population in a city-state" (Arendt, 1998:32). In die geval van die Grieke was 'n groot hoeveelheid van die slawe plaaslike mense, nie soos by die Romeinse samelewing nie, wat hulle "slawe-natuur" bewys het deur nie bereid te wees om hulle lewe af te lê vir die polis nie, aldus Arendt (1998:32).

Vir diegene wat vrygeskeld is van die noodlot wat met die kragte en siklus van die natuur verband hou, is daar nou ook die moontlikheid om hulle te laat geld in terme van die vryheid

self, aangesien die polis die “sfeer van vryheid” verteenwoordig (Arendt, 1998:31). Wat stelselmatig die maatstaf van geregtigheid sou word, is nie die ooreenkoms met die sikliese natuur nie, maar die mees stabiele en nie-weersprekende geskrewe wet, wat deur die rede en instellings waarbinne redelikheid aangemoedig en gekultiveer word, uitgewerk en gehoorsaam word.

1.5 Die rol van geld in die antieke Griekse beskawing

Die agora was nie binne die polis self nie, maar aan die buitewyke. Dit kan beskou word as 'n bemiddeling tussen die huishouding, die polis en die buitewêreld. As 'n ruimte van handel, het dit ook 'n belangrike rol gespeel in die opkoms van die Ateense staat. Sedert Perikles se ontwikkeling van die skeepsbou, sou dit ook die ruimte word vir die uitruil van goedere sowel as idees. Aristoteles deel ekonomiese aktiwiteit in volgens die bestuur van die huishouding sowel as bedrywighede op die markplein. In eersgenoemde aspek wyk hy min af van Xenophon, terwyl laasgenoemde 'n hele nuwe dimensie ontsluit waarin geld, wat min aandag geniet in Xenophon, ter sprake kom. Die ingebruikneming van geld, en meer bepaald die muntstelsel rondom die sesde eeu v.C., is voorts ook sentraal tot die genealogie van subjektiwiteit: “the so-called ‘birth of the individual’ traced by others in the texts of this period is, I propose, incomprehensible without attention to monetization” (Seaford, 2004:13).

Die moderne beskouing van geld moet egter gesuspendeer word ten einde tot 'n helder begrip van die vroeë betekenis van geld te kom: “In the conventional economic view, money is a utilitarian commodity that acts as a medium of exchange, a unit of account, a store of value, and a standard of deferred payment” (Belk & Wallendorf, 1990). Seaford (2004:6) wys daarop dat die vroeë munte goddelike simboliek gedra het, 'n teken van die transendente betekenis wat daaraan gegee is. Stelselmatig vervang geld ander objekte om as offerande in die tempels aangebied te word. Die ingebruikneming van geld geskied dus in 'n konteks waarin 'n verwyderde simboliese ruimte deur 'n gemeenskap betree word. Die simbool van die gode of ander oppergesag verseker ook dat die normale transaksie 'n ryker betekenis as die partikuliere dra.⁶ Die gebruik van geld in transaksies is daarom ook tekenend van 'n meer verfynde beskawing as wat met gewone ruilhandel die geval is.

⁶ Die simboliese ruimte was nodig om die vertroue te skep waarin mense met mekaar kon handel dryf tot voordeel van al die partye. Daarteenoor berus die moderne ekonomie op versekering en handelsmerke, wat dieselfde rol vervul met behulp van industrialisering en standaardisering. Hierdie verskynsels verskans die risiko en vertroue verbonde aan vroeë ekonomiese transaksies. Die moderne vraag en aanbod kurwe, die baken vir transaksie, hou ook verband met standaardisering. Hoewel hierdie kurwe ook tot 'n mate toepasbaar op antieke samelewings is, word daar nie in ag geneem dat by hierdie samelewings die

Om hierdie punt toe te lig, kan daar op die ooreenkoms tussen die Griekse woord vir geld *nomisma*, en *nomos* – wet, gewys word (selfs in Afrikaans het daar ’n spoor van die wyer betekenis van geld oorgebly: die begrip “vergelding” of die uitdrukking “dit geld vir” kan as gepaste voorbeelde hiervan genoem word). In Boek V van die Nikomacheaanse Etiek is dit juis die verband wat geld met wetmatigheid vertoon wat aandag geniet. Aristoteles sê: “this is why it has the name ‘money’ (*nomisma*) – because it exists not by nature but by law (*nomos*)” (NE Boek V, Deel 4).⁷ Ons word daaraan herinner dat geregtigheid, en hier spesifiek wetmatigheid, ’n voorwaarde eerder as ’n hindernis tot sosiale interaksie is: “justice exists only between men whose mutual relations are governed by law” (NE Boek V, Deel 4). Hoe is dit moontlik om geld kragtens die wet te laat funksioneer, aangesien geld in terme van getalle uitgedruk word? Omdat die wet self nie slegs ’n proporsionele element inhou nie, maar selfs in sy aard proporsioneel is, iets wat Aristoteles baie duidelik stel: “This, then, is what the just is – the proportional; the unjust is what violates the proportion” (NE Boek V, Deel 1). Dit beteken dat geregtigheid ook met ’n beroep op getalle bepaal kan word: “The just, then, is a species of the proportionate (proportion being not a property only of the kind of number which consists of abstract units, but of number in general)” (NE Boek V, Deel 1). Dit volg daaruit dat die omvang van die gebruik van geld verder reik as individuele transaksies – geld word benodig om ’n balans in die gemeenskap te vestig: “it is not two doctors that associate for exchange, but a doctor and a farmer, or in general people who are different and unequal; but these must be equated. This is why all things that are exchanged must be somehow comparable. It is for this end that money has been introduced, and it becomes in a sense an intermediate; for it measures all things” (NE Boek V, Deel 4). Dit is nodig om enkele opmerkings oor hierdie gelaaide verduideliking te maak:

1. Die argument word gebou op arbeidsverdeling. Die stad, soos vroeër genoem (waarin arbeidsverdeling ’n wesenlike rol speel – ’n punt wat selde opgehaal word), is vir Aristoteles ’n bakermat van individuele menslike potensiaal en tegelyk beskaafde gemeenskap. Die twee dele vul mekaar aan eerder as om teenoor mekaar te staan. Marx

uniekheid van die produk ’n rol gespeel het in die bepaling van wat die prys is nie, sowel as die onderhandelingsproses tussen koper en verkoper.

⁷ Dit wil voorkom of die begrip *nomos* afkomstig is van begrippe wat ook met indeling verband hou: “the word for law or convention, *nomos*, derives from *nemein* (to distribute) and so presumably at first meant distribution, then the principle of distribution. In Homer *nomos* does not occur, but *nemein* (and the compound *epinemein*) does – almost always (when in the active voice, meaning distribute) of food or drink. *Nomos* first occurs in Hesiod, where of the eight occurrences two refer to sacrifice and one to the eating habits of animals. And so it seems reasonable to infer that *nomos*, to which in the classical period is attributed despotic power, originated in the widespread and economically fundamental practice of distributing meat. Cognate words for which a sacrificial origin has been inferred are *nemesis* (retribution), *isonomia* (equality of political rights), and even *nomisdein* (acknowledge)” (Seaford, 2004:51).

se bekende besware in die *Ekonomiese en Filosofiese manuskripte* van 1844, dat arbeidsverdeling uit die aard van die saak problematies is, neig na 'n Rousseauiaanse “terugkeer na die natuur”. Sodanige terugkeer is vir Aristoteles nie ten bate van die mens nie. Vir hom is die skepping van die staat juis in die natuur van die mens. Die argument wat Aristoteles voer is juis vanuit 'n afkering teenoor individuele selfbeskikking: “als elk individu afsonderlik niet onafhanklik is, zal het in eenzelfde verhouding tot het geheel staan als andere onderdelen. Wie daarentegen niet in staat is deel te nemen in een gemeenschap, of daaraan geen behoefte heeft omdat hij zichzelf genoeg is, maakt geen deel uit van een polis, en is dus ofwel een beest of een god” (Politiek, Boek 1, Deel 2; 1253 a 25). Arbeidsverdeling blyk slegs voordelig te wees indien die gemeenskap daarby baat deur die regmatige verspreiding van goedere ooreenkomstig met (soos Aristoteles later sal betoog) elkeen se behoefte (hieruit spruit die debat rondom *chrematistiek* – die oordenking van behoefte en wilsmatigheid, wat later by die Skolastiese denkers 'n vraagpunt sou word).

2. Ekwilibrium is 'n sentrale begrip in Aristoteles se ekonomiese denke. Hy verduidelik: “in any kind of action in which there's a more and a less there is also what is equal. If, then, the unjust is unequal, just is equal, as all men suppose it to be, even apart from argument” (Nikomacheaanse Etiek, Boek V). Sy begrip van gelykheid impliseer nie – soos die retoriek van kontemporêre bewegings wat die term mildelik inspan – “eenvormigheid” nie. Gelykheid impliseer juis andersheid, daar word nooit van die dokter of die boer vereis om hulle aanleg af te skaal om meer aandag aan ander take te skenk nie. Gelykheid word nie deur produktiwiteit bewerkstellig nie, maar deur handel. Gelykheid behoort voortdurend deur die interaktiewe proses van onderhandeling nagestreef te word. Indien een van die produkte/dienste se gehalte verswak, word daar pligshalwe van die ander party vereis om minder geld aan te bied.⁸ Met gelykheid word daar dus verwys na die geleenthede en middele wat mense het om die voortreflike te skep en te bekom.

3. Die maatstaf van die verhandeling is nie een van die produkte self nie, maar geld. Geld word beskryf as 'n “bemiddeling/tussenganger” tussen die produkte. Die ooreenkoms tussen *nomos* en *nomisma* het dus ook betrekking op 'n ander betekenis van *nomos*, naam, en, meer bepaald, naam as plekhouer of

⁸ Ofskoon die moderne ekonomisme die verbruiker hoog aanslaan, het standaardisering van produksie ook standaardisering van prys meegebring, en daardeur die verbruiker se vernaamste eienskap, naamlik die vermoë om te onderhandel, uitgskakel.

plaasvervanger/verteenwoordiger. Die voordeel van geld is dat dit 'n plekhouer van meer as een ding kan wees aangesien dit as 'n getal (of in syfers) uitgedruk word.

4. Geld is meer as net 'n tussenganger of selfs 'n ruilmiddel: geld is selfs die “maatstaf van alle dinge”. Waarskynlik voer dit die Pythagoriese uitdrukking “alles is getal” tot 'n vlak waarin meetbaarheid ook 'n sosiale dimensie verkry, naamlik deur die proses van transaksie. In navolging van die Pythagorieërs word daar in Aristoteles se verduideliking ook verwys na geregtigheid as resiprositeit, en waarin die ekonomiese 'n rol speel.

'n Anekdote van die vroeë wysgeer, Thales, soos vertel deur Aristoteles, som die wyse waarop die kosmologie en ekonomiese verhandelinge by die Grieke ineengeskakel is:

Toen mense de spot met hem dreven omdat hij arm was en hem voorhielden hoe nutteloos filosofie is heeft hij, naar het heet omdat hij door de hemellichamen te bestuderen een rijk olijfoogst had voorzien, al in de *winter met bescheiden vermogen als handgeld in Milete en op Chios alle olijfpersen gehuurd; doordat niemand tegen hem opbood kreeg hij voor weinig geld. Toen het tijd werd voor de oogst en er opeens een grote vraag naar ontstond, ko hij ze zo duur verhuuren als hij wilde* (Politica, Boek 1, Deel 1259 a8-a18).

Ofskoon die verweefdheid van die kosmos met die orde van die huis enersyds, en die transaksies tussen mense andersyds belangrik geag is, sou geld as *bemiddeling/plekhouer* die problematiek uitmaak wat reeds in Aristoteles ter tafel gelê word. Aangesien geld self nie oor subjektiwiteit in die antieke gebruik van die term beskik nie, was dit moeilik om geld as sodanig te bespreek in dieselfde terme as ander subjekte. Aristoteles se uiteensetting van die heffing van rente, lê hierdie problematiek ter tafel wat vir millennia na hom steeds tersaaklik is:

Gegeven dat er als gezegd twee soorten bezitvorming zijn, de huishoudelijke en die door handel – de eerste noodzaakelijk en geprezen, de laatste vatbaar voor de kritiek dat ze niet natuurlijk is omdat mensen zich hierbij verrijken ten koste van elkaar – ligt het geheel in de rede dat woeker gehaat is. Bij woeker zit de vermogensaanwas alleen in geld, niet in hetgeen waarvoor geld is uitgevonden: geld is er gekomen voor goederenverkeer, rente vermeerderd alleen geld. Daaraan ontleent ze haar naam 'voortbrengsel' ook: wat voortgebracht word lijkt op hetgeen waardoor het wordt voortgebracht. Rente is geld van geld, en

daarmee de meest tegennatuurlijke vorm van bezitvorming (Politica, Boek 1, Deel 10).⁹

Aristoteles se kosmologie bied nie ruimte vir geld om meer as 'n bemiddeling te wees nie, alhoewel hierdie bemiddeling verder reik as 'n blote uitruiling van produkte. Die selfverwysende berekening wat die kontemporêre omgang met geld (Kapitaal as eerste beweging van ekonomiese aktiwiteit) kenmerk, sou nog 'n reeks ontwikkelings moes ondergaan om legitimiteit te verwerf. Die Christelike opvatting van ekonomie sou 'n nuwe grondslag bied vir geld om 'n apodiktiese karakter te ontwikkel.

Afdeling 2

2. Die Christendom

2.1 Die Christelike skeppingsorde

Die eerste opmerking wat oor die Christelike werklikheidsbegrip gemaak moet word om dit van die Griekse en moderne te onderskei, is dat dat ons hier met die teologiese begrip van die Skepping te make het: “Kyk, die hemel en die aarde is daar, hulle roep uit dat hulle gemaak is” (Augustinus *Belydenisse*: Boek 11, Deel IV). Die idee van 'n skepping, as 'n *singewende* “gebeurtenis”, of *ingryping* in die chaos, 'n aksie waardeur 'n begin en 'n einde ingestel word, toon duidelik tekens van 'n breuk met die idee van die antieke Griekse kosmologie. Deur die skeppingsaksie word alles wat as “geskiedenis” gereken word, na aanleiding van belofte, verbond, genade en verlossing beskou. Die belangrike verskil tussen die Christelike skeppingsorde en die Griekse kosmologie is dus nie so maklik opmerkbaar ruimtelik as tydelik nie. God se verhouding tot sy Skepping word telkens met tydelike terme uitgedruk: die orde van dae waarin elke skepsel gemaak word, die dag waarop Hy rus, die herhaling van sekere getalle om sekere beginsels oor te dra en dies meer. Hier verwys getalle nie na inherente kwaliteite nie, maar na die rangskikking van die Skepping ten opsigte van die Wil van God. Crosby verduidelik:

9 Nietzsche ondersteun hierdie stelling in 'n diagnose van die probleme van die moderniteit: “Here are two examples to demonstrate how perverse the sensibilities of our age have become and how the age has no perception of this perversity. In former times one looked down with honest nobility on people who dealt in money as a business, even though one had need of them; one admitted to oneself that every society had to have intestines. Now, as the most covetous of its regions, they are the ruling power in the soul of modern humanity.” Hierby voeg hy: “in former times there was nothing one was warned against more than against taking the day, the moment, too seriously; one was urged *nil admirari* and to be concerned with matters of eternity; now only one kind of seriousness still remains in the modern soul, that directed towards the news brought by the newspapers or the telegraph” (Nietzsche, 2007:219).

But because they were Christians they could not embrace cyclicalism exclusively. God had sacralized the concept of linear time by stepping into time in order to provide humanity with the possibility of salvation. “Let us therefore keep to the straight path, which is Christ,” said St. Augustine, “and with Him as our Guide and Saviour, let us turn away in heart and mind from the unreal and futile cycles of the godless” (Crosby, 1996:36).

Miskien lê die groot breuk tussen die antieke en Christelike modelle daarin dat laasgenoemde nie 'n inherente telos aan die skepping toeken nie, maar die telos verplaas (Blumenberg gaan so ver as om te beweer dat die Christendom teleologie vervang het): “The cosmos was no longer the sum of human existential ends, but rather of the means to them, and also the obstacles to them – in a combination that was not clarified because the person who arrived at his end was still, in a certain respect, a means to the end of the Creation” (Blumenberg, 1987:179). Diegene wat hul aandag op die aardse instel, verstaan nie die volheid van God se mag nie: “hulle harte dwaal nog rond in verbygaande dinge en toekomstige bewegings van die dinge en is nog ydel” (Augustinus Belydenisse, Boek 11, Deel XI).

Teenoor die Grieke se ondogmatiese oopgesteldheid tot wetenskaplike kennis, word die Christelike houding deur Dijksterhuis soos volg beskryf:

the helplessness of man, who by his own efforts can neither act nor think aright, but who for the former needs God's constant aid and for the latter His illumination of his sins, and that of the authority of Revelation in regard to human understanding in all provinces of life, not excluding the scientific (Dijksterhuis, 1961:89).

Soos blyk uit die anekdote van Thales hierbo bespreek, is waarnemings oor die kosmos en die natuur by verskeie antieke beskawings tot grondslag vir kennis oor die alledaagse, en selfs die ekonomiese, verwerk. Heidegger beskryf hierteenoor die Christelike houding ten opsigte van die natuur só:

In Christian thought, the human being's 'natural state' means what is bestowed upon humans in creation and turned over to their freedom. Left to itself, *this* 'nature,' through the passions, brings about the total destruction of the human being. For this reason 'nature' must be *suppressed*. It is in a certain sense what should not be (Heidegger, 1998:183).

Wat nie moet wees nie, is egter, selfs al is dit voorlopig (*quamdio mundus durat*). Hierdie vooruitsig na wat Arendt noem 'n "wêreldloosheid", het by die Christelike diskoers tot 'n groot mate bepalend geword: "Worldlessness as a political phenomenon is possible only on the assumption that the world will not last; on this assumption, however, it is almost inevitable that worldlessness, in one form or another, will begin to dominate the political scene" (Arendt, 1998:54).

Wat natuurlik gekoppel word aan wêreldloosheid is verlossing en die ewige lewe. In 'n sekere sin is die samelewing na die val van die Romeinse Ryk verál bepaal deur die gerigtheid teenoor die ewige lewe: "without this transcendence into a potential earthly immortality, no politics, strictly speaking, no common world and no public realm, is possible" (Arendt, 1998:55).

Ambrosius, Augustinus se Christelike leermeester, het aanstoot geneem tot Cicero se opmerking dat astronomie opgeneem moet word in die katalogus van dissiplines wat die moeite werd is om te leer, hierdie aktiwiteite lei die aandag weg van die ingryping van God in die mens se bestaan (Blumenberg, 1985:284). Augustinus het in sy sielstog na God ook met hierdie soort kennisopdoening, oftewel "onbeduidende dwaasheden", weggedoen: "ek het die bedrieglike voorspellings en goddelose dwaashede van die sterrewiggelaars verwerp" (Augustinus *Belydenisse*: Boek VII). Teenoor nuuskierigheid (*curiositas*: afgelei van *cura* – sorg), wat deur Augustinus beskryf word as 'n "gevaarlike drif" op grond van die sintuiglike stimulering wat dit van die oog verkry (sien Boek X in die *Belydenisse*), word *askesis* ('n bemoeienis met wat nodig is om te weet/wat bydra tot die mens se gerigtheid tot God) gestel: "Considering human affairs, one must not [...] consider man as he is and not consider what is mortal in mortal things, but think about them (only) to the extent that they have the possibility of immortalizing" (Arendt, 1998:56).

Dit is uit hierdie begrip van die Skepping dat ons deur die Christelike orde terugskouend ook op die geskiedenis van godsdiens as die fundering van alle ekonomiese aktiwiteit kan kyk. Die gedagte van surplus produksie, wat oor die algemeen as 'n moderne uitvinding verstaan word, is nie so nuut tot menslike beskawing nie. Dit het sy oorsprong waarskynlik reeds by die vroegste landboubeskawings wat surplus as 'n voorwaarde tot permanente bewoning binne een gebied verstaan. Die skepping van surplus vereis 'n manipulering van die natuur terwyl dit terselfdertyd ook van die natuur afhanklik is. Die geheime van die natuur is aan die gode toegeskryf. Die begroning van die ekonomiese dimensie het daarom 'n religieuse fokus gehad. Pogings om die antieke ekonomie slegs binne moderne ekonomiese begrippe te bestudeer, mis daarom die wese daarvan. Tot diep in die Protestantisme is die liturgie

ingedeel volgens die draai van die seisoene, en afhanklikheid van eksterne kragte om die seisoene so te laat verloop dat die oes goed sal wees. Dit word daarom vereis dat die mense offerande bring aan die gode om erkenning hieraan te gee. Indien die rol van die gode ontken word, sal toekomstige gawes weerhou word. Die ekonomiese transaksie tussen die mens en die transendente is dan begrond in 'n komplekse ongelyke verhouding, wat deur *offer* voorgestel word. Alle gelyke transaksies binne die plaaslike bevolking, asook ruilhandel met volke daarbuite, vind plaas binne die ongelyke genadegawe. Die offer is die oorspronklike surplus, die geopenbaarde geheimenis wat verdere produsering moontlik maak. Produseer, afgelei van *pro* (vooruit) en *ducere* (lei), word self reeds begelei deur die oorspronklike skeppingsdaad, waartoe dit strewe en waarvan dit 'n spieëlbeeld probeer wees.

Wanneer Christus egter geoffer word, vind daar 'n wending in hierdie verhouding plaas. In plaas daarvan dat die mens aan God verskuldig bly, word die mens losgekoop deur God se ingryping en is sy gerigtheid tot God gebaseer op dank. Dank is dan 'n uitvloeisel vanuit die mens vir die verlossingswerk wat altyd reeds gedoen is, en nie wat voorberei tot 'n hereniging met God nie. Die absolusie, wat Hegel later tot voleinding probeer bring met absolute Wissen, moet dan vanuit sigself produseer as uitdrukking van die omkeer wat binne die individu plaasvind. Selfs ook die vergadering, die kerk, berus op die belydende lede, diegene wat die erkenning gee van verlossing. Ook kennis oor die ekonomie kon nie meer vanuit die fenomenele sfeer opgedoen word nie, maar in ooreenstemming met 'n nuwe opvatting van die ekonomiese.

2.2 Die Romeins-Christelike opvatting van huishouding en privaatheid

Hoewel die geskiedskrywing oor ekonomie oorwegend na die feudale tydperk verwys as dit wat die antieke in vele opsigte navolg, wys Agamben (2011) daarop dat dit ewe gepas sou wees om die Christelike opvatting van ekonomie as 'n eiesoortige en invloedryke sisteem te bedink. Sodanige bywerking sal veral die wortels van die abstrakmaking van die werking van die ekonomie uitlig.

Eerstens moet egter gewys word op die Romeinse waardering van die huishouding, wat 'n sterk invloed sou uitoefen op die gemeentelike strukture van die vroeë Christendom. By die Romeinse samelewing, in ooreenstemming met 'n bepaalde natuuroopvatting, was die familie die kern van die samelewing met die vader aan die hoof daarvan, die *pater familias*. Hierdie begrip van familie moet egter nie verwar word met 'n moderne idee van nukleus nie. Dit was eerder 'n uitgebreide begrip, waaronder funksies soos handel, godsdienstige praktyke, beskerming en regspleging plaasgevind het. Die gesag van die pater oor die familie was

aanvanklik outoritêr van aard en is deur die staat gerespekteer. Eiendom was 'n merker van status maar ook van die vermoë en hulpbronne waarvoor mens moes beskik om beskerming te kon bied aan diegene wat dit nodig sou kry. Die grond waarvoor mens beskik is beskerm deur die god Terminus.

Die sfeer waarbinne eiendom besit is, is ook genoem die private. Die private, afgelei van *privus* wat beteken enkeling, en *privatus* wat afgesonder van die openbare beteken, het aangesluit by die huishouding as primêre ruimte by die Romeinse beskawing, en moet verkieslik nie met die moderne begrip van die private verwar word nie: “we call private today a sphere of intimacy whose beginnings we may be able to trace back to late Roman, though hardly to any period of Greek antiquity, but whose peculiar manifoldness and variety were certainly unknown to any period prior to the modern age” (Arendt, 1998:38). By die Romeinse beskawing het die *privatum* verwys na “a person’s own resources, property for his own use; and again, to the home (*in privato, ex privato*: inside or outside the home)” (Duby, 1999:4). Die sfeer van die private, die *in patrimonio* het daarom te make met dinge wat *in commercio* verhandel kan word.

Die *res publicum* het tydens die hoogbloei van die Romeinse Ryk beteken dit wat aan almal behoort *ex commercium* (nie verhandelbaar). Dit kan in sommige gevalle ook beteken om iets uit die private in die algemene ruimte in te bring of te openbaar, soos die begrip publiseer steeds aandui. Hierdie sfeer het ook slegs toegang gebied aan mans, vandaar nog die begrip “patriotisme”.

Die verdere onderskeid is tussen “innerlik” en “uiterlik”. Die openbare is dikwels deur 'n banier voorgestel, terwyl die private in die *enclosure* afgesper word (by die opkoms van die industriële revolusie sou die gelyknamige *Enclosure*-beweging in Engeland verantwoordelik wees vir grootskaalse verstaatliking, wat dui op die wyse waarop die moderne staat sigself in hierdie familiale opset probeer fundeer het).

Alhoewel die natuurorde die maatstaf van die sosiale orde was, was die natuuroppvatting anders as by die Grieke. Volgens hierdie opvatting was die mense in 'n vergane goue era gelyk, en moet die algemene wet (*ius gentium*) die natuurwet (*ius naturale*) nastreef. Vir die Romeine, sterk beïnvloed deur die stoïsynse filosofie, was die werklikheid 'n geordende geheel, en daarom sou die kloof tussen die funksionering van die huis en die stad nie so groot wees soos by die Grieke nie. Die verskil is egter dat die huishouding die maatstaf vir die stad was.

Enkele aspekte van die Romeinse benadering tot die sosiale sfeer kan kortliks onder die volgende punte belig word:

- die huishouding, as weerspieëling van 'n geordende natuur
- privaatheid as inkering na die huis bepaal ook die struktuur van die “openbare” ruimte
- die familiale begrip word die templaar vir alle menslike verhoudings, ook die verstaan van die self. Die private lewe is dus gelyk aan “family life, not individual but convivial and founded on mutual trust” (Duby, 1999:8)
- die openbare ruimte as eiesoortig word hierdeur oorrumpel

Die huishouding as maatstaf vir die openbare is wat Arendt beskryf as die toename van die sosiale wat dominerend sou word en volgens haar ook die moderne (veral in die vorm van die sosialisme, maar in hierdie geval word die familie juis vervang met die staat as familie) sou kenmerk.¹⁰ Die omvattendheid sou egter versterk word deur 'n metafisiese inkleding van ekonomie wat deur die Christendom gebied sou word, deur na die skepping in sy geheel as 'n huishouding te verwys.

Die Christendom sou die begrip ekonomie ontwikkel tot 'n omvattende konsep waaruit die werklikheid metafisies bedink kon word, deur dit op 'n besondere manier toe te eien. Die vroeë kerkvaders het die ekonomie tot meer as voorskrif van menslike organisasie beskryf, naamlik as 'n wesenlike deel van die teologie – in die besonder die konsep van die Drie-eenheid. Anders gestel: die wese van God, die transendente Skepper wat nie tot skepsel gereduseer kan word nie, maar wie se teenwoordigheid wel in die skepping waargeneem kan word, is in terme van ekonomie beskryf.

Reeds by Paulus en die deuterio-Pauliniese briewe het ons te make met die “ekonomie van die misterie”, wat vermoedelik verwys na die uitwerking van die verlossing (sien Ef. 1:10; 3:2). Agamben (2011) beredeneer dat die gebruik van die begrip by Paulus slegs funksioneel en nie ontologies van aard is nie. Die omvattende Kittel *Theological Dictionary of the New Testament* ondersteun sy sentiment deur te verwys na drie gebruike van die term in die

¹⁰ Arendt wys op die ontwikkeling van die idee van die staat as 'n huis by die sosialisme uit die Romeins-Christelike denke, sowel as die wysiging wat eersgenoemde meegebring het: “The difference between the Christian and socialist viewpoints in this respect, the one viewing government as a necessary evil because of man’s sinfulness and the other hoping to abolish it eventually, is not a difference in estimate of the public sphere itself, but of human nature. What is impossible to perceive from either point of view is that Marx’s ‘withering away of the state’ had been preceded by a withering away of the public realm” (Arendt, 1998:60). Volgens Arendt het hierdie ontwikkeling omvattende implikasies vir die moderne staat ingehou: “in Marx’s day, this government had already begun to wither further, that is, to be transformed into a nation-wide ‘housekeeping,’ until in our own day it has begun to disappear altogether into the even more restricted, impersonal sphere of administration” (Arendt, 1998:60).

Nuwe Testament. Eerstens in die letterlike sin van die term as die administrasie van die huishouding (Luk. 16:2; 1 Tess. 2:4; Kol. 1:25; Ef. 3:2), tweedens as “plan van verlossing”, “actualising of the mystery which was hidden in God”; “In this sense it has both religious and a general significance” (sien Ef. 1:10; 3:9), en derdens word dit gebruik as instrument van vals profete wat daarmee twyfel saai eerder as om standvastigheid in die geloof te bevorder (1 Tim. 1:4), vandaar ook die uitdrukking: “om ekonomies met die waarheid om te gaan” (Kittel, 1967:152-153).

Hoe dit ook al sy, ekonomie – wat aanvanklik dien as sinoniem of wisselterm vir die vorm en rangskikking van die kosmos by die Grieke – kry nuwe betekenis wanneer die vroeë kerkvaders dit vanaf die Nuwe Testamentiese dokumente aanpas om die wese van God te probeer verwoord. Die gebruik van die term ekonomie om die wese van God mee te beskryf, moet teen die agtergrond van debatte oor die monoteïsme/politeïsme van God beskou word:

Both Hippolytus and Tertullian are engaged in a confrontation with adversaries (Noetus and Praxeas) who adhere to a rigorous form of monotheism – and are defined, for this reason, Monarchians – and see the personal distinction between the Father and the Word as in danger of relapsing into polytheism. The concept of oikonomia is the strategic operator that, before the elaboration of an appropriate philosophical vocabulary – which will take place only in the course of the fourth and fifth centuries allows a temporary reconciliation of the trinity with the divine unity (Agamben, 2011:36).

God het 'n enkele krag (*dunamis*) wat ingevolge die vertoning/verskyning daarvan drievoudig is: “Father, Son and Spirit as three, three however not in condition (*statu*) but in degree (*gradu*), not in substance (*substantia*) but in form (*forma*), not in power (*potestate*) but in species (*specie*)” (Agamben, 2011:40). Agamben beskryf hierdie skuif as 'n inversie vanaf die “ekonomie van die misterie”, na die “misterie van die ekonomie” (van die wese van God), wat die klem vanaf die misterie na die ekonomie verskuif. Dit het aan ekonomie 'n nuwe reikwydte na die transendente gegee. Om die belang wat die Christelike begrip van ekonomie gehad het saam te vat, maak Agamben die volgende stelling: “our concept of history has been formed according to the theological paradigm of the revelation of a ‘mystery’ that is, at the same time, an ‘economy’, an organization, and a “dispensation” of divine and human life” (Agamben, 2011:45).

Die nuwe opvatting van ekonomie dui op die bemiddeling tussen die transendente en die immanente; Vader, Seun en Heilige Gees; Skepper en skepping; die abstrakte en die tasbare, die ewige en die tydelike. Laasgenoemde verhouding sou die raamwerk vorm

waarbinne die moderne ekonomie ontwikkel deur die toe-eiening van die teologiese terme met aangepaste formules wat die plekke van die Drie-eenheid vul.

Die ekonomie van die Drie-eenheid word as model ingespan om die openbare sfeer te vervang met 'n deelname in God se koninkryk, 'n situasie wat Alliez beskryf as “humanity wholly immersed in a *divine privacy*” (Alliez, 1996:155). Die klem het tydens hierdie era op die onderhouding van God se skepping gegaan, met die mens as bewaker (Gen. 1). Die skeppingsorde is bepaal deur gerigtheid tot stabiliteit: “a purely static conception of order, in which the stability of things and human beings, qualitatively defined via the ‘exemplary’ comprehension of the divine essence, assures the *widespread repetition* of the system” (Alliez, 1996:141). Hierdie orde is beliggaam deur die gemeenskap van monnike:

The monastery was in fact a new kind of polis: an association, or rather, a close brotherhood of likeminded people, not coming together just for occasional ceremonies, but for permanent cohabitation... (Thus) it was in the monastery that the ideal purposes of the city were sorted out, kept alive, and eventually renewed. It was here, too, that the practical value of restraint, order, regularity, honesty, inner discipline was established, before these qualities were passed over to the medieval town and post-medieval capitalism, in the form of inventions and business practices: the clock, the account book, the ordered day (Alliez, 1996:143).

2.3 Persoonskap

Die Christelike opvatting van die persoon is van groot belang, aangesien dit 'n groot invloed op die Weste gehad het. Daarvolgens word die mens, in die beeld van God en as kroon van die skepping, as iemand met liggaam maar hoofsaaklik as geestelike wese getipeer. Die natuurlike liggaam van die mens is nie op sigself natuurlik tot God gerig nie. Na afloop van die sondeval neig die mens eerder eers na die sonde. Die begrip van sonde is van sentrale belang vir die Christendom.

Hegel beskou die diskoers van die Christendom se idee van die mens as in sonde gebore (in sy woorde: boos) as 'n *gegenstand* waarbinne die mens uit die sondigheid verhef word. Hieruit het vryheid as doel tot stand gekom binne 'n dialektiek. Volgens Hegel is die Christelike leer van die erfsonde, waarsonder “das Christentum nicht die Religion der Freiheit wäre” (Hegel GR § 18 bylaag) “hoër” as die wat die mens se natuur as goed ag. Vryheid is dus nie slegs konseptueel, of soos in die wetenskap 'n toestand wat binne 'n vakuum perfek funksioneer nie, maar altyd reeds vry *ten opsigte van* iets wat dit teenwerk,

onbepaald deur die natuur, as ander vir die natuur. Hierdie beweging stel Hegel in staat om die oënskynlik teenstrydige uitspraak te maak: “vryheid is essensie, doel en opdrag” (Hegel E § 482). In vryheid dra die mens dus ’n *goddelike gees* saam, selfs ook in die sfeer van die *seculiere existentie*. Waar die vryheid egter aanvanklik van buite gekom het, internaliseer die mens dit en vind die vryheid stelselmatig neerslag in instellings en wette. Die feit dat vryheid stelselmatig ingeleef word en mettertyd geïnstusionaliseer word, veronderstel eindelijk ’n mate van vanselfsprekendheid: “kortom, de zelfbewuste *vrijheid* is tot (zijn) *natuur* geworden” (Hegel E § 513).

Deur die verlossing word die mens vry, ’n vryheid wat nie noodwendig ingebed is in die gemeenskap waarin ’n persoon gebore word nie, maar waartoe die persoon bekeer word in geloof: “Gods liefde richt zich op het individu; het individu is doel van de liefde van God” (Hegel E § 482). Dit gee daartoe aanleiding dat Hegel die Christendom se bydrae tot die totstandkoming van individuele regte as volg beskryf: “volgens het Christendom bezit het individu *als zodanig* een *oneindige waardigheid*” (Hegel E § 482). In hierdie vryheid word ’n nuwe gemeenskap van vrygespreektes tot stand gebring. Hierdie vryheid sou egter op ander vlakke begin neerslag vind en oorgedra word na die reg en die ekonomiese sfeer.

Die erfsonde en verlossingsbegrip by die Christendom skep die moontlikheid vir besinning en oordenking en wat die totstandkoming van die idee van die persoon sou bemoontlik. Die mens word in sonde gebore, wat beteken dat sy verlossing nie sonder geloof in die genade bewerk kan word nie. Die immanente sfeer is daarom voorlopig en eindig terwyl die koninkryk ewig is. Daar is dus ’n kwalitatiewe sprong vanaf die eindige na die oneindige. Die menslike liggaam behoort tot eersgenoemde en die siel tot laasgenoemde.

Anders as by die moderne begrip van subjektiwiteit, word die persoon verstaan as ’n geskenk tot sigself, ’n potensialiteit wat die beweging na die verwesenliking van persoonheid aktiveer. Dit beteken egter nie dat daar ’n onoorbruglike kloof tussen die persoon en die subjek is nie. Die subjektiwiteit is ’n uitvloeisel van praktyke van persoonskap wat veral deur die monnike beoefen is. Subjektiwiteit is in ’n sekere sin persoonskap sonder mistiek, ekonomie sonder misterie. Hierdie opkoms van subjektiwiteit sonder misterie sou dan die grondslag bied vir die totstandkoming van die moderne politieke bestel. Die mens as kroon van die skepping en as wese waardeur die skepping vervolmaak kan word deur toegang tot die goddelike, verhef die aspek van volmaaktheid tot ’n gedemistifiseerde begrip wat in sig voorkom en volledig geken kan word, en daardeur word die self die verwysingspunt waaruit die ekonomie bedink kan word. Waar die mens voorheen die verbond en die wet ontvang,

word die sosiale kontrak onder mense alleen by Rousseau bepaal en die mens word self die wetmakende wese, wat suiwer vanuit sy eie verstand die wet kan bepaal by Kant.

Afdeling 3

3.1 Die Feodale tydperk: tussen beperktheid en moontlikheid

In die deel wat volg, gaan ek die Feodale tydperk beskryf as 'n voorfase vir die ontwikkeling van die moderne wêreld. Die verskynsel van die opkoms van die moderne subjek gaan hier uiteengesit word as een wat te make het met die kwantifisering van die ewige heil van die siel in praktyke waarbinne die individu se rol en toegang tot sy eie heil deur tegnieke bemiddel word. Die tweede stap gaan wees om te wys hoe die kwantifiserende element 'n begrip van oneindigheid en uitdying daarstel.

Die bestel waarin die Christendom 'n opgang maak en die moderne politieke ekonomie voorafgaan, staan bekend as die feodale stelsel. Bloch wêreld egter agterdog oor die term wanneer hy alreeds in die eerste hoofstuk van sy boek oor die feodale bestel uitwys dat die term eers in die 17de eeu in gebruik geneem is (Bloch, 2004). Hoewel dit nodig is om hierdie laat benaming met die nodige erns te oorweeg, is dit ook nie ongehoord dat 'n term wat *ex post facto* gebruik word om 'n fenomeen mee te beskryf, wêreld akkuraat kan wees nie. Die begrip feodaal tel meerendeels onder diesulke terme – alhoewel dit nie sonder sekere voorbehoude sodanig aanvaar kan word nie. Derhalwe gaan die aandag gewy word aan hierdie fyner nuanses.

Die begrip feodaal word afgelei van die oud-Engelse begrip *feoh*, wat verband hou met die Duitse *Reich*, wat in Afrikaans vertaal kan word met “ryk”. Met hierdie term word daar verwys na 'n geografiese gebied waaroor daar heerskappy uitgevoer word ('n betekenis wat steeds aan die woord gekoppel word), eerder as “hoeveelheid”, hetsy geld of materiële eiendom, soos daar in die kontemporêre tydsgewrig met die term omgegaan word (Murray, 1978:58). Wat die funksionele aspek van die stelsel aanbetref, is dit gegrond in die ruilhandel. Dit wil sê handel waarbinne goedere direk met mekaar verruil word sonder bemiddeling (soos geld). Dit moet ook ter wille van duidelikheid en vooroordele wat bestaan oor die feodale era, vermeld word dat geld steeds in hierdie tyd gebruik is, net tot 'n mindere mate. Daar was dus spore van monetêre ekonomie in die feodale tydperk (net soos daar ook vandag steeds

ruilhandel plaasvind in die monetêre ekonomie).¹¹ Om hierdie rede is dit moeilik om eksklusief van een term gebruik te maak.

Die wyse waarop handel gedryf is, hang ten nouste saam met die organisering van die samelewing. Die muntstelsel was in gebruik hoofsaaklik in areas waar die staat 'n sterk invloed gehad het. In die platteland was ruilhandel meer algemeen. Hier kan ons let op die dubbelsinnigheid van die begrip “ryk”. Die voorwaarde vir sterker invloed onder die burgery was om 'n bepalende bemiddeling tussen mense te skep, in hierdie geval geld. Hierdie oënskynlike verband kan egter ook op 'n ironiese wyse aangestip word: hoe meer rykdom (in die kwantitatiewe sin van die begrip) deur die staat aan sy onderdane versprei word, hoe sterker greep kry die staat juis oor dié aan wie hierdie middele toegestaan word (dus – “ryk” in die politieke sin van die begrip).

Die begrip “ryk” het in die konteks van die feodale bestel verder ook 'n teologiese betekenis. Een van die oorblyfsels van die Romeinse nalatenskap was die aanvaarding van die Christendom as die amptelike godsdiens deur Konstantyn. Waarskynlik sou 'n meer akkurate beskrywing wees van die aanvaarding van die Christendom die herinstelling/gerigtheid van gemeenskaplike aktiwiteit (oftewel liturgie) tot die Goddelike. Die eskatologie bepaal dat die aardse ryk slegs voorlopig is, wat beteken dat die politieke sfeer slegs administratief en nie meer 'n einddoel is nie. Die mens is nou uitverkore deur God, en nie meer politieke dier nie. Hierdie teologiese inkleding van volkwees, 'n skuif wat gevaarlike afmetings kan aanneem, is nie vreemd tot selfs die moderne mens nie.

Die huishoudelike begrip van die samelewing, beïnvloed deur die Romeinse sowel as die Christelike bronne, het in die eerste feodale tydperk feitlik totaal oorgeneem: “to put it rather dramatically, as society became feudal, the public sphere shrank steadily until ultimately everything was private, and private life was everywhere” (Duby, 1999:10). Die ruilhandelgebonde transaksie en lojaliteit teenoor die familie was twee van die vernaamste kenmerke van hierdie samelewing.

Wat die koning self aanbetref, is die verbintenis met die huis van God die kerneienskap waarbinne die koning gesag verkry het. Deur die sogenaamde “Christianization of the kingship” het die koning as 'n verteenwoordiger van God op 'n sekere gebied (regio) opgetree, alhoewel “God the Father, slowly came to be perceived as a father himself,

11 Ruilhandel in die monetêre ekonomie vind gewoonlik plaas wanneer die waarde van produkte nie so maklik deur markkragte, dit wil sê vraag en aanbod, bepaal word nie. Die verval van waarborge bied dikwels ook nie genoeg oortuiging aan winkels om die produkte aan te hou nie. Die internet bied 'n platform vir sulke transaksies.

invested with a power analogous to that of the fathers who governed in every household” (Duby, 1999:14).

Ofskoon die aardse lewe deel van die skepping was, kon die Skepper egter nie tot die skepping gereduseer word nie. Dit beteken dat die goddelike nie direk sigbaar was nie, maar deur bemiddeling duideliker word. Indien God se werk so voor die hand liggend sigbaar was, sou dit immers die Kerk as bemiddeling tussen God en die mens oorbodig maak. Verder is die vraagstuk oor hoe direk God presies in die wêreld betrokke is, geopper in die skolastieke debatte rondom Ockham. Agamben wys daarop dat Aquinas tegelyk die sterk Teïstiese posisie van die Islam waarvolgens God direk betrokke is in elke oomblik (*solus Deus immediate omnia operatur*) sowel as die Deïstiese benadering waarvolgens elke mens volledig aan sy eie lot oorgelaat word teenwerk. In eersgenoemde geval sê Aquinas “if all creatures are utterly devoid of any activity of their own, then they themselves would seem to have a pointless existence, since everything exists for the sake of its operation” (aangehaal in Agamben, 2011:133). In die geval van die volledige vryheid van die mens, kom dit neer op ’n ongerigte en daarom betekenislose bestaan, aldus Aquinas (Agamben, 2011:133).

Die private lewe is gekenmerk deur konstante teenwoordigheid van ander mense in verskillende hoedanighede wat verband hou met die hiërargiese kring waarbinne ’n mens jou op ’n gegewe tydstip bevind: “in feudal society, private space was divided, composed of two distinct areas: one fixed, enclosed, attached to the hearth; the other mobile, free to move through public space, yet embodying the same hierarchies and held together by the same controls” (Braunstein & Duby, 1999:510). Die private sfeer was dus nog kollektief, soveel so dat “it was commonly believed that solitary wandering was a symptom of insanity” (Braunstein & Duby, 1999:510). Die skolastieke beweging het ook die effek gehad dat dit meer klem op die individu begin plaas het as wat voorheen in die intellektuele sfeer die geval was: “the magisterial lecture gave way to the scholastic ‘dispute’: a joust, a duel, a single combat between scholars who clashed like rival champions in a tourney” (Braunstein & Duby, 1999:513).

3.2 Belydenis

Wanneer daar oor belydenis gepraat word, word sonde per implikasie betrek. Verskeie Indo-Europese begrippe wat verwys na “erkenning” – naamlik *sundia* (Oud-Saksies), *synn* (Oud-Engels) en *suntea* (Oud-Hoogduits) – word in die Christelike epog verbuig met die Latynse begrip *sons*, wat skuldig voor ’n wet beteken. Afgesien van die belydenis en boetedoening van die individu, sou die belydenis ook saamval met die aflaat, wat ’n verdere kwantifisering

van die transendente tot gevolg sou hê. Die bepaling van bedrae wat nodig word om die straf wat naasbestaandes “aan die ander kant” verduur te verlig, het die Augustynse ontoereikbaarheid van die ewige deur die tydelike oorkom, en daarmee saam die gebruik van geld as plekhouer vir syndes. Geld verkry deur die praktyke van die kerk dus metafisiese verlossende waarde vir die privaat individu.

Die rol van die individuele dissipline, voorgestaan deur die monnik se afsondering en die ridder se avontuur in die wildernes, sou ook ’n model wees vir die latere opname in die samelewing van hierdie kenmerk. Die latere verspreiding van belydenis is voorafgegaan deur grootskaalse onderrig oor die onderwerp: “the internalization of piety was the result of a process of education carried out primarily by the clergy, aided in the thirteenth century by mendicant friars, who delivered lectures, sermons and public harangues to sometimes immense audiences” (Braunstein & Duby, 1999:530).

Die 14de Lateraanse konsilie van 1215 het die besluit geneem, gegrond op die bepaling van die “intieme” oorsake van sonde, “to make all Christians confess at least once a year” (Braunstein & Duby, 1999:532). Of die werklike motiewe vir die instelling van die belydenispraktyke werklik ooreengestem het met die verduideliking daarvoor, was egter ’n ander saak: daar was natuurlik ook die aangeleentheid van die identifisering van kettery byvoorbeeld. Nietemin was die gevolg van die besluit dat die belydenis (aanvanklik onder toesig van die Kerk) die praktyk van introspeksie meer aanvaarbaar gemaak het: “because sin was now held to reside not in the act but in the intention, in the most intimate recesses of the soul, the new view was an invitation to introspection, to exploration of the conscience” (Braunstein & Duby, 1999:513).

Dit kan beweer word dat die eerste werklike ekonomiese klassestryd in die vlakke van die hel gevoer is, met behulp van geldelike insette van goedgesinde familieledes op aarde (met die hoop dat dieselfde ter wille wees hulle ook te beurt sou val), ’n soort van versekering (in die teologiese sin van die woord). Die gesegde lui: geld wat stom is, maak reg wat krom is. In hierdie geval is dit eerder: geld wat aards is, wysig dit wat tot in ewigheid verdoem is. Die inset van die mens in die bepaling van die ewige orde het hier nog ’n stap vorentoe beweeg.

Die invloed wat die belydenispraktyk op die ontwikkeling van individualisme gehad het, kan nie onderskat word nie: “can there be a revolution more radical or an effect on attitudes more profound and prolonged than that which followed the change from a ceremony as public as penance had been (a spectacle of exclusion staged in the public square) to a simple private dialogue, as in the exempla, between sinner and priest or between the soul and God?”

(Braunstein & Duby, 1999:532). Die stelselmatige internalisering van die verhouding tot God het uitgekling in die opkomende praktyke wat die optrede van die individu sterker begin ag het. Die wyse waarop die internalisering plaasvind, word reeds so vroeg as Augustinus in die *Belydenisse* beskryf op aangrypende wyse: “memory brings forth not reality itself, which is gone forever, but the words elicited by the representation of reality, which as it disappeared impressed traces upon the mind via the agency of the senses” (aangehaal in Braunstein & Duby, 1999:542).

3.3 Die opkoms van rente as berekenbare uitdying

Die skolastiese filosofie ontstaan in ’n tyd waarin die muntstelsel weer ’n prominente posisie in die samelewing beklee, nadat dit in die vroeë middeleeue op kleiner skaal gebruik is. Om hierdie rede is dit nie verbasend dat Aquinas se begrip van geld ooreenstem met dié van Aristoteles nie: “Aquinas, following Aristotle, defines money as a ‘medium’ because of its two primary functions: (1) ‘it measures everything (*omnia mensurat*),’ and (2) by doing so it brings all things into relation and, potentially, equation” (Kaye, 2004:66).

Ofskoon sterk beswaar aangeteken is teen die ingebruikneming van munte, sou dit onafwendbaar wees. In hierdie lig beskou kan ons die volgende veelseggende waarneming oor geld van Thomas Aquinas met erns oorweeg: “It is true that money is subordinated to something else as its end; still to the extent that it is useful in the quest for all material goods by its power it somehow contains them all” (aangehaal in Crosby, 1996:69). Miskien lê daar in hierdie aanhaling opgesluit die werklike invloed wat geld gehad het nie net op die verhandelingsproses nie, maar ook op die werklikheidsbegrip wat op die laat-Middeleeue sou volg. Waar dinge ’n waarde gehad het sigself/in hulle aard (soos by die Grieke), of in verhouding tot ander dinge ooreenkomstig met die “orde” van die skepping (Christendom), word een tekenaar die bepaler van waarde van alle dinge. Dit impliseer dat die funksionering van die geldstelsel nie alleen ’n invloed op die werklikheid sou hê nie, maar bepalend sou word. Die gesag wat die een tekenaar oor die werklikheid sou uitoefen, word só deur Columbus opgesom: “Who has gold has a treasure with which he gets what he wants, imposes his will on the world, and even helps souls to paradise” (aangehaal in Crosby, 1996:71). Adam Smith sluit hierby aan wanneer hy Hobbes se uitspraak “money is power” uitbrei tot ’n volledige antropologie in sy *Inquiry* (Smith, 2017, Deel 468). By Smith het die begrip *wealth* bykans volledig uitgebrei tot ’n kwantitatiewe begrip wat in geldwaarde gemeet kan word. Hobbes se uitspraak word gewoonlik gelees as ’n beskrywing van die potensiaal van geld. Wat egter meer deurslaggewend in sy uitspraak is, is die interpretasie van mag as volledig kwantifiseerbaar.

Die verhouding tussen geld en proporsionele geregtigheid plaas opnuut ook die vraag oor rente op die voorgrond. Augustinus en Ambrosius asook skolastiese denkers sou sowel Aristoteles as die Bybel gebruik om argumente teen die heffing van rente mee te verdedig. In Lukas 6:35 word die heffing van rente deur Jesus verbied. Volgens die kerkvaders dui die teks op 'n verbod op rente in beginsel. Dit wil egter voorkom of die betrokke perikoop gerig is tot diegene wat vervolging in die vroeë kerk moes verduur (soos blyk uit onder andere “draai die ander wang” wat ook in dieselfde gedeelte van Lukas se bergpredikase voorkom. Die boodskap hier is dat 'n mens bereid moet wees om ander onvoorwaardelik te help in die konteks van vervolging). Nietemin was die interpretasies van die kerkvaders gesaghebbend en daarom nodig om op ag te slaan.

Ofskoon Aristoteles dit teen die heffing van rente gehad het, sou die praktyk van die heffing van rente voortduur totdat dit so wyd verspreid was dat dit nie meer verhinder kon word nie, nie eers deur die Kerk nie. Om hierdie rede is slegs die Kerklike amptenare verbied om in transaksies waarin rente ter sprake kom, deel te neem (Kaye, 2004:81). Aanvanklik kon slegs die oorspronklike bedrag wat geleen is aan die kredieteur terugbesorg word. Die bepaling van die “presiese” oorspronklike bedrag was egter nie so maklik as wat die teologiese denkers veronderstel het nie:

While the theological position remained that a loan should be made out of charity and without hope of profit, realization grew within the more practical discipline of canon law that if the lender was to be denied a guaranteed reward he must also be protected from damages associated with the making of a loan. To ensure this protection, canon lawyers began to apply the Roman law concept of *interesse* to the loan *contract*. *In Roman law, interesse was a term recognizing damages occasioned by the breaking of a contract. Canon lawyers extended it to the loan contract to indemnify the lender for the failure of the borrower to meet his contractual obligations* (Kaye, 2004:82).

Aristoteles se beswaar dat geld nie vanself kan groei nie, word dus omseil deur die transaksie van versekering. Die “oorspronklike” bedrag word steeds terugbetaal, sonder rente, terwyl die addisionele bedrag bloot gehef word om die belang van die eienaar van die kapitaal te beskerm. Teen hierdie versigtige en vernuftige argumente sou selfs die vernaamste skolastiese denkers (hoewel sterk pogings deur Aquinas en sy volgelinge aangewend is) nie 'n teenvoeter kon bied nie.

3.4 Ekonomifisering van tyd: vanaf die Antieke tot die Middeleeue

Uit Plato se *Timaeus* kry ons die volgende verduideliking van die oorsprong en verskyning van getal aan die mens: “But now the sight of day and night, and the months and the revolutions of the years, have created number, and have given us a conception of time, and the power of enquiring about the nature of the universe” (Sherover, 2001:eerste bladsy). Aristoteles se siening stem ooreen met dié van Plato. Uit die bewegings van die hemelligame word getalle en daarom ook tyd afgelei. Die volgende definisie van tyd blyk derhalwe gepas te wees vir die antieke tydspegrip: “Time is itself a phenomenal structure, a phenomenal background, against which processes and events are apprehended in an unambiguous positional order” (Blumenberg, 1987:442). Blumenberg noem ’n belangrike aspek van die antieke kosmologie wat dikwels misgekyk word: “The coincidence of the center of the universe and the middle of the Earth in the Aristotelian cosmology is a contingent fact having physical, not metaphysical importance. It has no value as an indicator of how man should assess himself and classify himself within nature” (Blumenberg, 1987:182).

Die perfekte harmonie tussen getal en werklikheid sou binne ’n relatief kort tydsbestek gewysig word om aan die metafisiese sfeer ’n status toe te ken hoër as die waaruit getal afgelei word. Plotinus word beskou as die vroegste denker om die nuwe posisie van getal te verwoord:

he abandoned Plato’s identification of time and number... he placed unity above even eternity, and he did not reduce time to number because he derived number from time. The concept of number, he argued, comes not from unity but from duality, the duality of the sequential alternation of day and night, from the first way in which we mark temporal passage (Sherover, 2001:32).

Eensyds het ons te make met die temporele aard van die mens, waarmee bedoel word dat dit die mens is vir wie tyd enigsins ’n aangeleentheid is (Kolakowski, 1978:13). Andersyds het ons te make met die Een, wat onuitspreeklik en tog “self-evident” is: “since ‘to be’ in its most basic sense signifies to be immutably and absolutely, to be undifferentiated and outside time” (Kolakowski, 1978:13). Die mens is ’n saamgestelde wese, wat nie “self-identities” is nie. Ons kan dan slegs toegang tot die Een verkry deur die negering van ons wese. Hierdie negering is egter nie negering in die streng betekenis van die woord nie, aangesien die Een reeds is, terwyl die mens eintlik deelneem aan die nie-wees, en daarom is dit eintlik ’n stap na die Een. Die effek wat Plotinus se sisteem sou gehad het, is dat dit deur die negasie van die negatiewe die weg sou oopstel na die Absolute. By die moderniteit bereik die mens wat

beskryf word as die absolute vryheid, wat vermag word deur die ekonomisme, maar hierdie moontlikheid kon nog nie verken word in die tydperk van die vroeë Christendom nie, aangesien die afhanklikheid en instemming tot die wiskunde nie dieselfde was by laasgenoemde as by hulle Babeloniese, Griekse en Romeinse voorgangers nie.

Augustinus, sterk beïnvloed deur Plotinus, beskou tyd nie meer as 'n kosmiese verskynsel nie, maar een wat tot die verstaanswêreld van die mens deur God geopenbaar word, waarbinne tyd verder opgedeel word tussen die “timeless eternity of God and the essential temporality of man” (Sherover, 2001:34). Tyd is dus 'n kategorie van die menslike gemoed, wat bemiddel tussen verlede, hede en toekoms. Die bemiddeling vind op die volgende wyse plaas: “*In the present*, memory presents the presence of things past, expectation the presence of things future, while sight reports the presence of things present” (Sherover, 2001:35).

Met die toenemende invloed wat veral handel sou hê op die wyse waarop tyd 'n berekenbare en voorspelbare dimensie aanneem, en nie meer op die ervaring van genade, gehoorsaamheid en hoop sou ingestel wees nie, sou die persepsie van tyd aanpas by die nuwe sosiale dinamiek, waarin die handelaar 'n vername rol sou speel.

'n Aspek waarmee rekening gehou moes word, was die eise wat die besige stadslewe aan sy inwoners gestel het: “how important the exact measurement of time was becoming to the orderly conduct of business” (Le Goff, 1980:35). Wat sou help met die indeling en regulering van tyd, was die meganiese uurwerk. Die beeld wat meeste mense van die uurwerk het, is van 'n imponerende klok wat in 'n kerktoring sit. Die uurwerk in die Middeleeue was egter nie slegs vir liturgiese doeleindes aangewend nie, dit het ook aan die plek waarin dit gebruik is se eie behoeftes voldoen: “The communal clock was an instrument of economic, social, and political domination wielded by the merchants who ran the commune” (Le Goff, 1980:35).

Dit kan nie uit die oog verloor word nie dat die geskenk van die uurwerk van die handelaars strook met die kerklike teologisering van tyd, dit wil sê die ewigheid as bepalend oor die tydelike/temporele. Die uurwerk het toegesien oor die berekenbaarheid van die ewige. Om te sê: “dit is nou drieuur”, is byvoorbeeld 'n oneindig herhaalbare kwantifisering van tyd, ongeag of die hemelliggame wat voorheen gebruik is as baken vir die vlietende oomblik, ooit weer op presies dieselfde plek ten opsigte van mekaar sal beweeg nie. So gesien, was die eerste massaproduk nie die gedrukte boek nie, maar dit wat deur een van die eerste outomatiese masjiene “geproduseer” is, naamlik tyd.

Om die effek van die heerskappy van tyd deur die handelaars beter te verstaan, is dit nodig om na die saamvloei van verskeie tydsordes te verwys: “Natural time, professional time, and supernatural time were, therefore, both essentially distinct and, at particular points, contingently similar” (Le Goff, 1980:38). Die oorvleueling van tydsordes is ook met verskeie nuwe “tegnieke van die self”, in Foucault se terme, geharmonieer. Dit sou daarom verkeerd wees om te beweer dat hierdie gebruike ’n breuk tussen die Kerk en die handelaar bewerkstellig het.

Die nuwe argitektuur van die kerk tydens die Middeleeue verrai ook die betrokkenheid van diegene wat betrokke was by die bouproses, soos Schmitt verduidelik:

In the new, Gothic art, in architecture, sculpture, and painting, a more forceful rhythm was set in motion, overtaking the static space of ancient Roman art and replacing it by a field of dynamic forces. The Gothic arch is a structure in which the elements balance and support each other simply by their weight. It conveys an entirely new sense of space when compared to the heavy and static masses of Roman structures. Unlike the temples of Antiquity and the Renaissance architecture that would follow it, Gothic art imparts a particular thrust and movement that dislodges space (Schmitt, 2011:bladsy?).

Le Goff gaan so ver as om te beweer dat sommige instellings van die Kerk komplementêr tot die instellings van die handelaars was, met spesifieke verwysing na die belydenis: “in place of the penitentials of the early Middle Ages, which were guides to extroverted pastoral action based on schedules of sanctions, they introduced confessors’ manuals, introverted apostolic instruments oriented toward the discovery of internal dispositions to sin and redemption, dispositions rooted in concrete social and professional situations” (Le Goff, 1980:39). Die beoefening van die belydenisse sou aan die individu ’n moontlikheid bied om sy eie tyd te organiseer, om sodoende ’n “master of his time as of the rest of his existence” te word (Le Goff, 1980:41). Opsommend kan daar gesê word dat hier, vir die eerste keer, die verskynsel van “tegnologiese tyd” voorkom, waardeur die natuurlike onder bedwang gebring en vooruitbepaal kan word (Le Goff, 1980:35).

Die ondergeskikstelling van die natuur aan die mens kon eers met behulp van onveranderlike natuurwette voltrek word. Hierdie wette het natuurlik ewigheidswaarde, maar die effek daarvan is dat dit die natuur *onmiddellik* aan die mens beskikbaar stel. Dit sou die weg baan na die letterlike betekenis van die moderniteit, naamlik die *nou*. Die mens kan in die nou lewe juis vanuit die redusering van alle tyd tot die ewige as standvastig, maar reduceerbaar tot kategorieë binne die menslike verstand.

4. Slot

In hierdie hoofstuk is uitgewys hoe die mens se verhouding ten opsigte van die buitewêreld en sigself verander het vanaf die antieke tot die aanvang van die moderne wêreld. Mettertyd neem die subjektiewe die postulerende funksie oor en skenk aan die werklikheid eintlik die objektiwiteit wat dit voorheen inherent oor beskik het. Hierdie objektiwiteit is nie meer die eksterne werklikheid waartoe die onmiddellike sig moet laat konformeer nie, maar word 'n gegewe wat reeds in die werklikheid met die regte metode belig moet word. Hiervoor sou die ekonomiese, as dit wat die werklikheid tot die mens se behoeftes dryf, belangrik word.

Tot dusver is 'n historiese blik verskaf oor die antieke, Christelike en vroeë moderne begrippe van veral die posisie van die ekonomiese binne die kosmologie en skeppingsorde. Daar is ook gewys op die verhouding van die individu ten opsigte van die samelewing in die opkoms van die private, en die verstewiging van die begrip van die sosiale in die tyd van die vroeë moderne. 'n Stelselmatige oorgang wat daarvoor voorsiening begin maak het dat die ekonomiese 'n sterker rol sou begin speel, het veral sedert die Christendom se gebruik van die ekonomiese as 'n uitdrukking van die wese van God, en deur die belydenispraktyke iets waartoe die mens toegang kan verkry, begin beslag neem. Hierdeur is die koppeling tussen die opkoms van die koppeling tussen die ekonomiese en die subjektiewe ook aangetoon. In die tweede hoofstuk gaan daar ingegaan word op die wyse waarop hierdie ontwikkeling tot die spits gedryf word in die moderne bestel.

Hoofstuk 2: Van bewegde tot beweger

1. Opsomming

In die eerste gedeelte gaan die opkoms van die moderne ekonomie uitgelê word ingevolge die beginsel van die onbeweegbare beweger. Die ontwikkeling van die verstaan van die begrip vanaf eerstens 'n eksterne krag wat die mens bepaal tot tweedens 'n beginsel wat die mens probeer internaliseer en self poog om na te streef sal as 'n sleutel tot die verstaan van die opkoms van moderne subjektiwiteit aangebied word. Enersyds is die beginsel oorgeneem deur die skolastieke filosofie uit die werk van Aristoteles, en andersyds was hierdie oorname 'n onderdeel van die rede vir die wegbreek van die humanisme uit die skolastieke denke, wat tot die Verligting aanleiding gegee het.

Teen hierdie agtergrond gaan die opkoms van moderniteit uiteengesit word as 'n tydsgewrig waarbinne beweging verstaan is as iets wat deur die mens veroorsaak word en nie meer as toegedien deur eksterne kragte nie, hetsy dan die noodlot of die skepper. Soos die onbeweegbare beweger vanuit sigself tot sigself as doel beweeg, so word die beweging stelselmatig gerig tot die bevrediging van menslike behoeftes in die moderne ekonomie. Hierdie inrigting het eerstens plaasgevind as belyning van die behoeftes van die mens met die van die onbeweegbare beweger, en die aanpassing van die tegniek tot die *imitatio Dei*, en tweedens met die totstandkoming van die vaste beginsels van die metode en die wiskunde as toegangspoort tot die beginsel van aktivering van beweging. Die verfyning van metode as dit wat direk sonder openbaring geken kan word het die internalisering van die bewegingsbeginsel en daarmee saam die vestiging van moderne subjektiwiteit meegebring. Die menslike aktiwiteit waaruit die beweging voortspruit, naamlik sy arbeid, is aanvanklik in die moderniteit, en veral tydens die Reformasie, verstaan as dit wat direk verband hou met die wil van God. Arbeid is natuurlik ook 'n sentrale kategorie van die ekonomie.

Subjektiwiteit word die dryfveer en die doel van die ekonomie, wat beteken dat die subjek nie meer ingebind is in die kosmos as skepsel onder die skepper nie, maar kan as kenner van die werking van die kosmos sy behoefte as maatstaf vir die beweging van die deeltjies inspan.

2. 'n Filosofiese kinetika

In hierdie gedeelte gaan daar ingegaan word op die tema van beweging as 'n sentrale tema van die vorige en huidige millennia. Dit is deur die verstaan van beweging, en dit wat dinge tot beweging dryf, dat die mens se grootste wetenskaplike maar ook sosiale omwentelinge

plaasgevind het. Hiermee word nie bedoel dat die denke oor beweging enigsins samehorig was ten opsigte van die metode of die doel daarvan nie. Enersyds is daar vanuit die kerklike geledere op God as die primêre beweging gefokus, met ander woorde die Goddelikheid is in terme van beweging beskryf, en andersyds is die menslike sfeer ook gekenmerk deur toenemende innoovering ten opsigte van die beweging, beginnende by die Vikings. Die wyse waarop die verskillende sfere van beweging en beweeglikheid met die aspekte van oorsaaklikheid en doel en dit wat daarmee verband hou, met mekaar sou integreer tot 'n enkele sisteem – naamlik die wetenskap – sou die bepalende faktor van die moderniteit word. Vir hierdie studie is die agtergrond van denke ook belangrik, aangesien die vakdissipline van ekonomie juis 'n integrasie tussen die wetenskap (hier word bedoel fisika) en die mens se sosiale dinamika en doel met mekaar probeer bewerkstellig.

Sloterdijk (2012) beklemtoon die belangrikheid van 'n bewuswording van die wyse waarop beweging bepalend is vir 'n begrip van die ontvouing van die moderniteit, en plaas hierdie ingesteldheid binne die raamwerk van 'n 'filosofiese kinetika'. Die raamwerk van filosofiese kinetika stel ons in staat om ondersoek in te stel na die wyse waarop, soos Sloterdijk my verduideliking hierbo in ander woorde stel, "the seemingly most empty, the most external, the most mechanical – movement (which had been left to the physicists and sports medicine doctors to research) – penetrates the humanities and at once turns out to be the cardinal category, even of the moral and social sphere" (Sloterdijk, 2012).

Sloterdijk stel die filosofiese kinetika voor volgens drie skemas, wat met mekaar verband hou:

we are moving in a world that is moving itself; second, that the self-movements of the world include our own self-movements and affect them; and third, that in modernity, the self-movements of the world originate from our self-movements, which are cumulatively added to world movement. From these axioms, it is possible to *more or less entirely develop a relationship between an old world, a modern world, and a postmodern world* (Sloterdijk, 2012: Sloterdijk se beklemtoning).

Die raamwerk soos hier deur Sloterdijk uiteengesit, is natuurlik 'n moderne uiteensetting van die ordes van beweging, wat op 'n bepaalde manier met mekaar verband hou. Om die verband tussen die ou, die moderne en die postmoderne te verstaan, moet ons eers ondersoek instel na die voor-moderne begrip van beweging, en myns insiens is die wyse waarop daar oorgeskakel is na die moderne begrip van beweging ook hier van belang. Ek sal probeer aantoon dat hoewel die wette van die beweging tussen die twee tydperke verskil,

daar steeds 'n verband tussen beide bestaan, in die vorm van 'n gewysigde toe-eiening van die beginsel van die primêre beweging.

2.2 Aristoteles se begrip van beweging

As daar oor die onderwerp van beweging in die filosofie gepraat word, is die naam van Aristoteles onmisbaar. Heidegger ag die belangrikheid van Aristoteles se fisika, en in die besonder sy leerstellings oor beweging so hoog, dat hy die *Fisika* as die grondteks van Westerse filosofie beskou (Heidegger, 1985:185). Alvorens daar op die moderne toe-eiening en wysiging van Aristoteles se bewegingsleer ingegaan word, moet ons eers 'n oorsigtelike opsomming van sy weergawe bied. Vir Aristoteles kom die belangrikheid van beweging (*kinesis*) ter sprake in sy verweer teen die Parmenidiaanse eenheids-stabiele begrip enersyds en die Heraklitiese fluktueringbegrip andersyds.

Aristoteles verwerp nie die idees van stabiliteit en fluktuering nie, maar probeer aantoon wat die verband tussen dié verskynsels is, en hoe ons die werklikheid deur albei kan verstaan. Om dit te vermag, span hy begrippe ontleen uit ander presokratiese denkers in, insluitend dinamisme (uit Empedokles) en die logos as eerste oorsaak (Anaxagoras). Aristoteles herhaal nie bloot wat ander denkers geskryf het of deur oorlewerig vertel het nie, maar integreer die idees op 'n oorspronklike en omvattende wyse. Beweging is dan volgens sy omwerkte begrip dit wat bemiddel tussen die fluktuerende materie en die stabiele vorm¹². So probeer hy aantoon met voorbeelde hoe die dinamika van beweging vorm en materie bymekaarbring. Die klip waaruit 'n standbeeld gekap word, het reeds 'n vorm, en die vorm wat daaraan gegee word is dus 'n nuwe vorm. Die wese van die persoon van Sokrates, of die standbeeld is nie te wyte aan die primêre kern daarvan nie, 'n *esse per se* nie, maar 'n "*esse per aliud, a being conditioned by something else*" (Dijksterhuis, 1961:19). Die essensie is dus 'n soort dryfveer of wegwysers waartoe die materie gerig word.

Hieruit is egter nog nie duidelik of die gerigtheid van dinge tot hul volle verwerklikingslegs aan toeval toegeskryf kan word, en of daar iets anders verantwoordelik is vir die beweging nie. Aangesien blote aanname oor die aard en oorsprong van beweging nie vanuit die perspektief van hierdie oorsprong afgelei kan word nie, moet dit aanvang by die waarneming van die beweging self. Aristoteles gaan dus voort om die verwickeldheid van vorm en materie te formuleer deur kompleksiteit aan begrippe soos die *Syn* (*ousia*) en natuur

¹² Dijksterhuis wys op die volgende: "form and matter are obviously distinguished only by thought; they do not exist as separate and independent entities 1961:19. Hierdie verhouding word bondig uitgedruk in Dijksterhuis se formulering: "form makes matter into substance" (Dijksterhuis, 1961:19).

(phusis) te verleen, waarin 'n dinamika waargeneem kan word¹³. Aan die begin van boek III van die Fisika maak Aristoteles die stelling wat vandag nog so relevant is in die wetenskap as in sy eie tyd: wie nie beweging bestudeer nie, kan ook nie met enige hoop op sukses die natuur bestudeer nie. Die skolastieke denke het selfs 'n slagspreuk ontwikkel wat lui: *Ignorato motu ignoratur natura* (wie nie beweging ken nie, ken ook nie die natuur nie). Die wyse waarop Aristoteles natuurlike verskynsels in terme van beweging beskryf, word so deur Dijksterhuis opgesom: “motion in the most general sense of the word is the term used to denote any transition from potential to actual being, no matter whether in this process a substantial form is called into being (*generatio*) or decays (*corruptio*), whether the qualities of a thing alter (*alteratio*), whether it undergoes changes in bulk or quantity (*augmentatio* and *diminutio*), or whether it is going to occupy a different place (*mutus localis*) (Dijksterhuis, 1961:21). Aristoteles se bewegingsleer het al hierdie verskynsels saamgebring, 'n nalatenskap wat nooit sy relevansie volledig prysgegee het nie, alhoewel die beginsels waarop beweging berus mettertyd vernou het. Beweging word sedert Newton hoofsaaklik beskryf as uniform, terwyl Aristoteles 'n uiters komplekse sisteem van beweging uitwerk waarin hy onderskeid tref tussen klasse, vorme sowel as ordes van beweging. Sy verstaan van beweging hou verband met sy kwalitatief-bepaalde kosmologie.

Beweging word in vier klasse verdeel:

What (substance), How (quality), How big (quantity), and Where (place) (Metaph. XII 2, 1069b9–14). Natural processes consist in (1) changes of place (of humans, animals, planets, etc.) (kinêsis kata topon/phora), (2) quantitative changes, of something becoming smaller or larger (auxêsis kai phthisis), (3) qualitative changes, such as something becoming hot or cold, or someone falling ill or getting well (alloiôsis), and finally (4) changes in substance, coming to be and passing away, for example, the generation of a human being (genesis kai phthora)”. (Hoffe, 2003:72)

Wat die vorme van beweging betref, hou dit verband met die verdeling tussen die hemelse (bo-maanse) en die aardse (ondermaanse) sferes. By eersgenoemde kan natuurlike beweging (selfbeweging) waargeneem word, terwyl by laasgenoemde toegeneemde beweging. Sover dit die ondermaanse betref, word die beweging bepaal ooreenstemmend met die mengsel van die elemente waaruit 'n liggaam bestaan: “in the sublunary region the main masses of the four simple bodies are arranged in the descending order, fire, air, water,

¹³ Afgesien van Aristoteles se indrukwekkende uiteensetting van hierdie begrippe, was die terme reeds gelaai in die antieke tyd, soos Heidegger (1985) uitwys

earth. Each of these elements has a natural tendency to move upwards or downwards to its 'natural place'" (Lloyd, 1968:162). Die beweging van die vier elemente word bepaal deur die kenmerke wat eie is aan die elemente. Vuur is warm en droog, water is nat en koud, lug is warm en nat (ons moet dalk byvoeg: in Griekeland), en grond is droog en koud. Die elemente kan in mekaar invloei, en tot mekaar getransformeer word. Die beweging van die ondermaanse liggame is liniêr van aard. Aristoteles se bewering dat elke liggaam ooreenkomstig met die elemente waaruit dit opgemaak word beweeg, word gebaseer op twee aannames: "the motions of physical bodies are determined by 1) weight, and 2) density" (Lloyd, 1968:176). Die elemente van water en grond beweeg afwaarts (*gravia*), terwyl vuur en lug opwaarts beweeg (*levia*).

Terselfdertyd word alles wat beweeg deur iets beweeg, soos duidelik gestel in die eerste sin van boek VII van die Fisika. Die beweging van verskillende wesens word onderskei, in eerstens lewende wesens van nie-lewende wesens. Die beweging van lewende wesens het te make met besieling. Die siel is dit wat op unieke maniere geaffekteer kan word, maar wat self ook kan affekteer, dit wil sê, in beweging stel.

By Aristoteles word die dryfveer van die lewende siel tot 'n doel buite die gegewe eenheid van die siel met die liggaam gerig. Die beweging van die lewende siel word dan beskryf as 'n *energeia*, 'n begrip wat deur Aristoteles gemunt is, en wat letterlik beteken *in-werking*. Die proses van lewe word gekenmerk deur interne dryfvere wat op hul beurt gekoppel word aan eksterne verskynsels wat daarmee in aanraking kom en wat die lewende wese dan gebruik (in die nodige of versadigende maat) om lewe voort te sit en te laat floreer. 'n Gunstigste interaksie tussen die dele word deur Aristoteles beskryf as verwerkliking. Die individu se gerigtheid vis-à-vis en beweging na 'n sekere doel word letterlik as "in-doel wees" beskryf, oftewel *entelecheia*. Entelecheia is deur Aristoteles self gemunt. Dit is die woord vir verwesenliking, losweg direk vertaal met "op-de-verwezenlijking-betrekking" (Peri Psuche vertaler, 2013:476). Die siel is anders as die liggaam vir sover dit nie alleen onderhewig is aan dieselfde beweging as die liggaam nie, maar andersyds vir sover dit die liggaam ook tot beweging bring.

Algehele beweging is dus nie meganies en toevallig nie maar teleologies. Aristoteles sê in Boek IV van die fisika dat dit die doel is wat die beweging bepaal. Voorts moet die onderskeid getref word tussen dit wat beweeg word en die proses waartydens dit na die doel beweeg: "distinction between motion (kinesis) and actuality (energeia) will be seen as important so it seems that for Aristotle there is no formal division between the potency of kinesis and the actuality of energeia" (Oliver, 2005:30). Aristoteles is die denker by uitstek vir wie onderskeid

belangrik is juis om daardeur die groter verband te kan insien. Die onderskeid tussen potensie en aktualisering laat hom juis toe om 'n komplekse sisteem van beweging uit te werk: "whereas the early Greeks had identified nature as residing in matter which they believed constituted the substance and the active principle of behaviour, Aristotle claims that true matter is antecedent to substance and is a pure potentiality" (Oliver, 2005:30).

Die eksternaliteit van die nous word beskryf in terme van 'n wese of persoon, maar ook van 'n bepaalde soort werking. Hierdie werking word beskryf as die onbeweegde beweger. Die gegewe van beweging bring Aristoteles tot die gevolgtrekking dat daar noodwendig iets is wat dinge in beweging plaas: "Since there must always be motion without intermission, there must necessarily be something, one thing or it may be a plurality, that first imparts motion, and this first movent must be unmoved" (Aristoteles Fisika Boek VIII, deel 6).

Die argumente wat Aristoteles bied vir die bestaan van 'n onbeweegbare beweger kan as volg saamgevat word:

(i) *There always has been and always will be movement (v iii .1–2).*

(ii) *Every moving thing must be moved by something (v iii .4).*

(iii) *A chain of movers moved by other things cannot go on to infinity: it must have an origin (viii.5, 256a4–b3).*

From (ii) and (iii), he concludes:

(iv) *The origin of a chain of moved movers must either be a self-mover or an unmoved mover (viii.5, 257a26–27) (Coope, 2015:246).*

Met die eerste beweger word die suiwer denke (nous) geassosieer. Die beweging van die eerste beweger word in terme van revolusie beskryf, dit wil sê sikliese beweging waarvan die begin en einde in mekaar verweef is. Die begin, of onbeweegbare beweger, is egter meer as 'n wet of kenmerk, maar 'n bewussyn, gekoppel aan denke, of *noeisis*. Die begrip van *noeisis* is ook nie suiwer abstraksie nie, maar die teenoorgestelde daarvan: "that which is the primary source of movement in the universe must be actual, not merely potential, since 'if there is something that is capable of causing movement or acting on things, but is not actually doing so, there will not (necessarily) be movement; for that which has a potentiality need not exercise it" (Metafisika 1071B aangehaal in Lloyd, 1968:141). Om dit anders te stel, die onbeweegde beweger "bevindt sich namelijk buiten wat Aristoteles hier 'hemel' noemt, maar wat eigenlijk de 'werkelijkheid' is" (Schomakers Inleiding in Aristoteles, 2018:73).

Een van die kenmerke van die onbeweegbare, is dat sy wil (boule) nie gerig is tot iets buite sig nie, dit word nie deur iets anders beweeg nie, dit is die oorsaak van sy eie beweging, wat in hierdie opsig suiwer werksaamheid is, onbeweegde beweging. Die menslike intellek word dan deur Aristoteles beskryf as 'n "aanraking van de ziel door de god" Schomakers Inleiding in Aristoteles, 2018:72).

Hier kan ons sien dat alhoewel die mens se wil nog nie so uitgewerk is as by die modernisme nie, die saad reeds geplant is vir die deelname aan die wil wat sigself wil en sy eie telos vervul. Hierdie wil het egter ook die kenmerk dat dit die res van die kosmos beheer of inrig volgens sy wil. Indien die wil volledig vry wil wees, moet dit ook instaat wees om ander te kan beweeg. Die vryheid van die wil word dan verstaan as dit wat kan aandryf tot beweging. In die deel wat volg gaan ons aantoon hoe die kenmerk van beweger die moderne mens se hoogste strewe geword het.

2.3 Outomatisering: die droom van Petrus Peregrinus

Wanneer daar oor outomatisering nagedink word, is dit byna gegewe dat die modernisme en veral die industrialisasie daarmee geassosieer word. In aansluiting by wat reeds in die eerste hoofstuk genoem is oor die meganiese uurwerk, wil ek die leser daarop wys dat die antieke Grieke alreeds oor outomatisering besin het, wat geen verrassing behoort te wees nie, aangesien die woord van die Griekse *automaton* afkomstig is, en wat beteken om vanuit sigself (neuter) op te tree/te beweeg.

Die begrip kom reeds in Homeros se *Ilias* voor, wanneer hy 'n beskrywing gee van Hephaestos se werkswinkel. Die bekendste mitiese figuur waarmee outomatisering geassosieer word, is Talos, 'n bronsfiguur wat deur Hephaestos gemaak is om Zeus se beminde, Europa, te bewaak (ironies genoeg sou hierdie naam 2500 jaar na Homeros weer met *automata* paaie kruis). Die verband tussen outomatisering en sekuriteit word dus reeds deur hierdie vroeë mite gevestig. Die *automaton* is 'n onomkoopbare en dus betroubare/voorspelbare figuur wat nie van sy taak sal afwyk nie. Slegs die magiese kragte van Medea kon Talos van sy doel ontspoor. Zeus self word later ook as Zeus Talleion beskryf.

Afgesien van die mites, was die Grieke ook aktief besig om meganismes te konstrueer soos byvoorbeeld die *Antikythera*-meganisme, 'n merkwaardige toestel met ongeveer 30 ratte wat gebruik is om die sterkonstellasies voor te stel en hul bewegings te voorspel. Dié toestel moes egter nog van buite gedraai word om in beweging te kom.

Die vroegste volwaardige werk oor outomatisering is afkomstig van Heron van Aleksandrië (10-70 n.C.) se *automata*. Hierbinne word beskrywings van toestelle vervat wat sou bydra

om “wonderwerke” in tempels te laat geskied, soos die outomatiese oopmaak van deure, en die skink/vloei van wyn uit standbeelde. Hoewel hierdie toestelle indrukwekkend is, het twee ander toestelle hom die voorloper van bekende Britse ingenieurs, soos byvoorbeeld James Watt, gemaak. Hierdie is die sogenaamde “Aeolipile”, oftewel ’n stoom-aangedrewe meganisme (wat Vitruvius ook in sy *de Architectura* vermeld), en ’n waterpomp. Die meeste van Heron se werk het egter verlore geraak in die tragiese vernietiging van die biblioteek van Aleksandrië, alhoewel vermelding daarvan gemaak is deur drie Persiese broers, bekend as Banu Musa (rondom 850), in hulle werk *The Book of Ingenious Devices* (<http://www.ancient-wisdom.com/greekautomata.htm>).

Wat interessant is van die Grieke se vermeldings van outomatisering, is dat dit gewoonlik met die bomaanse – oftewel die goddelike sfeer – te make het. Plato se bekende beskrywings van die beweging van die hemelliggame en die gode in veral die *Timaeus* is dat dit juis siklies self-bewegend van aard is. Om dus hierdie vorm van beweging toe te eien, was geen geringe daad nie, en hiermee het die mens sy innerlike goddelikheid veruiterlik en beheer geneem oor die skepping.

Die ratwerke van die *Antikythera*-meganisme is ontwerp sodat die werking van die kosmos aan die buitekant daarvan weerspieël sou word. Die Grieke se begrip van ’n selfbewegende kosmos word dus gereflekteer in die toestelle. Hierdie selfbewegende kosmos sou eers in die laat-Middeleeue/begin Renaissance herleef tydens die opkoms van die Deïsme. Die Grieke se weergawe van die selfbeweging van die kosmos was ’n teologiese motief, terwyl die transendente begrip van God by die Christene so ’n beskrywing van die werking van die kosmos sou problematiseer, aangesien die Almagtigheid van God ter sprake kom wanneer Hy ondergeskik aan wette gestel word. Soos daar in die eerste hoofstuk bepreek is, het die Grieke sikliese beweging as goddelik beskou, terwyl Christene geen bonatuurlike kenmerke aan sodanige beweging toegeskryf het nie. Die Christene was in ’n mate natuurlik reg gewees – dit is nie die sikliese aard van die beweging wat daaraan selfaangedreweheid verleen nie; die beweging is trouens nie selfaangedrewe nie, maar soos Kopernikus vermoed het (en deur sy opvolgers Galileo en Newton bevestig is), deur swaartekrag aangedryf. Belangrik om te noem, is dat tegniek ’n lae status by die vroeër Kerk geniet het: “technology existed only for mankind in its fallen state, and had no significance beyond it” (Noble, 2013, Deel 170).

Die Karolingiese monnik Johannes Scotus Erigena (810-877 n.C.) het met die begrip *artes mechanicae* vorendag gekom in sy gepoogde integrasie van Griekse met Christelike denke. Deur die monnike, spesifiek in die Benediktynse Orde, het die tegniek egter weer status

begin geniet: “Benedictines eventually turned their religious devotion to the useful arts into a medieval industrial revolution, pioneering in the avid use of windmills, watermills, and new agricultural methods” (Noble, 2013, Deel 205). Die wysiging en regverdiging het daarby berus dat die beoefening en verfyning van tegniek die mens juis meer belyn met God se skeppingswerk: “departing from the Augustinian view, Erigena argued that the useful arts were indeed part of mankind’s original endowment, his God-like image, rather than merely a necessary product of his fallen state” (Noble, 2013, Deel 205). Die skolastiese filosofie sou hierdie idees verder uitbrei in die denke van veral Aquinas, ’n belangrike figuur in die oorbruggingsfase van denke na die universiteite, waarin die opdoen van kennis en godsdienst volledig belyn is. Die kern van Aquinas se denke is die gedagte van die *lex aeterna*, oftewel God se *ratio*, wat aan die skepping ’n doelgerigte beweging verleen. Die Goddelike rede is nie vir die mens uit sigself denkbaar nie, maar aangesien die mens oor die kenmerk van die rede beskik, kan hy ’n ‘analogiese’ kennis daarvan opdoen in die vorm van ’n *lex naturalis* (Kouwenhoven, 1965:20).

Ofskoon Aquinas steeds die gaping tussen God en mens erken en beklemtoon het, sou die interpretasie van sy opname van die ideale vorm van beweging by Aristoteles die grondslag vorm van die nuwe selfverwesening van die Weste. Om nie deur eksterne kragte beweeg te word nie, sou die wyse word waarop hierdie selfverwesening kon neerslag vind. Om hierdie rede sou die meganiese uurwerk juis van alle plekke by die kerk pas, daar waarvandaan alles bestuur word, waar tyd self begin. Die uurwerk is die eerste nuwe Westerse outomatiese toestel, en maak staat op gewigte om die ratwerk te beweeg. Die begrip van nut van die meganiese kunste was eers opsy gestel, die meganiese krag moes noodwendig gerig wees tot God, as ’n weerspieëling van die skeppende werk. Met verwysing na die werksaamhede en bydraes van Roger Bacon tot die ontwikkeling van die fisika, sê Noble: “Though Bacon emphasized the usefulness of knowledge, his notion of utility was decidedly other-worldly” (Noble, 2013, Deel 444).

Die bou van die katedrale self kan met reg beskou word as vroeë pogings om die werksaamhede van die mens in ooreenstemming met die Goddelike skeppingsaksie in ooreenstemming te bring, en daarvan ’n volle weerspieëling te wees. Nog ’n motief wat belangrik sou wees vir die verdere ontwikkeling van die moderne wetenskap wat in die gotiese kerkbou sy oorsprong het, is die motief van die vloei van energie van buite na binne deur die vensters. Stelselmatig is die beginsel van hierdie energie na een bron herlei: “there is no inert matter, only active energy” (Von Simson, 1964:7). Die katedraal bied egter die moontlikheid om met swaartekrag te speel, dit is volgens von Simson een van die doelwitte

van die gotiese “vertikalisme” (Von Simson, 1964:7). Dijksterhuis beskryf die stelselmatige oorgang in benadering wat nodig was vir die totstandkoming van die swaartekragteorie soos volg: “gravity first had to be considered, not as an intrinsic principle of motion, but as an external action exerted upon the body” (Dijksterhuis, 1961:367).

Heidegger, in navolging van Spengler, stel ’n alternatief voor, naamlik dat die element van uitdying in die Christendom stelselmatig tot tot die uiterste gedryf sal word (wat Heidegger ook noem “ontgoding”): “enerzijds het wereldbeeld verchristeljk word in de mate dat de wêreldgrond als het oneindige, als het onvoorwaardelijke en als het absolute word geponeerd en waardoor anderzijds het Christendom zijn Christelijke eigenheid herinterpreteer tot wêreldbeskouwing” (Heidegger, 1983:34). Met “wêreldbeeld” word daar ’n verdere betekenis toegevoeg: “Wereldbeeld, in eigentliche zin, betekent dus niet: een beeld van de wereld, maar de wereld begrepen als beeld” (Heidegger, 1983:34). Die wêreld word deur die ‘voorstellende en voortbrengende mens’ tot stand gebring.

Dat die moderne tegniek in die kerk ontstaan het, kan egter volgens Spengler ook teen die agtergrond van die mite van die verleiding van Satan gelees word. Slegs in en naby die ruimte van die Allerhoogste kan kennis, as beginsel vir goed en kwaad, verwerf word. In ooreenstemming met hierdie mite vind die Faustiese Gees sy oorsprong. ’n Dominikaanse monnik in die 13de eeu, Petrus Peregrinus, het volgens oorlewering gedroom dat die geheim van God se werksaamhede, die sogenaamde *perpetuum mobile*, in die hande van mense sou beland en dat Hy daarmee sy almag sou kwytraak (Spengler, B, Deel 19536). Gegewe die gelyklopende opkoms van outomatisering en sekularisering, sou Peregrinus se droom nie so vergesog blyk te wees nie. Met die moderne industrialisering vind daar ’n sekularisering/radikalisering plaas, oftewel ’n toe-eiening van die motief van selfbeweging. Die punt is dat hierdie geen nuwe motief is nie en teen die agtergrond van die eerste diskoers oor outomatisering gelees moet word. Die ontsluiting van die geheim van selfbeweging beteken die ontsluiting van die geheim van die kosmos en onafhanklikwording van die goddelike sfeer.

Die aangeleentheid van outomatisering is ’n spilpunt waarom die grootste debatte van die tweede millennium draai, sonder dat dit eksplisiet by die naam genoem word. Vanaf die Teïsme/Deïsme-debat, die Heliosentriese kosmologie, atomisme, en die kwessie van menslike arbeid. Die Christendom verkondig meerendeels die menswording van God, terwyl daar vanaf die humanisme op die God-wording van die mens gefokus word. Die oorgang vanaf die Christendom na die modernisme, vanaf die god-mens tot die mens-god, is een wat slegs deur die Prometheus-geskenk kon plaasvind. Die mens se verskerpte

vaardighede om met vuur te werk deur die ingebruikneming van plofstof, word aangevul deur die heerskappy oor die water, nuwe landbou en stedelike ontwikkelings, en vanaf die 20ste eeu ook die lug.

Die eerste werklike “praktiese” gebruik van ’n outomatiese toestel is weereens afkomstig uit die Arabiese gebiede; danksy die oorlewering van antieke tekste aan die Ooste, word die windmeul ontwikkel en ingebruik geneem. Dit is tydens die laat-Middeleeue verder ontwikkel in veral noordwes-Europa. Van die windmeul se hoof funksies sluit in die fynmaal van graan tot meel, maar ook die saag van stompe vir skepe. In die windmeul word dié twee funksies van die vroeë moderne samelewing saamgevat. In Nederland alleen was daar ongeveer 17 000 windmeulens in die laat-Middeleeue. Agterna beskou sou ons kon beweer dat wanneer Cervantes se “ridder met treurige gesig” die windmeul aansien vir ’n vuurspuwende draak, het die held miskien ’n visioen gehad van wat met die windmeul sou gebeur in Skotland, waar vuur gebruik is om die ratwerke wat eers deur die windmeule aangedryf is, met meer effektiwiteit te laat draai met die ontwikkeling van die stoomenjinn vanaf Watt. Die oorbrugging van die kloof tussen God en mens het ook ’n nuwe tydsbegrip tuisgebring, waarin die ewigheid nie alleen tot die hemel behoort het nie, maar iets wat op aarde gemanifesteer kan word, eers in die innerlike oefening van die monnik, maar later stelselmatig deurgevoer na die werksaamheid wat tot die katedraal aanleiding sou gee (en waarvan die moderne fabriek met sy proses van standaardisering ook gryp na die ewige as herhaalbare). Opsommend kan gesê word dat die ontwikkeling van die tegniek vanaf die vroeë tot die later Christendom so beskryf kan word: “Technology now became at the the same time eschatology” (Noble, 2013, Deel 340).

2.4 Die Staat as meganisme

Die moderne staat sou met groot sukses die vordering wat in die wetenskap gemaak is tot sy voordeel kon gebruik, nie alleen op praktiese vlak nie, maar in die wyse waarop die moderne staatkunde gesistematiseer is. ’n Mens sou kon argumenteer dat die staatkunde nie sonder hierdie innoverings tot stand sou kon kom nie, maar hierdie bewering word oorgesien in die wyse waarop die moderne staatkunde in vakspesifieke taal, en nie ingevolge van wat ons in hierdie gedeelte filosofiese kinetika noem nie, aangebied word. Maar hoe vergesog is so ’n bewering regtig?

In wat sekerlik beskryf kan word as die grondteks van die moderne staatkunde, die *Leviathan*, verskaf Hobbes reeds in die inleiding ’n interessante verduideliking van hoe hy die funksionering van die staat beskou:

For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal part within, why may we not say that all automata (engines that move themselves by springs and wheels as doth a watch) have an artificial life? For what is the heart, but a spring; and the nerves, but so many *strings*; and the joints, but so many *wheels, giving motion to the whole body, such as was intended by the Artificer?* (Hobbes, 1985:81).

Die werk van Carl Schmitt oor Hobbes se *Leviathan* fokus juis op die masjienagtige aspek van die Leviatan, ofskoon die begrip nie so dikwels gebruik word as wat afgelei word van die bekende omslag van die boek nie. Schmitt voer die gebruik van die begrip terug na Job (40, 41) waarbinne die Leviatan as 'n soort seemonster uitgebeeld word, en verskeie mites, insluitende 'n komiese gebruik van 'n soort noodsaaklike euwel, wat volgens Schmitt in Hobbes se konteks ook ter sprake was. Hobbes sou volgens Schmitt die meeste van hierdie gebruike inwerk in sy eie breë gebruik van die term. Die onderskeiding wat by die Christendom tussen die aardse en hemelse ryke getref word, word gepoog om deur die figuur van die Leviatan oortref te word:

the deep meaning of his concept of the 'leviathan' consists of the concreteness of the 'earthly' and 'mortal' god who is totally attuned to the political deed of man, who, time and time again, must bring him out of the 'chaos' of a 'natural' condition (Schmitt, 1996:11).

Schmitt vestig die aandag daarop dat die Leviatan op vier verskillende wyses deur Hobbes aangewend word: "At the very beginning of the book Hobbes says that *civitas* or *res publica* is a huge man, a huge leviathan, an artificial being, an animal artificiale, an automaton, or a *machina*" (Schmitt, 1996:91). Hierdie beeld word ontleen by Plato, wat ook die staat as 'n groot man beskryf. Die tweede keer wat die Leviatan ter sprake kom, is in Hoofstuk 17: "A representative person is designated or a corporation comes into being by way of a covenant between individuals" (Schmitt, 1996:19), oftewel die sosiale kontrak. Die derde gebruik is een van die staat as masjien. En die laaste gebruik van Leviatan word dan só deur Schmitt beskryf:

[D]eus mortalis, of the mortal god, who, because of the fright (terror) that this power evokes, imposes peace on everyone. Next to the huge man, the huge animal, and the huge machine appears, without any further explanation, the fourth image, god who is a mortal god. What appears to have been attained is a mythical totality composed of god, man, animal, and machine (Schmitt, 1996:19).

Vir sover die moderne staat verbind is aan die proses van self-bepaling van die mens, gee Schmitt die volgende beskrywing: “Because state power is supreme, it possesses divine character. But its omnipotence is not at all divinely derived: It is a product of human work and comes about because of a ‘covenant’ entered into by man” (Schmitt, 1996:58). Die effek wat hierdie beweging sou hê op bestaande ordes, was inderdaad omvattend, en het daartoe aanleiding gegee dat hierdie ordes grootliks in duie sou stort, of geen beduidende invloed op die funksionering van die staat sou hê nie: “for Hobbes it was relevant for the state to overcome the anarchy of the feudal estates’ and the church’s right of resistance and confront medieval pluralism with the rational unity of a rational centralized state” (Schmitt, 1996:116). Die agtergrond vir die debatte rondom Hobbes se denke vind in die nadraai van die Cromwell-revolusie plaas, en ’n strewe na sintese tussen kennisvorme was volgens denkers in die tyd wenslik vir die staat om soveel beheer as moontlik uit te oefen om soortgelyke situasies te vermy. Ook selfs die Kerk moes onderhorig aan die staat bly. Hobbes self druk ook een van die doelwitte van sy denke soos volg uit: “making the authority of the Church wholly upon the regional” (Shapin & Schaffer, 1985:296). Die wetenskap het hiervoor ’n eksakte en beproefbare model gebied. Die gesentraliseerde rasonale staat berei die weg voor vir ’n vakgebied soos ekonomie om die doelwit van die staat en die individu te bedink, wat sou staanplek kry sedert die publikasie van veral *The Wealth of Nations*.

Wat ook belangrik is, is die mensbegrip waarmee Hobbes werk, ontleen aan die beskrywing wat Descartes daaraan gegee het:

Hobbes transfers – and that seems to me to be the gist of his philosophy of state – the Cartesian conception of man as a mechanism with a soul onto the ‘huge man,’ the state, made by him into a machine animated by the sovereign-representative person (Schmitt, 1996:57).¹⁵

Vervolgens gaan ’n kort oorsig ter beskrywing aangebied word van die wyse waarop die wiskunde in die moderne diskoers grootliks ’n bepalende rol sou speel.

3. Wiskunde: die werktuig van die modernisme

3.1 Die invloed van die syfersisteem

Die moderne wetenskap is beïnvloed deur die wyse waarop die wiskunde in nuwe vorme aangewend is tot verdere ontwikkeling van die wiskunde. Anders as hulle antieke Griekse

15 Ofskoon Descartes en Hobbes nie veel ooghare vir mekaar se teorieë gehad het nie, het hulle denke wel hierdie belangrike kenmerk in gemeen.

voorgangers, wat hulle blindgestaar het teen veral die getallessisteme wat ontwikkel is deur die Babiloniërs (sien Dijksterhuis), en hulle innoverings beperk gebly het tot die geometriese toepassing van die wiskunde, sou die laat-Middeleeue anders ingestel wees ten opsigte van die bronne waaruit die wiskunde kan ontwikkel. Hiermee word nie bedoel dat alle sferes van die samelewing daarvoor ontvanklik was nie – dit is juis diegene wat nie aansien geniet het nie wat die wiskunde aanvanklik sou ontwikkel, ook om stelselmatig met die effekte wat dit sou bereik, 'n nuwe sosiale orde daar te stel. Alvorens ons hierdie oorgang beter kan beskryf, moet ons eers die opkoms verduidelik van die sentrale posisie wat die wiskunde sedert die Renaissance sou beklee.

Volgens Heidegger bied Kant se uitspraak oor die matematiese 'n verhelderende insig op die moderniteit: “Von Kant stammt der oft angeführte, aber noch wenig begriffene Satz: ‘Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist” (Heidegger, 1984:68). 'n Mens sou naïef wees om te beweer dat (via hoofsaaklik die natuurwetenskappe) die invloed van die wiskunde op die moderne mens in ander sferes van sy bestaan van karige belang is. Die vraag is egter of dit van wesenlike belang is. In ooreenstemming met/aansluiting by Heidegger, is ek van mening dat dit wel die geval is: “Die Ablösung von der Offenbarung als der ersten Wahrheitsquelle und die Zurückweisung der Überlieferung als maßgebender Wissensvermittlung – all diese Verwerfungen sind nur negative Folgen des mathematischen Entwurfs” (Heidegger, 1984:97).

Die aanvaarding van Heidegger se standpunt noodsaak dieper ondersoek na die wyse waarop die matematiese in die moderne era gestalte gekry het. Begrippe soos die Renaissance (hergeboorte) verbloem die feit dat die moderniteit buite die tradisie van Westerse denke waarskynlik sy vernaamste inspirasie gekry het. Een van die sterkste invloede in die nuwe Westerse rekenkunde was die vertaling van Abu Jafar Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi se werk in die 10de eeu deur Robert van Chester. Aan hierdie nuwe stelsel is die laaste gedeelte van die outeur se lang naam toegeken, *algebra of algoritme*. Hierin word onder meer die Hindoe-Arabiese syferstelsel (die simbole 0123456789) vervat (Crosby, 1996:113). Die benaming ‘syfer’ is juis afkomstig van een van hierdie simbole, 0 (*cifra*, wat “leeg” beteken). Die ingebruikneming van die stelsel is met omtrent nog vyf eeue uitgestel weens die omstredenheid van die *cifra*.

Die ingebruikneming en ontwikkeling van die nuwe bronne sou nie tot 'n herstel van die wiskundige in die Westerse samelewing aanleiding gee nie, maar tot 'n ingrypende verandering. Gemeet aan die skaal van berekening waartoe die nuwe stelsel sy gebruikers

in staat gestel het, was selfs die Romeinse nommerstelsel nie aangepas nie. 'n Vergelyking is miskien hier gepas: die getal eenduisend-vyfhonderd nege-en-veertig word deur die *cifra* stelsel soos volg uitgebeeld: 1549, terwyl die Romeinse stelsel dit as Mccccxxxviii sal voorstel (die j het die einde van 'n getal aangetoon) (Crosby, 1996:41). Nie net was die numeringsnotasie moeilik om te gebruik nie, maar die wyse waarop getalle teenoor mekaar in berekening gestel is, sou ook 'n eie stel probleme hê: “The Schoolmen did not have the advantage of the signs for plus, minus, square root, and other operations” (Crosby, 1996:66).

'n Persoon wat van groot belang is vir die opkoms van die wiskunde in die laat-Middeleeue, is Leonardo van Pisa, beter bekend as *Fibonacci* (seun van Bonaccio). Anders as die meeste groot denkers van hierdie tydsgewrig, was Leonardo nie 'n monnik nie, maar 'n handelaar. Sy vader, 'n sekretaris by 'n hawe in Pisa, het Leonardo van jonks af op die abakus laat werk, wat hom handig te pas gekom het op sy reise na Egipte, Sirië, Griekeland en Sisilië (Cajori, 2010:149). Dit was egter die Hindoe-stelsel wat die grootste indruk op Leonardo gemaak het, soos duidelik word in sy *Liber Abaci*, gepubliseer in 1202. Hierdie werk het nuwe, praktiese hulpmiddels gebied, veral aan handelaars, waarvoor daar voorbeelde in die werk voorkom, en het ook 'n metode ontwikkel wat die abakus kon uitskakel. Die kerk was nie te gretig om die syfersistiem of Leonardo se stelsel te aanvaar nie, en het voortgegaan om die Romeinse noteringstelsels te gebruik. Handelaars, wat steeds voortgegaan het om Leonardo se stelsel met goeie vrug te gebruik, sou toe in 1299 deur die kerk verbied word om sy ketterse stelsel te gebruik. Die gevolg hiervan was dat “during the fourteenth and fifteenth centuries, the mathematical science was almost stationary” (Cajori, 2010:155). Die ontmoediging om wiskunde te ontwikkel blyk 'n vreemde verskynsel vir die moderne persoon te wees, maar een waarop daar ag geslaan moet word om die wêreldbeeld beter te verstaan: “The real fact seems to be that the old methods were used long after the Hindoo numerals were in common and general use. With such dogged persistency does man cling to the old!” (Cajori, 2010:151).

Die verstarring van die Kerk ten opsigte van die bereidwilligheid om die metodes wat deur opkomende wetenskaplikes bedink is, aan te neem, kan deur 'n verdere interessantheid verduidelik word, naamlik dat die meeste van die innoveerders van wetenskaplike tegniek nie uit die geledere van die adel gekom het nie, maar van buite die kringe wat normaalweg met dié denke geassosieer word.

Dijksterhuis toon aan dat in die kuns van die Renaissance 'n “certain convergence between the activity of the humanists and that of the *artifici*” plaasgevind het. Die geskrifte van hierdie skrywers was ook nie in Latyn geskryf nie, enersyds omdat meeste van hulle nie so goed

daarin opgelei was nie, en andersyds omdat die lesers van die tekste ook waarskynlik nie Latyn magtig was nie (Dijksterhuis, 1961:244). Dijksterhuis wys op die volgende: “the scholar who felt obliged to express himself exclusively in Latin, and who could only do so by mangling it, was a familiar figure in satirical Italian comedy”. Dit is voorts merkwaardig dat feitlik al die kunstenaars van die *Quattrocento*-beweging van nederige afkoms was (Dijksterhuis, 1961:244).

Nog 'n figuur wat 'n belangrike rol sou speel by die ontwikkeling van die wiskunde, was Descartes. Descartes het vroeg in sy lewe reeds 'n belangstelling in die wiskunde getoon. Hy skaar hom by figure soos Kepler en Galileo wat van mening was dat die onderbou van die eksterne wêreld “essentially mathematical character” getoon het, en “a natural harmony existed between the universe and the mathematical thought” (Dijksterhuis, 1961:404).

Descartes se benadering tot die sogenaamde *Mathesis Universalis* verdien aandag. Descartes poog eerstens om die *algebra speciosa*, waarbinne daar met die simbole nie tussen maat en getal onderskei word nie, te vervang met 'n benadering (tot alle dissiplines wat dit sal toelaat) wat *mensura*, die kwantitatiewe, sal insluit.

Belangrik om te noem, soos sy kunstenaarsvoorgangers in die Venesiese kringe, dat hy hierdie sisteem vestig juis met die doel om kennis nie net universeel te maak nie, maar dat daar ook op enige gegewe oomblik toegang tot kennis verkry kan word. Hy verset hom uit die staanspoor teenoor 'n sekere adellike onderrig waarbinne komplekse en onsinnige leerstellings voorgedra word, en was begerig om dit te vervang met 'n vorm wat nie enige gesag buite die sinvolheid van dit wat gesê word benodig nie. 'n Kenmerk van denke wat tydens die Verligting sou intree, is dat stellings op enige gegewe oomblik geverifieer en weerlê kon word deur enige persoon, mits daar aan die streng vereistes van toetsbaarheid aan enersyds rasonale en andersyds empiriese waarneming voldoen word, kenmerke wat afgesien van status in die samelewing, aan elke mens toebedeeld is. Beide Descartes en Hume verset hulle ten sterkste teen 'n soort adellike betersweterigheid en 'n kerklike dogmatisme wat kennis voorbehou aan sekere mense wat toegang tot geld en kerklike brontekste het.

Die omvattendheid waarmee die Cartesiaanse sisteem in soveel detail die aspekte van die werklikheid kon verduidelik, word so deur Dijksterhuis uiteengesit: “Cartesian physics primarily derives its importance for the historical development of science from the fact that here, for the first time since the assault on the Aristotelian system had begun, a system for

the interpretation of nature was presented which equalled that of Aristotle in universality” (Dijksterhuis, 1961:408).

Die kenmerke van die wyse waarop die moderne wiskundigheid die werklikheid bepaal, kan soos volg aangestip word:

- Die matematiese is, “über die Dinge gleichsam hinwegspringender *Entwurf* ihrer Dingheit. Der Entwurf eröffnet erst einen Spielraum, darin die Dinge, d.h. die Tatsachen, sich zeigen” (Heidegger, 1984:92). Die matematiese as ont-werp beteken dit waaruit alle dinge gewerp kan word, dit wil sê bepaal word.
- Veral by Descartes is daar toenemend gefokus op die *aksiomatiese* begrip van die wiskunde: “Die Axiome sind *Grund-Sätze*” (Heidegger, 1984:92). Die aksiom is dit wat geskik is om balans te vestig. Hieruit word die “postulaat” gevorm.
- “Natur ist jetzt nicht mehr das, was als inneres vermögen des Körpers diesem die Bewegungsform und seinem Ort bestimmt. Natur ist jetzt der im axiomatischen Entwurf umrissene Bereich des gleichmäßigen raumzeitlichen Bewegungszusammenhanges, in den eingefügt und verspannt die Körper allein Körper sein können” (Heidegger, 1984:93). Die eenvormigheid van beweging berei die weg voor vir metode om ’n volledige verduideliking en voorspelling vir elke liggaam in die ruimte te maak, eerstens op die terein van die fisika, tweedens die biologie, en laastens selfs ook die mens.
- Die Körper haben keine verborgenen Eigenschaften und Kräfte und Vermögen (Heidegger, 1984:93).
- *Gleichmäßigkeit* van alle dinge vir sover dit in “zahlenmäßige Messung” uitgebeeld word.
- Nog ’n belangrike kenmerk van Descartes se aksiomatiese benadering tot die werklikheid wat volg uit die voorafgaande, is dat dit met inagneming van die *des raisons de mecanique* bestudeer kan word, met ander woorde, meganisties (Dijksterhuis, 1961:414).

So optimisties is Descartes oor die korrespondensie tussen die meganistiese en die werklikheid, dat daar selfs nie ’n funksionele verskil bestaan tussen klokwerk en ’n boom nie: “that is also why those who are versed in the construction of automata are best fitted to guess the true process of natural phenomena, the mechanisms hidden in them” (Dijksterhuis, 1961:414).

Die nuwe wêreldbeeld wat geskep is rondom die insette van die wetenskap na Galileo, Descartes en Newton, word verder ook wiskundig begrond in die oneindigheid, wat voorheen slegs aan God toegeskryf is:

Through a universal causal regulation, all that is together in the world has a universal immediate or mediate way of belonging together; through this the world is not merely a totality (Allheit) but an all-encompassing unity (Alleinheit), a whole (even though it is infinite). This is self-evident a priori, no matter how little is actually experienced of the particular causal dependencies, no matter how little of this is known from past experience or is prefigured about future experience (Husserl, 1970:31).

Dit is belangrik om hier die verband uit te wys tussen die afgesonderdheid en die geheel, twee kenmerke wat veral in die opkoms van die moderne subjektiwiteit, en veral in die ekonomie, sou neerslag vind. Die konstruksie van die oneindige wêreldbeeld deur die wiskunde vind op twee wyses plaas:

1. Die idealisering van die wêreld in ideale objekte: “mathematics showed for the first time that an infinity of objects that are subjectively relative and are thought only in a vague, general representation is, through an a priori all-encompassing method, objectively determinable and can actually be thought as determined in itself or, more exactly, as an infinity which is determined, decided in advance, in itself, in respect to all its objects and all their properties and relations” (Husserl, 1970:34).

2. Tweedens, deur die “art of measuring and then guiding it, mathematics – thereby descending again from the world of idealities to the empirically intuited world – showed that one can universally obtain objectively true knowledge”. Die tegnisering van denke lê volgens Husserl die geometrie ten gronde: “To the essence of all method belongs the tendency to superficialize itself in accord with technization” (Husserl, 1970:48).

3.2 Dubbelboekhouding

Die wyse waarop die mens se betrekkinge in die skepping beoordeel word, kon duideliker sistematies aangetoon word met die ontwikkelinge in die wiskunde en in die opkoms van statistiek in die vorm van boekhouding. Boekhouding was opsigself niks nuuts vir die Middeleeuse samelewing nie, maar met die ingebruikneming van die dubbelinskrywingstelsel, het dinge anders daar begin uitsien: “The mechanical clock enabled them to measure time, and double-entry bookkeeping enabled them to stop it – on paper, at least” (Crosby, 1996:208). In die ondersoek van die ontwikkeling van boekhouding

is dit egter nie 'n handelaar wat ons aandag verdien nie, maar 'n Fransiskaanse monnik, Luca Pacioli. Sy beroep het Pacioli nie verhinder om dié belangstelling te ontwikkel nie, indien enigiets het dit hom juis aangespoor en geïnspireer om dit beter uit te voer: “Each volume should be marked with ‘that glorious sign from which all enemies of the spiritual flee, and before which all the infernal pack justly tremble: the Sign of the Holy Cross’” (Crosby, 1996:218). 'n Ordelijke weergawe van die werklikheid is in ooreenstemming met Genesis 1, waarin orde uit chaos geskep is. Rekeningkunde is dan in sy Middeleeuse oorsprong primêr 'n teologiese aktiwiteit.

Met die eerste oogopslag is die invloed van boekhouding nie noemenswaardig nie. Teenoor meer grandiose geeste soos Kopernikus, Galileo, Da Vinci en Michelangelo blyk die figuur van Pacioli verdwerg te word: “the thought of him in such company strikes most of us as mildly absurd” (Crosby, 1996:220). Hierdie voorveronderstelling ignoreer egter 'n minder verromantiseerde stand van sake: “bookkeeping has had a massive and pervasive influence on the way we think” (Crosby, 1996:220).

In hierdie omvattende aanhaling som Crosby die werkswyse van die dubbelinskrywingstelsel op:

Double-entry bookkeeping was and is a means of soaking up and holding in suspension and then arranging and making sense out of masses of data that previously had been spilled and lost. It played an important role enabling Renaissance Europeans and their successors in commerce, industry, and government to launch and maintain control over their corporations and bureaucracies. Today computers compute faster than friar Pacioli would ever have dreamed possible, but they do so within the same framework (accounts payable, accounts receivable, an all) as he did. The efficient friar taught us how to oblige grocery stores and nations, which are always whizzing about like hyperactive children, to stand still and be measured (Crosby, 1996:220).

Die verdere voordeel wat die nuwe boekhoustelsel ingehou het, is dat addisioneel tot die vermoë waaroor dit beskik het om tyd te laat stilstaan, dit ook 'n nuwe toegang tot die toekoms gebied het: “Good bookkeeping provided a means to determine the trends, short and long term” (Crosby, 1996:216).

Die sekularisering van goed en kwaad (profanisering) vind plaas in die boekhouding, wanneer die aardse skepsels, nou goedere, ingedeel word volgens bate en las: “practice of dividing everything into black or white, good or evil, useful or useless, part of the problem or

part of the solution – either this or that” (Crosby, 1996:220). 'n Mens sou ook kan sê dit is hier waar die woord “goedere” self ook sy letterlike betekenis verloor en slegs tot kwanta gereduseer word. Hieruit lei Crosby af dat kwantitatiewe stiptheid/noukeurigheid 'n moderne verskynsel is (Crosby, 1996:221).

Die berekeninge kon egter nie by die beginpunt en resultaat bly nie. Dit moes ook die vloeï van goedere in aanmerking neem en probeer naspur. Die berekening van maksimum wins vir die reisende handelaar was nie eenvoudig nie: onveilige handelsroetes, belastings en 'n ontegenwoordige adelstand het sake bemoeilik. Die totstandkoming van rente, oftewel versekering, soos dit in daardie tyd bekend gestaan het, en vestiging van vaste rentekoerse het daartoe bygedra om die berekeninge meer akkuraat te maak. Skuld is in talle godsdienste 'n belangrike motief, ook in die Christendom. Wat in die moderne tydsgewrig gebeur, is dat skuld die negatiewe retrospektiewe lading daarvan verloor, en 'n voorwaarde tot welstand word, deur sigself tot die toekoms te rig as noodsaaklike komponent: “durch das Schuldenmachen der ganze Lebensprozess futurisiert wird” (Sloterdijk, 2014, Deel 48). Die futurisering van die werklikheid word uitgebeeld deur die figuur van *Fortuna*, wat 'n hergeboorte kry in moderne verhaalkuns. Die bekendste voorbeeld kom waarskynlik uit Shakespeare se *The Merchant of Venice*, waarin Portia se vader die bepaling van sy dogter se gade aan *Fortuna* oorlaat voor sy dood. Kandidate moet kies tussen drie kistsies, een van goud, een van silwer, en een van lood, elk met 'n raaisel op. Die een wat die 'prys' inhou, is die een waarbinne haar afbeelding verskyn. Selfs aan haar beminde verskaf sy geen leidraad oor die een waarin haar afbeelding lê nie, omdat daar nie ingemeng kan word in die verloop van die toekoms nie. Die toekoms is dus ooreenkomstig met die vernuftigheid van die kandidaat. In hierdie verhouding word die moderne gees opgesom: toeval en rede werk saam.

3.3 Die matematiese en die opkoms van die ongelukkige bewussyn uit die Stoïsynse en skeptiese ingesteldhede

Die twee vername denkstrome wat uit die Griekse filosofie deur die Romeinse beskawing opgeneem en verder ontwikkel is, is die stoïsynse en skeptiese filosofieë. Alhoewel die prominensie van eersgenoemde tydens die Middeleeue sterker was, sou die skeptiese benadering met die opkoms van die Renaissance en die oplewing van die neo-Platonisme weereens belangrik word. Die rol van hierdie benaderings in die opkoms van die moderne bewussyn word dikwels oorgesien, maar kan myns insiens nie oorbeklemtoon word nie, juis wanneer in ag geneem word hoe die ontwikkeling van die moderniteit op 'n manier gekoppel is aan dit wat voorafgaan, en dat dit uit hierdie sisteme noodwendig sou ontwikkel. Ons het

reeds gesien dat twee van die vernaamste figure in die vroeë Westerse wiskunde elk sterk verbande toon met genoemde benaderings. Pacioli se wortels lê by die stoïsynse versugting na orde, terwyl Leonardo s'n aan die fluktuierende handelsroetes gekoppel kan word, waarin oombliklike berekening van kardinale belang is.

Die belangrikheid van die stoïsynse en skeptiese benaderings by Hegel is dat die individualiteit binne hierdie sisteme vir die eerste keer prominente aandag begin kry, en meer belangrik, dat die vryheid van die individu daarin die eerste keer gestalte begin kry. Ofskoon die stoïsynse benadering 'n hiërargiese kosmologiese begrip gehad het, wys Hegel daarop dat dit ook reeds die moontlikheid vir die ontbinding daarvan ingehou het deur die reflekerende en rasonale aksie van beide slaaf en meester. Die skeptici het 'n tasbare praktyk van die rasonale aksie gemaak, deur aksie as suiwer negasie van die gegewe struktuur te maak. Die gebruik van rede as bemiddeling tussen meester en slaaf by die stoïsynse, word by die skeptici in die aksies van begeer en arbeid na die individu oorgedra (Hegel FG § M142).

Stoïsynse		Skeptici	
Meester		Begeerte	
	Ratio		Handeling
Slaaf		Arbeid	

Beide hierdie benaderings kan die doelwit bereik deur 'n beweging van binne die individu wat die normale gang van dinge teenwerk. By die stoïsynse benadering word die slaaf 'n meester en by die skeptici word die arbeid die verwesenliking van begeerte, wat voormalig tot die meester behoort het. Die teenwerking van die normale gang waarin die individu gevestig word, is dus op 'n praktiese vlak eerstens 'n vorm van negering om die doel by die individu as 'n *für-sich* te laar gestalte kry. Die hoofkenmerk van die stoïsynse benadering is dat dit suiwering nastreef, waarin die gedagte gerig word tot die onveranderlike vryheid of die waarheid self: "Zoals het begrip zich hier echter als *abstractie* afskeidt van de veelheid der dingen, heeft het *geen inhoud in zichzelf*, maar alleen *een gegeven inhoud*" (Hegel FG

§ M 139). Die rus van die siel vereis 'n bepaalde toewyding wat enersyds die negering van die fluktuerende drifte vereis (“wegkykende denke”), en andersyds die siel tuisbring in sy ewige (abstrakte) vesting, waarheid as suiwer negatiwiteit. Die skeptici, wat slegs die waarneming as gesaghebbend beskou, gee erkenning aan die duiselingwekkende en verwarrende wanorde van die waarneming as dit wat nie van die self onderskei kan word nie, die “negatiwiteit van alle enkelheid en alle onderskeid”, die aan-zichzelf-gelyk-zijn (Hegel FG § M142), dus werklikheid as negatiwiteit. Uitsprake word voortdurend teengegaan as die uitdrukking van die beginsel van die nie-gelyke.

Beide bemoontlik deur negering die stelselmatige beweging na die bewussyn van vryheid, as eerstens die oorbrugging tussen meester en slaaf by die stoïsyne, en die opname van die oorbrugging in begeerte en arbeid by die skeptici. Wat verder in gemeen is, is die erkenning van die verhouding tussen die enkele en die onveranderlike, die “optreden van de enkelheid IN het onveranderlijke, en van het onveranderlijke IN de enkelheid” (Hegel FG §145), en die enkelheid as persoon. Die feit dat hierdie oorbrugging egter nie plaasvind nie, dat negering die voorwaarde vir selfbewussyn bepaal, gee aanleiding tot wat Hegel noem die “*ongelukkige, in zichzelf gesplitse bewussyn*”.

Die verbete stryd wat veral tydens die Renaissance gewoed het om te bepaal watter een van die twee dominant gaan word, kon volgens Hegel nie 'n oorwinnaar oplewer nie, aangesien beide in hul eie reg ernstige gebreke het. Die skeptici se konstante teenspraak beskryf hy as volg: “zijn geklets is in feite het kiffen van balsturige jongens, van wie de een A zegt als de ander B zegt en omgekeerd, en die tegen de prijs van *met zich zelf* in tegenspraak te zijn het plezier hebben *met elkaar* in tegenspraak te blijven” (Hegel FG §M143). Oor die stoïsyne toewyding aan die ontwykende rus, het Hegel die volgende te sê: “het denken van bewustzijn als devotie blijft het vormloze gegalm van klokgelui of warme nevelslierten van wierook, een muzikaal denken dat niet tot begrip komt” (Hegel FG §M141). Die stelselmatige stryd bring 'n opheffing mee wat die ongelukkige bewussyn met 'n nuwe “vreugde” sal vervang, vergestalt in die vernufbegrip, wat in die volgende hoofstuk aandag geniet.

Die wyse waarop die stoïsyne met die skeptiese gees probeer saamsmelt het, kan teruggevoer word sover as die uitvinding van die boekhousistiem. Vader Pacioli se boekhousistiem, en wat Goethe beskryf as die invloedrykste uitvinding van die moderne tyd, is 'n sprekende voorbeeld van hoe die Latynse begrip van *ratio* in die moderne tydsgewrig opgeneem is. 'n Spesifieke ingesteldheid ten opsigte van die ewigvloeiende ruimte van transaksie was nodig, wat 'n stabiele orde skep in die chaos, om aan die

transaksies en ruilgoedere 'n bepaalde status toe te ken, las of bate. Binne die laste en bates word daar sedertdien steeds hiërargies ingedeel. Moderniteit het nie met die ratio gebreek nie, maar op 'n baie spesifieke manier toegeëien. Wat genoem word finansiële sukses hang grootliks af van die vermoë om die korrekte hiërargie van waarde te identifiseer. Om markkragte te verskraal tot blote atomisme is miskien op sigwaarde 'n raak beskrywing, maar bedek eerder as wat dit die dieper raaklyne opsoek. Die kwantifisering van die werklikheid volgens die markkragte is ook 'n hiërargie en waarin die gelykstelling in terme van getal steeds tot 'n mate getrou bly aan byvoorbeeld die alchemistiese indelings van edelmetale. Dit is 'n ope vraag of kwantifisering ontkom het aan die mistisisme, te oordeel aan die reusagtige lotery, wat ook selfs in die aandelemark op 'n manier voortbestaan (die oorgawe aan *fortuna*). Dit is ook nie toevallig nie dat die boekhoumetode in die ruimte van die klooster, die ruimte van die “wegkyk” van die verwarrende na die onveranderlike, ontstaan het. Slegs hierdie soort ruimte kan toelaat dat die veranderlike binne die onveranderlike verstaan kan word. Die beurs, anders as die deurmekaar en luidrugtige mark, word 'n afgesonderde ruimte waarin dinge nie meer direk verhandel word nie, slegs die waarde daarvan, wat weer verkoop word namate die balansstate dit bepaal.

Om skuld te vereffen dui ook nie meer op die herstel van 'n ewige orde nie, maar met die instelling van rente wys dit op die uitbreiding van die oorspronklike orde. Waar die absolusie voorheen beteken het die afrekening van vorige skuld, word skuld nou aangebied as losmaking van die beperking op beweging, oftewel ont-wikkeling. Die imperatief van die moderne tyd kan miskien vervat word in die wetenskaplike begrip van ongehinderde beweging. Dit sou ook in die politiek neerslag vind in die begrip van vryheid.

4. Die struktuur van die moderne samelewing: die opkoms van handel

Die opheffing van die stryd tussen die stoïsynse en die skeptiese wêreldbeelde sou in die stand van die handelaars verwesenlik word. Met opheffing word hier bedoel die opname en versoening tussen die subjektiverende kenmerke hierbo genoem. Die handelaars het 'n wesenlike rol begin speel in Europa in die oorgang vanaf die vroeë tot die laat-Middeleeue. Hulle moes die gevare van reis deur selfonderhoudende gebiede trotseer. Om rekening te hou met die gevare wat met handeldryf gepaard gegaan het, moes handelaars hul eie sisteme ontwikkel wat hulle sou help om pryse te bepaal met inagneming van die risiko's. Hierdie sisteme sou stelselmatig deursyfer na die res van die samelewing, in samehang met 'n nuwe vlag van verstedeliking: “from the end of the eleventh century the artisan class and the merchant class, having become much more numerous and much more indispensable to the life of the community, made themselves felt more and more vigorously

in the urban setting” (Bloch, 2004:71). Sloterdijk (Kindle) dateer die oorname van die handelaar rondom die Swart Dood. Soos gesien kan word in Boccaccio se *Decamerone* en Chaucer se *The Canterbury Tales* (wat ook “moderne” literatuur inlui, veral die roman) word die vertrouwe van die algemene publiek toenemend op die handelaar, eerder as die priester, gestel. Die rede hiervoor was omdat dit die handelaars in Florence was wat die verspreiding van die pes gekeer het deur skepe te laat vasmeer met bemanning aanboord vir 40 dae voor enigiets afgelaai kon word.

Soos genoem in die eerste hoofstuk, het die invloed van die handelaars toegeneem tot by die punt dat dit die oorheersende stand in die samelewing word. Gepaardgaande hiermee word ingrypende denkskuiwe gemaak whereby die handel sou baat om sodoende ruimte oop te maak vir die oorname en optimale funksionering van handel.

Die handelaars se beheer het verder as die koop en verkoop van produkte gestrek, ook oor die produksieproses het die invloed begin toeneem: “he will sell goods in the same manner in which he would otherwise sell goods to those who demand them; but he will procure them in a different way, namely, not by buying them ready-made, but by purchasing the necessary labor and raw material” (Polanyi, 1977:43).

Die invloed wat die handelaars oor produksie begin verkry het, het beteken dat hulle die adelstand suksesvol kon uitdaag: “the few merchants, who possess the secret of this importation and exportation, make great profits; and becoming rivals in wealth to the ancient nobility, tempt other adventurers to become their rivals in commerce” (Hume, s.a. Deel 4070).

Die handelaars, wat put uit hul voorganger Fibonacci se tegnieke, is ingestel op wins. Die berekening en vooruitskatting van wins behels, soos in die eerste hoofstuk uitgewys, ’n komplekse sisteem, wat aansienlike verbetering ondergaan het met die ingebruikneming van dubbelboekhouding. Wat minder geredelik toegegee word, is hoe nou verbind hierdie kwantifisering van die werklikheid met die ontwikkelende wetenskap was.

4.1 Beweeglikheid as uitdrukking van mag

Die noodsaak om beweging is waarskynlik ook aangehelp deur die ingebruikneming van springstof vir die doeleindes van oorlogvoering. Virilio (2006) toon aan hoe die ingebruikneming van buskruit die aard van die stad en die politiek self beïnvloed het. Die stad is vooraf gekenmerk deur sterk en hoë mure, waarmee dit aanslae kon weerstaan. Plofstof kon egter die mure deurdring, wat beteken dat die aanslag van die vyand op die stad vermy moes word. Oorloë is nou begin voer buite die stede, op die weë waarop die handelaars gereis het. Die beginsel van oorlog (en volgens Virilio die politiek) is nou om jou

vyand te bereik voor hy jou bereik. Aangesien die see nie as enigiemand se eiendom beskou is nie, is die ruimte van die see ook nie onderhewig aan dieselfde wette as op die land nie.

Die liturgie, wat grootliks geïnspireer word deur die seisoenale veranderinge in 'n bepaalde gebied, word sedert die tyd van grootskaalse seereise vervang met 'n nuwe dringendheid om die buitekant te beheer en 'n standvastigheid of bestendigheid te midde die chaos te probeer bewerkstellig. Die handelaar, wat meer gesofistikeerde toerusting tot sy beskikking moes hê, insluitend meer moderne wapentuig en boonop op groter skaal, sou verseker dat daar meer stabiliteit in die land van herkoms wees. Die verloop en begrip van tyd word vanaf hierdie tydperk toenemend in terme van frekwensie uitgedruk. Kittler (2006) beweer dat die nuwe liturgie ook aangehelp is deur die ingebruikneming van buskruit. Hy merk op dat die eerste eksperimente in die meting van frekwensie gedoen is tydens 'n veldslag in 1628 tussen Richelieu en die Hugenote te Bourdeaux. Daar is bepaal deur gehoor hoe ver weg 'n vyand is, deur op 'n afstand te staan en te meet vanaf die tyd dat 'n mens 'n kanon sien afvuur en hoe lank dit neem vir die klank om die oor te bereik. Hier dan word ook vir die eerste keer onderskeid getref tussen die spoed van klank en die spoed van lig, beide sedertdien wetenskaplik kenbaar as frekwensies van beweging. 'n Mens sou kon sê dat die moderne Gees 'n liturgie van frekwensie betree, waarvolgens die akkuraatheid waarmee daar aan die frekwensie voldoen word, ook 'n maatstaf van skoonheid in die kuns sou word. So word die metrum dan bepalend vir die komponering van musiek, en volgens Leibniz, ook onderbewustelik bepalend vir die aanhoor daarvan, soos Kittler verduidelik: “music, the old Leibniz wrote in 1714 to Prince Eugen in Vienna, music enchants us although its beauty consists of nothing but ratios between numbers and a counting that we are not conscious of though the soul cannot refrain from doing so: beats or vibrations of sounding bodies that meet at specific intervals” (aangehaal in Kittler, 2006).

Voorts het die skeepsbedryf sedert die koms van die Vikings, nuwe moontlikhede aan die handelaars gebied, tesame met die ingebruikneming van die kompas, en natuurlik die kanon. Venesië sou die eerste beskawing wees wat op 'n groot skaal van hierdie tegnieke gebruik sou maak:

with her, a new mythical name entered the grand stage of world history. For almost half a millennium, the Venetian Republic symbolized the domination of the seas, the wealth derived from maritime trade and that matchless feat which was the conciliation of the requisites of high politics with “the oddest creation in the economic history of all times” (Schmitt, 2011).

'n Mens sou, in navolging van Michelet se begrip *peuples de le Mer* (letterlik “mense van die see” oftewel “seevolke”), beswaar kon aanteken, naamlik dat daar in die geskiedenis verskeie voorbeelde van seebevolkings voorkom. Schmitt, in navolging van Ernst Kapp (*Vergleichende Allgemeine Erdkunde*, 1845), onderskei egter tussen drie fases van seeverkenning en oorheersing: 1) die sogenaamde “fluvial” tyd, waartydens daar tussen die Tigris, die Eufraat en die Nylrivier beweeg is (die tyd van die Grieke), 2) 'n *thalassiese era*, wat die Mediterreense gebied omvou (die tyd vanaf die Grieke en eindig by die Venesiërs, alhoewel daar reeds in hierdie tyd reise na Noord-Amerika onderneem is deur die Vikings) en 3) die *oseaniese* tyd, wat sedert die ontdekking van Amerika deur Calvinisme gedryf is. Die rede waarom die *oseaniese* tyd nie eerder tot Katolieke Spanje en Portugal behoort nie, vereis verdere toeligting. Schmitt se indeling van land-/seemag word gedoen met verwysing na die spanning tussen die Katolisisme en die Calvinisme, en waarin eersgenoemde land (*behemoth*) en laasgenoemde see (*leviathan*) verteenwoordig. Die sukses van Frankryk op die see tydens die 16de eeu in Kanada en Suid-Amerika, is teengewerk deur die gebeure van 1572 op St. Barthelomeusdag, toe Frankryk begin wegbeweeg het van die protestantisme, en stelselmatig ook invloed op die see sou verloor.

Volgens Schmitt moet die protestante nog verdeel word in die Lutherane in Duitsland, en die Calviniste in Nederland, Engeland en Frankryk. Die Lutherane in Duitsland het volgens Schmitt (en soos ons later sal sien, Weber ook) nie soveel met die Calviniste in gemeen as wat algemeen aanvaar word nie. Die onderskeid behoort hoofsaaklik tot 'n soort verbondenheid (wat nog so laat as in Heidegger se filosofie neerslag vind in die konsepte *Geworfenheit* en sy uitbreiding op die Duitse begrip *Dasein*) aan grond. Die Calviniste en die puriteine is volgens Schmitt die nuwe ‘seemense’ wat met mekaar bande smee om oorwinning oor Spanje en Portugal te bereik (wat nog onder die grondmag, *Behemoth*, val, vermoedelik vanweë die Katolieke Kerk se verbintenis tot Rome), en sodoende 'n nuwe wêreldorde en tydsgees vestig. Die see-element is gekoppel aan nog 'n verdere komponent van die Calvinisme, wat mettertyd sou aanleiding gee tot tersaaklike verwikkelinge in die 20ste eeu in Suid-Afrika, naamlik 'n spesifieke herbewerking van die uitverkiesingsleer:

In secular terms, the doctrine of predestination is the utmost elevation of the human conscience that claims to belong to a world other than the doomed and corrupted world. In modern sociological terms, it may be said that it is the highest degree of self-consciousness, characteristic of an elite assured of its social position and its hour in history (Schmitt, 2011).

Die uitverkiesing het waarskynlik ook 'n rol gespeel in die aanmoediging om die lang togte aan te durf, en die vooruitsig om siele te bearbei nog verdere aanmoediging en regverdiging gebied het. Ook belangrik, is die rol wat die uitverkiesingsleer gespeel het in die individu se onafhanklikheid van 'n kerklike en politieke magsfiguur teenoor wie hy moes verantwoording doen. Die gewete en die Heilige Skrif is nou die maatstawwe.

Engeland, wat die grootste ryk in die geskiedenis verower het, kon die sendingsgeroepenheid en die politieke oorheersing konsolideer deur die feit dat die koning ook as hoof van die kerk geheers het, en daarom die politiek met die koninkryk vermeng. Die vooroordele oor die gekoloniseerde lande het ook bygedra tot 'n sin vir geroepenheid om hierdie lande te bearbei. Hobbes gaan sover as om te beweer dat die natuurtoestand sigbaar is in die twee Amerika's van sy tyd (Schmitt, 2006:97). Die gekoloniseerde lande is onder ander juridiese maatreëls beoordeel as die lande van oorsprong: "English law also clearly distinguished between English soil – those areas ruled by common laws – and other spatial areas; common law was regarded as the law of the land (*lex terrae*). The king's power was considered to be absolute on the sea and in the colonies, while in his own country it was subject to common law and to baronial or parliamentary limits of English law" (Schmitt, 2006:98).

Die vestiging van orde en stabiliteit aan die nuwe wêreld is nie volledig teenstrydig met die ou wêreldorde nie, maar die uitvloeisel van 'n besondere toe-eiening van die stoïsynse werklikheidsbegrip waarin die stabiliteit van veral sosiale orde regverdig word deur diegene wat die orde bring. Die bring van die orde gaan egter gepaard met tegnieke wat die ontbinding van hierdie werklikheidsblik tot gevolg sou hê, juis vanuit die perspektief van diegene wat aan die kortste ent van die nuwe orde getrek het.

In ooreenstemming met wat vroeër gesê is oor die meganisering van die staat, sou die vestiging van nuwe state regoor die wêreld juis regverdig kon word namate daar meer beheer en stabiliteit aan hierdie state toegeskryf kon word. Die maatstaf toe, soos inderdaad vandag nog die geval is, is die balansstaat. Anders as by Pacioli, is die oogmerk nie noodwendig die aantoon van orde nie, maar van surplus.

4.2 Die stad as knooppunt

Die moderne era word gekenmerk deur 'n voorheen ongekennde toename in verstedeliking. Die moderne stad en die see verteenwoordig egter twee kante van dieselfde muntstuk, naamlik ontheming:

This belated burst of growth would have been inconceivable without the steady advance of the states: they had caught up with the headlong gallop of the towns. it (sic) was now their capitals which were privileged, whether they deserved it or not. From now on they vied with each other in modernity: which would have the first pavements, the first street lamps, the first steam pumps, the first effective system for supplying and distributing drinking water, the first numbered houses (Braudel, 1985:525).

Let daarop dat die tegniese innoverings wat deur Braudel genoem word, te make het met 'n vloeï van dinge, die oopstel van aanhoudende beweging. Die term “kapitaal” hou ook verband met die stad as die hoofpunt van handel en grootskaalse administrasie. Die moderne stad word onderskei, nie slegs in die grootte van die bevolking of in tegniek nie, maar deur die feit dat dit “regular” handel in plaas van “occasional” handel hanteer (Weber, 1968). Die nuwe koloniale bestel sou mense wat vir eeue redelik vryelik beweeg het in hul land van hermkoms, tot randfigure en nie-burgerskap uitskyf. Eiendomsreg sou ook toeganklikheid aansienlik inperk.

Die problematiek rondom die institusionalisering van privaateiendom word so deur Smith beskryf: “As soon as the land of any country has all become private property, the landlords, like all other men, love to reap where they never sowed, and demand a rent even for its natural produce” (Smith, 2017, Deel 763). Hierdie wending, wat Marx beskryf het as Werk – Geld – Werk, tot Geld – Werk – Geld, was die breë effek van die oornome van kapitaal, as psigiese en fisiese ruilmiddel. Reeds rondom die draai van die Goue Eeu vestig 'n beurs in die sentrum van Amsterdam, en nie meer op die marges, soos vroeër markte nie. Hierdie beurs word verder onderskei van antieke markte, deurdat geld hier met geld verhandel word, en goedere wat die eienaar waarskynlik nooit sal sien of gebruik nie. Dit dien as duidelike voorbeeld vir die toenemend abstraherende krag wat geld begin verky het. Spengler beskryf hoe die firma hierdie wending verbreed het:

... the Western notion of the Firm, which is thought of as an entirely impersonal and incorporeal center of force, from which activity streams out in all directions to an indefinite distance, and which the proprietor by his ability to think in money does not *represent*, but *possesses and directs* – that is, has in his power – like a little cosmos (Spengler, 1973b, Deel 19437).

In Amerika sou hierdie nuwe orde wat deur die bourgeoisie opgerig word, taamlik gou gevestig raak, aangesien die meeste inboorlinge reeds uitgewis of verdryf is teen die 19de eeu, toegang tot die wêreld se produkte gestimuleer is deur middel van hoofsaaklik die

katoenbedryf, en die feit dat die Verenigde State vêr genoeg van ouer beskawings was om hulle nie langer oor die tradisies en leefwyses van hierdie beskawings hoef te kwel nie. In Amerika kon die moderne teorieë werklik op die proef gestel word. Emerson het nie geskroom om die Hobbesiaanse subjektiwiteit tot die uiterste te dryf nie. Eerstens beklemtoon hy 'n breuk met instellings en tradisies wat indruis teen die onafhanklikheid van subjektiwiteit: “what have I to do with the sacredness of traditions, if I live wholly from within?” (Emerson, 2015, Deel 1003). Hy brei só uit op die “within”: “No law can be sacred to me but that of my nature”, om uiteindelik tot die gevolgtrekking te kom: “the great man is he who in the midst of the crowd keeps with perfect sweetness the independence of solitude” (Emerson, 2015, Deel 1035).

In die lande van koloniale herkoms het dinge in die stad anders daar uitgesien in vergelying met die verlede: “These towns... represented enormous expenditure. Their economy was only balanced by outside resources; others had to pay for their luxury” (Braudel, 1985:527). Die sentrale posisie van die stad in moderne Brittanje word soos volg deur Braudel beskryf: “It was primarily the result of the ebb and flow of merchandise to and from London, a mighty beating heart, causing everything to move at its own rhythm, capable of creating chaos or calm by turns” (Braudel, 1985:528). Die stad, in Freud se terme, verteenwoordig 'n *unheimliche* ruimte, 'n ruimte waarin tuiste 'n knooppunt van produkte vanuit die uithoeke van die aarde uitmaak. In vandag se stede is die internasionale handelsmerke bakens van rigting, en het die lokale uitgedryf uit die sentrum. Die knooppunt, wat enersyds 'n ongekende vloeï en beweging van produksie tot gevolg het, is andersyds vir die meeste mense wat hulle binne die sisteem bevind, 'n toenemend versmorende verstrengeling van ongesonde vlakke van interafhanklikheid. Die fondasie van die interafhanklikheid lê nie in die gelatenheid van mense teenoor mekaar nie, of in die gewillige ondertekening van 'n sosiale kontrak nie, maar in die vlakke van skuld waarin die meeste mense hulle bevind. Hierdie vlakke van skuld noodsaak mense om gespesialiseerde beroepe te beoefen, waarvan die uitvoering aan min mense werklik lewensvervulling bied, en tot hoë vlakke van stres aanleiding gee.

Die moderne stad verteenwoordig in werklikheid 'n nuwe orde, wat in sy voortbestaan, in sy wees en wording, enersyds die vorige ordes – te wete die geometriese én die skeppingsorde – oortref, en andersyds elemente daarvan tot nuwe vorme oorskakel met sy wolkekrabbers wat by die Dom en die katedraal die funksie van die oorkoming van swaartekrag oorneem en tot uitdying manifesteer. Die handelaar kyk voor hom uit en sien uitdying, ekonomies uitgedruk in terme van wins en daardeur onderskei die handelaar sigself van die aristokrasie,

en word dit werklik 'n nuwe vorm van menswees. 'n Mens wat gerig word tot die oneindige as dit wat voortdurend nagestreef en bereik moet word, grense wat voortdurend oorgesteek moet word. Ewe belangrik in die bepaling van grenseloosheid, is die gevestigde subjektiwiteit *cogito* van waaruit daar in die oneindige gestaar word.

4.3 Die bourgeoisie

Die opkoms van die bourgeoisie is belangrik om die vorme van filosofie wat deur Hobbes en Descartes beoefen is, te huisves. Dienooreenkomstig met die opkomende atomisme van die tyd, waarbinne dele tot by die laaste ondeelbare deeltjie verwerk word, vind ons enersyds die Cartesiaanse subjek, en andersyds die eiebelang van Hobbes se natuurtoestand, teenstrydige subjekbegrippe, maar twee kante van dieselfde solipsistiese uitgangspunt.

Om die verskynsel van die opkoms van die bourgeoisie te verstaan, moet daar afstand gedoen word van die polemiese bekleding wat sedert Marx aan hierdie groepering toegeskryf is: “that bourgeois label suggests a variety of cultural sins: conformism, consumerist materialism, pompous self-satisfaction, self-deceit, and hypocrisy as a whole way of life” (Pippin, 2005:3).¹⁶

Die bourgeoisie verwys na 'n stand wat binne die mure van die stad gewoon het, en oor meer regte as diegene daarbuite beskik het: “tradesmen, artisans, and basically what we would call bureaucrats, were distinguished from the group who lived in open houses outside the walls, in the villa or country houses (a *villanus* or villain, a word with its own remarkable history), and certainly from the paysans, the serfs who lived farther out” (Pippin, 2005:3). De Toqueville noem dat hierdie proses rondom die loop van die 12de eeu begin het, 'n tyd waarbinne toegang tot die aristokrasie verander het van iets wat onbetwisbaar voorafbepaal is, tot iets wat gekoop kan word. Hy beskryf die redes as volg: “in order to resist the authority of the crown, or to diminish the power of their rivals, the nobles granted a certain share of political rights to the people. Or, more frequently the king permitted the lower orders to enjoy a degree of power, with the intention of repressing the aristocracy” (De Toqueville, 1873, Deel 220).

16 Afgesien van die kritiek op die bourgeoisie, kom ons ook 'n selfveragterende drif by hierdie klas teë, wat sigself volgens Pippin manifesteer in twee vorme: enersyds fascisme en andersyds kommunisme: “the former rejecting the ends of peace, security, and individual well-being for the sake of a return to blood and soil, collectivist, archaic primitivism, the latter for the sake of a recklessly rapid acceleration forward, beyond the basic oppositions of ‘individualist’ bourgeois society for the sake of a classless future” (Pippin, 2005:4).

Die toekenning van sekere magte aan die bourgeoisie het egter daartoe bygedra dat nie die adel alleen daaronder sou sneuwel nie, maar dat dit die struktuur van die monargie ook sou uitdaag. Ander vername sferes wat die bourgeoisie sou uitdaag, sluit in die godsdienstige sfeer (ten spyte van die bourgeoisie se verbintenis tot die Hervorming), die gesin en alle ander hiërargiese verhoudings. Niemand het hierdie punt duideliker beklemtoon as Marx nie: “the bourgeoisie, wherever it has got the upper hand, has put an end to all feudal, patriarchal, idyllic relations. It has pitilessly torn asunder the motley feudal ties that bound man to his ‘natural superiors’, and has left remaining no other nexus between man and man than naked self-interest, than callous ‘cash payment’” (Marx & Engels, 1967). By hierdie mense kom daar ’n nuwe gees tot stand wat “unabhängig von seiner nationalen, religiös kirchlichen, politischen Spezifikation auch in die ältesten Institutionen, z.B. die katholische Kirche seinen neuen Geist ergibt” (Scheler Bourgeois). Hy beskryf dit in terme van ’n opkomende “Entfremdung”.

Teenoor die ouer sosiale organisasies, bemoontlik die bourgeoisie ’n nuwe sisteem van deelname, gegrond in ’n egalitêre sisteem (alhoewel die egalitêre gedagte soos oorgedra deur die bourgeoisie volgens Marx ’n vals hoop onder die bevolking skep, aangesien die oënskynlike onderhouding van die instellings van die voorafgaande beskawing, soos die godsdienste, burgerlike organisasies en selfs die familie, die kapitalistiese struktuur vestig as een van onderdrukking en ongelykheid). Marx wil daarom wegdoen met hierdie sferes van organisasie. Enige verhouding waarbinne daar ’n hiërargie heers, onderhou die ongelyke diskoers waarop die kapitalisme nog teer.

Marx stel dit duidelik: die revolusie deur die bourgeoisie was die grootste revolusie wat die mensdom nog geken het “the bourgeoisie, historically, has played a most revolutionary part” (Marx & Engels, 1967). Die bourgeoisie verdring die aristokrasie grootliks as die nuwe heersende orde. Dit is nie ’n blote oornamen- en heradministrering van die bestaande orde nie, maar verteenwoordig aangrypende verandering, wat gebaseer is op die uitbreiding (groei/voortgang) wat die imperatief van die nuwe bestel word.

Die effek wat die bourgeoisie op die beskawing gehad het, word soos volg beskryf: “big industry has brought all the people of the Earth into contact with each other, has merged all local markets into one world market, has spread civilization and progress everywhere and has thus ensured that whatever happens in civilized countries will have repercussions in all other countries” (Marx & Engels, 1967).

Die opkomende bourgstand, wat hulle nuwe geleenthede en ideale sou universaliseer, verklaar dat subjektiwiteit 'n aktiwiteit is, en nie 'n voorafgegewe nie (Pippin, 2005:2). Die mens as wese wat in staat is tot vrye keuse, is nie soos dikwels beweerd word, iets wat bloot met die uitoefening van die krag van die intellek te make het nie. Die instelling van die begrip van subjektiwiteit is met al die genoemde gebeure wat daarrondom plaasvind 'n gebeurtenis wat slegs in die moderne Weste sy ontstaan kon hê.

Hume gaan teen Aristoteles in (Boek 7 in *Etica*) wanneer hy beweer dat luukshede noodsaaklik is vir die vorming van 'n beskawing. Dit stel mense in staat om met meer as net die gewone tevrede te wees: vir Hume gaan beskawing by uitstek oor die skepping van "luxury", in goedere sowel as tyd. Dit het egter ook 'n sosiale en politieke funksie: "as the ambition of the sovereign must entrench on the luxury of individuals; so the luxury of individuals must diminish the force, and check the ambition of the sovereign (of Commerce)." Die aanmoediging tot die aanskaffing van luukshede keer tot 'n mate die Christelike imperatiewe op sy kop, soos Manfred Osten dit stel: "Du sollst begehren" (aangehaal in Sloterdijk, 2006, Deel 50). Polanyi verduidelik die nuwe geesdrif as volg: "the new creed was utterly materialistic and believed that all human problems could be resolved given an unlimited amount of material commodities" (Polanyi, 1977:42).

4.4 Die proletariër

Marx en Engels skets in die *Kommunistiese Manifest* 'n geskiedenis van die wyse waarop die bourgeoisie die sosiale dinamiek verander het. In hulle skets van die geskiedenis word 'n onomkeerbare verloop van nie alleen menslike verhoudinge geïdentifiseer nie, maar ook op die wyse waarop die mensdom teenoor die werklikheid staan. Alle sferes van menslike bestaan word hierdeur geïmpak: "the bourgeoisie cannot exist without constantly revolutionising the instruments of production, and thereby the relations of production, and with them the whole relations of society" (Marx & Engels, 1967).

Dit kon egter slegs deur eksterne middele vermag word, en meer spesifiek, deur moderne masjinerie. Afgesien van die funksionering van masjinerie in vergelyking met ouer implemente, het dit ook nuwe verbintenisse tussen mense in die uithoeke van die aarde opgestel: "the need of a constantly expanding market for its products chases the bourgeoisie over the entire surface of the globe. It must nestle everywhere, settle everywhere, establish connexions everywhere" (Marx & Engels, 1967).

Sonder die "beskaafde" transformasie wat die industriële revolusie meebring, sal "barbaarse" lande ook nie aan die saak van die werkers kan koppel nie: "the bourgeoisie, by the rapid

improvement of all instruments of production, by the immensely facilitated means of communication, draws all, even the most barbarian, nations into civilisation” (Marx & Engels, 1967). Die wyse waarop hierdie beskawing tot die “onverstandige” gemeenskappe gebring is, word so verduidelik: “it has created enormous cities, has greatly increased the urban population as compared with the rural, and has thus rescued a considerable part of the population from the idiocy of rural life. Just as it has made the country dependent on the towns, so it has made barbarian and semi-barbarian countries dependent on the civilised ones” (Marx & Engels, 1967).

Volgens Marx is die proletariër geen toevallige byproduk van die samelewing wat deur die bourgeoisie tot stand gekom het nie, maar as ’n voorwaarde daarvoor. ’n Mens sou dink dat die toenemende sukses en welvaart van die bourgeoisie ook die opheffing van die res van die samelewing tot gevolg sou hê. Die teenoorgestelde is egter die geval. Wat die proses van proletarisering sterk aandryf, is volgens Marx die middele waarmee dit gedoen word: die proleteriaat “came into being as a result of the introduction of the machines” (Marx & Engels, 1967). Die feit dat die bourgeoisie voorheen ongekende rykdom kon produseer met behulp van die masjien, het eweneens die proletariaat laat toeneem as gevolg van die korrelasie tussen die wins wat die bourgeoisie opstapel en die behoefte aan werkers om bystand te verleen aan die masjien, soos wat Graeber dan ook tereg aandui in sy onlangse boek *Bullshit Jobs* (2018).

Dit was om die waarheid te sê die masjiene wat die waarborg van sukses aan die bourgeoisie verskaf het, terwyl die armste werkers aan die kortste ent getrek het: “machines thus delivered industry entirely into the hands of the big capitalists and rendered the workers’ scanty property which consisted mainly of their tools, looms, etc., quite worthless, so that the capitalist was left with everything, the worker with nothing” (Marx & Engels, 1967). Veral Friedrich Engels, wie se familie in die tekstielbedryf was, het uit eerstehandse ervaring beleef in watter haglike omstandighede arbeiders moes werk. Vandaar die bekende uitspraak: “the workman becomes an appendage of the machine”, wat veral verband hou met die opkoms van drie innoverings, naamlik die “steam-engine, the spinning machine and the power loom” (Marx & Engels, 1967), en daarna verder uitgebrei het. Soos blyk uit die geskiedkundige rekonstruksie van die *Kommunistiese Manifest*, word die bourgeoisie beweging, en daarmee gepaard die proletariër, eers werklik tot volle uitwerking gebring met die masjientegniek tydens industrialisering. Die masjien is die ‘geheim’ wat die bourgeoisie in staat stel om ’n bepaalde hoeveelheid sukses te bereik, maar is terselfdertyd dit waarmee

die proletariër, indien genoeg kennis oor die werking van die masjien opgebou word, die bourgeoisie kan ondermyn.

Vir sover dit die struktuur van die samelewing aangaan, het die beloofde rykdom van die nasie wat eindelijk alle mense sal baat, nie gemanifesteer nie, maar eerder, volgens Marx, nie aan almal se verwagtinge voldoen nie: “a section of the nobility went over to the bourgeoisie, so now a portion of the bourgeoisie goes over to the proletariat, and in particular, a portion of the bourgeois ideologists, who have raised themselves to the level of comprehending theoretically the historical movement as a whole” (Marx & Engels, 1967).

Die ontwikkeling vanaf die bourgeoisie na die proletariër word só deur Marx beskryf: “The feudal baron needed a villein in order to be a baron; a bourgeois needs a proletarian in order to be a bourgeois – only the proletariat as a true, ‘universal class’ does not need its opposite to ensure its own existence. Hence the proletariat can abolish all classes by abolishing itself” (aangehaal in Avineri, 1968:61). Oor tyd egter, groei hierdie proletariër-beweging tot so ’n mate dat daar diegene binne die beweging is wat tot ’n refleksiewe “selfbewussyn” kom.

Anders as die bourgeoisie, wat volgens Marx ’n revolusie meegebring het, terwyl dit die skyn van die vorige orde van die wêreld behou, is die proleteriat werklik ’n dinamiese stand wat die teenstande self oorkom, en dus nie geheg bly aan ’n soort knegskap nie. Die proleteriat is ’n eiendomlose stand. In die proleteriat vind ’n ware universalisering plaas, aangesien dit ’n vorm van *Aufhebung* impliseer. Hier verdwyn die klasseverskille, anders as Hegel, waarin dit op nuwe maniere herbevestig word: “Only a dialectical *Aufhebung* will give rise to a humanity with no dichotomy between the general and the particular” (Avineri, 1968:59). Die proleteriat is ’n proses, ’n beweging met ’n spoor na die verlede en een na die toekoms: “the conditions of the emergence of the proletariat guarantee their own overcoming” (Avineri, 1968:63).

Marx beskou die rol wat instellings rondom die ekonomie speel, soos die godsdiens, burgerlike organisasies en selfs die familie, as onderhoudingsmeganismes van die kapitalistiese struktuur, eerder as ’n teenwig teen die krag van die ekonomiese. Hy wil daarom wegdoen met hierdie sferes van organisasie. Enige verhouding waarbinne daar ’n hiërargie heers, onderhou die ongelyke diskoers waarop die kapitalisme nog teer. Die opheffing wat Marx in gedagte gehad het, kan soos volg beskryf word:

a class which is the dissolution of all classes, a sphere of society which has a universal character because its sufferings are universal, and which does not claim a *particular redress* because the wrong which is done to it is not a *particular wrong*

but *wrong in general*. There must be formed a sphere of society which claims no *traditional* status but only a human status (Avineri, 1968:59).

Marx se houding teenoor die godsdiens – soos saamgevat in sy bekende uitspraak “religion is the opium of the masses” en wat hy ontleen uit die denke van Feuerbach – sinspeel daarop dat godsdiens die mens se eie onbereikbare ideale projekteer op ’n hoër wese en dit dan nastreef. Met verwysing na die beskrywing wat ons vroeër gebied het oor die proses van outomatisering, beteken dit dat die mens volledig die skeppingsvermoë (*homo faber*) as eienskap van God, en van sy eie outentieke bestaan internaliseer, en waarvan die projeksie aan God toegeskryf en sodoende ge-eksternaliseer en op inoutentieke wyse nagestreef word.

5. Arbeid: die mens as skepper

5.1 Etimologie van werk en arbeid

In hierdie afdeling gaan die moderne beklemtoning van arbeid as betekenisgewende en bepalende dryfveer belig word. Die menslike aktiwiteit, aangedryf deur ’n kennis van die werking van die kosmos, word in die moderne tyd die bepalende faktor vir sy eie lot op aarde. In die eerste plek is hierdie beklemtoning taamlik ironies, gegewe die toename in outomatisering wat ook kenmerkend van die moderne sou word. Ofskoon daar heelwat fases van tegnisiiteit die moderne voorafgegaan het (die Steen-, die Brons- en die Ystertydperk), is die gemene deler van hierdie tydperke ’n sterk gebruikmaking van die hand, teenoor die meganisering wat die moderniteit so sterk kenmerk.

Meyer, na aanleiding van Alfred Weber, onderskei drie fases van die tegniek (ten opsigte van meganisering): 1) die werktuigfase waarin daar vanaf die statika tot die dinamika oorbeweeg is, 2) die gespesialiseerde meganiese fase, en 3) die oorgang tot die “Gesamttechnisierung des Daseins durch Elektrifizierung, Nachrichtentechnik und den Beginn der Vollautomatisierung” (Meyer, 1961:7). Hierdie fases korrespondeer met die benaderings van ’n matematies-geometriese wêreldbeeld, wat oorbeweeg in ’n meganistiese en dan laastens ’n “energetiese Technik”, aldus Wilhelm Wundt (Meyer 1961: 8). Laasgenoemde twee fases verskil in samestelling en funksionering, maar oor laasgenoemde moet geen twyfel bestaan nie dat dit inderdaad “die Mechanik freilich erst zur vollen Auswirkung” bring (Meyer, 1961:8).

Dit is moeilik vir die moderne mens om die betekenis van arbeid in die voormoderne tyd (die tyd van die werktuig) te verstaan. Die huidige tydvak se klem op die sentrale posisie van werk in ’n mens se lewe, gerugsteun deur beskermende wetgewing, vakbonde,

arbeiderspartye, en die deelname aan die ekonomie, kan maklik die indruk skep dat arbeid nog altyd 'n sentrale rol in die samelewing gespeel het. 'n Eenvoudige etimologiese ondersoek van begrippe van ekonomiese aktiwiteite, wat binne die hedendaagse diskoers menseregte asook politieke lading dra, sal egter 'n ietwat ontnugterende prentjie skets:

- *Job* verwys eers sedert die 1650's na 'n aktiwiteit waarvoor betaling verwag word, voor hierdie tyd verwys dit bloot na take, en boonop van 'n meer morsige aard.
- *Labor* het 'n soortgelyke betekenis, alhoewel die werker besoldiging verkry vanaf 'n werkgewer anders as die persoon self.
- Die oorkoepelende Engelse begrip, wat meer gereeld in ouer Engelse tekste voorkom, en minder in kontemporêre tekste, is die term *toil*, wat ook 'n agrariese betekenis (*till*) dra.
- *Werk*, wat in die Hollandse, Noorse, en Duitse gebiede in verskillende vorme voorkom, beteken om iets te maak, om voort te bring, miskien ook in die opsig van *tekne*.
- *Arbeit* (vanaf slawies, *rabu*), dra die oorgelewerde betekenis van knegskap, en oorheersing deur ander. Vanuit 'n *wirkungsgeschichtliche*-perspektief is dit interessant om te verneem dat die Poolse konnotasie aan arbeid *robot* heet. Dit herinner ons aan die Talos-mite aan die begin van die hoofstuk vermeld. Die gesamentlike produktiewe aktiwiteit, of dit deur mense of masjiene, masjiën-mense of mens-masjiene verrig word, is ondergeskik aan die feit dat produksie plaasvind en uitsette gelewer word.
- *Travail* verwys na moeisaamheid (Online Etymology Dictionary).

Opsommend beskryf Arendt die voormoderne begrip van werk as volg:

All the European words for "labor," the Latin and English labor, the Greek ponos, the French travail, the German Arbeit, signify pain and effort and are also used for the pangs of birth. Labor has the same etymological root as labare ("to stumble under a burden"); ponos and Arbeit have the same etymological roots as "poverty" (penia in Greek and Armut in German). Even Hesiod, currently counted among the few defenders of labor in antiquity, put ponon alginoenta ("painful labor") as first of the evils plaguing man (Theogony 226)... The German Arbeit and arm are both derived from the Germanic arbma, meaning lonely and neglected, abandoned... In medieval German, the word is used to translate labor, tribulatio, persecutio, adversitas, malum (Arendt, 1998:48).

Die Latynse eweknie is *opus*, volgens Weber “ethisch farblos”, waarmee daar na die ekonomiese verwys word. Die handwerk word voorts aan *locus*, oftewel “soziale Stellung”, gekoppel. Volgens Aquinas is “die Weltliche Arbeit, obwohl von Gott gewollt, zum Kreatürlichen, sie ist die unentbehrliche Naturgrundlage des Glaubenslebens, sittlich an sich indifferent wie Essen und Trinken” (Weber, 2006, Deel 619). Volgens Alliez (1996:156) word die Middeleeuse opvatting van menslike aktiwiteit gekenmerk deur “the created being’s monstrous and pathetic attempt to create”.

Stelselmatig sou die persepsie van werk verander tot een wat die menslike produksie as nie net noodsaaklik of selfs betekenisvol ag nie, maar as die doel van sy bestaan. Hier word die onderskeid tussen arbeid en werk getref waarin eersgenoemde, in ooreenstemming met die konnotasie van skepping, soos hierbo vermeld, ’n transendente status verkry, terwyl eersgenoemde na aktiwiteit verwys waarin daar ook omskakeling plaasvind, alhoewel dit meer betrekking het op herprodusering, soos dit die geval word tydens die industriële revolusie.

5.2 Die invloed van die Kerkhervorming: werk as beroep

Die opkoms van werk as wesenskenmerk van menslike bestaan, het uit twee verwante bewegings (waarin ander groot ontwikkelinge meewerk, soos hierbo genoem) na vore getree. Die een is die opkoms van die bourgeoisie en die ander die Kerkhervorming. Die hervorming van Luther, en veral die Calvinistiese vorm daarvan, sou spesiale klem op werk op ’n teologiese vlak plaas, wat tot op daardie stadium ongehoord was, en het tot gevolg gehad dat die latere industrialisering veral skerp sou laat optel in lande wat simpatiek teenoor die Calvinisme ingestel was. Weber skryf die verandering in die begrip van werk toe aan die ingebruikneming van die idee van werk as roeping, oftewel “beroep”, en is voorts “ein Produkt der Reformation” (Weber, 2006, Deel 607).

Tydens die Reformasie word *Beruf* beskryf as ’n “von Gott gestellten *Aufgabe*”. Die uitvoering van hierdie roeping is nie een tussen vele ander take aan die mens gestel nie, dit is sy hoogste plig: “die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als des höchsten Inhaltes... die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten unter allen Umständen der einzige Weg sei, Gott wohlzugefallen, daß sie und nur sie Gottes Wille sei” (Weber, 2006, Deel 628). Luther se afwysing van die aflat en ander sakramente van die kerk word stelselmatig vervang deur werk as sakrament en die ekonomie as liturgiese ruimte van geroepenheid, en die opkoms van die volkstaat wat ook daarmee saamhang.

Luther se 95 stellings (getiteld *Redestryd oor die krag en doeltreffendheid van aflate*), en wat sopas sy 500ste herdenking gevier het, gaan vanuit die gelowige teenoor die kerk, nie daarbinne nie. Die kerk is nie meer voorskriftelik teenoor die gelowige nie, maar die gelowige hou die kerk aanspreeklik vanuit die geloof. Die daaropvolgende kerkwette sou verseker dat magstrukture binne die kerk nie op die gesag en heiligmaking van mense berus nie, maar op Genade, wat weerspieël word in die geloof en leefwyse van die gelowige, soveel in die kerk as daarbuite.

Vir Luther egter, is die geroepenheid van God af, en die mens reageer op hierdie oproep as 'n eerbetoning aan of getuienis van God se werksaamhede in ons lewe. As 'n getuienis, bied dit tog die moontlikheid om deur ander raakgesien te word, en ander te transformeer, alhoewel hierdie effek nie ten volle herkenbaar te voorskyn kom nie. Die mens skiet nog tekort in sy vermoë om met dieselfde volmaaktheid as God te skep, en derhalwe kan die effek van werk as getuienis ook wees dat dit van God af wegwys.

Die bemiddeling wat die Kerk tussen God en die mens bied, word dus nou oorgeneem deur die ekonomiese aktiwiteit van die mens. Werk vervang ritueel, oftewel die roetine van arbeid verplaas kerklike liturgie tot 'n sekondêre en hoogstens sentimentele tydverdryf. Om met ywer jou beroep uit te oefen, kom neer op die belangrikste en die eintlike daad van geloof, aangespoor deur die Bybelse imperatief: "As iemand nie wil werk nie, moet hy ook nie eet nie" (2 Tess. 3:10).

Ofskoon 'n oordrewe materialisme die kontemporêre samelewing beetgepak het, verduidelik dit nie noodwendig die oorsprong en die dryfkrag agter hierdie verskynsels nie. Enersyds is daar 'n sterk protestantse dryfveer daaragter, maar 'n dryfveer wat terselfdertyd aspekte van asketisme oorneem by die monikke, en meer spesifiek die gedagte van die duplisering van God se skeppingswerk op aarde, meer spesifiek die opname van die gedagte van skepping as menslike aktiwiteit, soos hierbo beskryf. Nog 'n sterk invloed wat tot dusver nie genoem is nie, is ook die bekende Franciskanerorde, wat hulle beywer het vir geregtigheid op aarde en hulle lewens gewy het aan die verligting van lyding op aarde.¹⁷

Weber se tese staan min of meer reglynig teenoor teologiese, filosofiese, teosofiese, en meeste geskiedkundige sketse, wat die Hervorming teenstrydig teenoor die Katolieke Kerk se dogmas beskryf. Volgens Weber is die kenmerk van hierdie vorm van deurlopende

17 Die invloed van die Franciskanerorde op die Protestantisme kan terugherei word na onder andere die *Carravagistiese* beweging wat via die invloed van die kuns van Rubens oorgespoel het na Nederland.

Westerse asketisme, wat wortel skiet by die stoïsyne, dat dit deur rasionalisme gedryf word (nie oral nie, maar merkbaar by St. Benediktus, die Cluny-gemeenskap, die Cisteriaanse gemeenskap, en later die Jesuïeteorde). Die bourgeoisie-benadering verkry sy wortels volgens Weber dan by die monastiese en bevat reeds hier ook die etiese regverdiging wat eksplisiet in Luther se leer van sekulêre beroepe sou oorgedra word. In 'n meer sistematies ontwikkelde vorm, verleen dit aan die Calvinisme en die puritanisme 'n dissipline en krag, om ook 'n *ecclesia militans* te vorm waarbinne die werksywer (en winsmotief) as sosiale krag verdedig en uitgebrei kan word.

Volgens Weber hang redding en goeie werke baie nouer saam in die Calvinistiese ordes as by die Lutherane:¹⁸ geloof het te make met 'n soort "Lebensführung des Christen, die zur Mehrung von Gottes Ruhm dient. Was dazu dient, ist aus seinem, direkt in der Bibel offenbarten oder indirekt aus den von ihm geschaffenen zweckvollen Ordnungen der Welt (lex naturae) ersichtlichen, Willen zu entnehmen" (Weber, 2006, Deel 1044).

Die etiese, oftewel nuwe asketiese imperatief van die kapitalis, in ooreenstemming met die teologie, was om groot mates met beskeidenheid te verwerk en te beheer, en nie daardeur beheer te word nie.¹⁹ Wie kapitaal deur die liggaamlike drifte laat beheer, raak die "kop", die *capitas*, kwyt. Ironies genoeg word die geld gemaak juis deur die oorgawe aan die teenoorgestelde drif van gulsigheid by die verbruikers.

In die ontwikkelingsgang en verspreiding van veral die Calvinisme en puritanisme neem 'n soort "Bibliokratie" oor, wat sterk aansluiting vind by die Ou Testament. Die Ou Testament het nie alleen sterk riglyne daargestel nie, maar het ook iets anders gebied vir diegene wat hulle oor die wêreld heen versprei, naamlik die van die trekkende volksnarratief.

Hiervolgens, en in aansluiting met die uitverkiesingsleer (volgens Weber wesenlik tot die Calvinisme, en anders as Luther se leerstellings, wat verder neerslag vind in die geskiedenis van Calvinistiese teenoor Lutherse gebiede), word die gelowiges se reise, hetsy as vlugteling of handelaars in voorheen onbekende lande, geregverdig. Hierdie aspek van die Protestantisme het veral die puriteine, waarvan 'n groot deel in Amerika gevestig het, handig te pas gekom.

18 Afgesien van Luther se klem op beroep, sou hy die gedagte sterk afwys dat heil deur daade bekome kan word. Hy het so ver gegaan as om 'n argument te postuleer om die boek Jakobus in die Nuwe Testament te laat dekanoniseer aangesien dit te sterk klem op daade plaas. In hierdie opsig bly Luther met sy een voet in die ou wêreld, en een in die nuwe. Hierdie is een van die sterkste punte van verskil tussen die Lutheraanse en Calvinistiese teologie.

19 Die kuns van Frans Hals beeld dikwels Nederlandse bourgeoisie uit in netjiese, maar onopvallende swart en wit kleredrag.

Waar werk 'n positiewe kwaliteit by Luther dra, het die Calvinisme sowel as die Jesuïete, veral in Frankryk, begin om boek te hou van die sonde, soos wat daar op balansstate rekening gehou is. Beroepsbeoefening dien hier ook die funksie om die verlossing van die siel te bevorder. Oor skuld en verdienstte word daar nou oor godsdienst, en oor God, as 'n tipe boekhouer, nagedink. Dit was egter die Calvinisme wat deur bibliokratisering die Openbaring van God, in ooreenstemming met Pacioli se geestelike strewe, volledig teologies kwantitatief sou begin uitdruk, en daardeur kwantifisering, wat in konflik met die Katolieke leerstellings gekom het, (ten deels) geharmonieer met die nuwe teologie.

Weber som die onderbou en effek van die Protestantse askesis soos volg op:

Sie war zu einer systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung geworden, mit dem Ziel, den status naturae zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, der Suprematie des planvollen Wollens zu unterwerfen, seine Handlungen beständiger Selbstkontrolle und der Erwägung ihrer ethischen Tragweite zu unterstellen und so den Mönch – objektiv – zu einem Arbeiter im Dienst des Reiches Gottes zu erziehen, und dadurch wiederum – subjektiv – seines Seelenheils zu versichern (Weber, 2006, Deel 1115).

Wat dus van belang is, is die wyse waarop die Protestantisme die werksmotief sistematiseer, dit wil sê tot orde verhef, waarvan die dryfkrag die *ratio* is. Die rasonele is hier meer as berekening, dit vorm die maatstaf waaraan die etiese gemeet word. Veral ook die laaste gedeelte van Weber se verduideliking is van belang en waarin hy aantoon hoe die objektiewe regverdiging van die sisteem as 'n uitdrukking van die *fides efficax* dien, en verenig met die subjektiewe verlossing wat gepaard gaan met die beoefening van die askesis.

Werk verloor, soos Weber dit stel, is 'n profane karaktereienskap, en word aan 'n nuwe transendentale matesis gekoppel. Die die gelatenheid van werk, is nou iets as iets wat van buite aan 'n mens toevertrou word, en 'n gerigtheid daartoe vereis. Die einde van geskiedenis word verwesenlik in die dryfkrag van arbeid deur die staat om die uitbreiding van die nasionale ekonomie te verbind aan dieselfde prosesse wêreldwyd.

5.3 Oor die verhouding van werk en arbeid tot die natuur en kultuur

Na afloop van die Hervorming en die beklemtoning op die beroepenheid van die mens, sou werk wegbreek van 'n aktiwiteit gebonde aan die skepping en die wil van God, en inbeweeg op die terein van arbeid as fundering vir menslike aktiwiteit waardeur die verstaan van die

natuur bemiddel word. Die moderne arbeid en die politieke en etiese aard daarvan ontwikkel gelyktydig met die opkoms van die masjien. Die masjien funksioneer in ooreenstemming met die wette van die natuur, en dwing die mens en sy aktiwiteit om daarmee in ooreenstemming te bly.

Soos die produksieproses plaasvind in ooreenstemming met die wette van die natuur, so word menslike behoeftes ook ingestem tot die wette van die natuur. Hoe nader die sferes van die masjienwerking en die menslike behoefte aan mekaar beweeg, hoe meer kan geproduseer word. Waar die mens vroeër aan die natuur offers gebring het, offer die natuur haarself nou aan die mens se behoeftes. Maar tydens hierdie proses vind 'n inversie plaas: "what is animal becomes human and what is human becomes animal" (Marx & Engels, 1967). Om hierdie inversie van die menslike na die dierlike en die dierlike na die menslike te verstaan, kan ons aandag skenk aan die betekenis van die natuur en die rol wat die tegniek speel in die mens se verhouding tot die natuur.

Daar bestaan volgens Arendt 'n verskil tussen die natuur se gang en die gang van die beskawing. In die geval van die natuur is lewe "a process that everywhere uses up durability, wears it down, makes it disappear, until eventually dead matter, the result of small, single, cyclical, life processes, returns into the over-all gigantic circle of nature herself" (Arendt, 1998:96). Die wyse waarop die natuur in sikliese prosesse funksioneer, word dan weerspieël of teruggevind in die menslike aktiwiteit van werk: "from the viewpoint of nature, it is work rather than labor that is destructive, since the work process takes matter out of nature's hands without giving it back to her in the swift course of the natural metabolism of the living body" (Arendt, 1998:100). Die produksieproses word op 'n soortgelyke manier deur Marx beskryf: "Es ist sinnenklar, daß der Mensch durch seine Tätigkeit, die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert" (Marx, 1980:96).

Hierteenoor word arbeid as 'n betekenisvolle en duursame aktiwiteit beskou, wat duursaamheid nastreef in die blywende prestasies van beskawing: "the second task of laboring – its constant, unending fight against the processes of growth and decay through which nature forever invades the human artifice, threatening the durability of the world and its fitness for human use. The protection and preservation of the world against natural processes" (Arendt, 1998:100). Hierdie aktiwiteit is vroeër geassosieer met die verfynde doenighede van die priesterskap, waarin die aktiwiteit van die transendente weerspieël en as openbaring dien vir die aardse sfeer. Met die koms van die Reformasie het die onderskeid tussen hierdie twee aktiwiteite stelselmatig begin vervaag. Arendt beskou die opkoms van die arbeiderspartye in die laat 19de eeu as 'n hoogtepunt van hierdie bewegings.

Daar bestaan dus 'n koppeling tussen arbeid as betekenisgewende aktiwiteit en die idee van beskawing, dit wil sê saamleef te midde van aktiwiteite wat van hoër betekenis is as die onmiddellik natuurlike: “the whole factual world of human affairs depends for its reality and its continued existence, first, upon the presence of others who have seen and heard and will remember, and, second, on the transformation of the intangible in the tangibility of things” (Arendt, 1998:96).

Wat Arendt hier beskryf, is die sogenaamde *Verdinglichung* (verdingliking/reification), ontleen uit Marx se werk, maar met haar eie nuansering op die preserving van die transendente. Volgens Marx, klaarblyklik beïnvloed deur Hegel se heer/kneg-dialektiek wat ons in die volgende hoofstuk behandel, skep die produksieproses en die produk die indruk of “skyn” van nut, terwyl dit eintlik sosiale relasies skep deur die “sinnlich übersinnliches Ding” (Marx, 1980:396). Hierdie proses van kommodifisering (fetisjisme) veroorsaak dat die ding wat geskep word 'n plekhouer word vir die mense wat die take verrig, sodat die mense stelselmatig verdinglik word.

Juis die kommodifisering wat Marx beskryf, is by Arendt nie noodwendig die uitkoms en betekenis van arbeid nie.²⁰ Die blywende karakter van dinge of goedere gee aan 'n beskawing nie alleen 'n sin vir die verlede nie (reeds 'n negering, of in Hegel se terme 'n opheffing van die onmiddellike), maar hieruit ook 'n idee vir die toekoms. Tot 'n sekere mate konsolideer die opkoms van die arbeid die Christelike mensbeskouing (wat ook by ander godsdienste voorkom, maar hier duidelik gestel word), soos hier verduidelik deur Arendt: “The birth and death of human beings are not simple natural occurrences, but are related to a world into which single individuals, unique, unexchangeable, and unrepeatable entities, appear and from which they depart” (Arendt, 1998:7). Die insig van die moderne beskawing ten opsigte van werk, is om dit in te bed binne die verwickeldheid van die samelewing in die begrip ekonomie. Deur die gespesialiseerde aktiwiteit van die individu, word die persoon tot enkeling gemaak, vir sover die persoon deelneem aan die ekonomie deur sy aktiwiteit en deur sy verbruik. Toenemend sou hierdie merker egter die dominerende en enigste bepaler word, waardeur ander aktiwiteit ondergeskik gestel word, aangesien arbeid hoofsaaklik in kwantitatiewe terme uitgedruk word.

20 Marx se alternatief tot die verdingliking is dat dit eerder in die raamwerk van 'n “Funktionen des menschlichen Organismus” (Marx 1980: 397), dus op 'n soort biologiese wyse geïnterpreteer word. Dit is nie hieruit duidelik hoe sy 'funksionele' materialisme werklik 'n teenvoeter bied vir die 'skyn' nutwaarde van die kapitalisme nie.

Die opkoms van die moderne ekonomisme is dan een wat in 'n sekere sin gekenmerk word deur die oorskakeling van die werk na arbeid, die sakralisering van menslike aktiwiteit. Dit hou egter ten nouste verband met die sekularisering, wat die opname van die heilige in sigself veronderstel. Die ekonomie is dan die eskatologiese dissipline wat die ontsluiting van die geheim van die wetmatigheid van die natuur ervaar as die middel waarmee die paradys (welvaart) op aarde geskep en onderhou kan word, deur sigself uiteindelik ook deur middel van die masjien te verlos van die aktiwiteit wat dit terughou.

5.4 Werk, arbeid en subjektiwiteit

Meyer (1961:21) argumenteer dat werk mens nader bring aan die natuur, soos dit die geval is met die vakman. Wat egter teen hierdie beginsel ingaan, is die wyse waarop die natuur deur werk omgeskakel word in iets wat hoofsaaklik tot die mens gerig word. Vir Marx is die beginsel eerder “men begin to distinguish themselves from animals when they begin to produce their means of subsistence” (Arendt, 1998:99).

Arendt beskryf die betekenisverskil tussen die voormoderne en moderne begrip van arbeid as volg: “the revolutionary transformation of laboring, and this to the point where the verbal significance of the word itself (which always had been connected with hardly bearable ‘toil and trouble,’ with effort and pain and, consequently, with a deformation of the human body, so that only extreme misery and poverty could be its source), has begun to lose its meaning for us” (Arendt, 1998:39).

Marx beskou die natuur as noodsaaklike onderdeel van werk. Hy beskou egter die natuur in 'n eng sin as “sinnliche Außenwelt”. Die mens se omgang met die natuur word dan slegs in verhouding tot of in die konteks van die mens se doelwitte beskryf: “Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittelst welchem sie produziert” (Marx, 1980:48).

Die natuur is by Marx die 1) onmiddellike lewensmiddele van die mens, en 2) die materie wat 'n werktuig van sy lewensmiddele kan produseer. Oor die tweede punt brei Marx uit, naamlik dat die omskakeling van die natuur in produkte soos bekleding en behuising gesien kan word. In 'n veelseggende frase beweer Marx dat “die Natur ist der *unorganische Leib* des Menschen” (Marx, 1980:51).

Vier vorme van vervreemding vind in die arbeid van die proletariër plaas:

1. Ten opsigte van die *produk van sy arbeid*, waaroor hy nie beskik nie. Aangesien iemand anders oor die produk beskik, beskik die ander persoon ook oor die arbeider:

“sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen” (Marx, 1980:48). Met produk word bedoel die natuur waarvan die mens deel vorm.

2. Die verhouding van arbeid tot die *daad van produksie* binne die arbeidsproses, waarna Marx ook verwys as sy “Lebenstätigkeit”: “wenn also das produkt der Arbeit die Entäußerung ist, so muß die Produktion selbst die tätige Entäuserung, die Entäuserung der Tätigkeit, die Tätigkeit der Entäuserung sein” (Marx, 1980:49).
3. Arbeidsverdeling gee verder aanleiding tot selfvervreemding van die “Gattungswesen des Menschen” (Marx, 1980:53). Die mens word hier van sy “individuellen Existenz” ontsê. Uiteindelik word hierdie “lyflike” vervreemding ook deurgevoer na die ontneming van die mens se “*menschliches Wesen*” (Marx, 1980:53). Daarmee kan ook na “*universellen, darum freie Wesen*” verwys word (Marx, 1980:51). Arendt (1998:89) verwys na Marx se gebruik van die begrip *Gattungswesen* as een van sy kernbegrippe, alhoewel dit nie werklik ooit duidelik gedefinieer word nie. Die afleiding word wel gemaak dat dit beide na die werksaamheid van die individu asook die van ander in gemeenskap met mekaar verwys, soos met die voorbeeld van bye wat aan ’n byenes arbei.
4. Die laaste, maar tog onmiddellike effek van arbeidsverdeling, is die “Entfremdung des Menschen von dem Menschen” (Marx, 1980:53). Die situasie word só verduidelik: “Wenn der Mensch sich selbst genenüber steht, so steht ihm der andere Mensch gegenüber” (Marx, 1980:53).

Marx se kritiek teen arbeidsverdeling is gebaseer op en word gemeet aan die bourgeoisie se pre-industriële arbeid, wat Marx, ironies vanweë sy weersin teen die bourgeoisie, as ’n meer ideale vorm van arbeid beskou. Die opkoms van arbeidsverdeling is dan terselfdertyd ideaal en problematies. Hoe presies sal die vervanging van arbeidsverdeling dan vir Marx daar uitsien?²¹ Hieroor word nie werklik uitgebrei nie. Dit vorm deel van Marx se vreemde verhouding tot die bourgeoisie: enersyds erken hy, soos hierbo aangehaal, dat die bourgeoisie se revolusie die grootste en belangrikste revolusie was, maar terselfdertyd deur die proletariër-beweging voltooi (opgehef) moet word.

Marx se revolusie is dus geen oorspronklike revolusie nie, en kan meer akkuraat beskryf word as ’n voltooiing van die proses wat deur die bourgeoisie in die lewe geroep is. Vir die

21 Vermoedelik kan ons hier wys op die verskil tussen spesialisering en arbeidsverdeling: eersgenoemde is ’n uitdrukking van ’n mens se natuurlike gawes en aangeleerde vaardighede, en laasgenoemde ’n werk wat nie enige persoonlike vervulling bied aan die persoon wat dit uitrig nie.

doelwit van hierdie proefskrif bly Marx dan vasgevang in die ekonomistiese (ekono-mistieke) denkfout wat hy self kritiseer.

Die beswaar dat die mens nie die middele besit tot sy arbeid nie, en daarom verontmenslik word, wys op nog 'n groot onduidelikheid in Marx se denke. Indien die *gebrek* aan eiendom die probleem is, wat sou dan die oplossing wees? Om eiendom toe te staan, maar wel te 'universaliseer'? Tot watter mate sal die universele besit verskil van die nie-besit, of 'n verbetering daarop wees? Dit blyk dat eiendom as sodanig nie die probleem is nie, slegs privateiendom. Kollektiewe eiendom waarborg egter nie 'n groter maat van menslikheid vir die arbeider nie.

Arendt wys ook die teenstrydighede ten opsigte van Marx se analise van arbeid uit. Hierdie is 'n fundamentele probleem in sy denke, aangesien Marx se hele materialisme staan en val op die rol van arbeid in die mens se Gattungswesen. Arendt wys daarop dat Marx arbeid egter uiteindelik as oorbodig beskou: "while it was an 'eternal necessity imposed by nature' and the most human and productive of man's activities, the revolution, according to Marx, has not the task of emancipating the laboring classes but of emancipating man from labor; only when labor is abolished can the 'realm of freedom' supplant the 'realm of necessity'" (Arendt, 1998:104). Nog 'n voorbeeld uit een van die hoofwerke: "In the *Deutsche Ideologie* Marx states that 'die kommunistische Revolution... die Arbeit beseitigt (p. 59), after having stated some pages earlier (p. 10) that only through labor does man distinguish himself from animals" (Arendt, 1998:104).

Afgesien daarvan dat daar teenstrydighede in Marx se denke bestaan oor die verhouding tussen meganisering en outomatisering, kan ons vra of die toenemende outomatisering, wat nog 'n dramatiese uitwerking op die werksmag in die 21ste eeu gaan hê, vir die mens ten goede gaan uitwerk. 'n Bedenklike situasie ontstaan volgens Arendt wanneer arbeid weggeneem word: "the spare time of the animal laborans is never spent in anything but consumption, and the more time left to him, the greedier and more craving his appetites" (Arendt, 1998:133). Die uiteindelige nadraai van hierdie weersprekende sienswyses word soos volg uiteengesit: "The animal laborans, which with its body and the help of tame animals nourishes life, may be the lord and master of all living creatures, but he still remains the servant of nature and the earth; only homo faber conducts himself as lord and master of the whole earth" (Arendt 1998:139). Aktiwiteit bly dus vir Arendt van kernbelang by die mens. Dit bring hom nie nader aan die natuur in die opsig van 'n terugkeer na 'n oorspronklike "toestand" nie, maar vestig 'n dinamiese verhouding tot die natuur waarin die mens eers mens word.

6. Slot

In hierdie hoofstuk is die opkoms van die moderniteit beskryf in terme van die oorgang van die mens van 'n beweegde na 'n bewegende van dinge, en daardeur word sy dominerende oor bestaan en die aarde voltrek. In die lig van die tema van die proefskrif kan ons die gevolgtrekking maak dat daar 'n wending plaasgevind het tussen die voormoderne en die moderne begrip en posisie van die ekonomie by die mens. By die Griekse en Christelike beskawings, dien die ekonomie die doel om 'n weerspieëling van die eksterne orde van die kosmos en die skepping te wees, en die ekonomiese aktiwiteit word altyd ingebed binne hierdie ordes. By die moderne word die ekonomie die uitdrukking van die mens se innerlike behoeftes wat op die buitewêreld afgedwing word.

Die ekonomiese aktiwiteit is die aktiwiteit wat die mens belyn met die Goddelike skeppingswerk, sy binneste na buite toe kan rig, en die buitewêreld tot sy binneste kan inrig.

Daar is gefokus op veral die handelaars, wie se aktiwiteite die bourgeoisie opgehef het tot die dryfkrag agter die samelewing. Die beklemtoning van werk en die rol wat dit gespeel het in die vorming van die subjektiwiteitsbegrip waaruit die Verligtingspolitiek sou voortspruit, is ook beskryf.

In die volgende hoofstuk gaan 'n bestekopname van die moderne subjektiwiteit nagespeur word in die denke van Kant en Hegel, omdat hierdie subjektiwiteit ook 'n slaaf van sy eie dominerende sou word juis vanuit die sfeer wat aan hom hierdie dominerende toegestaan het, naamlik die ekonomiese.

Beide Kant en Hegel het gepoog om 'n deeglike begrip te kry van die moderne wetenskap en die onomkeerbaarheid van die ontwikkeling. Beide het ook gepoog om die metafisika te rehabiliteer om as teenvoeter te dien teen die meganistiese werklikheidsbegrip. Hierdie rehabilitering sou egter ook 'n wysiging van die metafisika noodsaak.

Hoofstuk 3: Kant en Hegel: moderne subjektiwiteit as uitdrukking van vryheid in die rede

1. Inleiding

In die eerste gedeelte van die proefskrif is aangetoon hoe die totstandkoming van die moderne ekonomie wesenlik bygedra het tot die vorming van die moderne subjek. Die volgende stap sal wees om te bepaal of die moderne subjektiwiteit alleen binne die ekonomisme verstaanbaar is, en of ander moontlikhede vir sy individueringsproses ook ontsluit kan word. Die denkers wat ek gekies het om die vraag rondom subjektiwiteit deeglik aan te spreek, is Kant en Hegel. Die rede vir hierdie keuse is omdat beide die onomkeerbaarheid van die moderniteit aanvaar het, maar elk nietemin op 'n besondere manier sterk kritiek gelewer het teen die wyse waarop moderne subjektivering in die meganistiese wêreldbeeld ontwikkel het, en ook alternatiewe begrippe ontwikkel het. Hierdie alternatiewe sal uitgewys en vervolgens weer in die laaste gedeelte van my proefskrif geïntegreer word. Die deeglikheid, omvattenheid en konsekwentheid van beide se denke maak dit aanloklik om aansluiting by hulle te soek vir die voortslepende ekonomistiese tydgleuf waarin ons leef.

Ek het dit goedgevind om die twee denkers rondom 'n paar bepaalde temas wat vir die doeleindes van my proefskrif belangrik is, te identifiseer.

Die eerste stap gaan wees om uit te wys hoe elkeen die moderne tyd verstaan en hulleself daarbinne posisioneer. Soos uitgewys in die vorige hoofstuk, is die posisie van die mens as die een wat oor die middele beskik om sterker beheer uit te oefen, om die eerste beweging te wees, sterker in die moderne tyd beklemtoon as in enige ander fase van die geskiedenis. Hierdie beklemtoning bring 'n bepaalde vertroue in die selfstandigheid, oftewel outonomie van die individuele verstand mee. Beide Kant en Hegel was bewus van die sterker beklemtoning van die individu, en het skadukante sowel as winspunte daarin raakgesien. Nie een van die denkers wil die integriteit van die wetenskap as dissipline ondermyn en met iets anders vervang nie. Hulle bevraagteken egter die omvattendheid waarmee die wetenskap die werklikheid betrag, en die effekte van 'n meganistiese werklikheidsbegrip op ons subjektiwiteit. Eweneens was hulle beide versigtig vir 'n emotiewe teenreaksie.

Die tweede stap gaan wees om elk se benadering ten opsigte van die rede te analiseer. Beide het 'n verneme staanplek vir die rede gebied, sonder om dit tot 'n dogmatiese rasionalisme te laat verval. Aangesien die ekonomie in die moderne tyd ook 'n bepaalde

hoofsaaklik instrumentele weergawe van die rede gebruik, sal hierdie stap nodig wees om die rede meer genuanseerd en veelkantig oor te bring. Die teenreaksie vanuit die politiek teen die moderne politieke ekonomiese sisteem, het te dikwels 'n ongesonde irrasionalisme voorgedou as oplossing, wat katastrofies blyk te gewees het. By Kant speel die rede 'n belangrike rol in die wyse waarop 'n individu outonoom word, en speel dit 'n sleutelrol in die etiek. By Hegel is die rede die wesenskenmerk van wat hy noem "Gees", die ontvouing van die wêreldgeskiedenis self. Beide uitbreidings op die tema van die rede is belangrik as wegwyser tot 'n volle menswees binne die moderne samelewing.

Derdens sal daar ingegaan word op die tema van vryheid wat sowel in die woordeskat van die moderne politieke ekonomie as die twee denkers dikwels voorkom. Die twee denkers het egter deeglik nagedink oor die belangrikheid, voorwaardes en praktiese uitvoerbaarheid van maatreëls wat daartoe bydra. Een van die voorwaardes, is die kultivering van 'n meer omvattende mensbeeld as die Hobbesiaanse selfgerigte subjek. Die mens kan sy vryheid ten volle uitleef deur die sedelikheid, wat beteken dat sodanige vryheid nie die eie wil teenwerk nie. Die sedelikheid is by Kant en Hegel nie 'n abstrakte begrip wat hoort tot 'n suiwer teoretiese orde nie, maar juis tuishoort in die geleefde ervaring, as dit wat konstant gekonkretiseer moet word. Ook die ekonomiese aktiwiteit, ofskoon dit bevrediging aan basiese behoeftes moet verskaf, kan dit nie los geles word van die estetiese en sedelike nie. Die wil moet verder as die eiebelang strek en in verhouding tot die van ander mense staan, dermate dat vryheid die algemene beginsel word. Die sedelikheid, soos dit in Kant en Hegel daar uitsien, is iets wat nie outomaties werk soos dit die geval is by produksie nie, maar wat met die hoogste vaardighede ontwikkel en konstante aandag van 'n mens vereis.

2. Agtergrond: die Verligting

Sedert die opkoms van die humanisme het die mens se vertroue in sy eie vermoëns toegeneem en die aangewesenheid op God afgeneem. Die Verligting, wat dateer kan word vanaf Galileo en Descartes, tot die filosofie van Hegel en die Romantiek (rofweg tussen 1650 en 1800), was 'n tydperk waarin die vertroue op die mens se innerlike vermoëns om die werklikheid te verstaan toegeneem het. Met die waarnemings van veral astronome en die suksesvolle toepassing van die teoretiese beginsels in onder andere die kartografie, het dit toenemend duidelik geword dat die metafisiese uitsprake oor die samestelling van die heelal misplaas was en dat die ou werkswyses dienooreenkomstig met die weerleggings afgeskaf of hersien moes word. Wat saamgeval het met die instelling van die nuwe natuurwette, was ingrypende veranderinge in die wyse waarop die mensdom sigself organiseer, soos uitgewys kan word deur die gelyktydige opkoms van die politieke ekonomie,

kolonialisme, die industriële revolusie en die politieke revolusies in Amerika, Frankryk en Haiti. Hoe hierdie veranderinge met mekaar verband hou, word duidelik in die wyse waarop daar tydens die Verligting van die natuurwetenskappe gebruik gemaak is om ekonomiese aktiwiteit (in sy moderne industriële vorm) deur versnellende meganisering te beïnvloed, en die samelewing daarvolgens in te rig. Adam Smith se *Wealth of Nations* is myns insiens die eerste omvattende antropologiese ondersoek na die funksionering van die moderne samelewing in terme van die ekonomie.

Die bestudering van die werklikheid in meganistiese terme moet binne konteks as 'n groot prestasie gelees word. Ons gebruik daagliks velerlei toestelle, van vervoermiddels tot kommunikasietegnologieë, wat ons tot aansienlik meer in staat stel as vyfhonderd jaar gelede. Die omvattendheid van die nuwe meganistiese sisteem het dit in staat gestel om op talle vlakke te funksioneer, maar dit was tegelyk ook hierdie aspek wat die volgende uitdaging sou stel, naamlik die uitdaging van 'n eendimensionele fisikalistiese determinisme. Die volledige belyning van die meganistiese werklikheidsbeskouing met die waardes van die Verligting is egter 'n mistasting van die genuanseerde kritiek wat vanuit die Verligting self op 'n reduksionistiese werklikheidsbeskouing opgeklink het.

Steeds word daar teruggeval op die behouding van die waardes van die Verligting wanneer kritiek teen die moderne bestel geopper word. Hierdie gemaklike toe-eiening moet egter krities bevraagteken word as 'n wanbegrip van die betekenis van die Verligting. Die hedendaagse begrip van die Verligting blyk eerder die volgende beginsels, aldus Verbrugge (2007:208) te veredel:

1. Die ekonomiese vryheidsbeginsel word vooropgestel as die hoogste dryfveer van menslike bestaan .
2. Die gelykheidsbegrip van die Verligting word gebruik, sonder om dit deeglik te fundeer. In die plek hiervan word atomistiese beginsel voorgestaan.
3. Die voortgang van die tegnies-ekonomiese bestel hol die begrip van vryheid uit.
4. Die poging van die verligting om die metafisika te verban was self 'n metafisiese daad, met metafisiese konsekwensies.

In wat volg gaan hierdie gebruik van die Verligting uitgedaag word deur die opvatting van Verligting as 'n homogene sisteem in sy wortels te takel. Hierteenoor gaan die Verligting beskryf word as 'n oop en onvoltooide projek, waarin veelerlei uitdagings van die moderne werklikheidsbegrip getematiseer word. By geen denker is hierdie temas so deeglik

uiteengesit en met mekaar in verband gebring as by Kant nie. Kant self het ook die gevare van 'n eensydige begrip van die Verligting ingesien, en probeer om hierdie gevare met sy eie verduideliking van die betekenis van Verligting te probeer teenwerk.

Kant en Hegel was beide deeglik bewus van die invloed van die wetenskappe, nie net op die verstaan en die begrip van die natuur nie, maar ook in terme van ons eie posisie binne die natuur. Met 'natuur' word reeds teen die laat-agtiende eeu bedoel 'n wetmatige sisteem (Newton) wat uit 'n aantal eiesoortige samestellings van deeltjies bestaan (Leibniz), wat elkeen op sy eie manier die wetmatigheid trotseer, maar nie daaraan kan ontkom nie. Die toepassing van die insigte van die wetenskap in die politieke teorie in meganistiese terme is reeds in die vorige hoofstuk uitgewys in Hobbes se beskrywing van die staat. Sy politieke teorie was gegrond in 'n antropologie van die mens as inherent selfsugtig, maar wat sy eie werking en die werking van die natuur nie ten volle verstaan nie, en deur ingryping van die meganisme van die staat begelei kan word tot 'n vorm van sosiale organisering waarbinne die natuurtoestand bestuur word om die maksimum welvaart te skep. Hobbes het probeer aantoon dat agter die selfsugtige wesenskenmerk van die mens 'n verborge doel van die goeie van die samelewing geskuiel het, solank die oppergesag van die koning dit so beheer dat die selfsug nie tot anargie verval nie. Hierdie opvatting sou veral in die idealisme uitgedaag word, waarna daar in hierdie hoofstuk gekyk sal word.

Afdeling 1: Kant en selfverwesenliking van die mens deur die rede

1. Kant en die wetenskap

Die besondere noodlot het die menslike vernuf getref, dat hy in die samestelling van sy kennis, met vrae belas word wat nie afgewys kan word nie, omdat hierdie vrae vanuit die natuur (aard) van die vernuf self voortspruit, alhoewel dit nooit beantwoord gaan word nie, omdat die beantwoording die vermoë van die vernuf oortref (Kritiek van die suiwer Rede, A1).

Kant se denke is so invloedryk dat dit moeilik kan wees om enigsins die moderne filosofie te behandel sonder om deeglik van sy insigte kennis te neem. Kant som self die onvermydelikheid daarvan op om rekening te hou met die wyse waarop hy die moderne filosofie byeen probeer bring het en sy eie insigte daarby toegevoeg het: "daß er meine

Auflösung annimmt, oder sie auch gründlich widerlegt und eine andere an deren Stelle setzt, – denn abweisen kann er sie nicht” (Kant, Deel 186).

Die moderne mens se daaglikse aktiwiteite word bepaal deur 'n nuwe epistemologie wat grootliks deur die vorderings van die wetenskap gestuur word. Die vertrekpunt van Kant se filosofie, waaruit sy etiek ook voortspruit, is om die invloed van die wetenskap op ons begrip van die werklikheid te beskryf, soos opgesom deur die bekende vraagstuk: *wat kan ek weet?* Dit is haas ondenkbaar dat 'n filosofie wat rekenskap wil gee van die moderniteit, waarin die aard van kennis so ingrypend verander het, met enige ander vraagstuk kan aanvang neem.

Die twee moderne kennisleersisteme waarteen Kant sterk reageer, is die rasionalisme (dogmatisme) en die empirisme (moderne vorm van skeptisisme). Descartes verteenwoordig vir Kant die eersgenoemde, wat 'n onderskeid, oftewel dualisme geskep het tussen die *res cogitans* en die *res extenza*, waarin die metafisika eersgenoemde beskryf en die fisika laasgenoemde. Hy het nogtans die kloof probeer oorbrug deur te wys op die afhanklikheid van die fisika aan die metafisika (Friedman, 2006:306). Friedman verduidelik die wyse waarop Descartes dan die ontwikkeling in die fisika probeer vereenselwig met die metafisika: “the conservation of what Descartes called the total ‘quantity of motion’ – is ultimately grounded in the unity and simplicity of God, whereby God continually recreates the entire material universe at each instant while constantly expressing the very same divine essence” (Friedman, 2006:306). Descartes se “radikale twyfel” (en waarvolgens die eksterne gewaarwordinge nie as gesaghebbend geag kan word nie) kom egter steeds neer op 'n dogmatisme, gesien die staatmaking op die vertrouwe dat die wese wat hierdie gewaarwordinge aan ons verskaf, ons nie sal bedrieg nie. Hierdie skuif berus op 'n aanname eerder as op 'n bewys. Omdat die dogmatisme onkrities aan 'n bepaalde stel reëls verknog raak, sal dit uiteindelik sigself vasloop teen weersprekende beginsels en 'n beperking probeer instel op sferes van die denke wat nie aan sy eise voldoen nie.

Vir sover dit die moderne opvatting van die skeptisisme aangaan, is die groot figuur vir Kant Hume, wat hom volgens die bekende uitspraak in die *Prolegomena* uit sy dogmatiese sluimer ontwaak het. Hume kritiseer die rede daarvoor dat dit nie sy eie oorsprong en dryfveer erken nie, naamlik dat die rede “a slave to the passions” is, tot so 'n mate dat dit

van die drifte afhanklik is vir enige besluit wat daaruit voorkom (aangehaal in Dudley 2008: 9). Tog het die rede by Hume wel 'n belangrike rol om te speel: "rationality, on this account of behaviour, is the ability to respond to the environment in ways that maximize the satisfaction of needs and desires" (Dudley, 2008:8). Die rede funksioneer dan as 'n versterker in die bevrediging van behoeftes.

Die weersprekings wat ontstaan deur die dogmatisme, naamlik dat dieselfde wette vir verskillende sfere gebruik word, word deur die skeptisisme uitgebuit om te bewys dat die rede eintlik vol illusies is, en nie tot die aard van die werklikheid ingestem kan wees nie. Kant neem die besware teen die gebruike en moontlikhede van die rede wat deur die skeptici geopper word, ter harte, en stel voor dat die probleem nie opgelos kan word deur terug te val op die dogmatisme soos dit voor Hume beoefen is nie. Waar daar by Descartes ooreenkomste voorkom tussen die inherente aard van dinge en die menslike rede, is die rede volgens Kant dit wat die ooreenkomste bemoontlik. Die feit dat Descartes 'n verband raaksien, is belangrik, maar onvoldoende (hy beroep hom op God wat hierdie ooreenkomste skenk) aangesien redelikheid aan die ding self toegeskryf word. Vir Kant is die rede eerder die bemiddeling tussen die verskillende ervarings van die werklikheid, wat in die besinning oor hierdie rol wat die rede speel, tot 'n beter *oordeel* van die gewaarwordinge kan kom.

Die empirisme kan egter self moeilik ontkom aan aantygings van determinisme. Die probleme met beide hierdie sisteme is vir Kant geldig: "Kant compared dogmatic metaphysicians to defenders of despotism, so he likened skeptics to nomads who abhor any form of permanent civil society and are prepared to disrupt or overthrow the monarchy of metaphysics" (Dudley, 2008:10). Die uitdaging wat Kant se filosofie in die gesig gestaar het, word soos volg deur Dudley opgesom: "either he could accept empiricism, together with the scepticism and determinism that follow from it; or he would have to develop a radically new philosophical alternative, one that could somehow grant the bankruptcy of rationalism while also managing to avoid empiricism and its consequences" (Dudley, 2008:10).

Die stap wat Kant dan neem, is om die rasionalisme en die empirisme te probeer insluit binne die verstand onder die kategoriebegrip. Kant neem die kategoriebegrip by Aristoteles oor, gee hom daarvoor krediet voor sy bekende kategorietabel. Net 'n "skerpsinnige" man soos Aristoteles kon daarmee vorendag kom, maar "seine Tafel blieb noch immer mangelhaft." Die vername verskil tussen Kant en Aristoteles se weergawes van die kategoriebegrip lê nie soveel in die verskillende aspekte of samestelling van die kategorieë nie, maar in die oorsprong van die kategorieë. Die oorspronklike kategoriebegrip van

Aristoteles verwys na iets wat afkom, iets wat van buite gegee word, maar nietemin menslik is. By Kant egter, word die kategorieë vanuit die mens bepaal, as *predikate*: “Es sei mir erlaubt, diese reinen, aber abgeleiteten Verstandesbegriffe die *Prädikabilien* des reinen Verstandes (im Gegensatz der Prädikamente) zu nenne” (KrV §).

Heidegger sê hieroor: “the usual representation of the categories as ‘forms of thought’ as some sort of encasements into which we stuff beings, is thereby already repudiated for having mistaken the facts. All the more so considering that Aristotle in our passage even calls the categories simply *ta onta* (*die Seienden*), that which absolutely belongs to beings” (Heidegger, 1995:5).²²

Kant beweer dat die werklikheid op sigself nie werklik kenbaar is nie as gevolg van die tekortkominge van ons verstaansvermoë. Dit beteken allermins dat ons moet ophou om te probeer om die werklikheid so akkuraat as moontlik voor te stel. Kant wys daarop dat die tekortkominge juis ook die voorwaarde bied om met die werklikheid om te gaan, omdat ’n bewustheid van ons beperkinge ’n vername rol speel in die erkenning van die werklikheid, naamlik as te omvattend vir volle begrip. Kant waarsku dus teen ’n oormoedige vertrouwe in ons vermoë om die werklikheid objektief te ken, maar hy bly eweneens gekant teen ’n betekenislose relativisme en solipsisme.

Wat die werklikheid self betref, verwys Kant daarna eerstens in terme van ’n “Ding”, en dan die an sich, wat beteken onkenbaar en ontoeganklik vir die mens. Dit beteken egter nie dat die mens glad nie in verhouding staan tot die dinge nie. Dit beteken dat die mens in verhouding staan teenoor die dinge as bepaald deur die mens se verstaansbegrip, en sy behoeftes. Terselfdertyd beklemtoon Kant dus die wyse waarop die mens met die natuur omgaan in wat Marx later die “verdingliking” sou doop (ongetwyfeld beïnvloed deur Kant se *Ding an sich*), maar wil die korrespondensie tussen die aanskouer en die objek oophou, sodat eersgenoemde ontkom aan die bepaaldheid wat aan die dinge toegeskryf word – dus word die mens nie gereduseer tot die ding nie, soos Marx wel later sou beweer.

Anders as wat die geval is met die *Ding an sich*, kan die subjek wel bedink word in terme van ’n herwinde metafisika: “while he attempted to criticize and limit the scope of traditional metaphysics, Kant also sought to defend against empiricists its underlying claim of the

22 Die oorspronklike titel van die werk van Aristoteles wat hiervoor bekend is, is die *Praedicamenta*, later vertaal as *Categories*.

possibility of universal and necessary knowledge – what Kant called a *a priori* knowledge” (Wood, *Introduction in Kant*, 1998:2). Die metafisika kan geld, mits dit nie as denkkonstruksie vir die *Ding an sich* gebruik word nie, maar op die subjek self, as onderskeibaar van die *Ding an sich*: “precisely because the most fundamental laws of nature are in fact only our own impositions on the appearance of reality, we can also believe that our own choices, contrary to their appearance, are not governed by the deterministic laws of nature, but can be freely made in accordance with and for the sake of the moral law” (Guyer, 2006:2).

Die metafisika neem nou nie meer ’n dogmatiese vorm aan wat blindelings en kritiekloos nagevolg moet word nie, maar word nou ’n “Kampfplatz” waarbinne elke deelnemer “seine Kräfte im Spielgefechte” teen die van ander kan meet. Die poging wat hy aanwend om die metafisika te herwin, verg egter ’n herbedink van die metafisika, ’n soort revolusie in denke: “Bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft” (KrV B XIII). Hy beskryf die dimensie van die onbepaaldheid van die rede as dit wat sy filosofie gaan help om die uitdagings van die moderne epistemologie mee te takel, as volg:

das, was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt (KrV B XX).

In wat volg sal ons ingaan op hoe die *Unbedingte* help bydra tot die proses van die oorkoming van die gedetermineerdheid. Een van die sleuteleienskappe waarsonder die *Unbedingte* nie kan funksioneer nie, is die oordeelsvermoë van die rede, waardeur enersyds die werklikheid verstaan word, soos hierbo aangetoon, maar andersyds die mens se praktiese en etiese vermoë in die vryheid kan geld.

2. Die rede

Die kategorieë van die verstand wat volgens Kant ons ervaring van die werklikheid struktureer, gee aan die werklikheid ’n karakter van bepaaldheid, alhoewel hierdie bepaling vanuit die onbepaalde transendentale dialektiek bemiddel word. Die onbepaalde idees van suiwerheid, sistematiesing en eenheid “furnish open-ended ideals to regulate the use of our understanding in scientific inquiry” (Guyer, 2006:167). Hierdie ideale is nooit ten volle

verweselik nie, en noodsaak daarom 'n kritiese ingesteldheid teenoor die wetenskappe: “while we can have an authoritative deduction of the systematic foundations of natural science, a whole system of science must always remain an ideal” (Guyer, 2006:171). Dat die rede hierdie wetenskaplike metode bepaal, beteken egter nie dat die rede self tot die kategorieë verskraal moet word nie, dit wil sê dat die bevindinge vanuit die ervaring ooit die ideale van die rede kan bewys nie: dit moet altyd onbepaald (dit wil sê onbepaalbaar) bly.

Die wyse waarop ons die wêreld ervaar berus op antinomieë wat mekaar weerspreek: “there must be a first beginning of the world in time and that there cannot be, that there must be limits to the world in space and that there cannot be (two halves of the first antinomy), both that there must be a simple substance and that there cannot be (the second antinomy), both that there must be at least one first or uncaused cause and that there cannot be (the third antinomy)” (Wood, *Introduction* in Kant, 1998:16). Hierdie insigte toon juis vir Kant die metafisiese beginsels van ons begrippe aan. Alhoewel hierdie ervarings, soos Hume uitwys, reeds op die werklikheid afgedwing word deur die verstand, beskou Kant dit as die moontlikheid waaruit ons nie gebonde hoef te bly aan 'n enkele stel reëls nie.

Wanneer Kant die suiwer (reinen) gebruik van die rede beskryf, lei dit hom na die idee van 'beginsel' wat nie in terme van die sintuie of die kategorieë van die verstand uitgedruk kan word nie. Die rede (vernuf) is “das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien” (Kant § B359). Die rede gee deur begrippe aanleiding tot “oordele”, oftewel *transzendente Grundsätze*. Dit beskou Kant as die “höchste Einheit des Denkens” (Kant KrV § B355). Die oordele word uitgedruk in grondbeginsels of stelreëls, oftewel Grundsätze van die rede wat transendent is, en wat sig onderskei van die grondbeginsels van die verstand, wat immanent is, deurdat dit 'n “Einheit der Reflexion über die Erscheinungen” uitbeeld. Die onderskeid tussen die rede en die verstand word só uitgedruk: “Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen)” (KrV § B 367).

Die weersprekings van die rede behoort nie oorkom te word nie, maar behoort tot die spits gedryf te word. In 'n tipiese lang Kantiaanse sin, word die rede soos volg uiteengesit:

Allein reine Vernunft ist eine so abgesonderte, in ihr selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, daß man keinen Teil derselben antasten kann, ohne alle übrige zu berühren, und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einfluß auf den andern bestimmt zu haben, weil, da nichts außer derselben ist, was unser Urteil innerhalb berichtigen könnte, jedes Teiles Gültigkeit und Gebrauch von dem Verhältnisse abhängt, darin er gegen die

übrigen in der Vernunft selbst steht, und, wie bei dem Gliederbau eines organisierten Körpers, der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann (Kant, Deel 162).

Die rede funksioneer dus in ooreenstemming met 'n "volstandige begrip van die ganse", terwyl sodanige begrip ook tegelyk subjektief is. Maar anders as bloot deur 'n kousale begrip gelei, beskik die rede oor 'n eiesoortige innerlike "behoefte" (*Bedürfnis*) wat dit nastreef. Die rede "oriënteer" ons voorts om sy eie behoefte/drif:

Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein als eines subjektiven Grundes, etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf; und folglich sich im Denken, im unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfnis zu orientieren (Kant, 2012:14).

Die rede is dit wat ons deur die "dicker Nacht" van die onkenbare bo-sinlike werklikheid begelei.

Die innerlike behoefte van die rede en die ingesteldheid teenoor 'n volstandige begrip van die ganse, stel die rede ook oop tot die goeie wil, en nie tot die onmiddellike behoeftes nie. Die goeie streef alleen die goeie na, soos dit verband hou met die ganse. Volgens Kant het die rede nie alleen epistemologiese waarde nie, maar ook etiese waarde: "the thought must go back to the elements of metaphysics, without which we cannot expect any certainty or purity, or even motive power in ethics" (Kant MEE, 1785).

2.1 Selfverwesenliking en selfopgelegde slawerny

Vir Kant is dit belangrik dat die bepalende gedeeltes van 'n mens se lewe soveel as moontlik berus op jou eie keuses, en nie op dit wat ander aan jou toewys nie, soos met die advertensiewese byvoorbeeld die geval kan wees nie. Die onwilligheid dikwels en ander male die onmoontlikheid om die rede te gebruik is van die groot oorsake waarom mense nie werklik hulself kan verwesenlik nie.

Wat is dan die effek van die afwesigheid van die rede op die mens se selfbegrip en verhouding tot ander mense? In die eerste plek verhoed die gebrek aan die rede in die mens om waarlik mens te word, aangesien een van die primêre take van die vernuf juis ingestel is daarop "to raise himself out of the rudeness of his nature, out of his animal nature more and more to humanity" (Kant MEE, 1785). Tweedens word elke mens beperk in sy of haar vermoë om tot hul reg te kom, oftewel hulle volkommenheid na te streef: "the cultivation of one's power (or natural capacity) and also of one's will (moral disposition) to satisfy the

requirement of duty in general” (Kant MEE, 1785). Belangrik vir Kant is die wyse waarop hierdie vryheid in die samelewing neerslag vind, en die basis word van die samelewing: “the freedom of the agent must be consistent with the freedom of every other according to a universal law” (Kant MEE, 1785).

Ongelukkig kan die teendeel ook gebeur, naamlik dat ’n onvryheid die algemene reël word. Onvryheid verwys hier na wat Kant noem “selfopgelegde slawerny”. In die moderne bestel is dit nie soseer meer die werkers wat as slawe uitgebeeld kan word nie, maar die verbruikers wat in die selfopgelegde slawerny verval.

Volgens Kant is volkomenheid dit wat in die laaste instansie slegs deur die vrye wil van die persoon self tot verwesenliking gebring kan word. Dit beteken dat daar ’n “laterale” vryheid tussen mense moet oopbly, waarin mense mekaar die vrye keuse gun om hulle eie volkomenheid na te streef (en daar geen waarborg bestaan dat hulle dit wel gaan doen nie). Volkomenheid is dus iets wat alleen deur eie wil nagestreef kan word. Ek kan my eie selfverwesening nastreef, maar nie die van ander mense nie. Ek kan hoogstens ’n ander persoon se geluk help bewerkstellig (geluk verwys hier na die basiese toestande of voorwaardes waaruit die persoon selfverwesening kan nastreef): “it must be the happiness of other men whose (permitted) end I hereby make also mine” (Kant MEE, 1785). Daar is dus nie ’n konflik tussen selfverwesening en die geluk van ander nie. Vryheid behoort nie aan iemand nie, dit behoort ook nie aan almal nie, die mens behoort eerder aan vryheid as sy hoogste telos. Dit moet altyd gesoek en opnuut ingeleef word. Vryheid vereis ook ’n weerstand teen dit wat sig inperk, soos selfsugtigheid. By Hobbes is selfsugtigheid iets wat as vryheid voorgehou word, maar altyd ook ’n bedreiging teen vryheid inhou. By Hobbes (1985), en inderdaad ook by die moderne verbruiker, is vryheid eerder ingetoë selfsugtigheid.

3. Vryheid

3.1 Vryheid as volkomenheid

Die belangrikheid van vryheid in Kant se denke word beklemtoon in die voorrede tot die *Kritiek van die Praktiese Rede*, waarin Kant dit beskryf as “Schußstein von dem gazen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus” (Kritiek van die Praktiese Rede § 4). Ten einde die rede te verstaan waarom die vryheid voorrang geniet bo die idee van God en onsterflikheid, is dit eerstens belangrik om te verstaan hoe toegang tot beide van die ander aspekte moontlik is: “Freiheit ist aber die einzige unter allen Ideen der

spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen” (Kant Kritiek van die Praktiese Rede § 5).

Een van die belangrike eienskappe van vryheid op die manier waarop Kant die term wil inspan, is dat dit nie ’n blote oorgawe aan die drifte behels soos wat ’n Hobbesiaanse begrip dit wil hê nie, naamlik as ’n negatiewe vryheid nie: “a free-man is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindered to do what he has a will to” (aangehaal in Dudley, 2007:3). Vryheid behels vir Kant dat dit juis hierdie selfsug kan negeer (Verbrugge, 2007: 231) deur dit te koppel aan die morele wet: “Kant understands our freedom to choose to act in accordance with the moral law as an ability to act in any set of circumstances as that law requires, no matter what our past behavior or even present inclinations might suggest we will do in such circumstances” (Guyer, 2006:2). Dit is uit hierdie aanhaling duidelik dat vryheid wesenlik met die morele wet saamval, en dat vryheid rede benodig. Dit beteken dat vryheid nie alleen ingestel is op die bevrediging van onmiddellike behoeftes nie, maar ’n sin van verantwoordelikheid ontwikkel vir dit waaraan die vryheid deelneem. Die geleentheid vir vryheid moet aangebied word aan die individu, maar dit bly iets wat voortdurend nog verwesenlik moet word. Selfverwesenliking benodig juis vryheid, soos in hierdie aanhaling duidelik word:

Here, therefore, we treat not of ends which man actually makes to himself in accordance with the sensible impulses of his nature, but of objects of the free elective will under its own laws – objects which he ought to make his end. We may call the former technical (subjective), properly pragmatical, including the rules of prudence in the choice of its ends; but the latter we must call the moral (objective) doctrine of ends

(Kant MEE, 1785)

Volgens Kant is die belangrike taak van die filosofie om sigself besig te hou met ’n “nicht so glänzenden, aber doch auch nicht verdienstlosen Arbeit, nämlich den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen” (KrV § B 376). Met die sedelike gebou bedoel Kant nie alleen die individu se eie vryheid nie, maar die gedying van vryheid op ander vlakke ook. Kant gaan so ver as om te beweer dat vryheid reeds die individu voorafgaan: “nature has willed that human beings produce everything that extends beyond the mechanical organization of their animal existence completely on their own, and that they shall not partake in any happiness or perfection other than that which they attain free of instinct and by means of their own reason” (Kant, 2006:5). Die vryheid is egter altyd iets wat deur die mens toegeëien word. Hierdie is egter ’n vreemde teleologie, aangesien

die mens self dit nie ten volle begryp vanuit die staanspoor nie, maar sy volle inspanning verg om daarby uit te kom: “they were intended neither to be led by instinct, nor to be supplied and instructed with innate knowledge; they were intended to produce everything themselves” (Kant, 2006:5). Verder word die mens bewus van sy doel nie op ’n objektiewe wyse nie, maar wel op ’n subjektiewe wyse. Die natuur “had intended that human beings, after working themselves out of a condition of the greatest brutishness to a condition of the greatest skill, of inner perfection” (Kant, 2006:6).

Die verskillende ordes van wees is van sentrale belang vir Kant se beskouing en houding teenoor die rol van die natuurwetenskappe. Wanneer Kant self oor die mens praat as ’n natuurlike wese, bedoel hy natuur in ’n breë sin van die woord, waarin ’n verskeidenheid van ordes aan die werk is. Elke orde skep sy eie beweging. Die skeiding tussen die kategoriale en die sintuiglike wêreld is eindelik nie volledig absoluut by Kant nie. In die *Kritiek van die Oordeel* skryf hy die volgende: “the concept of freedom should make the end that is imposed by its laws real in the sensible world; and nature must consequently also be able to be conceived in such a way that the lawfulness of its form is at least in agreement with the possibility of the ends that are to be realized in it in accordance with the laws of freedom” (aangehaal in Guyer, 2006:4).

Vryheid hou dan vir Kant ’n redelikheid in wat uitgedruk word in die sedelikheid. Vir Kant is hierdie begrip van die werking en uitwerking van die rede belangrik om in verband te bring met die rede soos uitgedruk deur die bestudering van die natuur. Hy gebruik die woord kousaliteit om die uitwerking van beide hierdie ordes mee uit te druk, sodat die verband kan duidelik word:

Die Vereinigung der Kausalität, als Freiheit, mit ihr, als Naturmechanism, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem demselben Subjekte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewußtsein, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich. (Kant kritiek van die Praktiese Rede: nota tot § 10)

Ofskoon daar nie ’n weerspreking tussen vryheid en die natuur is nie, is werklike vrye beweging by Kant nie ongehinderde beweging soos by die wetenskaplike vakuum die geval is nie. Goeie wette help om vryheid te bewerkstellig juis deur rekening te hou met die teenkragte. Wette kan dus by Kant verstaan word as spore van die moeisame proses en oordrag van riglyne wat vir die mens ten goede kan uitwerk. Deur ’n goeie wet is persone

in 'n samelewing waarin dit voorkom makliker daartoe in staat om sy of haar denke te kultiveer as in 'n samelewing waar dit nie die geval is nie. 'n Goeie wet is een waarin vryheid sy oorsprong en sy doel vind. Ewe belangrik egter, is dat die vryheid as beginsel gekoester word in die proses van *wetgewing*, dit wil sê om vryheid deur wetgewing te verseker. Die kategoriese imperatief (wat altyd verstaan moet word as transendentiaal, dit wil sê, verbind aan die leefwêreld) vereis 'n voortdurende herbedink van wetgewing sodat wetgewing vryheid kan bewerkstellig. Indien vrye lede van die samelewing nie hulle vryheid opneem nie, gaan die wet vryheid begin teenwerk.

Kant het (soos Hegel later), 'n teleologiese siening oor vryheid, gekoppel aan individuele en openbare vryheid, terwyl Hobbes en veral Locke, 'n meer individualistiese ingesteldheid het. Dit is op hierdie punt waar die Duitse idealisme die Britse tradisie met Hobbes as voorloper troef, naamlik dat hier van 'n positiewe vryheid gepraat word. Hobbes probeer die natuurtoestand oorkom, terwyl Kant juis die ware natuur (in die opsig van 'n natuurlike telos) wil laat manifesteer.

Soos by Aristoteles, is beskawing dan vir Kant verbind met *denke as handeling*, dit wil sê verweef met handeling, en dat beskawing broos is en waaksaamheid benodig. Die kragte van die mens kan by Kant slegs gepaardgaande met vryheid tot voleinding gebring word. Vryheid by Kant is nie soseer 'n toestand van ongehinderde beweging van die deel nie, maar 'n gesamentlike beweging, 'n vermoë om tot die algemene te reik en daaraan vorm en uitdrukking te gee. In meer wetenskaplike terme gestel: die beweging van die deel word nie belemmer deur die algemene nie, die beweging van ander dele wat oor sy pad kom is nie hindernisse nie, maar katalisators. Die somtotaal werk eerder so: hoe meer vrye beweging toegelaat word binne die sisteem, hoe beter sal die deel ook in staat wees tot vrye beweging. Die gebruik van die term "deel" word hier gebruik om 'n vergelyking te tref, 'n kwantifiserende formule wat onmeganisties van aard is. Dit kan slegs van toepassing wees indien die deel meer is as 'n deel, wanneer dit naamlik in sy *besondereid* erken word.

3.2 Selfverwesenliking en die mark

Uit bogenoemde fokus op die wyse waarop Kant die vryheid as integrale deel van 'n samelewing beskou kan afgelei word dat Kant die noodsaaklikheid van instansies belangrik ag vir die aktualisering van menslike vryheid. Aangesien die vryheid vir Kant 'n praktiese aangeleentheid is, beteken dit dat die vryheid noodwendig neerslag vind in die vorms van organisering binne die samelewing. Ook ekonomiese aktiwiteit is vir Kant belangrik aangesien dit 'n belangrike rol speel om vryheid te bemoontlik.

Die instansies van die Verligting, dit wil sê die moderne burokrasie, het toenemend die individu voorop begin stel. Hierdie instansies is instansies waarvan die gesag nie afgelei word van historiese belangrikheid nie, maar van funksionaliteit gegrond op streng toetsing, waaraan die instansie konstant onderwerp word. Die individu moet op enige gegewe oomblik die instansie op redelike gronde kan uitdaag. Die individu word die maatstaf van die sukses van die instelling. In terme van die tegniek, beteken dit dat gestandaardiseerde toerusting nodig is sodat mense se vaardighede regverdig bepaal kan word.

Wat die houding van die individu ten opsigte van die instansies inneem betref, blyk daar reste van Hobbes se natuurtoestand oor te bly.²³ Kant gebruik die begrip (soos in die Engelse vertaling) *unsocial sociability*, wat 'n antagonisme teenoor die samelewing binne die persoon beskryf: "this antagonism ultimately becomes the cause of a law-governed organization of society" (Kant, 2006:6). Hy verduidelik soos volg: "human beings have an inclination to associate with one another because in such a condition they feel themselves to be more human, that is to say, more in a position to develop their natural predispositions. But they also have a strong tendency to isolate themselves, because they encounter in themselves the unsociable trait that predisposes them to want to direct everything only to their own ends" (Kant, 2006:7). 'n Mens voel terselfdertyd dat ander mense 'n las sowel as 'n bydrae tot jou bestaan voeg. Die mate waartoe en die wyse waarop mense met mekaar kan assosieer, is die bepalende aspek van kultuur. Kultuur "consists, actually, in the social worth of human beings" (Kant, 2006:7). Hierdie waardigheid is nie vooraf bepaal nie, maar word *uitgeoefen* deur 'n persoon wat deur sy of haar optrede op erkenning aanspraak maak. Hieruit lei ek af dat erkenning van waardigheid op twee basisse rus, enersyds een waarop onbepaalde potensialiteit rus, en andersyds een waarvolgens die handeling self en die bepaalde effek daarvan verreken word.

Die harmonie van die natuur, soos oorgedra tot en met die moderniteit, is uitgedaag tydens die Verligting. Kant sluit hom hierby aan:

... one should thank nature for their quarrelsomeness, for their jealously competitive vanity, and for their insatiable appetite for property and even for power! Without these all of the excellent natural human predispositions would lie in eternal slumber, undeveloped. Humans desire harmony, but nature knows better what is good for their species: it wills discord. Humans wish to live leisurely

23 Eiebelang het nie dieselfde betekenis in Hobbes en Kant nie; by Kant word die self verwesenlik deur die negering van selfsug en die kategoriese imperatief, wat eindelik neerslag vind in die 'koninkryk van eindes', wat nie binne Hobbes se sisteem denkbaar is nie.

and enjoy themselves, but nature wills that human beings abandon their sloth and passive contentment and thrust themselves into work and hardship, only to find means, in turn, to cleverly escape the latter ... (Kant, 2006:7)

Die mark, anders as ander instellings, skep die indruk dat dit funksioneer afgesonderd van druk van die instelling self. Dit word gedryf deur interne kragte in plaas van eksterne soewereiniteit. Die element van die vrye wil wat kan besluit om goedere aan te koop en privaateiendom wat op politieke vlak gewig gee aan die individu, word ook hierdeur ondersteun. Die erfreg word egter ook oorgedra vanaf die vorige bestel, waarvolgens 'n persoon 'n bevoorregting kan geniet indien sy of haar voorsate voorspoedig was, maar die omgekeerde ook die geval kan wees.

Om redes hierbo genoem, was die mark vir Kant 'n aantreklike opsie vir selfverwesening ~~gewees~~. Hierdeur is 'n persoon nie alleen geregtig op die besit van goedere nie, maar die persoon kan hom- of haarself ook na eie wil voortdurend en opnuut individueer. Kant probeer egter nie die werklikheid as gefragmenteerde skets nie, maar probeer om individualiteit met 'n geheelbeeld van die werklikheid te versoen juis in die erkenning wat die samelewing aan die individu kan gee. Die mark vorm slegs een deel van die organisering van die samelewing wat langs ander funksioneer.

Subjektiwiteit het eerstens te make met 'n onderwerping van objekte wat tot die kategorieë van die verstand omvorm word, en tweedens het subjektiwiteit op kollektiewe vlak te make met die gelykheid waarvolgens elkeen aan 'n universeel geldende wet onderwerp word (Sub = onder). Hierdie wet is egter gerig op die verbetering en die in staat stel vir elkeen om hulle potensiaal te verwesenlik. Dus word die mens onder die wet geplaas, terwyl die wet die mens ophief: "all those who belong to a people are subjects in a juridical condition (*status iuridicus*) in general, that is to say, are in a condition of equality of action and reaction of a mutually limiting choice in accordance with the general law of freedom (which is called the civil condition)" (Kant, 2006:106).

Kant onderskei tussen die begrip *citoyen*, waarvolgens 'n mens tot die staat behoort, en burgerskap (*bourgeois*), wat meer betrekking het op die stad (*burg*). In die stad is waar 'n mens se handeling van groot belang is, meer as besittings: "nature was not at all concerned that human beings live well, but rather that they work themselves far enough ahead to become, through their behavior, worthy of life and of well-being" (Kant, 2006:6). Ofskoon

Kant bekend is vir sy uitspraak oor die mens as 'n einde en nie 'n doel nie, sien ons hier dat die waardigheid van 'n mens in die handeling verwesenlik word.

Daar bestaan egter verskillende klasse van handeling, selfs binne die ekonomiese sfeer. Kant tref onderskeid tussen die werk burgers en nie-burgers. Laasgenoemde se werk is alleen tot die oorlewing van die werker gerig, terwyl eersgenoemde sig ingebed binne 'n bepaalde samelewing ag, anders as die bekende bakker voorbeeld in Smith. Hier volg 'n belangrike voetnota uit die opstel *On the common saying: it might be true in theory, but it does not hold in practice*, in die gedeelte *Against Hobbes*:

... he who completes a piece of work (*opus*) can through sale render it to another, just as if it were his property. Guaranteeing one's labor (*praestatio operae*), however, is no sale. The house servant, the shop helper, the day laborer, even the hairdresser are mere laborers (*operarii*), not artists or artisans (artifices in the broader meaning of the word) and not members of the state, thus also are not qualified to be citizens... (Kant, 2006:49)

Dit wil lyk of Kant hier 'n bepaalde kwalifikasie koppel aan burgerskap. Hy gaan voort:

... the day laborer is distinct from the artist or artisan, who makes a work that belongs to him as long as he is not paid for it. The latter sells his property as one engaged in a trade to another (*opus*), while the former grants the use of his powers to another (*operam*) – It is, I confess, somewhat difficult to determine the requirement for laying claim to the class in which one is one's own master... (Kant, 2006:50)

Veral die laaste opmerking is interessant. Die koppeling tussen arbeid en vryheid word hier beklemtoon en geïmplementeër. Die ambagsman verkoop sy arbeid gewilliglik en wil daarmee saam ook 'n bydrae tot die samelewing lewer. Die keuse oor watter arbeid beoefen word, impliseer dus 'n vryheid. Wanneer die keuse nie bestaan nie, word die vryheid van die arbeider om goeie politieke besluite te neem, ook beperk, en is Kant daarom nie ten gunste daarvoor om dié persone stemreg te gee nie. Opleiding speel dus implisiet by stemreg ook 'n vernames rol. Die wysiging wat Kant inbring, is dat die geskoolde arbeiders (die klas van *bourgeoisie*) oor gelyke regte as die besitters van eiendom beskik (terwyl diegene wat nie oor vryheid beskik nie, naamlik die arbeiders, nie stemreg mag hê nie).

3.4 Die verwringing van vryheid

In sy *Die Religion Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* bied Kant 'n oorsig oor die wyse waarop behoeftes verband hou met vryheid. Kant beskryf die verskillende *triebfeder* (dryfvere) wat as motief tot handeling aanleiding gee. Elk van die dele het 'n besondere doel. Kant se beskrywing van die verskillende dele van die menslike gemoed hou verband met Aristoteles se *de Anima*, alhoewel Aristoteles se teks nie soveel op etiek ingestel is as wat dit die siel in al sy dimensies probeer begryp en verduidelik nie. By Kant is daar tussen die drif en sy doel ook die moontlikheid om die drif in 'n negatiewe vorm gestalte te gee. Die dele word soos volg uiteengesit:

1. “Die Anlage für die Tierheit”, wat betrekking het op die bloot lewendige, oftewel “mechanischen Selbstliebe”. Hierdie drif word gerig tot onderhouding, voortplanting en sosialisering (“Gesellschaft”). In verdraaide vorm gee dit aanleiding tot gulsigheid, wellus en “ongebreidelde wetteloosheid” (Kant, 1968:673).
2. Die “Menschheit”, wat betrekking het op die lewende maar ook die redelike. Dit hou selfliefde as doel in, maar hier ook in die sin van “vergelykende” selfliefde, waarin die persoon aan ander se geluk en ongeluk gemeet word. Hieruit ontstaan 'n sin vir gelykheid, waaruit ywer en mededinging spruit. Daarteenoor ontstaan ook 'n “geheimsinnige” vyandskap teenoor ander mense, in die vorm van nyd, ondankbaarheid en *Schadenfreude* (Kant, 1968:674) as 'n negatiewe teenpool.
3. “Für seine Persönlichkeit”, wat betrekking op die redelike, maar ook *Zurechnung fahigen Wesens* (Kant, 1968:673). Hierdie drif word gerig tot die morele wet soos bepaal deur die wil. Hieronder kan daar strenggesproke nie van die persoonlikheid gepraat word nie. Hierdie gedeelte is onbepaald, die enigste *für sich selbst* wat geen ander doel buite sig stel nie. Persoonlikheid word dus vanuit die vrye wil gekies, maar hierdie vrye wil lei nie noodwendig tot die vergestaltung van vryheid as sy eie doelwit nie. 'n Mens kies dan om gulsig of onderhoudend met die “dierlike” om te gaan.

Die verwringing van die drifte vind plaas as gevolg van die *Hange* wat die moontlikheid tot die verwringing moontlik maak. 'n *Hang* word beskryf as 'n “Prädisposition zum Begehren” (Kant, 1968:677), dus nog voor die begeerte: dit bepaal dus die begeerte om na die regte of die verkeerde vorm toe te “neig”. Die drie *Hange* wat Kant beskryf is 1) gevoel van gebrekkigheid (*fragilitas*), 2) die onreinheid (*impuritas, improbitas*), en 3) die boosaardigheid (*vitiositas, pravitas*), waaruit die verderwing na vore tree: “Sie kann auch die Verkehrtheit (perversitas) des menschlichen Herzens heißen” (Kant, 1968:677).

Die *Hange* blyk dan 'n tekort te wees wat uit die vrye keuse vervul moet word, maar vir Kant blyk die bese 'n inversie van hierdie besluitnemingsproses te wees waarbinne die bevrediging van die behoefte nie die voorwaarde van die bevrediging genoegsaam erken nie. Dit gaan hier dus oor die vermenging van die siel waarbinne die dele met mekaar verwar word tot so 'n mate dat die onderskeid tussen die dele opgehef word en nie meer herkenbaar is nie.

Die radikale bese spruit in 'n sekere sin uit die radikale aard van die vryheid: "... the very 'fact of reason' (as he calls it) that we are free to act for the sake of and in accordance with the moral law also implies that we are free to flout it, and thus that the possibility of doing evil is equally fundamental to the human will" (Guyer, 2006:3). Kant skryf in *Die Religion Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* hieroor eers na afloop van die publikasie van die *Kritiek van die Praktiese Rede*, en miskien meer belangrik, na afloop van die Franse Revolusie. Hierin besin Kant oor die oorsprong van die bese, en kom tot die gevolgtrekking dat dit vanuit die mens se eie oordeel na vore tree, en interessant, vanuit die kapasiteit om morele waardes te vorm. Kant probeer veral die feit belig dat die mens vir sy aksies toerekeningsvatbaarheid (hierdie woord word dikwels in sy teks genoem) moet kan hê, en nie eksterne oorsake daarvoor moet blameer nie. Die mens is geneig om homself te loof wanneer hy iets goeds vermag, maar om die blaam te verskuif wanneer dinge skeefloop. Maar waarom dan juis so 'n religieus-belaaide begrip, veral wanneer dit nie noodwendig op die religie betrekking het nie, veral nie 'n soort duiwelsfiguur nie?

Die morele sfeer is vir Kant die sfeer waarin die universalisering van aksies bedink word, dit waaruit die grondbeginsel of stelreël gepostuleer word, en waaruit daar tot plig oorgegaan word. Vir sover dit die manifestering van die radikale bese in moderne politieke stelses aangaan, kan die radikale bese sig op verskeie maniere manifesteer, in sisteme ingestel op ongeremde selfsug, stelsels gegrond in die onderdrukking van individue, fascisme, nasionalisme, noem maar op. In kort, wanneer mens ander as middel tot doel gebruik, ofskoon daardie doel edel mag wees.

Vir Kant speel die vryheid by die mens 'n wesenlike rol, nie alleen by die etiek nie (al is die etiek nie sonder die vryheid moontlik nie, en het dit ook die vryheid ten doel), maar ook in normale alledaagse besluitneming. Die vryheid se verwronge gebruik gee dan aanleiding tot die illusie van vryheid, die bese waaruit die neiging tot die verwringing van die ander drifte dan gepostuleer word as voorwaardes tot vryheid.

Die kenmerk van die vryheid waarmee dit sigself tot doel kan stel is die wil. Hierdie is ook die wesenskenmerk van die noëtiese gedeelte van die siel by Aristoteles (die *boule* as dryfveer vir die *nous*). Die wil is dit wat nie deur iets anders bepaal word nie, terwyl die ander aspekte van die siel wel gerig word tot 'n verwesenliking deur die vermoë en die uiterlike waartoe dit gerig word bymekaar te bring, sonder om die een tot die ander te reduceer.

Hierdie beskrywings van die verderwing van die drifte kan maklik in verband gebring word met die skeefgetrekte ekonomisme. Om te leer hoe om te begeer, om nie self deur die wil in staat te wees om die begeerte te bepaal nie, kan maklik aanleiding gee tot die neiging na die verwringing van die behoeftes. Waar die verwickeldheid van die werklikheid 'n gegewe is by die voormoderne, word daar by Kant vanaf die individu na die verwickeldheid in 'n bepaalde vorm toe beweeg – naamlik as 'n uitdrukking en weerspieëling van die vryheid deur die rede van die mens as ideaal.

3.5 Denke as bemoeienis teenoor denke as vermoënis

Die Verligting word normaalweg geassosieer met die Industriële Revolusie (jy het dit hierbo met kleinletters geskryf, doen 'n soektog en skryf deurgaans met hoofletters) – tot so 'n mate dat die twee in alle opsigte met mekaar verband hou. Ek is egter van mening dat die Verligting nie in alle opsigte met die Industriële Revolusie saamvloei nie, veral nie as daar vanuit die aanname gewerk word dat laasgenoemde noodwendig tot 'n verskerping in algemene denkvaardigheid lei nie. Die uitdagings wat tydens die Industriële Revolusie aan die denke gestel is, is eiesoortig en is op 'n interessante manier verwoord in die bekende opstel van Kant: *Wat is Verligting?* Hierin word Verligting (denke) aan volwassenheid gelyk gestel. Onvolwassenheid (*Unmundigkeit*) is, soos volwassenheid, ook selfopgelê. Wat gepaardgaan met onvolwassenheid, is luuksheid en gemakrug (*Faulheit* en *Feigheit*). Interessant hiervan is dat Kant, anders as Hume wat veral luuksheid koppel aan die tyd wat die moderne mens tot sy beskikking het om aan die kultivering van denke te spandeer (sien Hoofstuk 2), luuksheid as 'n struikelblok vir denke ag. Gemakrug is 'n teenkrag vir denke omdat denke juis moeite impliseer. Die keuse tussen volwassenheid en onvolwassenheid is egter nie vooraf ingegee nie; die mens bevind hom as't ware reeds in die onvolwassenheid, en waaruit hy hom moet "herausarbeiten". Uit hierdie sin blyk dit dat beide moontlikhede reeds gegee word, as 'n kenmerk van die tydsgeewig. Soos by Rousseau word die ongunstige omstandighede deur die samelewing in die instelling veroorsaak. Kant se beskrywing van die onvolwassenheid blyk te strook met die opkoms van die industriële samelewing en die verbruikersmentaliteit, soos die onvermoë om ingeligte en deurdagte besluite self te kan neem. Selfs die ruimtes van geleerdheid ontkom nie aan hierdie noodlot

nie: “Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben” (Kant *Aufklärung*:bladsynommer). In hierdie sin wys Kant op sy afkeer in ’n meganistiese orde, maar ook op die massaproduksie van denke self deur handboeke. In die volgende frase bespreek Kant probleme wat net sowel vir ons tyd geskryf kon gewees het: “habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt usw., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen” (Kant *Aufklärung*:bladsynommer). Die instellings bemoeid met denke word eerder gelykgestel aan ’n produksielyn en die brein as ’n leë bladsy wat met bepaalde inligting gevul moet word om effektief te funksioneer. So gebeur dit ook dat die beoordeling van produksielyne vandag die maatstaf van die universiteite geword het. Gelykstelling van die universiteit aan die fabriek word verder gevoer deur die standaardisering wat in produksie gebruik word nou op denke toe te pas. Die “suksesse” wat behaal word, suiwer gemeet aan die hoeveelheid uitsette, is opsigselfstaande ’n aanduiding van sukses.

Teenoor hierdie hulpmiddels stel Kant *freier Bewegung*. By Kant is vrye beweging egter nie soos by Boyle iets wat in ’n vakuum plaasvind nie, maar iets wat ook reeds ’n teenkrag, ’n reaksie veronderstel. Dit verg volgens sy slagspreuk “moed” om te dink, moed om vry te wees, wat noodwendig ’n mate van teenkrag veronderstel. Uiteindelik is die koppeling tussen denke en vryheid in Kant se denke onmisbaar.²⁴

Uit Kant se kritiek op sy eie tyd kan ons aflei dat hy *Verligting* nie as noodwendig histories beskou as ’n soort evolusie waarin die industriële revolusie en die Verligting noodwendig tot meer denke aanleiding gee nie. Hy sê immers: “Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung” (Kant *Aufklärung*). Hiermee bedoel Kant dat verligting eerder ’n kwessie van ingesteldheid is. Tog word daar vordering gemaak in terme van die geleenthede wat vir ’n persoon beskikbaar is om binne die samelewing denke te beoefen, byvoorbeeld “*bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf*”. Hierdie moontlikheid word egter ook konstant bedreig: “ein Mensch kann zwar für seine Person und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht zu tun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten” (Kant *Aufklärung*). In die Verligtingsopstel, geskryf vyf jaar voor die Franse Revolusie, waarsku Kant ook dat

24 Teen die agtergrond van hierdie gegewens, wonder ’n mens wat Kant sou gedink het oor iets wat so algemeen is dat dit ons al ontgaan, naamlik verpligte klasbywoning.

dit nie vanselfsprekend geag kan word dat revolusie meer gunstige toestande vir denke sal skep nie: “durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zustande kommen; sondern neue Vorurteile werden, ebensowohl als die alten, zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen” (Kant *Aufklärung*).

Volwassenheid behels meer as bloot die vermoë om onmiddellike en intuïtiewe besluite te neem, wat ook by onvolwasseenes aanwesig is; dit handel hier oor die vermoë om 'n oordeel te kan vel. Moed om te dink, in die sin van braafheid, beteken om jou denke toe te eien aan jouself, en daarvoor verantwoordelikheid te neem. Hierdie moed vereis ook moeite. Dink is in die eerste instansie 'n aktiwiteit, om jou gedagtes tot iets te rig. Dit waartoe dit bestem word is nie die bevrediging van onmiddellike behoeftes nie, maar uiteindelik die verwesenliking van vryheid op individuele en gemeenskaplike vlak. Nog meer as 'n aktiwiteit, dit is 'n plig. Kant maak hier nog van moeite in die Middeleeuse betekenis van werk gebruik, 'n inspanning.

Die bemoeienis, wat later weer in Heidegger in terme van *Sorge* opgeneem sal word, word teengewerk deur 'n laksheid en 'n luiheid wat juis intree met die opkoms van arbeidsverdeling, en spesifiek hier, *spesialisering*. Spesialisering word onderskei as 'n hoër vorm van arbeidsverdeling wat op besondere vaardighede geskoei is. Dit kan egter ook 'n simptoom wees van die algemene gefragmenteerdheid van die moderne mens se bestaan. Hegel se denke sou daarop ingestel wees om die winspunte van Kant se bydrae tot die erkenning van individualiteit te behou, asook die etiese implikasies daarvan, en dit in te bind in 'n sisteem waarin die antagonisme tussen individue opgehef sal word in 'n groter selfbewussyn, die absolute weet.

Afdeling 2: Hegel en die werklikheid as rede

1. Inleiding

Hegel begin die moderniteit verwoord, anders as by Kant, nie slegs met verwysing na die woordeskate wat in die opbloei tot die modernisme 'n nuwe epistemologie uitdruk nie, maar bykomend in die konteks van die posisie wat die moderniteit beklee in die verloop van die wêreldgeskiedenis. Met hierdie poging word die moderniteit nie slegs aan die toets van weerspreking in eie terme onderwerp nie, maar volgens die vermoë waarvoor dit beskik om die geskiedenis tot voleinding te bring.

Met die tematisering van die geskiedenis, kom die idee van beweging weer ter sprake, maar nie beweging as aangedryf en gereduseer tot die individuele verstand alleen nie. Die voleinding van die geskiedenis behels eerder 'n beweging van wat Hegel Gees noem, en waarmee bedoel word die dialoog tussen die kontekstuele raamwerk of substansie met die individuele verstand, wat tot 'n selfrefleksiewe bewussyn aanleiding gee. Terselfdertyd bring die teenstrydighede ook die moontlikheid van besinning mee en waardeur selfbewussyn tot absolute weet beweeg. Slegs in dié opheffing word die Ware verwesenlik as die Ganse, en nie as 'n verskande aspek daarvan nie. Opheffing behels dan tegelyk: opname, negering en verheffing. Die individu as enkele en onmiddellike bewussyn moet tot selfbewuste substansie word deur sy teenoorgestelde (die gesamentlike) op te neem, deur sy individualiteit in die gesamentlike te laat geld, en die algemene in sigself raak te sien (*für sich*).

Die omvattendheid van dié projek, wat voltrek word in die filosofie, verander ook die aard van die filosofie self. Die rede waarom die verandering nodig is, is omdat dit volgens Hegel toenemend duidelik word dat “onze tijd er een is van geboorte en van overgang naar een nieuwe periode” (FG § M10). Waar filosofie sedert Plato nog in terme van 'n liefde *vir* wysheid beskryf is, moet dit volgens Hegel nou oorsakel in 'n Wetenskap (*Wissenschaft*). In die laat 18de eeu is wetenskap nog nie in terme van natuurkunde en wiskunde verstaan nie, en waarvan die ekonomisme 'n uitvloeisel is nie, maar het dit nog 'n wyer betekenis gedra (waarskynlik nog 'n oorblyfsel van die ouer alchemie wat teologie met fisika vermeng het). Hegel neem die ouer betekenis op, sowel as om erkenning te gee aan die belangrike rol wat die nuwe vorme van ondersoek in die natuur speel, maar waarsku reeds dat natuurkunde nie oor die ander tereine kan heers nie. Die natuurkunde beskik ook nie oor die vermoë om die besondere in sy besonderheid te erken nie (alhoewel daar in die kontemporêre advertensiewese klem op die individuele geplaas word, is dit slegs daar om deur die winsbejagtheid weer tot die algemene terug te keer), aangesien dit voorafbepaal is om slegs na die algemene te strewe. By Hegel word die besondere nooit opgelos nie, maar wel opgehef om binne die ganse 'n andersheid aan algemeenheid te bied.

2. Hegel en die wetenskap

Hegel se beskouing van subjektiwiteit verskil van Kant s'n in die wyse waarop Hegel die proses van begripvorming by die individu verstaan. Hierdie insig sou reeds vroeg, in die tyd van sy vriendskap met Hölderlin en Schelling, uiting vind in die opstel *Urteil und Sein*. Die outeurs wys reeds daarop dat die *Ur* (oer) eenheid die *teil* (deling) voorafgaan. Die eenheid

met die Syn gaan egter nie alleen die deling vooraf nie, maar gee ook die inhoud aan wat in die deling ervaar word.

Schelling verduidelik dat Kant se begrip van die *Ding an sich* meer sê oor die waarnemer as oor die objek: “Das *Ding an sich* ist das vor allem ich gesetzte Nicht-Ich” (Schelling, 2011, Deel 354). Kant se noumenale sfeer, as dit wat nie deur die subjek geken kan word nie, word in hierdie formulering as bepaald gekenmerk, as dit wat nie deur die subjek geken kan word nie, en daarom eerstens as die nie-ek. So word “alle Strahlen des Daseins im Zentrum seiner Identität zu sammeln, und alles, was gesetzt ist, im Kreise seiner Macht zusammenzuhalten” (Schelling, 2011, Deel 447). Die objek word dus bepaal deur die subjek, tot ding gemaak, be-*dingt*, terwyl die omgekeerde dan op die subjek van toepassing is, naamlik dat die subjek *unbedingt* is, onbepaald, nie-objek. Die beginpunt is egter die *cogito*, waaruit die gewaarwordinge plaasvind: “mithin wird selbst alle Form der Identität ($A = A$) erst durch das absolute Ich begründet” (Schelling, 2011, Deel 447). Kant se posisie was dat “subject is a higher (or deeper) notion than substance” (Mure, 1940:55).

Die beginsel van die posisie wat teenoor Kant ingeneem word deur die Romantici, kan uitgedruk word as “the object is not an external correlate but a constituent moment” (Mure, 1940:53). Kant het volgens sy kritici in die Romantiek nie toegegee dat die appersepsie, die oorspronklike moment, voor die verskil tussen verstand en wêreld voorkom nie (Mure, 1940:55). Fichte probeer in drie stappe die fundamentele skeiding tussen die verstand en die wêreld oorbrug. Hy wys eerstens daarop dat nadenke oor die identiteit, dit wil sê die identifisering van die self, reeds die self postuleer as beide subjek (die ek), maar ook die objek wat terug weerkaats word. Ander objekte word ook vanuit die self bedink, en die self (ego) word daarom altyd geïmpliseer by denke. Dus kan geen objek sonder die subjek bedink word nie. Vanuit hierdie gegewe word die bekende $A = A$ (A is subjek wat die objek A ook vanuit sigself postuleer) gestel. Tweedens word die objek dikwels geïdentifiseer as nie-ek. Dus kan die nie-ek as ’n negering van die ek beskou word. Die ego stel sigself daar in die oomblik waarin dit sigself ook negeer. Derdens word die wedersydse bepaling tussen die ek en die nie-ek as die oorsprong van ons kennismaking met die werklikheid beskou: “Feeling is passive feeling of the resistance of the *non-ego* to the striving of the *ego* to determine (i.e. limit) it” (Mure, 1940:57).

Om die *Ding an sich* te beskryf as dit wat nie volledig geken kan word nie, laat eindelijk ook ’n mate van onkenbaarheid aan die ding oor, dit wil sê dat daar ’n res oorbly van wat die verstand nie kan begryp of kan bepaal nie. Die vraag wat hieruit ontstaan is of die onbepaalde subjek werklik onbepaald is in *opposisie* tot die gekende ding, en of hy juis sy

onbepaaldheid verkry uit die feit dat hy 'n weerspieëling van die onkenbare (en daarom onbepaalbaarheid) van ding in homself gekaats vind? Hoe anders kan die mens se doelwit as vryheid dan hoegenaamd ook teleologies in die natuur geprojekteer word as iets wat tot die natuur kan behoort?

Die “suiwer insig”, dit wil sê inkeer van die subjek soos in Kant se filosofie beklemtoon, is volgens Hegel 'n belangrike fase van die ontvouing van die Gees, aangesien die splitsing tussen subjek en objek die oomblik van besinning wat tot bewussyn aanleiding gee binne die Gees, moontlik maak. Die postulering van Kant se *Ding an sich* is eintlik die “andersmaak” van die subjek ten opsigte van die Syn. Hierdeur word die negasie verwerklik: “die negasie is ook zuiver, en zo is het *zuivere ding*, het absolute wezen, dat verder geen bepaling heeft, tot aanzijn gekom” (FG § M379). Hegel vermeng as't ware die insigte van Hölderlin en Kant in die volgende aanhaling: “dit onderscheiden van wat niet onderscheiden is, bestaat er precies in dat het absolute begrip zichzelf tot voorwerp maakt, en zich ten opzigte van de *beweging* als het *wezen* poneert” (FG § M379).

In die vroeë opstel van Hegel, Hölderlin en Schelling hierbo genoem, word die kritiek op die subjektiwiteitsbegrip van die Verligting nie alleen gekritiseer nie, maar word 'n woordeskate ontwikkel waaruit 'n alternatiewe denkwysie na vore sou tree in die sistematiese werke van Schelling en Hegel. Hulle gaan van die veronderstelling uit dat die deling tussen objek en subjek reeds 'n voorafgaande eenheid veronderstel: “Im begriffe der Teilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objekts und Subjekts aufeinander, und die notwendige Voraussetzung eines Ganzen, wovon Objekt und subjekt die Teile sind” (Hölderlin, 2014, deel 17710). Die eenheid word uitgedruk in terme van die Syn: “Sein – drückt die Verbindung des Subjekts und Objekts aus” (Hölderlin, 2014, Deel 17710).

Die beweging van wat Hegel noem die “krag” vind neerslag in 'n verdubbeling waartydens die werklikheid *an-sich* as objek en die beskouende as verstand begryp word, maar wat dan ook ten opsigte van hierdie skeiding 'n verhouding opbou tot die *für-sich*. Die objek word in terme van die verstand, dit wil sê as gereed gemaak vir die verstand om tot sy gebruik aan te wend, opgebou. Die bewussyn ‘verorber’ dus die werklikheid, dit wil sê die werklikheid word daarin opgeneem (dit word tot werklikheid gebring) tydens die aanwending, gebruik of negering daarvan. Die begeerte is dus nie alleen een van selfbehoud nie, maar ook een van vereniging met die geheel, en met die byvoeging van die geskiedenis tot die algemene word hierdie drif nog verder versterk. Die begeerte vind verder ook plaas binne die *Anerkennung*, die begeerte om begeer te word deur ander, met ander woorde die eksternalisering van begeerte as erkenning van sy eie subjektiwiteit, aangesien dit slegs in hierdie beweging is

dat die geheel kan inskakel by die self, as volledig *an-sich* maar tegelyk ook *für-sich selbst*. Om te begeer, is 'n gegewe, maar die wyse waarop mens begeer, het oneindige moontlikhede. Alhoewel hierdie drif uit die self na vore tree, volg hy ook voorbeelde van hoe om te begeer, en wat om te begeer. Hierdie verhoudings word natuurlik in die ekonomie sigbaar, maar ook in die familie, die skool en die gemeenskap.

Die verdubbeling van die krag in verstand en waargeneemde werklikheid, waarin die werklikheid volledig in sigself 'terugkeer', en terselfdertyd tot objek gemaak word buite die subjek, stel ook die subjek (bewussyn) in staat op hierdie werklikheid weer op te neem, of te verbruik en tot die eie behoefte te laat inskakel. Die andersheid van die *an-sich* word hierin tot die *für-sich* opgehef, wat gerealiseer word in die rede.

3. Rede as beweegde beweger

Dit is vir Hegel belangrik dat die selfbewuste gees, waarin die hereniging tussen subjek en objek plaasvind, nie uit 'n onherkenbare mengsel of 'n inhoudlose abstraksie opgemaak word nie, maar 'n bepaalde vorm aanneem, wat Hegel as die rede beskryf. Hegel se bekende uitspraak "wat werklik is, is redelik, en wat redelik is, is werklik" in die begin van die *Grundlinien*, kan geles word teen die agtergrond van die verwerklikingsproses waartydens daar tussen subjek en objek, subjek en subjek, en subjek en samelewing bemiddel word. Deurdat die selfbewussyn self rede is, skakel sy negerende verhouding tot anderswees in 'n positiewe verhouding om (FG § 132).

Hegel poog dus om die kloof tussen die subjek en die objek, die subjek en die werklikheid te oorkom sonder op terug te val op 'n voor-Kantiaanse epistemologie. Waar Kant die rede slegs binne die individu plaas, plaas Hegel dit in die proses waarvan die individu deel vorm, alhoewel die individu dit steeds moet toe-eien, aangesien rede en selfbewussyn met mekaar verband hou. Rede as 'n daad moet *reflekteer*, dit wil sê interpreteer. Vir Hegel kan geen instelling binne die moderne samelewing funksioneer sonder die inset en bepaling van die rede nie.

Die selfbewussyn soos bemiddel deur erkenning en opname van andersheid in die self, geskied nie deur die selfsug nie, maar deur die eerste onmiddellike opgawe van die self as onmiddellikheid tot in die sfeer van die ganse waarin dit opgeneem word, en vanwaar selfbewussyn bemoontlik word. Die bemiddeling tussen hierdie sfeer kan slegs suksesvol deur die rede bekragtig word. Die rede konsolideer sigself in die Gees deurdat dit daardeur die *absolute weet* kan bereik: "another name for the standpoint of reason, the standpoint at which it is known that to work out the determinations constitutive of thinking would at the

same time be to work out the determinations constitutive of being” (Dudley, 2008:146). Hierdie aspekte kombineer die subjektiewe sowel as die objektive dimensies.

Die absolute is 'n bywoord wat afgelei is van die Latynse woord *absolutus* (losgemaak, voltooi), en is as selfstandige naamwoord (*absolutum*) deur Cusa gebruik om daarmee die wese van God as onbepaald mee te beskryf. Hegel gebruik die begrip om, afgesien van die insluiting van Cusa se begrip, aan te toon dat die mens, deur die ontwikkeling van die Gees, ook deel het aan die absolute (deur opheffing). Die moderne algemene gebruik dui egter ook op 'n soort volledigheid waarmee iets beskryf word, waarin daar rekening gehou word met die voorwaardes waarvolgens 'n saak in sy “endliche Seiende bestimmt” (Düsing, 2003:35) in beskryf kan word. Daar kan dus drie gebruike afgelei word. Ten eerste die volledige beskrywing van 'n eindige syende, ten tweede 'n transendente en “unbegreifbare” begrip wat die dinge bepaal maar oorstyg, en derdens in die sin van “das Unendliche” allesomvattende wat nie die eindige teenstaan nie, maar opneem as volledig deel daarvan en mede-konstituerend daarvan (Düsing, 2003:35), oftewel 'n oorgang na 'n “positiven Bestimmungen des Unendlichen” (Düsing, 2003:40). In verhouding tot die subjek en die objek, is die absolute Gees

after, and in some sense higher than, subjective and objective spirits. But this is not invariably so: absolute difference comes *before* diversity and opposition, and the absolute ground comes before the determinate ground and the condition – suggesting that what is ‘absolute’ is in some sense inferior to what succeeds it. This difference corresponds to a difference between two senses of ‘absolute’: in one sense it is to have sublated mediation and conditions (Inwood, 1992:29, my kursivering).

Die moderne klem op absolute vind veral plaas in die ekonomiese sfeer, waarin 'n mens jou oneindige behoeftes konstant kan bevredig, wat 'n gevoel meebring van vryheid, al is dit kortstondig. Die kortstondigheid van die ervaring veroorsaak herhaling van die proses van uitreiking na die oneindige moontlikhede wat aan die mens, as beperkte wese, gebied word.

Uiteindelik vind die absolute in die sedelikheid as rede neerslag indien die sedelikheid die rede as sy doel en beweging voorstel “oftewel de rede die in hem *werkelijk* is en die zijn wereld vormt, dan bevindt de geest zich in zijn waarheid, hij *is* de geest, hij is het *werkelijke zedelijke wezen*” (FG § M290). Dit kan egter slegs so gebeur wanneer die beginsel van vryheid toegelaat word om 'n staanplek in die samelewing te verkry.

4. Vryheid

Vryheid is reeds in die eerste Kritiek van Kant sterk getematiseer, en is ook opgeneem en gewysig deur die Romantiek. Hegel wys daarop dat algemeenheid van die begrip egter nie noodwendig op eenduidige betekenis wys nie: “volgens de algemene veronderstelling is er nauwelijks een idee te bedenken die zo onbepaald, veelduidig en vatbaar is voor de grootste misverstanden, als de idee van vrijheid” (E § 482). Dit beteken allermens dat die begrip impotent is: “vryheid bring ook, selfs in die misverstand daarvan, ’n ‘onbedwingbare’ krag mee” (EP § 482, my vertaling). Vryheid, soos duidelik sal word, is nie bloot ’n abstrakte regsbeginnel nie, maar iets wat ’n sekere ontwikkeling in die geskiedenis ondergaan en altyd reeds in-verwesenliking is.

In die opstel *Die älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* beskryf Hegel, Schelling en Hölderlin die deling tussen die subjek en objek as dit wat ook die natuurlike vryheid (as onbepaald) veronderstel: “Die erste idee ist natürlich die Vorstellung von *mir selbst*, als einem absolut freien Wesen” (Hölderlin, Deel 17738). Verder word die self in terme van hierdie vryheid as selfbepalend begryp, dit wil sê suiwer as ’n *Menschenwerk* (Hölderlin, Deel 17738). Indien die mens as selfbepalend beskou word, beteken dit dat menslike organisasies die individu kan bepaal, wat daarop neerkom dat die staat, soos verwoord in die inleiding van die *Leviathan*, bedink kan word as iets *mechanisches*, wat daarop neerkom dat “jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln” (Hölderlin, Deel 17757). Die effek hiervan is allermens dat vryheid deur so ’n sisteem bevorder sal word, maar eerder die teendeel: “nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*” (Hölderlin, Deel 17757).

Hegel sou egter die versoeking weerstaan om as alternatief tot die subjektiewe begrip van vryheid hom te wend tot die natuur, soos Hobbes en Rousseau. Volgens Taylor sou Hegel in die opbou tot sy verneme werk die natuur as bron van vryheid negeer, want “[Hegel] fully endorses the modern rejection of the meaningful order of nature” (Taylor, 1977:369). Vir die Gees van die rede om te seëvier, moet dit noodwendig deur die *self-defining* subjek beweeg, en daarby gevoeg spesifiek “its necessary culmination in the radical Kantian notion of autonomy” (Taylor, 1977:369). Hiermee saam word sekere Kantiaanse elemente ingewerk, soos die outonomie van die rede: “the will is only free, in so far as it wills nothing other, external, foreign – for then it would be dependent – but only wills itself, the will” (aangehaal in Taylor, 1977:369). Die wil word aan vryheid gelykgestel, vir sover laasgenoemde ook onbepaald bly deur die rede: “freedom is precisely thought itself; whoever rejects thought and speaks of freedom doesn’t know what he is saying. The unity of thought with itself is

freedom, the free will... the will is only free as thinking will" (aangehaal in Taylor, 1977:369). Maar hierdie vryheid behels nie 'n totale abstrahering nie, en het noodwendig nodig om neerslag te vind: "Hegel's free rational will escapes vacuity because unlike Kant's it does not remain merely universal but produces a particular content out of itself" (Taylor, 1977:373).

Die vryheid van die individu berus vir Hegel nie slegs daarin dat die individu aan homself in sy natuurlike toestand oorgelewer is nie, maar juis daarin dat hy ook juis hierdie drifte kan weerstaan, of ten minste bemiddel daartussen. Die verdubbeling wat plaasvind in die beweging tussen krag en verstand, tegelyk in die *an-sich* en in die *für-sich*, inhoud en vorm, kom nie neer op 'n determinisme nie, aangesien die weerspieëling in die *für-sich* juis die vryheid van beweging prikkel, om tussen die onmiddellike en die geskiedkundige te bemiddel.

By Hegel is daar nie 'n onoorbrugbare spanning tussen die individu en die samelewing, subjektiewe en objektiewe vryheid nie. Die twee behoort tot mekaar, en behoort mekaar *eksplisiet* te impliseer in die selfbewussyn. Belangrik om hier te noem, is dat die een nie die ander "outomaties" sal opneem nie, soos die geval is enersyds met die *volunte general*, waar die gemeenskap aan die individu voorsê, of andersyds met die vryemark-gedagte (die geïnterpreteerde weergawe van Smith se *Invisible Hand*), waarin die mark uiteindelik tot voordeel van die samelewing sal meewerk nie. Die verwesenliking van die mens word nie slegs bepaal deur geleenthede te bied waarin die persoon 'n bydrae tot die samelewing kan maak nie, maar waarin die bydrae ook tot verbetering van die sisteem kan aanleiding gee.

Volgens Hegel moet die reg ook vanuit die vryheid bedink word, as die neerslag vind, oftewel die konkretisering, van die vryheid: "Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist" (GR § 4). Hiermee saam kom die Gees ook tot volkomenheid indien die uitdrukkingsvorm van die selfbewussyn wel in vryheid neerslag vind, nie bloot as instemming nie, maar as vrywillige deelname, oftewel dialektiek.

Wat die woord "vrywillig" ('n samestelling tussen *vry* en *wil*) betref, is vryheid vir Hegel die doel (Grundbestimmung) van die wil, net soos swaartekrag die liggaam bepaal: "Wille ohne Freiheit ist eine leeres Wort" (GR § 4). Belangrik om hier uit te wys, is dat die wil ook gekoppel word aan denke, as dit wat in staat is tot nadenke, dit wil sê bemiddeling tussen die verskillende drifte, maar ook tussen die abstrakte en die daar-wees. Die wetlike vorm

deel, nie net as beskerming teen kriminaliteit nie, maar in die erkenning van die persoon se eiendom, en daarom van sy ekonomiese aktiwiteit as aktiwiteit waarin sy vryheid uitgedruk (en ook negeer) kan word, as deel van die willekeur van die persoon. Regtens gesproke was die verloop van die bekombaarheid van eiendom egter nie so universeel as wat vandag die geval is nie.

4.1 Heer en kneg

Om vry te wees in die beskawing is verwant aan, maar dra nie dieselfde betekenis as wat die geval is in die wetenskap, naamlik om ongehinderd te beweeg nie. Die mens wat in die samelewing vry is, het seker middele tot sy beskikking en wend hierdie middele ter bevestiging en uitbreiding van sy vryheid aan. In die vorige hoofstuk het ons uitgewys hoe die aktiwiteit van arbeid in die moderne tydvak 'n bevrydende eienskap aangeneem het (maar volgens Hegel reeds vooruitgehoop is in die skeptici se klem op aktiwiteit as bevrydend en selfbevestigend). In die voormoderne tydperk was die vry persone egter juis diegene wat nie nodig gehad het om te werk nie, en met hulle burgerskap en eiendom hulle vryheid (vry van die moeisame aktiwiteit van werk) kon bewys. Daar het egter deur die geskiedenis 'n transformasie in die verhouding tussen die eienaars van kapitaal en diegene wat werk daarvoor ontstaan.

By Hegel word die aktiwiteit van produksie uit die staanspoor in terme van 'n magsverhouding uitgedruk. Uiteindelik sal Hegel poog om die objektiewe en subjektiewe te versoen deur die ontwikkeling van die selfbewussyn in die arbeidsverhouding.

Die Engelse vertaling gebruik dikwels die meester/slaaf begrip, terwyl Hegel *Herrschaft* gebruik. Die onderskeid is beduidend. In die *Grundlinien* (GR § 57) onderskei Hegel tussen die epogge van slawerny en heer/knegskap. 'n Ontwikkeling vind plaas, waarbinne daar van slawerny met geen eiendomsreg vir die slaaf tot 'n feodale sisteem beweeg word wat aan die kneg, as beloning vir sy werk, 'n deel van die grond gehuur en later selfs geskenk word om vir eie gewin te bewerk. Die epog van die heer/kneg dien vir Hegel as 'n oorgangsfase tot die volle erkenning van eiendomsreg vanaf regsweë aan alle mense. Uit GR § 57 voetnota: "slavery occurs in humanity's transition from the state of nature to genuinely ethical conditions; it occurs in a world where a wrong is still right. At that stage wrong has validity and so is necessarily in place" (Hegel, 2008:71). In die totstandkoming van die idee van geregtigheid, word sy teenpool ook daargestel. Die saamleef van mense vereis dus 'n regulering, wat as "reg" herken word, terwyl die naam self nie 'n verwesenliking van die term is nie.

Etimologies het Heer betrekking tot *herder*, 'n landboubegrip. Die herder besit nie noodwendig die kudde nie, maar is daarvoor verantwoordelik, en speel 'n begeleidende rol. Hegel se beskrywing van die verhouding blyk egter nie te voorskriftelik te wees as wat dit eerder beskrywend is oor die verhouding nie. In sy beskrywing van die uitgangspunt van die “behauptete”/sogenaamde *regverdiging* van slawerny en heer/knegskap wys hy daarop dat hierdie benadering as beginpunt neem die mens as suiwer natuurlike wese waaroor daar beskik kan word. Daarenteen, neem die “sogenaamde” absolute *onreg* van slawerny as beginpunt die standpunt in dat die mens van nature vry is. Laasgenoemde gedagtegang is volgens Hegel formalisties. So problematies as wat slawerny is, so problematies is die idee van die mens as van nature vry gebore. Die gevaar by laasgenoemde is dat stagnering sal plaasvind indien die mens nie sy vryheid opeis en sigself daarin inleef nie. Dit beteken nie dat regte ingeperk moet word nie, maar dat hierdie regte altyd slegs 'n potensiaal aantoon. Vryheid as oneindigheid, en om in moontlikheid te staan, beteken om vanuit die eindigheid (kenmerk van lewende bestaan) te kan abstraher en sodoende die werklikheid oop te maak.

Selfbewussyn is alleen iets wat erken word (FG § M127). Dié erkenning is een wat nie oombliklik plaasvind nie. Die “verdubbeling” van die selfbewussyn kom op die volgende neer: “*ten eerste* heeft het zichzelf verloren, want het treft zichzelf aan als een *ander* wezen, en *ten tweede* heeft het daarmee het andere opgeheven, want het ziet ook het andere niet als wezen, maar *zichzelf* in het andere” (FG § M128). Die erkenning gee aanleiding tot 'n opheffing, enersyds van die self tot 'n nuwe selferkenning ten opsigte van die ander, en andersyds tot 'n opheffing van die ander ten opsigte van die self. Die *beweging* waarbinne die opheffing plaasvind, is konkreet en vind neerslag in die proses van *doen*, hoofsaaklik hier verstaan as ekonomiese aktiwiteit. In hierdie *doen*, word die doen van die *eie* verdubbel tot die doen van die *ander*. Die doen behels 'n omskakeling van die natuur, 'n skepping, wat alreeds 'n ander wyse van omgang met die natuur veronderstel as 'n meditatiewe gelatenheid; dit word gekoppel aan die abstrakte (en oneindige) behoeftes van die mens. Die verhoudings waartoe mense tot mekaar staan veroorsaak dus 'n verandering ten opsigte van die wyse waarop daar met die natuur omgegaan word, sodat die natuur nie beskou word as 'n blote middel tot oorlewing nie, maar 'n middel tot erkenning in die omskakeling daarvan.

Die vryheid van die meester word bevestig in die waag van die eie lewe. Lewe, as natuurtoestand van Hobbes, word negeer deur die lewe self op die spel te plaas. Aanvanklik word die risiko daarop gerig om die ander te elimineer om daardeur sigself te bevestig. Aangesien die eliminering van die ander die waag van die eie lewe vereis, word die eie ook

in die proses opgehef. Met ander woorde, die eliminerings van die ander kan ook die eliminerings van die self tot gevolg hê. Tydens hierdie stryd word die wese van die self opgehef in die nie-Syn: “dat bevestigd dat voor het zelfbewustzijn het wezen niet bestaat in het *Zijn*, niet in de *onmiddellijke* wijze waarop het optreedt, niet in het verzonken-zijn in de uitbreiding van het leven” (FG § M131). Die mate waartoe blote lewe negeer word, is proporsioneel tot die mate waartoe ’n hoër vorm van selfbewussyn bereik kan word. Indien die lewe nie op die spel geplaas word nie, kan die “selfstandige selfbewussyn” nie bereik word nie. Dit blyk hieruit asof die negerings van die lewe, beginnende by die negerings van die lewe van die ander, die eerste stap tot vervulling van die selfbewussyn is: “elk individu moet net so streven naar de dood van het andere, als het zijn eigen leven in de waagschaal stelt” (FG § M131).

Vir Hegel dan, in ooreenstemming met Hobbes, is die natuurtoestand (hoewel die kenmerke van die natuurtoestand by dié denkers verskil) op sigself onvolhoubaar en moet dit oorkom of minstens gereguleer word. Hierdie punt sou denkers soos Rousseau, Nietzsche (in sy vroeë werke), en Marx teengaan, aangesien die onmiddellike toestand (behoefte) van mense juis by hierdie denkers absolute erkenning vereis. By Hegel behoort die onmiddellike behoeftes bevredig te word, maar word nie voorop gestel nie. Bewussyn word geassosieer met lewe en word in die natuur gevind. Selfbewussyn is dan ’n negerings hiervan wanneer dit die dood trotseer. Die erkenning van mekaar vind eindelijk wel in die domein van die natuurlike lewe plaas, alhoewel “hun daad is de abstrakte negatie, niet de negatie van het bewustzijn dat op zo’n manier opheft, dat het het opgehevene bewaardt en *behoudt* en zo zijn opgeheven worden overleeft” (FG § M 132). Slegs deur die bereiking van selfbewussyn in die waaghalsigheid besef die selfbewussyn dat lewe ’n wesenlik komponent van sy verdere opheffing bly.

Twee teenoorgestelde vorme van bewussyn ontstaan: “het zelfstandige bewustzijn, waarvoor het voor-zich-zijn het wezen is, en het onselfstandige, waarvoor het leven, of het zijn voor iets anders, het wezen is” (FG § M132). Die heer is “das *für sich* seiende Bewußtsein” (FG § M132). Die gerigtheid tot die heer word bemiddel deur die verwerkte “ding”, sodat sy “bewußtsein in der Gestalt der *Dingheit*” na vore tree (FG § 132). Anders as die natuur (ding-an sich), vorm die verwerking reeds deel van die omskakeling van die natuur tot die idees van die verstand. Die ekonomiese aktiwiteit kan volgens Hegel die onderskeid tussen die mens en diere die duidelikste uitbeeld. Diere het beperkte behoeftes en middele tot hulle beskikking om daardie behoeftes te bevredig. Die mens kan sy behoeftes verfyn (GR § 191), vermenigvuldig, en partikulariseer tot die individu. Hy kan die

middele bewerk uit die rou materiaal, dit aan sigself “adäquat” maak, en daardeur die onmiddellike toestand oorstig.

Die heer is ingestel op die “dingheid” van die afgeronde produk, geskep deur sy ideaal, *bemiddel* en verwerk deur die kneg. Die verwesenliking van die behoefte is oorgelewer aan die arbeid van die kneg: “*sein Tun als das Tun des Andern*” (FG § 132). Volgens Hegel word die ander dan ’n middel in hierdie proses tot selfverwesenliking. Die belang daarvan om sy behoefte deur die kneg te bevredig, noodsaak volgens Hegel die heer om die slaaf goed te behandel: “wat hy aan die ander doen, doen hy aan homself” (FG § 133, my vertaling).

Aangesien die kneg nie sy lewe op die spel geplaas het nie, is die kneg se onmiddellike behoefte lewe self, en daarom blote bewussyn. Die begeerte van die heer, ’n abstraksie wat deur die kneg konkreet in sy *doen* gemaak word, hef die kneg op tot op die vlak van selfbewussyn, maar altyd reeds ’n bemiddelde selfbewussyn. Die heer word dan vir die kneg die voorbeeld en vergestaltung (deur die kneg se handewerk) van “selfstandige en vir-sig-seiende bewussyn” (FG § 133). Vir sover dit die kneg aangaan, word sy aktiwiteit as volg deur Kolakowski beskryf: “labour signifies abstention from enjoyment, the repression of desire; in the slave’s case it is a perpetual abstention for fear of the master, but in that fear the slave’s self-knowledge achieves being-in-itself, and the repression gives form to objects, the slave regards the Being of things as an exteriorization of his own consciousness, and in this way being-in-itself is restored to consciousness as it’s own property” (Kolakowski 1978: 63). In die doen, die bewerking van die natuur tot produk, verwesenlik die kneg selfbewussyn deur aan die heer se behoefte te voldoen, en deur die verbruik van die verwerkte produk word die abstraksie konkreet gemaak en word die kneg erken.

Die heer/kneg dialektiek wys ons eerstens daarop dat daar veel meer in die moderne epog sit as blote materialisme, soos dikwels in kitsdiagnose beweerd word. Die proses van abstrahering, en die oneindigheid van behoeftes soos deur Hegel beskryf, wys eerder op ’n dissonansie tussen die sfeer van behoeftes en die materiële werklikheid, ’n *decapitation/ont-hoofding*, oftewel ont-kop-peling waarin die kop los van die liggaam funksioneer. Aangesien die heer beheer uitoefen oor die verwerking van die natuur en die verbuiging daarvan tot sy wil, gaan Hegel so ver as om te beweer dat die heer “de macht over dit Zijn is” (FG § M132). Die bevrediging van behoefte dien die doel om die vervreemde (an-sich soos Kant dit genoem het) te verwerk tot bruikbaarheid, für-sich. Die voor-sig-synde van behoeftes wys dus op die simboliese ruimte waarbinne die ideaal geskep word wat deur die proses van produksie verwesenlik word. So beskryf, kan die materiële nie van die simboliese metafisika geskei word nie. Of die proses werklik afstuur op die opheffing van die werker tot die vlak

van die heer, en aanleiding gee tot selfstandigheid, is 'n vraag wat dikwels na Hegel weer opgeneem is.

Deur die geskiedenis van beter wetgewing, en die opheffing van die daad as konkrete uitdrukking van vryheid, kon die slaaf en die kneg in die moderne tyd in die wet, dit wil sê in die ruimte van die idee, 'n staanplek vind. Die toekenning van eiendomsreg aan alle burgers, sowel as die toestaan van burgerskap aan 'n groter proporsie van die samelewing, het groot veranderinge meegebring. Die basis van die reg as eiendom, en die erkenning van persoonlikheid in hierdie terme, sou steeds die kern van die moderne wet vorm.²⁷

4.2 Persoonlikheid as abstrahering in eiendom

Persoonlikheid is nie 'n gegewe nie, dit is 'n funksie van die samelewing, wat volgens Hegel verwerklik word in die moderne eiendomsreg. Die “vernunftige” eienskap van eiendomsreg lê nie daarin dat dit die behoefte van die individu bevredig nie, maar dat dit “blote subjektiwiteit” tot persoonlikheid ophef: “Erst im Eigentume ist die Person als Vernunft” (Hegel GR § 41 bylaag). Moderniteit ontwikkel volgens Hegel vanuit die beweging vanaf subjektiwiteit tot persoonlikheid in die eiendomsreg. Die proses neem aanvang in die eksternalisering (Äußerlichkeit) van die individu in dinge (*wäre*/goedere) in, wat 'n maatstaf verskaf waarbinne individue aan mekaar gelyk gestel kan word in die reg. Die eksterne word tot die persoon gerig (für sich): “Der für sich seiende oder abstrakte Wille ist die Person” (GR § 36).

'n Proses van “volkome” abstraksie moet plaasvind alvorens die persoon erken kan word. Die persoon word dan erken as oneindig, algemeen en vry (GR § 35). Die persoon word gevorm as opheffing van die bewussyn in die reg. Die besondere wil moet geld, gerespekteer word, en “*Berechtigt sein*”. In die skepping van die eiendomsreg vind daar ook 'n erkenning van ander se reg plaas in die verdrag. Die Duitse woord *Eigentum* hou ook verband met die begrip *Eigentümlich*, wat “eienaardig” beteken. Hierdie koppeling het Hegel nie ontgaan nie. Die kwantifisering wat bydra tot die erkenning van eiendom hou die moontlikheid in om 'n sisteem van opname sowel as 'n erkenning van individualiteit nie ten spyte daarvan nie, maar juis daardeur. Die erkenning in abstraksie vind plaas wanneer die selfbewussyn in meer as bloot die konkrete omstandighede opgeneem word, maar in die reg. In die eiendomsreg word, in Xenophon se terme, dinge tot goedere verhef deur 'n proses van kwantifisering. Kwantifisering is 'n opheffing van die konkrete wat eindelik “Beschränktheit und Gültigkeit negiert” (GR § 35). Op sigself is privaateiendom egter nie voldoende om verskraling (verwaarlosing) van die Syn en gulsigheid te oorkom nie (soos

²⁷ Vandaar die vrees dat die wysiging van Suid-Afrika se Grondwet om onteiening sonder vergoeding te bemoontlik, die Grondwet in sy geheel bedreig.

ons later sal sien wanneer *Sittlichkeit* bespreek word). Voorlopig is dit 'n "noodsaaklike maar onvoldoende" voorwaarde vir hierdie opheffing.

Eiendomsreg, die sosiale verdrag en ander aspekte van die reg moet sig egter ook tot *bilden* oorgee: "Een vrijheid die zich een bestaan in de realiteit verschaft, moet zich door dit stadium heen '*bilden*' zodat het positieve recht zelf ook daadwerkelijk door deze geest gedragen wordt" (E § 39). Die tweede fase waarin moraliteit manifesteer, *für sich*, neem die gees sigself op en verhef sig tot doel. Gewete, intensie, die goeie, welsyn, skuld en voorneme word hier aan die orde gestel. Hiermee saam ook die "wijsgerige noodsaak om het subject zelf in al zijn leven op een volstrekt unieke wijze vorm te geven, kan een geest zijn die door dit subject erkend kan worden" (E § 39). Opvoeding is die derde fase waarin enersyds die moontlikheid tot persoonlikheid en moraliteit aangebied word (maar wat ook toege-eien en deur die individu opgeneem moet word), maar waarin andersyds die persoonlikheid en moraliteit weer gereflekteer word. In die *Sittlichkeit* word gewoontes en praktyke gevorm. Hierdie praktyke staan noodwendig tegelyk in spanning met die individu, maar bied ook die moontlikhede vir individuasie vir die persoon.

5. *Sittlichkeit*

In die eerste gedeelte van hierdie hoofstuk is gewys op Kant se benadering tot die samelewing as 'n voorwaarde vir die vryheid van die individu, mits die samelewing die vryheid aan die individu gun. So 'n samelewing is tegelyk die resultaat van die universalisering van die individu se vryheid en die ooreenstemming van ander individue tot die institusionalisering van die moontlikheid vir individue om hulle vryheid te kan verwesenlik. Die vergunning vind plaas vanaf die georganiseerde na die enkele, en die etiese aspek berus by die individu. 'n Mens kry egter by Kant steeds die indruk dat daar reste oorgebly het van Hobbes se verdagmaking van die sosiale waarteen die individu altyd bedagsaam moet bly. Anders as by Hobbes is die individu se seggenskrag en daarom deelname in die wetmakende proses egter sterker. Alhoewel Hegel elemente van Hobbes en Kant se politieke denke oorgeneem het, sou die vernaamste verskil egter bly die wyse waarop hy die samelewing se oorsprong en doel beskou, wat albei opgesom kan word in die term *Sittlichkeit*.

'n Direkte vertaling van die begrip *Sittlichkeit* met sedelikheid is problematies, aangesien *sede* in Afrikaans 'n meer beperkte betekenis dra. Ek het egter besluit om, tesame met die Nederlandse vertaling waaruit ek hier werk, ook na *sedelikheid* te verwys.

Sedelikheid is 'n wye begrip wat Hegel gebruik om die wyse waarop die verskillende “etiese” sfere (*Sitte* in Duits) asook die morele (in GR gebruik om die innerlike besinning en gedagtes van die individu te beskryf) oorvleuel, mee te beskryf. Sedelikheid, volgens Hegel, kan beskryf word as: “die lewende goeie, wat as idee van vryheid, sigself in handeling in die werklikheid as taak opneem” (E § 513). Daar is reeds iets ekstern tot die self wat in die menslike lewe na selfbewussyn hunker, waarvan die mens se lewe dan 'n spieëlbeeld word: “thus in order to know itself in the world, Spirit has to bring about an adequate embodiment in human life in which it can recognize itself” (Taylor, 1977:366).

Dit vorm gewoonte, wat die “eerste natuur” oorstyg, en in sy gewoontevorming ook natuurlik aan die subjekte daarvan voorkom deur herhaalde beoefening. Daarom word dit tot “tweede natuur” (GR § 151). Dit geskied deur opleiding in die verskillende instellings van die samelewing: “Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen als natürlich und zeigt den Weg, ihn wiederzugeschaffen, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur *Gewohnheit* wird” (GR § 151 bylaag). Hierdie oorkoming word nie op 'n gegewe tydstip gemaak nie, maar feitlik onmiddellik by die aanvang van 'n mens se lewe. Dit is so wesenlik tot die mens se bestaan, dat Taylor dit só beskryf: “man is raised to the universal because he already lives beyond himself in a society, whose greater life incorporates his” (Taylor, 1977:374). Hegel doen egter nie afstand van die mens se verbintenis aan die natuur nie, en verstaan hier die natuur nie as 'n statiese en gedetermineerde totaliteit nie, maar as 'n dinamiese sisteem wat sigself verwesenlik: “he rehabilitates the notion of a cosmic order as a cornerstone of political theory, e.g., he speaks of the state as divine” (Taylor, 1977:374). Die kwalifisering is egter dat “there is nothing in it which is not transparently dictated by reason itself” (Taylor, 1977:374).

Die moderne samelewing bestaan uit drie elemente: die onrefleksiewe substansie, wat affektief leef vanaf naasbestaendes (familie). Tweedens die selfgedrewe individue in die burgerlike samelewing, en derdens die staat, wat die hervereniging tussen individue bewerkstellig, maar hier in refleksiewe en toerekeningsvatbare vlak (Inwood, 1992:287).

Die sedelikheid, die *sittlichen Mächte* (GR 145) word opgehef tot objektiewe status, waarin die individu dikwels verswelg word, en sy bestaan alleen ten opsigte van die groep verstaan moet word. Dit is in die verlede deur volke voorgestel as die *ewige Gerechtigkeit*, as *an und für sich seiende Götter*. Hegel noem dat die sekulêre (*heidens* in sy woorde) mens ook vrees en hoop ontwikkel, soos dit in die godsdienst die geval is, en uit hierdie partikuliere omstandighede 'n sisteem van sedelikheid ontwikkel (GR § 147 bylaag).

Maar daar is reeds iets ekstern tot die self wat in die menslike lewe na selfbewussyn hunker, waarvan die mens se lewe dan 'n spieëlbeeld word: “thus in order to know itself in the world, Spirit has to bring about an adequate embodiment in human life in which it can recognize itself (Taylor, 1977:366). Die sedelike staan dus teenoor die individu, en die individu bevind homself altyd alreeds binne die sedelike orde, in 'n *Zeugnis des Geistes* (hier moet ons byvoeg dat dit selfs geld vir iemand soos Diogenes die sinikus, wat volgens Hegel 'n produk en nie totale afwysing en ontkenning van die aristokrasie is nie).

Die gebruike waarin 'n individu gebore word, bring 'n prerefleksiewe gevoel van tuishoort by die mens mee: “experience of this unity takes the shape of the individual's feeling that she is at home in the universal, which she expresses through the habitual performance of the behaviors – dressing, eating, greeting, celebrating, interacting in particular ways” (Dudley, 2007:67). Die belangrikheid hiervan is egter vir Hegel dat die fondasie vir etiek gelê word eerstens in die negering van die eerste natuur, maar tog tuisvoel in die sfeer waarin hierdie fondasie gelê word: “In custom, Hegel says, ethical content literally becomes a second nature” (Dudley, 2007:67). Dit beteken egter nie dat 'n mens getrou hoef te bly aan 'n spesifieke gebruik, gemeenskap of selfs kultuur nie, maar dat die ervaring (beginsel) daarvan tog saamgedra en gewysig word. Om hierdie rede is die blote bestaan van instellings vir Hegel van belang, nie ter wille van hulleself nie, maar as manifesterings van die objektiewe, van objektiviteit as sodanig. Die regverdiging in die oopstelling van vryheid is egter iets wat voortdurend verwesenlik moet word in dialektiese spanning met die lede en ander belanghebbendes van die instellings.

Aanvanklik vind daar in die sedelikheid 'n negering van die individu plaas vir sover dit in terme van Hobbes se natuurtoestand verstaan word. Hierdie vernietiging geskied reeds in die eerste etiese sfeer, naamlik die sfeer van die gesin. Die konkrete aard van die sedelikheid word dikwels opgevat as absoluut en universeel, veral wanneer dit in wette en instellings gestalte kry. Die objektiewe word dan in die subjektiviteit opgeneem en uitgeleef en gedryf tot die punt dat die individu kontingente aspekte daarvan ontken. So verduidelik Hegel Antigone se standpunt dat niemand byvoorbeeld weet waar wette (volgens Hegel 'n volgende fase van sedelikheid) vandaan kom nie: “sie seien ewig” (GR 144 voetnota).

Sittlichkeit is nie 'n statiese of idealistiese begrip nie. Dit wil sê daar kan nie gesê word dat 'n sekere mengsel van familie, burgerlike samelewing en staat perfek is nie, of dat sekere beginsels onaantasbaar en dus buite die dialektiek val nie. Die sedelikheid is nie onbepaald nie, maar oneindig-bepaald. Daar mag egter individue wees wat reeds in vergange tye 'n sterk mate van individualisering voorgestaan het, soos byvoorbeeld Sokrates. Die instellings

van die sedelikheid “zorgen ervoor dat er in het individu een zedelijke gezindheid woonachtig wordt en dat dit individu – in de sfeer van het concrete bestaan en met het oog op zijn actuele voelen en willen – *werkelijk vrij* is” (Hegel E § 482).

Sedelikheid word verder in verband gebring met die Absolute. Die absolute verteenwoordig die vrywording van die mens, maar hierdie vryheid is nie bestem vir een mens nie, maar, in die moderne tydsgewrig, vir alle mense. Sodra dit plaasvind, word die absolute universeel, en ‘waar’ vir sover daar geen gevalle behoort te wees waar dit nie die geval is nie. Met ander woorde, hier word absolute absoluut (algeheel). Hierdie totaliteit is nie begrens nie, maar, in ooreenstemming met die moderne kosmologie, onbegrens, oneindig en uitdyend. Die absolute beteken ook dat dit nie meer in beginsel bly (unbedingd) alleen by die subjek of in die uitvoer van die etiese plig nie, maar dat dit konkreet gemaak word in die wet. Die wet word dan op ’n bepaalde manier ’n antinomie. Dit maak van die willekeur ’n wet, oftewel wettig die vryheid. Hierdie dui nie op ’n teenspraak nie, maar ’n dialektiek, soos Hegel die antinomieë sou beskryf. Die vryheid word gemanifesteer in die wet. Die wet dwing nie iemand om vry te wees nie, maar bied die voorwaarde waarbinne die vryheid as gegewe altyd steeds uitgeleef moet word in die wording.

Die beweging, ontwikkeling en opheffing van die sedelikheid hou egter ook verband met pligsetiek, wat Hegel verder uit Kant se denke ontwikkel. Hiervolgens word die verbande en innerlike samehang van die sedes gemeet aan die partikuliere omstandighede en aangepas, met as doel ’n nuwe universele (Sokrates se omgang met en aanpassing van die sofisme sou waarskynlik as goeie voorbeeld dien). Alhoewel plig betrekking het op die onmiddellike omstandighede, hef dit op tot die universele in die imperatief deur abstrahering. Dit gee aanleiding tot die vermoë om vryheid te bekom, enersyds van die afhanklikheid wat in die sedelikheid geset word, en andersyds ook van die *unbestimmten Subjektivität* (GR § 149 bylaag). ’n Slaaf kan nie oor plig beskik nie, aangesien hy nie vry is nie. Plig is die “*Dasein meiner Freiheit*” (Hegel GR § 149).

Die opheffing van die sedelike, verstaan in terme van die deugde (Gees), behels die opname en verwerking van plig. Die instelling van eienaardigheid/uniekheid (wat volgens Hegel die sterkste deur die Franse beliggaam word) is ’n vorm van erkenning aan die individu, wat binne die sedelike orde aan die individu (besondere) ook ’n spreekbuis bied.

Die ontwikkeling van die erkenning van die individu (“Das Recht der Individuen an ihre *Besonderheit*”) vorm self ’n deel van die sedelikheid: “denn die *Besonderheit* ist die äußerlich erscheinende Weise, in welcher das sittliche existiert” (GR § 154). Die oomblik wanneer dit

gebeur, is die oomblik wanneer plig sigself ophef tot die vlak van reg (GR § 155). Die reg word onderskei van die sosiale kontrak soos deur Hobbes verstaan aangesien dit iets is wat aktiveer, en waardeur vryheid (via Kant se denke) bevorder word, eerder as dat dit iets is wat die mens beperk.

Plig hef dus sedelikheid as deug, oftewel etiket, op (hier begryp as negering), maar in die beweging van opheffing deur die universele kategoriese imperatief tot reg, word 'n nuwe sedelikheid daargestel, wat die reg verskaf om vrylik plig te beoefen sonder vervolging. Dus nou kan daar gesê word: “meine *Pflicht*, – ist auch mein *Recht*, es ist das *Dasein* meiner Freiheit” (GR § 155 bylaag). Vir die doelwit van hierdie proefskrif is dit belangrik om oor die bogenoemde plig te noem, dat, soos by Kant, die plig nie om eie gewin geld nie, maar ter bevoordeling van die goeie. Die self as vrye wese (ook vry van natuurlike drifte, of in Hegel se terme “eerste natuur”) word in die uitvoering van plig bevestig, aangesien dit ook bydra tot vryheid in die algemeen (GR § 155 bylaag).

Die beginsel van vryheid moet noodwendig gewete (GR § 137), vryheid van keuse van 'n loopbaan (GR § 206), en godsdienstige belydenis (GR § 270) toelaat (Taylor 1977:375). Opsommend sê Taylor oor die begrip sedelikheid (maar eers nadat mens die dinamika verstaan): “The crucial characteristic of *Sittlichkeit* is that it enjoins us to bring about what already is” (Taylor, 1977:376).

5.1 Die familie

Die eerste vlak van die *Sittlichkeit* is die familie. Hierdie is natuurlik nie 'n soort natuurlike samestelling soos 'n drif nie, maar 'n funksie van kultuur. Die persoon ontvang enersyds hierdie sorg sonder enige inset as kind: “die *Sittlichkeit* muß als Empfindung in das Kind gepfantz worden sein” (GR § 175 bylaag), en andersyds gee iemand dit bewustelik in as deel van hulle eie vryheid aan die persoon. In die familie “bevind” die mens homself in 'n gebonde eenheid, in die liefde (GR § 158). Anders gestel: in die familie ervaar die persoon sy eie wese as gebonde en vry, vir sover hyself afhanklik is, maar hierdie afhanklikheid vanuit die selfstandigheid van die bepaalde groep mense, meestal biologies gebonde aan daardie persoon. In die biologiese is daar egter ook 'n band met die natuur. Soos in die geval van die afhanklikheid, kies 'n mens ook nie jou familie nie, soos die bekende spreekwoord lui.

Die familie word op drie wyses erken: 1) as huwelik, wat volgens Hegel eerstens vanuit die oorgawe aan die liefde 'n vorm van selfverlies teweegbring, maar wat steeds bekragting word vanuit die vrye wil van die twee partye, 2) as eiendom waarmee daar vir die mense

binne die eenheid gesorg kan word, en 3) die verwekking van kinders wat tot die oplossing van die gesin en die vorming van 'n nuwe sal lei.

Die huwelik is vir Hegel 'n belangrike draaikolk van die samelewing, veral in die moderne vorm daarvan. Twee persone neem die vrye besluit om 'n huweliksooreenkoms te sluit, wat enersyds vanuit die selfsugtige drif tot bevrediging ontstaan, maar ontwikkel tot 'n ooreenkoms van wedersydse belang: “verheven tot een geestelike bestemming: de eensgezindheid van de liefde en het ethos van het toevertrouwen” (E § 518). Hegel gebruik hier 'n woord wat veral in Heidegger se SuZ van groot belang is, naamlik sorg. Hierin word die nukleus van die gesin bevestig. Die kringloop wat die gesin ondergaan, waarin dit uit vryheid ontstaan, tot eenheid gebring word en weer oplos deur die vryheid van die volwassene te erken, word herhaal. Daarom is die moderne vorm van die huwelik uit vrye keuse vir Hegel van belang.

Die familie word ook in die breër samelewing erkenning gegee deur die gemeenskaplike eiendom te erken. Die besit van eiendom in gesinsverband speel ook 'n belangrike rol ten opsigte van die wyse waarop behoefte beskou word: “des besonderen Bedürfnisses des *bloß Einzelnen* und die Einensucht der Begierde verändert sich hier in die Sorge und den Erwerb für ein *Gemeinsames*, in ein *Sittlichen*” (GR § 170).

In die sfeer van die gesin is die menslike verstand as kind uiteraard nie ten volle ontwikkel nie, en is die mens nie in staat om goeie besluite vanuit rasonale oorweging te doen nie, en dus ook nie regtens toerekeningsvatbaar vir sy of haar handeling nie. Daarom word stemreg byvoorbeeld eers op 'n later ouderdom verkry. Een van die verneme funksies van die gesin is daarom opvoeding. Aanvanklik ook nog nie 'n sin vir geregtigheid “as sodanig” nie, maar minstens bloot 'n subjektiewe sin van moraliteit (GR § 174). Die “oplossing” van die gesin berus daarby om by te dra tot die kind se volwassenheid, en wanneer dit bereik word, die kind toe te laat om hom- of haarself uit te leef volgens sy of haar vermoëns: “Die sittliche Auflösung der Familie liegt darin, daß die Kinder zur freien Persönlichkeit erzogen, in der Volljährigkeit anerkannt werden” (GR § 177). Vir sover dit die kind aangaan, is die hoofrol van die gesin dat dit 'n voorbeeld van die sedelikheid vir die kind stel, sodat die kind hierdie voorbeeld kan opneem, interpreteer en laat neerslag vind in sy eie selfstandige lewe.

Dudley wys daarop dat die familie 'n belangrike basis vorm vir die moderne beskawing, en vir 'n sedelike samelewing, alhoewel die familie self ook 'n komponent en nie 'n einddoel in sigself vorm van die natuur nie: “The dissolution of the family is, therefore, just as much a requirement of ethical freedom as is its formation” (Dudley, 2007:57).

Die opheffing van die gesin beteken nie die vernietiging daarvan nie, maar 'n nuwe plekgewing daarvan binne die samelewing, as dit wat nie die absolute omvou nie, maar as die eerste noodsaaklike stap daartoe. Die negering van die familie beteken ook die hertoe-eining daarvan en die opname daarvan in die bewussyn. Familie-wees is nie 'n natuurlike toestand by die mens nie, dit behels vanaf die ouers 'n tot-selfbewussyn *wording*, om 'n staat te bereik waarbinne onafhanklikheid van ander (vryheid) bereik kan word sodat nuwe gesinne selfstandig kan word en daardeur selfstandige individue kan voortbring.

5.2 Burgerlike samelewing: die maatskappy

Hegel het in die ontwikkeling van die moderne samelewing wel 'n wending in die struktuur van die heer/kneg-verhouding waargeneem. Hy het nie beweer dat die verhouding uitgewis kan word nie, maar dat dit wel meer vloeibaar word in die moderne burgerlike stand, veral in die burokrasie.

Die ontwikkeling van die moderne burgerlike stand veronderstel egter nie 'n eenvoudige "vordering" vanaf 'n patriargale (of soos dit onder sommige eufimisties as "familiaal" beskryf word) struktuur tot gelyke regte nie, maar eerder 'n terugwaartse stap. In die burgerlike samelewing vind daar 'n aanvanklike verlies aan sedelikheid plaas: "Als geest verbijzondert zij zich abstract in vele *personen* (de familie is slechts één persoon), in families of individuen, die in zelfstandige vrijheid en als *bijzondere personen* voor zichzelf zijn" (E § 523). Oor die oorsprong van hierdie beweging is Hegel duidelik: "dit is het systeem van de atomistiek" (E § 523).

Dit is merkbaar hoe daar eerstens verwys word na 'n aanvanklike "terugtrede" uit die sedelikheid, hier waarskynlik verwysend na die familie wat aanvanklik as "persoon" funksioneer, dit wil sê namens of gesamentlik met persone besluite neem. 'n Punt word bereik waarbinne 'n persoon materieel onafhanklik van die gesin word en selfstandige besluite moet neem. Sodra die persoon die familie verlaat, word die "natuurtoestand" opgewek. Die vermoë om selfversorgend te wees, is daarom belangrik. Daar is egter ook meer op die spel as fisieke behoeftes, die persoon wil, soos in die geval van die Meester/Slaaf- en Heer/Kneg-verhoudings, deur ander geken en erken word. Die sedelikheid van die gesin is waarskynlik daarvoor verantwoordelik dat daar nooit volledig na die mens se natuurtoestand teruggekeer kan word nie. Dit is wenslik en raadsaam dat die fase van die familie die "terugtrede" voorafgaan, aangesien die verlies aan sedelikheid nie volledig kan wees nie, maar juis die grondslag bied vir ander vorme van sedelikheid. Die afwysing van die familie deur die individu impliseer tegelyk die opname van die familie in die

selfstandige persoon se betrekkinge met die samelewing (onderbewustelik, soos die natuurtoestand onderbewustelik broei tydens die familiefase).

In die voormoderne tydsgewrig is die orde van die gesin teruggereflekteer in die natuur en ook in die samelewing, met ander woorde die gesin was nie alleen 'n afgeslote eenheid wat op sy eie funksioneer nie, maar ook die model waarvolgens die samelewing georden word (sien Hoofstuk 1 oor Xenophon). Moderniteit, veral sedert die ingebruikneming van die drukpers, kon die samelewing orden volgens wat Hegel noem die *vermoë* van die samelewing. Hier word die opleiding en vermoë van die individu (die *Tun*) aangewend en gerig tot 'n groter geheel binne die samelewing. Die vernaamste hiervan is die nasionale produksie wat enersyds na buite gerig word, maar elke samelewing het ook 'n rits dienste wat dit aan die burgers verskaf, waarvoor die individu se vermoëns ingespan word.

Die tot-selfbewussynwording van die individu in selfstandigheid, vorm die basis waarop verhoudings buite familieverband gevorm word. Selfstandigheid word gekenmerk deur die vermoë om behoeftes te ontwikkel: “Die bijzonderheid van de persoon bestaat allereerst uit hun behoeften” (E § 524). Van Aristoteles se begrip van selfbeheersing bly daar weinig spore oor in Hegel se beskrywing van die burgerlike persoon. Die gebruik van 'n Humeaanse beskrywing van *comfort* (wat Hegel in die Engels aanhaal) met die oneindige is 'n bewys hiervan (GR § 191). By Hegel word die bevrediging van behoeftes egter verweef met die “vermoë” van die maatskaplike struktuur, oftewel *Bildung*. Wanneer die maatskaplike struktuur 'n sekere vlak van kompleksiteit bereik, is die bevrediging van behoeftes egter nie onmiddellik moontlik nie, en moet die persoon deur arbeid die ruilmiddele aanskaf wat nodig is vir die bevrediging van behoeftes. Hieroor sê Hegel: “deze totstandbrenging van behoeftebevrediging via ieders arbeid vormt het algemene vermogen” (E § 524).

Die wyse waarop die behoeftes deur die ontwikkeling van middele en nuwe metodes bevredig word, gee aanleiding tot abstraksie van die behoefte sodat behoeftes en middele “als reelles *Sein für andere*” omvorm word (GR § 192). Die algemene word verweef met die *Anerkanntsein*, waarin die abstrakte ook in die konkrete inbeweeg en deel word van die *gesellschaftlichen*. Die algemeenheid word bewerkstellig deurdat ander werk om my behoeftes te bevredig, en andersom: “das eine also spielt in das andere und hängt damit zusammen” (GR § 192 bylaag). Die effek is dat “Alles Partikuliere wird insofern ein Gesellschaftliches” (GR 192 bylaag). Die natuurtoestand word deur die sisteem van behoeftes opgehef wanneer individue ander individue nastreef (*Sichgleichmachen*). Dat die individu se behoeftes verwesenlik word deur 'n sisteem waarin die arbeid van ander betrek word, en sy eie inspanning verg om ander se behoeftes te bevredig, wys op die wyse waarop

die sisteem van behoeftes die individu ophef tot deel van 'n samelewing. Die burgerlike maatskappy dien dan die doel om sy werknemers se individuele doelwitte te koppel aan dié van die maatskappy en daardeur word 'n sin vir die universele as iets wat met die individuele strook, waargeneem. Die burgerlike maatskappy “grants each person full independence, but as a consequence the relationship of individuals to the universal is always mediated through their own particular needs” (Dudley, 2007:64).

Hegel bevestig die omvattendheid waarmee die vakgebied van ekonomie wegwyser vir die moderne staat word: “die Staatsökonomie ist die Wissenschaft, die von diesen Gesichtspunkt ihren Ausgang hat, dann aber das Verhältnis und die Bewegung der Massen in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit und Verwirklichung darzulegen hat” (GR § 189). Die kuns van die ekonomie lê daarin om, soos die astronomie, oënskynlik onreëlmatige gebeurtenisse te sistematiseer en wette daarvoor vas te stel (GR § 189).

Dit vorm alles deel van die “versteekte” bestemming van die vloei van behoeftes waarin die mens se *selbstgemachten Notwendigkeit* in vryheid tot algemene wil lei. Hegel stel daarom vryheid gelyk aan arbeid (GR § 194 bylaag). 'n Interessante skuif, aangesien arbeid reeds 'n vorm van afhanklikheid, oftewel 'n ongelyke verhouding, impliseer. Hegel ontwikkel egter ook 'n kritiek op arbeidsverdeling, deurdat hy dit koppel aan meganisering. Enersyds word produktiwiteit deur arbeidsverdeling verhoog, maar andersyds lei die ingesteldheid op een bekwaamheid tot 'n toename in interafhanklikheid. Beide hierdie faktore gee aanleiding tot die meganisering van arbeid en die geskikmaking van arbeid om eerder deur masjiene verrig te word (Hegel E § 526).

In die behoefteskepping word die algemene en die besondere op 'n interessante manier bymekaargebring: “de algemeenheid schijnt in de bijzonderheid van de behoeften vooralsnog zodanig dat het (analyserend) verstand (bepaalde) onderscheidingen tot in het oneindige door vermenigvuldigd en beide steeds maar abstracter maakt” (E § 525). Sedelikheid is by Hegel 'n doel wat verwesenlik word in die verdubbeling van die sedelikheid van 'n gegewe, maar wat eers deur 'n negering voorafgegaan word, en eindelijk uit die vryheid die sedelikheid opneem as deur die negeerde bemiddel, dit wil sê as selfstandige sedelikheid.

5.3 Die Staat

Indien die kultivering van die besondersheid van die individu nie verby die bevrediging van die oneindige en “onversadigbare” behoeftes wat daarmee gepaard gaan, kan beweeg nie, “komt dit in feite neer op een losgeslagen individualisme, waarbij het aan het individu wordt

oorgelaten zich helemal met zijn eigen beslommeringen bezig te houden en zich daarin te wentelen” (E § 39). Belangrik is dat die vryheid hier, trouens, weer terugval op die natuurlikheid (E § 39). Hierdie natuurlikheid is nie vryheid nie, maar eerder beperking. Objektiewe vryheid kan eers verwerklik word in die politieke sfeer, waar mense uit vrye wil aan ’n groter saak deelneem. Die objektiwiteit van die staat berus op die redelikheid van die wette wat dit toepas, en wat gehoorsaam word op grond van hierdie beginsel, maar wat terselfdertyd ook uitgedaag en verbeter kan word deur die insette van individue.

Die staat hoef egter nie ’n totaal nuwe beginsel te wees nie, maar ’n opgehefde kombinasie van die eerste twee beginsels van die sedelikheid, die kollektiewe en die individualistiese in objektiewe en subjektiewe. Hegel definieer dan ook die staat in hierdie terme: “De staat is de *zelfbewuste* zedelijke substantie, – het samengaan van de principes van de familie en van de burgerlijke samenleving” (E § 535). Die wyse waarop hierdie dinge saamvloei, is dat die staat terugval op die gebondenheid van die eerste prinsipe, maar slegs by wyse van die burgerlike onafhanklikheid “spontaan willende de *vorm van een bewust geweten* algemeenheid verkrijgt (§ 535).

Te wyte aan wat Hegel beskryf as die “enorme” ontwikkelinge wat in die moderniteit plaasvind, word groter ongelykhede as ooit vantevore geskep, wat in balans gehou word slegs deur “diepsinnige” wetgewing. Die grondwet is die “reëel geldende (objectiewe) *gerechtigheid* als de werkelijkheid van de *vrijheid*, zoals deze in al haar redelijke bepalingen ontwikkel wordt” (E § 539). Die staat het drie komponente: inwendige maatreëls (grondwet), uitwendige maatreëls (verdrae en ooreenkomste met ander lande), en manifesteer sigself as een ontplooiing van die “geest in zijn verwerkljking, – de wereldgeschiedenis” (E § 536).

Die staat maak die verhouding tussen die individu en die gemeenskap duideliker: “the state, the relationship of individuals to the universal is both immediate and mediated, such that individuals view the good of the state *both* as an end in itself and as serving their own particular good” (Dudley, 2007:64).

Uiteindelik word die manifestering van die selfbewussyn duidelik in die uitleef en wisselwerking van die afdelings van die Sittlikheid, soos hier verduidelik deur Dudley:

In abstract right, our freedom is objectified in property and contracts, but it is not our own, since those objects remain external to us. In morality, our freedom is our own, developed out of ourselves, but it fails to be objective, as the good is ultimately determined solely by my own conscience. In ethical life, freedom succeeds in being both objective and our own: it is objectified in the institutions

that guarantee our freedom, and it is our own because we recognize ourselves in those institutions (Dudley, 2007:65).

Die waarborg van die bevordering van vryheid deur die sisteem berus daarby dat die bevolking die selfbewussyn, dit wil sê die redelikheid van die sisteem, in sigself moet dra en uitleef (E § 540). Die bevolking moet volgens Hegel ook bevoeg wees om 'n bevoegde staat tot stand te bring.

6. Slot

In hierdie hoofstuk is die denke van Kant en Hegel aangebied as volledig ingebed binne die modernisme, sonder dat dit noodwendig in die strik trap om tot atomisme en determinisme te verval soos menigte van hulle tydgenote. Dit is grootliks te danke aan die wyse waarop hulle die rede juis aan die vryheid sou koppel, en dit sou aanbeveel as nodig vir die funksionering van sowel die individu as die staat. Die rede sou hier, veral na aanleiding van Kant se bemiddeling tussen die rasionalisme en die empirisme, meer as die rasionaliteit beteken. Dit sou belangrik wees vir die moderne persoon om die rede op hierdie wyse te kan benut, nie as afgesonder van sy daaglikse aktiwiteite nie, maar om die wetenskaplik-georiënteerde ekonomie binne die groter raamwerk van die rede en vryheid te verstaan. Ons het gesien dat beide denkers 'n klem lê op die ekonomiese handeling as 'n wesenlike aspek van die moderne mens se bestaan, maar dat beide 'n plek daarvoor maak in die etiek en die sedelikheid. Dit hou verband met die feit dat beide 'n soort herwinning van die metafisika voorgestaan het, by Kant ingebed in die individu se outonome gebruik van die rede, en by Hegel in die verwickeldheid van die mens se bestaan in die sedelikheid. Hierdie metafisika sou nie soos die metafisika wat die Verligting voorafgaan, in 'n oplosbare spanning met die wetenskap en nuwe begrip van die heelal verkeer nie, maar juis as voorwaarde vir die mens om die wetenskap binne die ganse en die absolute te verstaan.

In die laaste hoofstuk gaan die werk van Heidegger ter sprake kom. Heidegger se vermoë om algemene en gelaaide begrippe oop te kloof en van nuut af te herbedink, gaan toegepas word op die betekenis van ekonomie, en veral op die *oikos*, as dit wat ons uitnooi om bewoning te herbedink.

Hoofstuk 4: Ekonomie van kosbaarheid

Alleen als we vermogen te wonen, kunnen we bouwen

Heidegger (1986:63)

1. Inleiding

Die laaste hoofstuk van hierdie proefskrif gaan nie poog om 'n alternatiewe ekonomiese stelsel daar te stel nie. So 'n poging sou alreeds wys op die wyse waarop die afhanklikheid van die mens op 'n uitwendige sisteem toegeneem het. Nie die *invisible hand* of die *volente generale* gaan ons heil op aarde in die hand werk nie. Soos reeds in die eerste hoofstuk uitgewys is, kan die probleem opgesoek word by die wyse waarop die ekonomiese denkkonstruksie (of eerder *denkstrik*, as dit waarin denke vasgevang word) ons gerigtheid tot die werklikheid en sosiale verhoudings bepaal.

Die hoofstuk gaan hoofsaaklik put uit die denke van Heidegger. Dit mag miskien vreemd voorkom, aangesien Heidegger nie die vraag van die ekonomie eksplisiet aanroer in sy werk nie. Die poging sal dus noodwendig interpretatief van aard wees, gemik op die doel van hierdie hoofstuk, naamlik die daarstel van 'n alternatiewe ingesteldheid ten opsigte van die ekonomisme.

Anders as Kant en Hegel, wat die woordeskat van die modernisme benut en daarop uitbrei, bevat Heidegger se denke 'n herwinning van antieke begrippe. Hierdie herwinning kan vrugbaar wees om 'n ander ingesteldheid ten opsigte van die begrip ekonomie te ontwikkel, waarin die bronne en die innoverings saambedink kan word, soos in die gevolgtrekking gepoog gaan word. Soortgelyk aan die gebruik van die begrip herwinning in die wetenskap, word hier ook nie bedoel terugkeer na 'n vergane oorsprong nie, maar 'n kreatiewe aanpassing by kontemporêre uitdagings.

Die hoofsaak hier gaan die interpretasie van ekonomie binne die begrip van woon wees. Sonder deeglike besinning van wat dit is om te woon, kan ons nie bou nie. Hierdie besinning is natuurlik niks anders nie as om te dink: "Das Denken ist l'engagement durch und für die Wahrheit des Seins" (Heidegger, 200:6). Heidegger koppel dan so denke en handeling. Bou en dink is nie twee aktiwiteite wat van mekaar geskei is soos in die planmatige moderne ekonomie die geval is nie, maar word aanmekaar geknoop juis in die idee van woon. Om te woon is 'n ingesteldheid sowel as 'n aktiwiteit.

Eers moet egter gewys word op die wyse waarop bou ingerig is tot die moderne groeigedrewe ekonomie, wat verduidelik sal word met behulp van die uiteensetting van die Gestell. Gestell sal verduidelik word as die verwringing van die mens se ontwikkeling as beweging in sy beheersugtige houding teenoor die natuur.

Die gegewe van die mens se vermoë om die natuur tot beweging te bedwing deur sy tegniek moet egter mee rekening gehou word as dit wat ook deur die bestel aan die mens openbaar word, wat 'n bepaalde oriëntasie ten opsigte van sy bestaan verg, enersyds as nuwe uitdaging, maar andersyds as iets wat verband hou met groter bewegings in die geskiedenis waaruit hy veel wysheid kan put.

2. Vraagstelling en oriëntering

In die vorige hoofstukke is gewys op die opkoms van die moderne subjektiwiteit as dit wat met die opbloeï van die politieke ekonomie direk verband hou. Die subjektiwiteitsbegrip vind sy hoogste vorm in die denke van Kant, waarin dit 'n opname van die ekonomiese vertoon, maar in die rede en die vryheid begin afwyk van 'n uitsluitlik ekonomistiese benadering. Dit word gedoen nie deur 'n inperking van die subjektiwiteit nie, maar juis deur 'n verdere uitbreiding daarvan. Hegel neem hierdie benadering verder, en probeer die begrip van ganse as Gees met selfbewussyn so beskryf dat die vryheid ook verder as die subjek begryp kan word, as deel van die ontplooiing van die Gees in die rede.

Afgesien van die verbreding van die begrip van subjektiwiteit by Kant en Hegel, as dit wat nie reduseerbaar is tot die bepaaldheid van die dinge nie (oftewel dieselfde beginsels waaruit die bepaling van die dinge uit die verstand gepostuleer word), sou die "dinge" steeds onderworpe bly aan die bepalings van die wetenskaplike wette, en dienoooreenkomstig hiermee die ekonomiese omskakeling van die dinge tot artikels vir verbruik. Wat is dan egter die probleem hiermee? Solank die mens sy behoeftes kan bevredig, die etiese pligte van Kant nakom en in die sedelikheid soos Hegel dit beskryf vry, en so nou en dan nostalgies kan wees, is alles tog reg, of hoe? Dit wil egter voorkom of die bevrediging van die oneindige behoeftes nie strook met die beperkte middele tot die mens se beskikking nie, en dat hierdie vryhede dus nie noodwendig in so 'n afskeiding van die nie-menslike verwesenlik kan word nie. Die mens het dus die werklikheid tot sy ideaal probeer omvorm en homself daarin probeer weerspieël, terwyl die terugkaatsing hom herinner dat hy iets van sy eie werklikheid en eindigheid ontken, wat slegs in 'n herbesinning oor die aard van die "dinge" teruggewen kan word. Hierdie herbesinning vereis die raadpleging van ander dimensies as die wetenskaplik-ekonomiese, maar nie in afsondering of afsluiting tot hierdie dimensies nie. Wat vereis word, is 'n beter begrip van wat reeds is, wat beteken dat 'n ander ingesteldheid

benodig word. Die *reeds is*, beteken dat sekere gegewe beginsels herbesoek en herwin word, maar die herwinning is altyd gerig tot die verwagting van die ongegewe toekoms, en dus nie tot die nostalgie nie.

Heidegger begin nie, soos by Kant, om die vraag na die aard van die subjektiwiteit by die subjektiewe ervaring aan te vang nie, maar om nog die Kantiaanse begrippe te gebruik, by die wese van die “ding”. Wat gee aan die ding sy “dingheid”? Heidegger beskryf die geskiedenis van die verhouding tussen die subjek en die buitewêreld, die ding, in die Westerse denke in drie fases. Die eerste fase, wat by die Grieke aangetref word, word opgesom in die term wat deur Aristoteles gemunt is, die *hypokeimenon*. Hiervolgens is die ding dit waarrondom die eienskappe “versammelt”, waar die teenwoordigheid van dinge in hulle versameling – symbebekota, ervaar kan word. Die tweede fase is die oornam en vertaling van *hypokeimenon* na die Latynse *subiectum*, die *hypostasis* (die grondbeginsel) na *substantia*, en die *symbebekos* na *accidens*. Volgens Heidegger begin die “Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens” met hierdie vertalings (Heidegger, 2003:8). Hierdie terme bemoontlik die postulering in die predikaat “*ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung*” (Heidegger, 2003:8). Volgens hierdie tweede stap word die verhouding tussen taal en die werklikheid gewysig sodat taal “das Ansprechen der Dinge und das Sprechen über sie” word. Tydens hierdie fase stel die wegkeer van die dinge die mens juis in staat om die dinge te leer ken. Die verhouding tussen taal en die werklikheid word egter nog implisiet verstaan as “das Spiegelbild zum Bau des Dinges (zur Vereinigung der Substanz mit den Akzidenzien)” (Heidegger, 2003:8). By die derde fase, die “scheinbar kritische”, word wat in die tweede fase implisiet lê, bloot eksplisiet gemaak deur die konsep en begrip, die “Dinghafte der Dinge”, nie te setel in die ding nie, maar in die waarnemer, die subjek. Die laaste stap veronderstel egter ’n geïnternaliseerde “sicheres Gefühl”, wat bemoontlik word deur die moderne begrip van die *ratio*.

Belangrik vir Heidegger, is dat die *ratio* afgewyk het van wat met die Duitse begrip Vernunft verduidelik kan word. Laasgenoemde staan in ’n meer “vernemende” verhouding ten opsigte van die Syn, wat ten opsigte van die waarnemer as *aistheton*, dit wat ervaar word, gekenmerk word (Heidegger, 2003:10). Heidegger wys daarop dat die alternatiewe teen die wanbegrip van die *ratio* die irrasionele beklemtoon, en in ’n nie-denke verval. Die vraag kan egter met reg gestel word of Heidegger homself nie hieraan skuldig gemaak het in die dertigerjare nie.

Met die kritiek van Heidegger teen die ontwikkeling van die denke, asook die versigtigheid waarmee ons sy eie werk benader om antwoorde op hierdie probleme te bied, gaan ons

veral ondersoek instel op twee werke, naamlik *Sein und Zeit* (1928) en *Bauen, Wohnen, Denken* (1951). Die skrywer staan nie alleen wanneer hy *Sein und Zeit* beskou as die grootste werk in die filosofie van die 20ste eeu nie. Hierdie stelling dra water, ten spyte van toenemende druk om Heidegger se werk op die kantlyn te skuif. Dit kan beweer word dat Heidegger ingekoop het op die Nazisme as 'n politieke alternatief op die kritiek wat hy loods op die metafisika. Min beweer egter dat die Nazisme voldoen het aan die vereistes vir 'n plaasvervanger op die probleme wat Heidegger in *Sein und Zeit* identifiseer, dat dit dus 'n volledige antwoord bied op die vraagstukke wat ontsluit is in die werk. Wat moeilik is om te beantwoord, is: tot watter mate is die Nazisme 'n logiese uitvloeisel van *Sein und Zeit*?²⁸ Die nasionaal-sosialisme het immers ten doel gehad 'n alternatiewe politiek-ekonomiese bestel, 'n gedagte waarby selfs Spengler aanvanklik ingekoop het. Hierdie soort foute kan nie buite rekening gelaat word in die wyse waarop ons die toekoms, asook Heidegger se nalatenskap, wil bedink nie, veral nie in 'n tyd waarin populisme en gesaghebbende charismatiese leiersfigure weer 'n opgang begin maak nie.

Om hierdie rede word denkers soos Spengler, Heidegger en Marx dikwels vir hulle prognose van die moderne bestel aangewend, maar daar moet gewaak word oor die wyse waarop sommige oplossings probeer bied het. In Marx se geval was die oplossings eksplisiet en op 'n taamlik polemies, onsamehangende en onkonsekwente wyse aangebied, terwyl dit by Heidegger nie die geval was dat hy in sy denke eksplisiete oplossings bedink het nie. En tog kan sy aansluiting by die Nazi-party nie losgemaak word van sy nalatenskap nie.

Maar om Heidegger die geleentheid te gun om self te praat sou beteken dat ons die aandag moet vestig op die Synsvraag, wat hom bybly deur sy loopbaan, ook tydens die *khere*. Oor hierdie vraagstuk sê hy dat die Syn die mees algemene, maar tog mees verskanste begrip in taal geword het. Die verskansing is enersyds die gevolg van die reeds-gegewe (skenkende, noodsaaklike voorloper van die pro-jekmatige cogito) betekenis wat die metafisika aan die *phusis* verleen het, en andersyds die eendimensionele omgang met die werklikheid vanuit die kategoriale benadering van die wetenskap. Dit is belangrik om reeds hier te noem dat Heidegger nie een van hierdie benaderings totaal afwys nie, maar om die Synsvraag daarin te ontsluit. Dit sou miskien juis beteken om gesprek tussen die twee benaderings aan te wakker waarin die beginpunt nie selfregverdiging is nie, maar eerstens erkenning van tekortkominge en foute gesamentlik op soek wees.

28 Sien Ferry en Renaut (1991), wat 'n argument bied dat Heidegger se *Syn en Tyd* as basis kon dien vir die nasionalisme (oftewel *reductio ad Hitlerum*, soos Leo Strauss na hierdie beskuldiging verwys het).

3. Die Ge-stell

Soortgelyk aan Marx en Spengler, identifiseer Heidegger die moderne tegniek as dit wat in die hart van die moderne bestel lê. Anders egter as Marx, vir wie die ontwikkeling van tegniek eerstens prysenswaardig is vir die omwenteling wat dit meebring het, maar tweedens problematies is vir die wyse waarop dit nie oorbeweeg na 'n voleinding van die proletariëerbeweging nie, skets Heidegger 'n meer somber blik op die ontwikkeling van die moderne tegniek. Hiermee word nie bedoel dat die tegniek as sulks sleg is nie, dit is die modus van die huidige verskyning (Ge-schick) van die Syn, maar tegelyk word die verhouding tot die Syn in die wyse waarop die tegniek gebruik word verberg: "Das Sein als das Element des Denkens ist in der technischen Auslegung des Denkens preisgegeben" (Heidegger, 2000:7).

Vir Heidegger is die Synsvraag in die hart van denke oor tegniek, 'n tema wat egter ontbreek in die meeste diskoerse oor die tegniek. Dit gee aanleiding tot 'n wanbegrip oor die aard van die tegniek: "de techniek is niet gelijk aan het wezen van de techniek" (Heidegger, 1983:29). Die wyse waarop die tegniek by die moderniteit dan ingerig word, word beskryf in terme van 'n instrumentele en antropologiese bepaling van tegniek (Heidegger, 1983:30). Die uitbreiding van die "willen-beheersen" van die mens word egter gekniehalter deur die tegniek se "ontsnapping" aan menslike oorheersing. Dit mag die geval wees omdat die tegniek se rol in die ge-waar-wording van die werklikheid aan die mens, duideliker erken is, wat moontlik ook tot 'n bepaalde oorbeklemtoning van die tegniek in die mens se verhouding tot die werklikheid tot gevolg gehad het. Sover dit die doelwit van die moderne ingesteldheid ten opsigte van die gebruik van die tegniek betref, maak Heidegger gebruik van die begrip Gestell:

Het 'stellen', dat de natuurenergieën die opgevorderd worden, uitdaagt, is een bevorderen in dubbele betekenis. Het bevordert door te ontsluiten en aan het daglicht te brengen. Dit bevorderen blijft echter bij voorbaat erop afgesteld, iets anders te bevorderen, d.w.z. op te drijven tot de grootst mogelijke opbrengst met de geringste kosten. De uit het kolenbekken gedolven kolen worden niet 'gesteld', opdat ze in het algemeen en ergens voorhanden zouden zijn. Ze zijn opgeslagen, d.w.z. ze zijn ter plaatse aanwezig voor de bestelling van de in hen opgeslagen zonnewarmte (Heidegger, 1983:38).

Die mens is nie meer gerig tot die natuur, of selfs die herder oor die natuur nie, maar die natuur word ingestel/opgestel word tot sy oneindige 'sisteem van behoeftes' in Hegel se terme. Die Gestell 'stel op', wat hier beteken ontberg of omskakel, skakel die natuur om in dit wat bruikbaar is vir die mens, soos energie. Soos Heidegger verduidelik: "Overall is het

bestel om terstond, ter plaatse, ter beskikking te staan: om self beskikbaar te zijn voor een verder bestellen” (Heidegger, 1983:39).

Hierdie sisteem van behoeftes het egter die *Sittlichkeit* oorgeneem in al sy vlakke, eerstens deur die penetreering van die *oikos*, en tweedens die openbare of politieke, deur die nuwe politieke ekonomie, gerig tot die uitbreiding van die nasionale groeikoers as bepaler van die politiek. 'n Derde aspek, wat meer vaag is, is die wyse waarop die ekonomiese die religieuse sfeer binnegedring het. By die charismatiese bewegings word veral die samesmelting tussen rykdom en redding beklemtoon. Die prediker doen hom dikwels self voor in die gewaad van 'n suksesvolle sakeman. Die spanning wat teweeg gebring word deur die relatiewe outonomie van hierdie sfere word deur die ekonomie uitgewis deur dit te laat blyk of die sfere nog in stand bly. Die krag van die ekonomiese lê daarin dat dit die spanning en outonomie “verseker”, die stabiliteit onderhou met behulp van die oneindige vloei. Geld is die titaan Proteus, die groot voorganger wat in alles is en wat alles tot stand kan bring sonder enige wesenlike persoonlikheid, en daarmee saam die ekonomiese rede, wat in die vraag-aanbod-kurwe alles vooruitbestem. Dit is die nie-persoon waarin alle persoonlikhede verval sodra dit as persoon geïdentifiseer word, selfs ook die goddelike. Dit bring 'n skyn gedifferensieerdheid tot stand, vir sover daar beheer oor uitgeoefen kan word. Dit beteken dat selfs die godsdienst tot 'n groot mate verval het tot blote kapitaal.

Die konkretisering van die ideaal (verdingliking) vind plaas deur die middel (geld) waarmee mens (deur vryheid) onmiddellike toegang tot jou begeerte het, waarin die godheid ingestel word tot die bevrediging van jou behoefte. Die konkretisering van ideale is kenmerkend van menslike samelewings, maar by die moderne is die konkretisering meer geredelik en word die ganse lewe daardeur bepaal, aangesien hiërargie die verskillende optrede onder die ekonomiese indeel. Die religieuse word oorkom deurdat dit die religieuse funksie van verdingliking (wat by die religieuse nog sakralisering was) oorgeneem het. Die vergoddeliking van die mens word hierin voltrek.

Die wyse waarop die ekonomiese en die subjektiewe dimensies met mekaar verband hou, word op 'n treffende manier deur Heidegger beskryf in *Tyd van die wêreldbeeld*:

Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde. Die neuzeitliche Freiheit der

Subjektivität geht vollständig in der ihr gemäßen Objektivität auf. Der Mensch kann dieses Geschick seines neuzeitlichen Wesens nicht von sich aus verlassen oder durch einen Machtanspruch abbrechen (aangehaal in Kemper, 1990:196).

Belangrik om te noem, is dat Heidegger se gelykvormigheid nie noodwendig betrekking het op 'n soort eenvormigheid soos tydens die Sowjet-unie die geval was nie. Dan sou die 'subjektivisme' nie daarmee saamval nie. Die gelykvormigheid en die subjektivisme gaan saam met die moderne vryheid, maar hier nie bedoel in die opsig soos wat dit verduidelik is deur Kant en Hegel nie, maar soos dit opgeneem is in 'n breë beskrywing van die humanisme. Heidegger se beskrywing van die humanisme is dat dit tegelyk die mens as 'n wese onder wesens plaas (in die sin van atomisme opgevat), maar verder ook as onderskei van die wesens deurdat die mens *animal rationale* is. Hierdie opvatting oordryf en onderskat tegelyk die mens se posisie in Heidegger se opinie: "Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin" (Heidegger 2000:15). Dit oordryf die posisie van die mens as die wese waartoe ander wesens se bestaan gerig word, maar dit onderspeel die mens as die een wat die betekenis van bestaan bevra (Inwood, 1999:101).

Die Ge-Stell word gekoppel aan 'n bepaalde tydsopvatting waarin die onmiddellike verabsoluteer word. Hierdie verabsoluttering is die resultaat van 'n lang proses waarin die rede 'n bepaalde verhouding tot die werklikheid inneem en waarin dit die werklikheid onmiddellik toeganklik en sorteerbaar maak. Soos in die tweede hoofstuk uitgewys is, word die *ratio* by Pacioli juis gerig tot die konkrete verwarrende werklikheid, wat terselfdertyd weer bevestiging verkry deur die wyse waarop die immanente orde 'n spieëlbeeld vorm van die *ratio*. Hoe groter die *sinergie* tussen die *substantia* en die *accidens*, hoe meer omvattend word die *ratio*. Die stabiliteit van die *ratio* word dan gerig tot die veranderlike nou. Slegs deur hierdie sinergie kan die moderne tydspegrip so omvattend ontwikkel. Die moderne is afkomstig van *modus*, en *modo*, die nou. Die modus van om in die nou te wees vereis 'n bepaalde ontwikkeling, wat die geheel daarby kan betrek en in die "nou" begryp. Die *ratio* stel dan mens in staat om onmiddellike berekeninge en indelings vir die nou te doen. Hierdie samespel is van kardinale belang om mag uit te brei. Hoe groter die fluks wat onder beheer *gestel* kan word, des te beter word mag gekonsolideer: "the exploration that gives this era its name therefore constitutes the epistemological form of adventurism, which behaves like a service to truth" (Sloterdijk 2013: 95). Sloterdijk beskryf hierdie samesmelting, die "vreugde", wat die ongelukkige bewussyn in Hegel se terme tot gelukkigheid sal dryf, op die volgende wyse: "the epochal keyword 'discoveries' – a plural that actually refers to a singular

phenomenon, namely the authentically historical hyper-event of the earth's circumnavigation – thus denotes the epitome of methods whereby the unknown is transformed into the known, the unimagined into the imagined” (Sloterdijk 2013: 96). Die ingesteldheid ten opsigte van tyd verander dan vanaf die antieke en Christelike, waar die veranderlike menslike orde deur meditasie en besinning, ondergeskik gestel word aan 'n ewige orde, tot 'n ewige orde wat juis afgelei word vanuit die natuurwette. Waar die aandag vroeër gevestig is op toegang tot die eksterne oneindige van die *mysterium tremendum*, word die oneindige menslike behoeftes as vertrekpunt geneem wat deur die produksieproses bevredig moet word. Waar verskillende sferes begrens is, word die afbreek, nie van grense nie, maar van begrening as sodanig, nou nagestreef. Hierdie oorskryding van alle reëls bring die verskynsel van verstrooiing mee.

3.1 Nuuskierigheid

Die voorrang wat *ratio* geniet as maatstaf van die denke stel die gerigtheid teenoor die werklikheid in tot nuuskierigheid. Die nuuskierigheid word gekenmerk deur 'n “*Unverweilen* beim Nächsten”. Hierby ingesluit is ook nie die moeite “des betrachtenden Verweilens” nie, maar eerder 'n “onrustigheid en opwinding” van die telkens en wisselende nuwe (Heidegger, 1963:172). Die *onverweil* dra by tot verstrooiing. Die drie wesenskaraktertrekke van nuuskierigheid kan dan as volg uiteengesit word: 1- Unverweilens, 2- Verstrooiing in nuwe moontlikhede, en 3- AUFenthaltslosigkeit, wat in die Nederlands met *rusteloosheid* vertaal word (beweegbaarheid). Dit gee aan die nuuskierigheid byna 'n goddelike status: “de nieuwsgierigheid is overal en nergens” (Heidegger, 2013:225).

In die vorige hoofstukke het ons reeds gesien dat Blumenberg, in sy legitimering van die moderne, juis die nuuskierigheid uitgesonder het as dit wat in die moderniteit meer eksplisiet as vantevore aangemoedig en gekultiveer is. Dit beteken egter nie dat dit terselfdertyd ook problematies geword het nie. Laat ons dan weer terugkeer na Augustinus se beskrywing van sy verdagmaking van nuuskierigheid. Ons het reeds daarop gewys dat die ou begrip se *curiositas* verband hou met *cura* (sorg), en het in die Germaanse tale slegs spore oorgelaat in die mediese beskrywing *kuur*. Die begrip ‘sorg’ dui op iets wat reeds gegee word, dit wil sê aan ons be-sorg (oorgelaat) word, wat kultivering en onderhouding vereis. By Augustinus is die gegewe die siel wat rus soek, terwyl die “vraagsug”, aangehits deur die gewaarwording van sig, hierdie rus verwen: “die hele dag, en daaglik, terwyl ek wakker is, is hulle (mooi vorms) daar voor my oë. Hulle laat my nie met rus soos in tye wanneer daar nie gesing word of ek geen klanke kan hoor nie” (Belydnisse Boek 10, Deel 34). Tog verduidelik hy hoe kern die sig tot ons verstaan en sin maak van die wêreld is, soveel so dat

sels die taal waarmee begrip uitgedruk word, die metafoor van sig bevat: “dit is so omdat ons die *sien*funksie, wat hoofsaaklik die oë s’n is, ook op die ander sintuie toepas wanneer ons hulle inspan om meer van iets te wil weet” (Belydenisse Boek 10, Deel 3).

Dan neem die argument van Augustinus ’n interessante wending. Die rusteloosheid wat nuuskierigheid veroorsaak word verduidelik met die voorbeeld van die aanskouing van ’n lyk (wat steeds die gebruik in heelparty kerkbegrafnisse is). Tegelyk is daar iets afgrysligs, wat ook ’n mens se nuuskierigheid prikkel: “watter genot kan daarin wees om ’n verminkte lyk te sien – wat ’n mens net met afgryse kan vervul? En tog, sodra daar ’n lyk lê, stroom mense daarheen vir die ervaring om ontsteld te kan word en te verbleek” (Belydenisse X/35:308). Vir Augustinus is dit nie noodwendig die onmiddellike ervaring daarvan wat onrustigheid veroorsaak nie, maar die effek wat dit het op wat ons vandag die onderbewussyn noem (hy verwys na die hart), aangesien hierdie gewaarwordinge nagmerries veroorsaak.

Interessant dat juis hierdie einste verskynsel da Vinci sou aanspoor om van sy kunswerke en wetenskaplike sketse van die menslike anatomie te maak. Da Vinci sou blykbaar grafte in die middernagtlike ure oopgrawe om sy navorsing te doen, wat ’n mens weliswaar kan indink met ’n mate van verskrikking sou gepaard gaan. Die voorbeeld van da Vinci wys egter ook op die wyse waarop nuuskierigheid reeds ingebed is binne ’n groter behoefte om te verstaan. Hierdie drif het tot groot ontdekkings in die wetenskap aanleiding gegee, en het stelselmatig so dominerend geword, sodat die menslike blik grootliks in die hedendaagse samelewing op grond van nuuskierigheid in-gestel word deur iets soos rolprente. Augustinus se verwysing na die feit dat beelde nie “soos musiek” ’n mens met rus laat nie (die definisie van spook), verduidelik die krag van ’n rolprent, wat (aldus McLuhan) die beeld met ’n onderliggende klankbaan vergesel. Soos da Vinci, kunstenaar wetenskaplike, is Edison se bydrae tot die wetenskap sowel as die kuns (sy innoverings in die kamera en die fonogram, wat eers vanaf die 1930’s die orkes in rolprente sou vervang) geensins toevallig nie.

’n Mens sou kon sê dat die nuuskierigheid eintlik sy volle potensiaal verwesenlik in die rolprent. ’n Goeie voorbeeld wat aansluit by bogenoemde beskrywing van lyke is die gruwelrolprent en die riller. Hier moet ook een van die meesters van die 20ste eeuse rolprentbedryf vermeld word, te wete Alfred Hitchcock, wie se rolprente omtrent uitsluitlik in laasgenoemde genre val, en wat geweet het hoe om die blik op die skerm te konsentreer juis met behulp van die riller. Die bese figure in gruwelrolprente het ook dikwels funksionerende menslike liggame, maar is reeds dood, soos dit die geval is met vampiere en zombies. Die woord zombie het sy oorsprong in Wes-Afrika, wat oorspronklik na ’n

godheid (slanggod) verwys. Die betekenis binne die hedendaagse konteks is afkomstig van slawe wat hulle eie omstandighede beskryf het as 'n siellose bestaan, reeds verby die dood, *undead*.

Die vraag kan egter gevra word of die proletariër-beweging tot so 'n mate 'n opgang gemaak het dat dit, in plaas daarvan om sigself te emansipeer, eerder die kenmerk van *ondood* opgehef het tot ideaal, wat slegs in-gestel is op optimale liggaamlike funksionering. Die huidige gesondheidskultuur is so sterk ingestel op die kwantifisering van elke aspek van bestaan, dit wil sê die redusering van die liggaam tot optimale energieomskakeling, as't ware 'n Gestell op sigself en nie eers meer die entiteit waartoe die Gestell in-gestel word nie, dat daar tereg gevra kan word of die siel nog enigsins nodig is. Die ontwikkeling van mikro-masjiene het hierdie beweging geaktiveer. Soos die Middeleeuse klokwerk aangepas is by die kerklike liturgie, so word die nuutste horlosies ingestel om tred te hou met die biologiese ritme van die mens. Meesterskap behels nou om die dood te oorspring deur aan die masjien gekoppel te word by wyse van 'n byhou by die program, die voorskrif van die masjien (diegene wat die meeste kan betaal, die duurste masjien kan kry om aan gekoppel te word, is nou die meester, wat vrae laat opduik oor die verwaarlosing van die idee van bemeesting). Dit bring ook egter na vore die vraag oor die sogenaamde *post-human*. Die vasstelling van die onveranderlike orde waarbinne die oneindige menslike behoeftes vervul kan word, gee aanleiding tot die lewe in die eindtyd, die onsterflike liggaam, en die negering van die siel deur vervanging daarvan deur die program.

Die vryemark-beweging sowel as die historiese materialisme is beide voorbeelde van die versugting na outonome sisteme waarvan die mens se begeertes en arbeid die dryfveer is, dus die Gestell verstaan as beheer. Die onsigbare hand en die proletariër-beweging funksioneer beide onder 'n sistematies-meganiese outomatisme. Die outomatisme is sy eie regverdiging, wat nie meer as 'n onderdrukking van die drifte funksioneer nie, maar as 'n oneindige herhaling daarvan in winsskepping en produktiwiteit, aangedryf deur 'n selfverwysende ratio.

3.2 Die *post-mens*

Die ont-verren gedagtegang word in die kontemporêre diskoerse voortgesit in die voorvoegsel "post" in begrippe soos post-metafisika, post-sekulêr, post-modern, post-human. Dit wat anderkant lê word tot die nabye gereduseer, maar nie die nabye as dit wat die mens konfronteer nie, maar die nabye as behoefte wat die dinge omvorm. Hierdie is die nuwe manifestasie van das Man, wat ek noem die *post-mens* (of dalk, tong in die kies: die Über-mensch). Myns insiens bring dit 'n wysiging mee van die moderne, wat enersyds

steeds gebind is tot die moderne en die eensydige fokus op die onmiddellike, maar hou nie noodwendig meer die belofte in van 'n toekomstige vooruitgang nie, meegebring deur allerlei katestrofes, meeste daarvan mensgemaak.

Die post-mens se posisie is een van onvergenoegdheid wat uitgedruk word in 'n negerende voorsetsel soos *de* of *re*, of oneindige kwalifisering, soos met “radikaal” en so meer. Hierdie is tekens dat ons nou in 'n apokaliptiese tyd lewe (indien ek die frase uit Kant se Verligting-opstel kan leen: lewe ons nou in die eindtyd? Nee, maar ons lewe in sekulêre eindtyd-diskoers). Die betekenis van die woord apo-kalips is letterlik “onbedekking”. Dit is heeltemal belyn met Heidegger se idee van *aleithia*. Dus is Heidegger se *aleithia* niks anders nie as die ont-dekking (wat Spengler uitwys die dryfveer van die Faustiese gees is). Die omsigtige ont-dek van die wêreld het die karakter van “ont-verren”/Ent-fernens (SuZ § 13).

Met veelerlei katastrofes, oorbevolking en so meer, kan mens nie verkwalik word om te sê ons leef in 'n tyd van krisis nie. Ek sou eerder geneig wees om te sê ons lewe in 'n krisis van tyd, dat ons begrip van tyd so verander het, dat ons met 'n begrip daarvan werk, wat volledig godsdienstig is, terwyl ons dit met ander terme wil beskryf. Dupuy verduidelik so: “I believe that the present crisis is apocalyptic, in the etymological sense of the word: it *reveals* to us something fundamental about the human world” (Dupuy, 2013:31). Dit is vir ons beter om die tyd in hierdie terme te beskryf as om te ontken dat die wetenskap *binne* die apokaliptiek te werk gaan: “this apocalyptic perspective makes it at once possible, urgent, and necessary that we grasp the most fundamental of human truths, namely, that it is the sacred that has made us who and what we are” (Dupuy, 2013:18). Die ontkenning daarvan bring mee dat daar vanuit menslike perspektief oplossings gesoek word. Dupuy identifiseer vyf terreine waarvandaan die redding kom:

... transhumanism, which expresses mankind's urge to go beyond itself by means of science and technology; evolutionism, which uses Darwin's theory to account for the persistence and the insistence of religion; electoralism, or the introduction of numerical calculation into the rituals of politics; economism, which is to say the claim that economics is a normative science capable of resolving, among other things, the question of social justice; and catastrophism, whose morbid outlook informs the doctrine of nuclear deterrence – at once the most rational and the most insane idea that humanity has ever conceived (Dupuy, 2013:17).

Hy wys daarop dat omgewingspolitiek ook godsdienstige kenmerke aanneem waarin die mens gestraf word vir sy sondes teen die natuur. Die verskil is egter dat die transendente element nou verdwyn het, en deur wetenskap aangevul word: “if we maintain that there is

nothing apart from human will, and nothing that is not made by human beings, then we deny ourselves any possibility of transcendence – even secular transcendence, without which no human society could come into existence” (Dupuy, 2013:33). Heidegger het juis ook hierdie punt te kenne gegee in sy antwoord op die vraag waarom hy nooit ’n etiek geskryf het nie: “Nur noch ein Gott kan uns Retten” (Heidegger, 2019).

Die postmoderne en daarmee saam die ekonomiese omskakeling van tyd rig die natuurwette in om aan die individu se onmiddellike begeertes te voldoen. Te oordeel aan Kant se beskrywing van die bese, beteken dit dat die sistematiese bevrediging en skepping van basiese behoeftes (die oorgawe aan neiging), en veral die verlies aan (of selfs wantoegpaste) metafisika daartoe aanleiding sal gee dat die dierlike (verstaan as dit wat gekoppel word aan die onmiddellike) die ander tydsbegrippe, naamlik die liniêre asook die sikliese, kelder. Dit gee aanleiding tot die huidige post-ideologie, die finalisering, en dit wat ook nie kan terugkeer in interpretasie na dit wat voorafgaan nie. Daarom word die teenpool, naamlik die verstarrende fundamentalisme, wat eintlik niks anders is nie as die ander kant van die muntstuk, die Janus-gesig van die ongelukkige bewussyn (soms is hierdie verskynsels in een persoon aanwesig, netjies ingedeel in die skedule, ’n beheerde skisofrenie). Die post-beweging staan ook aangetree op die morele hoëgrond (wat vooruitgang veronderstel), waaruit hulle toegelaat word om sulke oorhoofse stellings te maak.

4. Die wese van die mens en die wêreld

Heidegger se filosofie bied die moontlikheid om ons wees in die wêreld op ’n ander manier te verstaan as wat hierbo uiteengesit word. Heidegger werk vanaf die beginsel dat die dualistiese uitgangspunt van die mens teenoor die wêreld, waar laasgenoemde eintlik die *nicht-Ich* voorstel, nie ’n vrugbare wyse van omgang met die werklikheid kan voorstel nie. Indien die koppeling tussen mens en wêreld anders bedink word, moet ons egter ’n wyer begrip vir wêreld ontwikkel. Die nadenke oor wat wêreld beteken is vir De Beer ook van kernbelang: “Wie met wêreld besig is, is met die filosofiese besig” (De Beer, 2016:137). Die mens is tot die wêreld verbind op ’n bepaalde aantal wyses, soos hier uiteengesit word:

1. In die wêreld: die noodsaak om die ontologiese struktuur van wêreld te bevra. Dit kan nie gevra word deur twee afsonderlike dele, die geestelike persoon en die lyflikheid nie, maar die wêreld as ’n wesenskarakter van die Dasein.
2. Die synde: wie? Die vraag na die betekenis vra.

3. Die in-wees as sodanig: ontologiese konstitusie van “inheid”/voorhanden (nie voorhandenheid nie; laasgenoemde veronderstel reeds ’n afstand waarvan die in-wees reeds deel vorm: “erzijn verstaat zijn eigen zijn in de zin van een zeker ‘feitelik voorhandenzijn’”/faktisiteit. Faktisiteit wys op die “binne-wêreldlike” synde, waarbinne die synde sigself kan verstaan binne sy ‘lotsgebondenheid’). In-wees “doelt op een zijngesteldheid van het er-zijn en is een existensiaal. De uitdrukking ‘ben’ hangt samen met ‘bij’; ‘ik ben’ wil wederom zeggen: ik woon, houdt me op bij.”

Die faktisiteit vind op menigvuldige wyses neerslag, waarop die begrip “doen” sinspeel: “iets vervaardigen, iets bewerken en koesteren, iets gebruik en verloren laten gaan, ondernemen, doorzetten, achterhalen, ondervragen, beshouwen, bespreken, bepalen” (§12); kortliks: besorg. In hierdie opsig word doen ook iets wat gerig is tot die bestaan verstaan as die verhouding tussen die mens en sy wêreld.

Die begrip wêreld word volgens Heidegger op vier verskillende wyses gebruik:

1. As ’n ontiese begrip van die totaliteit van die syndes wat in die wêreld “voorhande” voorkom.
2. As ontologiese begrip waarmee die synde in sy verstaan weerspieël word (soos byvoorbeeld die “wêreld van ’n wiskundige”).
3. Die ‘waarin’ wat verwys na dit wat faktiese bestaan van die Dasein voorafgaan, dit wil sê die ‘voorontologiese’, wat sowel die ‘wye wêreld’ as die eie ‘huislike’ omgewing kan inhou.
4. Wêreld is ’n aanduiding van wêreldlikheid, wat verwys na die ‘struktuurgeheel’ van besondere ‘wêrelde’, iets wat *apriories* gegewe is (SuZ § §4).

Met wêreldlik word daar gewys op die synswyse van die synde in die wêreld, wat terselfdertyd ook ’n gerigtheid, of ’n relasie ten opsigte van die wêreld aantoon. Die metafisika (antiek-Christelik sowel as die moderne metafisika) het volgens Heidegger gepoog om die wêreld van buite die wêreld na aanleiding van die Syn van die synde te interpreteer. Die gevolg hiervan was ’n bepaalde ‘ontwêreldliking’ van die wêreld. Hierdie ontwêreldliking is uiteraard problematies inaggenome die wyse waarop daar met die natuur omgegaan word, selfs in die gepraat oor die behoud van die natuur.

Hierteenoor stel Heidegger egter nie ’n totale oorgawe in die sin van ’n selfverlies of ’n assimilasie met die natuur voor nie. Hy beskou die verhouding tussen mens en natuur as interaktief: “de primaire manier om met iets om te gaan is, zoals we hebben aangetoond,

niet het alleen nog maar vernemende kennen, maar het hanterend, gebruikend bezorgen” (SuZ § 15). Arendt beskryf die menslike verstaanswêreld in verhouding tot die natuur op soortgelyke wyse: “This world, however, is not identical with the earth or with nature, as the limited space for the movement of men and the general condition of organic life. It is related, rather, to the human artifact, the fabrication of human hands, as well as to affairs which go on among those who inhabit the man-made world together” (Arendt, 1998:52).

Belangrik hier is dat die onderskeid tussen die *ding-an sich* en die subjek nie so duidelik is nie, maar wedersyds bepalend. Die verwickeldheid van die subjek en die objek word deur Heidegger belig in die Griekse woord wat dikwels vir ‘dinge’ gebruik is, naamlik *pragmata*. In die *pragmata* word die wêreld en die Dasein tot mekaar gerig, in die mens se toetrede daartoe in die “handsaamheid”, waarin die verhouding tussen die mens en die wêreld bemiddel word in die tegniek. Die mens se verwickeldheid met die werklikheid word bemiddel deur die werktuig, nie as positief of negatief in sigself nie, maar as die “constitutive” van die mens se wese. Maar oor die vraag ‘wat is ’n werktuig?’ moet ons reeds versigtig wees: “een tuig ‘is’ strikt genomen nooit. Tot het zijn van tuig behoort altijd al een tuiggeheel” (SuZ § 15). Die klem lê hier op die *wysende* karakter in die werktuiglike interaksie. Maar so behoort die werktuie ook tot ander werktuie, die pen aan die ink en die papier en so meer. Die mens is dan reeds in verhouding tot die werklikheid in ’n milieu waarvan die tegniek op bepaalde wyses konstituerend is. Die meer fundamentele agtergrond wat die karaktereienskappe van die tegniek bepaal, is sorg.

Heidegger (2013) onderskei tussen sorg en nuuskierigheid. Sorg verwys enersyds na die be-sorgde (in die opsig van iets aan iemand besorg) wêreld, en andersyds ons besig wees met ons eie in-die-wêreld wees. Sorg word gelei deur omsigtigheid. Die omsigtigheid ontdek en onderhou die terhandene, plaas dit in die “regte baan, verschaft de middelen om iets uit te voeren, bied de juiste gelegenheid en bepaalt het geschikte moment” (SuZ § 36). Besorg-wees onderbreuk die “besighede”. Die “rus” waarna die besorg-wees strew, skep ’n “vryheid”, “het is niet meer aan de wereld van het werk gebonden” (SuZ § 36). Dit gaan hier nie soseer om die *negering* van een aspek ter bevoordeling van ander nie, maar oor die balansering en die wyse waarop hierdie balansering ’n mens oopstel vir jou daar-wees. Die karaktertrek van die nuuskierigheid is nie om te verstaan wat gesien word nie, maar louter sien.

Belangrik egter is dat daar by die besorgdheid nie bloot gefokus word op die binêre opposisie tussen inoutentiek of outentiek nie (wat veral in die sfeer van politiek slegte gevolge kan hê). In ’n sekere sin is dit nooit van mekaar volledig geskei nie. So sien ons ook

by Augustinus nie 'n oorkoming van menslike natuur nie, eerder 'n konstante worsteling. Dit is miskien nodig om daarop te wys dat logos by die Grieke, anders as die *ratio* by die stoïsyne, 'n koppeling het aan wat Augustinus noem die *sienfunksie* (veral by Aristoteles, by wie *Theoria* en *empereia* beide sig beklemtoon), wat beteken dat dit onafwendbaar was dat die *ratio* uiteindelik nie kan loskom van sig nie, maar gekwalifiseerd binne die veld van die *Theoria*. Omgekeerd is daar iets in die sfeer van die sigveld (die sintuig van onderskeid), wat sou neig na *das Ureine*, die vormlose.

Sorg as 'n gegewe word beskryf as die gerigtheid van die lewe ten opsigte van sy eie onderhouding. Die ervaring van die sorg hou ook by die mens in die gevoel van die “kunnen-zijn”, wat 'n bepaalde oergevoel van potensialiteit inhou wat die geworpenheid ten opsigte van die *das Man* teenwerk. Die tipe sorg, oftewel die “modifikasie” wat die *das Man* van die sorg opstel, is die “louter werklike”. Dit verlang 'n gerigtheid van beskryf word met die “wens”, wat sodanig tot die doelwitte van die *das Man* ingestel word, dat dit lei tot 'n gebrek aan insig vir die “faktiese moontlikhede” (SuZ § 41). Die wens word gerig tot die neiging en drang, wat 'n gom is wat 'n onkritiese massa aan mekaar kan laat vaskleef. Sorg het volgens Heidegger se oornam van die teorieë van Burdach egter 'n dubbelsinnige betekenis (dit beteken dat die twee betekenis n ooit los van mekaar staan nie). Enersyds dui dit op 'n “angstvallige moeite”, en andersyds op 'n “toewyding” (SuZ § 41).

Die outentieke potensialiteit “trek” die persoon aan in 'n soort *zichzelf-vooruit-zijn* (SuZ § 41). Die eksistensiële angs wat Heidegger in sy vroeë werk aanroer, is ingebed in die sorg, en het te make met die wyse waarop die *Dasein* 'n verenkeling ervaar ten opsigte van die *das Man*, wat terselfdertyd 'n gevoel van moontlikheid vir sy eie wese meebring: “angstig zijn is als bevindelijkheid een wijze van in-de-wereld-zijn; het waarvoor van de angst is het geworpen in-de-wereld-zijn; het waarom van de angst is het in-de-wereld-kunnen-zijn” (SuZ § 41). Die kan-wees hou vir Heidegger 'n bepaalde agentskap van die individu in; niemand kan jou doel namens jou verwesenlik nie, alhoewel hierdie verwesenliking ook nie in 'n vakuum plaasvind nie: “Het kunnen-zijn omwille waarvan het erzijn is, heeft zelf de zijnsaard van het in-de-wereld-zijn” (SuZ § 41).

5. Ekonomie van kosbaarheid

In hierdie gedeelte gaan daar ingegaan word op die gedagte van kosbaarheid. Die begrip “Ekonomie van kosbaarheid” sal gebruik word, nie in die opsig van ekonomifisering of 'n ekonomistiese beeld nie, maar in die opsig van die letterlike betekenis van ekonomie, naamlik die wet van die huis as een van kosbaarheid. Kosbaarheid beteken veel meer as ‘behouding’, dit kan soms juis 'n negering verg om die belangrike toe te laat om aan te hou

deurskemer. Hierdie ingesteldheid waarin 'n dinamiese verhouding tussen verlede, hede en toekoms opgerig word, kan met die begrip *Geschiedtlichkeit* verduidelik word.

Dit verwys eerstens na die wyse waarop die daar-wees in die wêreld en die geskiedenis mekaar noodwendig ontmoet. Die geskiedenis is nie 'n suiwer objektiewe en abstrakte liniêrkousale begrip nie, maar dit wat die Dasein *voorafgaan*. Voorafgaan beteken vooruit loop in terme van die toekoms, maar ook vooraf in terme van tyd: “zijn eigen verleden – en dat wil altijd zeggen: dat van zijn ‘generatie’ – hobbelt niet *achter* het erzijn aan, maar gaat er telkens aan hem vooraf” (Heidegger, 2013:41). 'n Mens kan dus nie aan die geskiedenis ontkom nie. Daar heers 'n noodwendige spanning tussen enersyds die geskiedkundige, wat voortdurend die gevaar loop om te “versteen” en die Dasein ontnem van “de noodzaak zelf de teugels in handen te nemen, vragen te stellen en te kiezen”, en andersyds die daaropreagerende verstrooiing in “exotiese culturen”. Die twee kampe van verstening ('n gevaar wat verband hou met 'n oorbeklemtoning van die stoïsynse benadering) en verstrooiing (die Skeptisisme) bring 'n hedendaagse onvermoë mee om 'n “positiewe terugkeer naar het verleden – in de zin van een productieve toeëigening ervan” (Heidegger, 2013:42) in die hand te werk.

Die produktiewe toe-eiening behoort nie verwar te word met die moderne vervaardiging nie. Die wyse waarop die ekonomie in die moderne bestel ingerig is, is juis om nie kosbaarheid in ag te neem nie. Die fokus op onmiddellike maksimum surplus is 'n negering van duursaamheid sowel as beperktheid, wat beide iets inhou van die besondere, *dit wat die lewe die moeite werd maak*. Moeite, hier bedoel in meer as die teologiese sin van beroep, as die geploeter waardeur lewe noodwendig gaan, die minder edele en noodsaaklike aktiwiteite van lewe, word deur die kosbare aangedryf, selfs al is hierdie kosbare nie afkomstig van die kulturele artefakte nie, soos 'n natuurverskynsel. Dit kan ook 'n kombinasie tussen moeite en die verskynsel wat uit homself na vore tree wees, soos die geval is met tuinwerk, 'n aktiwiteit wat blyk om veral ouer mense met hul wysheid oor hoe dinge verval en nuwe dinge tot stand kom, besig te hou.

Die vraagstuk van die ekonomie is wesenlik een van waarde: “je karakteriseert die ‘dingen’ als dingen die waarde ‘hebben’, als ‘waardevolle’ dingen. Maar wat wil dat ontologisch zeggen: waarde?” (SuZ § 15). Waarde word in die hedendaagse diskoers toenemend in kwantitatiewe terme uitgedruk. In die Afrikaanse taal het 'n wyer betekenis oorgebly van die begrip *geld* as bloot 'n ruilmiddel. Iemand kan hulleself laat geld, mense kan in die materiële sfeer hulself tot so 'n mate opdring dat hulle invloed erken moet word. Die bywoordelike betekenis daarvan is myns insiens van groter belang as die selfstandige bepaling. Met ander

woorde: die “geldigheid” van “geld” word hier bedoel. Bywoordelik van tyd, ruimte en wyse: op die gegewe oomblik, in die tydsgewrig en die *hoe* daarvan is ter sprake. Die moderne ekonomiese markkragte het die idee van skuld op so ’n manier toege-eien dat dit ander sferes van ver-skuldig wees (soos die religieuse, die gemeenskap, die familie, die morele toerekeningsvatbare [Kant]) en ook die natuur, wat elkeen daarmee saamdra, dinge wat op besondere wyses *kosbaar* is, as ondergeskik stel aan die markkragte.

Hierdie kritiek beteken nie dat in die ekonomiese handel geen begrip van kosbaarheid sit, of dat kwantifisering as sodanig sleg is nie. In die ekonomiese sfeer word daar met geld as ruilmiddel ook bedoel dat ’n mens daarmee moet *woeker*, daar moet vrug uit ontstaan. Die gelykenis van die munte in die Bybel (Matt. 24-25) wys iets daarvan. Die huidige tendens is om deur allerlei versekerings en beleggings die woekering uit te kontrakteer. Ofskoon die teologiese betekenis op iets anders kan wys, is die vergelyking met die ekonomiese aktiwiteit steeds veelseggend. Dit is een ding om vanuit formules en sisteme die werklikheid te benader, ’n ander om die werklikheid, die wêreld, wêreld te laat wees, dit wil sê om in die wêreld ’n wêreld te skep. Die outentieke kan nie vanuit ’n resep opgedis word nie, dit kan slegs in die tegelyke belewing en uitlewing gestalte vind. Met outentiek word hier geen *Übermensch* bedoel nie, maar alreeds en opnuut mens. Dit vereis oorgawe, wat ook beteken selfopoffering, ’n opoffering van die alledaagse (die alledaagse soos gemanifesteer enersyds as totale wegkering of andersyds as kritieklose herhaling) aan die daar-wees-in-die-wêreld, waarin die alledaagse nuwe betekenis vind (taal as ont-dekking en tradisie as voorwaarde vir nuutskepping, as skatkis wat opnuut *ontdek* moet word, en hierin lê die verbintenis tussen taal en tradisie, en slegs hierin), waarin die tuiste ingeruim word. Maar die begrip huis het in die begrip ekonomie verlore gegaan, in die sin van bewoning.

Ekonomie is nie alleen slegs van betrekking op die huis nie, selfs ook nie op die staat nie, maar het die aarde omvat. Selfs die wildernis is nou gekommersialiseer. Iets soos renosterstroping wys op die bedwinging van die natuur. Die wildernis word nou ook omhein en gemonitor, en die voortbestaan van veral die groter dierspesies (wat in die verlede ’n direkte bedreiging vir die mens ingehou het), hang van mense af, terwyl die mens nou die grootste gevaar inhou vir hierdie spesies. Die mens moet in effek homself beskerm teen sy eie uitwissing van die natuur. Die mens bewaar nie die natuur vir sy gewin nie, alhoewel sy eie bestaan nie los daarvan begryp kan word nie. Hy bewaar ook nie die natuur vir die onthalwe van die natuur, as iets los van hom nie. Hy bewaar die natuur vir sover hy deel is daarvan en die natuur deel is van hom. Miskien is die vraag oor wat die natuur vir ons beteken ook van belang.

Rondom die tyd van die neerpen van Kant se filosofie, die tyd waarin die dooie organiese materiaal in die vorm van steenkool verbrand word om die lewende wêreld te beheer, die onderwêreld gebruik word om die wêreld te beheer, die titaniëse vuuraangedrewe eindtyd, vind daar 'n ommekeer plaas in die verhouding waartoe die mens tot die natuur staan. Die natuur is nie meer 'n bedreiging nie, maar iets wat verken moet word sodat stowwe daaruit gehaal kan word, terwyl vreesaanjaende diere toenemend en met die opkoms van die nasionale park, iets is wat bewonder kan word en waarvoor daar nie meer gevrees word nie. Die sogenaamde 'terugkeer na die natuur' wat so sterk gefigureer het in die hippiekultuur, was 'n voorbeeld van 'n terugkeer wat eindelijk aanleiding gee tot 'natuurbewaring'. Maar natuurbewaring impliseer reeds 'n beheer van die mens. Die rede waarom natuurlike ekosisteme en parke nog voortbestaan, is soveel te danke aan die natuur se eie gang as aan die hoeveelheid geld wat bestee kan word om die park so te onderhou met omheining as beskerming teen die mees destruktiewe mag: die mens self.

Beheer beteken verantwoordelikheid. Sorg sluit in rekening hou met sy eie onbeskaafdheid. Dit is sorg se menslike kant wat die natuur gaan behou, en nie sy dierlike kant nie. Omdat die mens mens is, besef hy die belang van die natuur, dit kom nie vanuit die natuurlikheid van self nie. Ook nie met 'n 'herbetowering' gaan ons onself regruk nie, maar met verantwoordbaarheid, vryheid en bedagsaamheid.

Ofskoon Heidegger se *aletheia*-begrip die Griekse idee van waarheid weergee, kon hy meer gebaat het om die Germaanse waarheid (wer) ook in ag te neem. Dit is vir my moeilik om te aanvaar dat dit Heidegger sou ontgaan het om die Germaanse begrip op te soek, en myns insiens het sy weergawe van die Griekse begrip waarskynlik beter voldoen aan sy voorkeur aan die gelatenheidsbegrip. Waarheid in die Germaanse en Oud-Engelse verduideliking hou egter nog 'n aktiewe element ook in, soos uitgedruk in die Engelse begrip *aware*, en die Afrikaanse bewaar. Deur hierdie begrip kan ons gerigtheid tot die natuur beide verantwoordelik en gelate ten opsigte van die natuur wees. Die mens is sodoende nie meer die maatstaf van dinge nie, maar voeg hom tot iets (Verbrugge, 2007: 232). Waartoe die mens hom voeg sal in die uiteensetting van die begrip woon verduidelik word.

5.1 Bou, Woon, en Dink

Heidegger beklemtoon die feit dat die wyse waarop die hedendaagse mens taal gebruik, reeds op 'n wanbegrip van die verhouding teenoor taal dui: "De mens doet alsof *hij* de schepper en de meester van de taal is, terwijl *zij* de mens regeert" (Heidegger, 1986:47). Vername voorbeelde van hierdie ingesteldheid kan gesien word by terme soos die Oud-Hoogduitse woord *buan*: "De eigenlijke betekenis van het werkwoord bouwen, namelijk

wonen, is ons verloren gegaan” (Heidegger, 1986:48). ’n Woord soos “buur” verwys vêrlangs na die nabyheid wat in die woord agtergebly het (Heidegger, 1986:48). Hy verduidelik die reikwydte van die begrip in die moderne Germaanse variante: “Bouwen, buan, bhu, beo, is immers hetzelfde woordals ons ‘ben’ in de zegswijzen: ik ben, jij bent en de vormen van de gebiedene wijs wees (bis), zij” (Heidegger 1986: 48). Daar word verder onderskei tussen bou as ‘verzorgen en telen’ en bou as vervaardig. In ’n voetnota word die leser herinner aan die betekenis van *kultuur* as oorspronklik te doen met die landbou, en later met die onderwys, die kuns en dies meer. Die Duitse idealisme (onder andere) was in Heidegger se opinie verantwoordelik vir die fokus op laasgenoemde ten koste van eersgenoemde. Albei vorme is egter geldige wyses van bou met woon ten doel (doel is hier bedoel as dit wat reeds in die aard van bou lê).

In terme egter van die ouer gebruike, word woon herlei van Oudsaksiese *wuon* en Gotiese *wunian*, wat beteken “tevreden zijn, tot vrede gebracht en in vrede blijven”. Vrede word verbind met *freya*, behoed teen skade en bedreiging. Die Duitse woord *schonen*, vertaal met die Nederlandse *verschoon*, verwys na beskerming of redding: “een aktief vrijlaten, zorgen, oppassen (van een patiënt) en hoeden (van een kudde)” (Heidegger, 1986:50).

Die verbintenis tussen beskerming/redding en vryheid beteken dat daar ’n mate van begrensing (omheinen) plaasvind: “omheind blijven in het ‘frye’” (Heidegger, 1986:50). Die wyse waarop die mens woon in omheining, waaksaamheid, word nie alleen beperk tot die materiële sfeer nie: “Maar ‘op de aarde’ betekent reeds ‘onder de hemel’. Beide zeggen *tevens* ‘blijven ten overstaan van de goddelijken’ en impliceren ‘behorend tot de samenleving van de mensen’. Vanuit een *oorspronkelijke* eenheid behoren de vier: aarde en hemel, de goddelijken en de stervelingen tezamen” (Heidegger, 1986:51). Dan volg daar vier sfere waarbinne die mens woon.

1. Aarde: die dienend-draende, bloeiend-vrugbarende, met water en gesteente, plante en diere (Heidegger, 1986:51).
2. Hemel: die sonnebaan, die maan met sy gety, sterre en jaargety, maar ook die wolke en weer.
3. Goddelijken: die “wenkende boden van de Godheid”, vanuit die heerskappy verdwyn en verskyn die Godheid, telkens en opnuut.
4. Sterwelingen: die mense: “alleen die mens sterf en zelfs voortdurend, zolang hij op de aarde, onder de hemel en ten overstaan van de goddelijken is”.

Soos Heidegger by die laaste punt noem, kan die een aspek nie sonder die ander bedink word nie. Hy verwys na die “eenvoud van die vier” (Heidegger, 1986:51). Die struktuur van die eenvoud word voorgestel deur ’n vierkant. Die wyse waarop daar gebou en gewoon word, word bepaal deur die vier aspekte waarna hierbo verwys word. In die eerste hoofstuk is daar gewys op die simboliese betekenis van getalle, en indien ons weer Boyer se verduideliking oor betekenis van die getal vier ophaal, naamlik dat dit geregtigheid verteenwoordig, sien ons hoe hierdie samestelling alle aspekte balanseer.

Die verhouding waartoe die mens ten opsigte van die vier aspekte woon is:

5. Die aarde te “redden”: dit verwys weereens na iets in sy wese vrylaat: “het redden van de aarde domineert de aarde niet en het onderwerpt haar niet” (Heidegger, 1986:52). Om te gebruik (*brauch*) beteken hier om iets in sy wese te “oorhandig en zo aanwezig in de bewarende hand houden” (voetnota bl. 53).
6. Die hemel word “ontvang”: om hier in pas te bly met die fisiese gang van die natuur, asook om voorbereid te wees op die gang daarvan.
7. Om die goddelike te “verwag”: om die goddelike as Goddelik te erken. Hierdie verwagting kan dan vertaal word met hoop. Die moeiszaamheid van hierdie proses word in hierdie twee sinne saamgevat: “ze maken zich geen eigen goden en ze bedrijven geen afgodendienst. Terwijl se nog gebukt gaan onder het onheil, wachten ze op het heil dat zich onttrok” (Heidegger, 1986:53).
8. Die sterwelinge sterf. Dit beteken, soos Sokrates reeds in Plato se dialoë en in die besonder in die *Phaedo* beklemtoon, om ’n goeie dood te sterf.

Hierdie kenmerke kan as ’n wysiging van Aristoteles se vier oorsake (*ta aitia legetai tetrachôs*) beskou word.²⁹

Oor die oorsake self, die *aitiai*, skryf Höffe: “a word originally meaning accusation or charge – represent all the factors ‘guilty’ of the occurrence of the given” (Höffe, 2003:77). Die Latynse woord hiervoor is *causa*. Hieronder volg Höffe se samevatting van die vier punte.

1. Out-of-what (*to ex hou gignetai*), that is, the matter (*hylê*), causa **materialis**,

²⁹ Hierdie afleiding word gemaak, afgesien van die inhoudelike ooreenkomste wat ek aantoon, uit die feit dat *Die Frage nach der Technik en Bauen, Wohnen, Denken* in dieselfde tyd in die vroeë 1950’s die lig gesien het, en dat eersgenoemde opstel oor tegniek pertinent begin met Aristoteles se finale oorsaak, nie om Aristoteles te kritiseer nie, maar die interpretasie van sy denke. Dit kan myns insiens nie aan toeval toegeskryf word dat daar ’n saak vir ooreenkomste uitgemaak kan word nie. Dit beteken natuurlik nie dat Heidegger Aristoteles bloot probeer weergee of getrou aan hom probeer bly nie.

2. Secondly, one needs to know the form, pattern, or essential concept (*eidōs, paradeigma, logos ho tou ti ên einaî*), the **causa formalis**.
3. Thirdly, one needs to know the principle (origin) of the change (*hothen hê archê tês metabolês/kinêseôs*) called **causa efficiens**, or efficient cause. In the example it is the artist Polycleitus, who sculpts the statue.
4. Fourth cause is the Because-of-what (*to tou heneka*) or **purpose** (telos).

Wanneer Aristoteles dikwels na die mens as 'n *zoon politikon* verwys, skakel hy nie, soos dit die geval is met die moderne politieke ekonomie, ander sye van menslike bestaan uit nie, maar probeer in die polis 'n nuwe florering van hierdie aspekte uitwerk. Ethos het noodwendig verskillende vlakke en dimensies nodig (gegrond in die vier oorsake, en die pilare van geregtigheid, die bindingskragte). 'n Eenvoudige verkiesing van plesier en vermyding van pyn, wat tot 'n groot mate die credo van die verbruiker geword het, skep 'n eensydigheid ten opsigte van bestaan. Die *polis* van Aristoteles is nie die moderne *capitas* nie.

Die wyse waarop Heidegger dan met die vier bogenoemde omgaan, kan soos volg aangetoon word: 1) die materiële oorsaak en die aarde, 2) die vorm en die hemel, 3) die oorsaak van verandering en die Goddelike, en 4) die telos en die dood.

Die vierde punt, wat Heidegger wysig om na die temporale karakter van die mens te verwys, gee ook iets te kenne van die wyse waarop hy die *entelexeia* interpreteer. Aan die begin van die bekende opstel getiteld *Vraag na die Tegniek* (geskryf in dieselfde tyd as die *Bou, Woon en Dink*-opstel), toon hy aan dat daar 'n oorbeklemtoning van die finale oorsaak is. Dit hou natuurlik verband met die wyse waarop die finale oorsaak geïnterpreteer word. Vir Heidegger (sien SuZ) is die dood die mens se volste moontlikheid. Dood bring 'n sin vir beperking in, wat op sy beurt ook betekenis bemoontlik.

Ooreenstemmend met die vier oorsake en Heidegger se beginsels, kan ons dan ook vier dimensies van tyd identifiseer wat met die vier sferes en wyses van woon aangetoon kan word:

1. Die onmiddellike (*kairos*) wat met aarde verband hou. Hierbinne word die veranderlikheid en die liniêre aard van dinge gehou. Dienooreenkomstig hiermee word die impuls die vaardigheid waarmee daar binne hierdie sfeer te werk gegaan word.

2. Tweedens die sikliese (*chronos*), waarmee die herhaling en die terugkeer aangetoon word. Die vaardigheid wat hiermee gepaard gaan, is die *anamnesis*, die redelike gemeng met die verbeeldingryke, wat tussen die rede en die herinnering bemiddel.
3. Die ewige (*æi*), wat dui op die openbarende/versluierende, wat die oorstyging van die onmiddellike inisieer. Die vaardigheid wat mens hiertoe rig, is die skeppende, gebaseer op hoop as gerigtheid (aktiewe element), en genade as ontvanklikheid (passiewe element).
4. Laastens die temporele (*ananke*), die noodlottige afsterwing van die mens, wat nie hierdie noodlot kan oorkom nie. Hierdie besef behoort nie tot 'n solipsisme aanleiding te gee soos dit soms met die eksistensialisme die geval is nie, maar die mens se ander moontlikhede byeen te bring.

Dit kan gebeur dat een of meer van hierdie dimensies oor die ander domineer, en in die loop van die geskiedenis was dit so dat daar waarskynlik meer van een as van die ander oorheers het. Geregtigheid beteken dat die teregkom van die mens in elkeen van hierdie dimensies en in homself 'n balans tussen die dimensies veronderstel.

“Verskoon” beteken dan “het vierkant in zijn wezen hoeden”. Om te woon is egter nie alleen staties of afgrensend van aard nie; Heidegger wys juis op die wyse waarop 'n brug byvoorbeeld die vier aspekte van woon bymekaarbring. Ruimte is verwant aan in-ruim, waar alles saamkom: “het oord is niet voorhanden vooraleer de brug er is” (Heidegger, 1986:57). Hier is dit belangrik om te noem dat die grens by Heidegger nie 'n skydslyn is waar dinge ophou nie, maar waar dit begin om te wees. In hierdie opsig kan ons reeds sien in die skep van bewaarareas, of dan wildernis-reservering (schronen of redder), die *wildernis* is reeds gemonitor, maar word ook aan die aard van die diere se bestaan oorgelaat, dit word ingeruim en alleengelaat/oorgelaat.

Ruimte is geen *Gegenüber* (teenoor) van die mens nie: “zij is noch een uitwendig object, noch een inwendige beleving” (Heidegger, 1986:59). Die mens “is” dus mens in sy Dasein as bewonend. Die inruiming, of plek-maak, “het oord *laat* het vierkant *toe* en het oord *richt* het vierkant *in* (Heidegger, 1986:61).

Om dinge daarmee in die nabyheid (tuis) te bring, is om te voorskyn te bring, wat terselfdertyd ook *Hervorbringen* is, in die anamnetiese sin van die begrip. In 'n voetnota skryf Heidegger: “*Her-* duidt op het Zijn dat uit zichzelf verschijnt en *vor-* wijst op het apriorisch gebeuren ervan, waarover verder gezegd wordt dat het niet *door* de mens, maar ook niet zonder zijn waaksaamheid geschiedt” (Heidegger, 1986:63).

Om te voorskyn te bring in die Grieks is *tikto*, waarvan die stam, *tek*, ook verwant is aan *tekne*. Dit gebeur egter nie vanselfsprekend dat die tegniek die wese van Dasein as bewonend tot uiting bring nie; intendeel, die masjientegniek verberg dit eerder volgens Heidegger. Aan die te voorskyn bring koppel Heidegger ook die betekenis van woon.

Soos by die agora van ouds waar die filosofie sy verskyning gemaak het as die handeling van denke, betree filosofie as talige, as dit wat vanuit die idee konkretiseer en tuisbring, iets aan die buitewêreld, in die trans-aktionele, oftewel ko-skepping (Gerber, 2018), tegelyk erkennend aan die besondere en die universele. Dit bring die universele in sy mitiese, mistieke en matematiese dimensies in dialektiese verband met die weerstandige besondere en die enkelheid. Filosofie, as die tuiskoms in denke, bemiddel die dimensies in die oopstelling aan mekaar in die vraag, waarin teenoorgestelde dimensies toege-eien word en tot selfbewussyn opgehef word. Wanneer die taal hieraan voldoen, reik dit tot die ganse en word dit waar.

Die aarde is nie die paradys nie, en sal dit nooit wees nie. Godsdienstige en politiek leiers moet ook tot hierdie besef kom. Dit beteken nie dat die aarde as skepping aan sigself oorgelaat is nie. Die gerigtheid, hoop en ook die genade is juis die dimensies waarop die idee van skepping in die eerste plek berus, nie as herhaling van die natuurlike siklus (Spengler, Nietzsche en Heidegger) nie, maar in die vestiging van iets blywends in die geskiedenis, iets gegewe in dooie letters en tradisies, wat noodwendig weerklank (herhaling) in die lewende opsoek, en wat in die lewende oordrag noodwendig interpretasie ondergaan.

Die skepping is gevalle, en so ook die Mens. Soos Heidegger in *SuZ* uitwys, is dit ook die moontlikheid waaruit 'n mens optree. Die besef van die dood hou egter ook die besef van vernuwing in, as deel van sy siklus. Anders as Heidegger, soos by Hegel en Kant, bly die blywende van die goeie in die begrip wat uiting vind in die wet, en mens kan daarby voeg die instellings.

Die Nederlandse vertaling van *Bou, Woon en Dink* vertaal *onheil* as dit waartoe die mens sonder die ontvanklikheid van die heil verkeer. Heil is noodwendig dit waarvoor 'n mens slegs ontvanklik kan wees. 'n Mens kan heiligheid nie vanuit jouself bereik nie, ook nie deur ander middele of metodes waarmee jy vorendag kan kom nie. Heil kom slegs van God af. Enersyds is daar diegene wat, soos die woord "skynheilig" aantoon, daarop aanspraak maak dat hulle die heiligheid bereik of in 'n toestand van heiligheid verkeer, en andersyds is daar diegene wat van mening is dat mens daarsonder klaar kan kom.

Die vryheid, belangrik by Kant en Hegel, word dan ook by Heidegger beklemtoon in verhouding tot die Syn. By Kant word die vryheid as kenmerk van die rede se selfstandigheid beklemtoon, by Hegel in terme van die funksionering van die instellings (Sittlichkeit), en by Heidegger word daar 'n soort noodlottigheid as vryheid gepostuleer.

Hoe staan die ekonomie ten opsigte van die vryheid vandag? Die analise dat die ekonomie die illusie skep van oneindige keuse en individualisering deur verbruik, verskans die feit dat die mens self 'n eindige wese is en met beperkte hulpbronne tot sy beskikking. Die ekonomisme moedig ook nie selfbeheersing aan nie, maar hits juis impulsiewe gedrag aan.

Die alternatief hiervoor is 'n ekonomie wat erkenning gee aan die hoogste van die menswees. Die vraag is nie bepaal deur die aanbod nie, maar word oorgelewer aan ander sferes waarin vorming plaasvind. Die vraag is gerig na die hunkering na die ideaal (eidos) en nie aan die bevrediging van sy onmiddellike omstandighede nie. Die aanbod wat kom vanuit hierdie oorde is van so aard dat dit ook die vraagstelling oopstel aan hoër waarde deur die voorwaardes te skep (in die sin van vergunning) waarin die verheffing van die vraag kan plaasvind.

Kosbaar beteken sowel konserwatief én revolusionêr, dit kom neer op 'n bewaking, nie in die sin van 'n versteende *zuhandenheid* nie, maar altyd in samespel met die *vorhande*. Dit beteken om oopgestel te word na die toekoms, met 'n akute bewussyn van die verlede, wat beteken 'n sin van lesleer uit die foute, en die gepaardgaande (verantwoordelik) absolusie daarmee en daarvan, met inbegrip ook opoffering en die lewe as 'n geskenk. Ook doen dit beroep daarop om die huidige omstandighede deeglik te bestudeer, en die toekoms met hoop, beplanning én 'n ontvanklikheid vir die onverwagse binne te gaan. Hoop vir die onbereikbare goeie, beplanning vir die uitreik na die goeie en die bekamping van die slegte, in ontvanklikheid vir die wonderbare in die normale.

6. Slot

In hierdie laaste hoofstuk is die denke van Heidegger ingespan om te bepaal watter effek die moderne metafisika op die mens se selfverstaan in die 20ste eeu gehad het. Die nuuskierheid het tot gevolg dat die tydsbegrip van die onmiddellike 'n bepaalde impotente steriliteit, wat gestalte kry in die post-mens, 'n houvas gekry het. Hierteenoor het ek 'n interpretasie aangebied vir die verbreding van die ekonomie as gekoppel aan *woon*, met besondere aandag op die tema van kosbaarheid, en hiermee saam 'n fyner ingesteldheid teenoor die verskillende dimensies van tyd waarin die onmiddellike, die sikliese, die ewige

en die temporele elk 'n staanplek kry en slegs hierdeur die gansheid van die menslike bestaan tot reg kan laat kom.

Gevolgtrekking

“Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch” (Heidegger aangehaal in Kemper, 1990:196).

Die tyd waarin ons leef word gekenmerk aan 'n ekonomisme wat aanhou uitdy, sonder om die woonagtige aard van bestaan in aanmerking te neem. Die uitdyende houding word al voorafgegaan deur die antieke mark. Die mark, wat in die antieke tye op die buitewyke van die bewoonde gebiede was, het stelselmatig in die loop van die geskiedenis die bewoonde ruimte binnegedring en die begrensing oopgestel. Dit het tegelyk ook 'n wyer wêreldbeeld oopgemaak binne die plaaslike en bepaal tot 'n groot mate die voorwaarde vir die lokale voortbestaan met die handel van noodsaaklike sowel as luukse items wat bydra tot verskillende vlakke van menslike bestaan. In die huidige vorm gee dit egter aanleiding tot 'n vorm van verstrooiing, wat die mark die alomteenwoordige maak.

So ook is die universiteit ingestel op 'n bepaalde vorm van internasionalisering wat die bewonende aspek van die denke ondermyn. Dit is besonder aan die lyf gevoel toe die Universiteit van die Vrystaat, asook my vorige universiteit, die Universiteit van Pretoria, in die tyd van die skryf van hierdie proefskrif, Afrikaans afgeskaf het as 'n onderrigmedium. Die talige omgaan met die werklikheid beteken nie die toeskrywing van onveranderbare reëls aan die werklikheid nie, maar veronderstel reeds 'n werklikheid waarvan 'n mens deel vorm, en waarvan taal die weerklank is. Die wetenskap, met al die prestasies wat daarmee gepaard gaan, is nie ingerig op so 'n wyse dat dit die kompleksiteit van die menslike woonagtige kan begryp nie. Die fokus van die universiteit om bloot aktueel te bly, oftewel relevant ten opsigte van ekonomiese uitkomst te bly, is 'n redusering en nie 'n uitbreiding van menslikheid nie.

Hiermee word nie bedoel dat die universele en die globale nie belangrik is om vanuit die lokale te bedink nie. In 'n sekere opsig is die teenoorgestelde dalk eerder die geval. Die nuwe uitdaging en geleentheid lê ook daarin om vanuit die reeds globale die lokale te herbedink, en om die verwickeldheid van 'n mens nie alleen aan 'n plek te koppel nie, maar 'n reeks van verbintnisse, verwickeldhede. Hierdeur word die groot ekonomiese beginsel van ont-wikkeling, as dit wat aan mense nuwe geleentheid bied waarin hulle teregkom, in verband gebring met die voorwaardelike lokale verwickeldheid waarsonder geen ontwikkeling op 'n breë front moontlik is nie. Ontwikkeling is immers niks anders nie as 'n wysiging van die verwickeldheid van bestaan. Die uitdaging is om hierdie gedagte tuis te bring in die ontwikkelende denkwyse. Hierdie verwickelheid word veral reeds beklemtoon

in die verwickeldheid van die mens ten opsigte van die omgewing. Omgewing moet hier in al die betekenisse daarvan verstaan word, sowel natuurlik (vanaf omliggende ekosisteme tot groter patrone), polities en kultureel.

1. Oikos: wêreld en natuur

in diesem Wort »Um- gebung« drängt sich alles Rätselhafte des Lebe-Wesens zusammen (Heidegger, 2000:18)

Ons lewe nou in die “post-wildernis” tydperk, waarin die natuur nie meer ’n eksterne wil op ons uitoefen nie. Dit beteken egter nie dat die natuur volledig by ons “wil tot mag”/beheersing inskakel nie. Ons behoort tot die natuur, en kan die natuur respekteer deur dit te verbou en as deel van ons woon te identifiseer. Die woon hang noodwendig met die bou saam. Bewaar hou in die “ware”, die vrylating in sy wese.

Die *Gehort* van die mens aan die Syn, geskied in die woonagtigheid, dit geskied in die *prattein*, as aktiwiteit wat reeds gekoppel word aan dit wat aan hom gegee is, hyself. Sy individuele aktiwiteit is reeds ingebed binne die reserwe van ander menslike aktiwiteit: “we are surrounded by things more permanent than the activity by which they were produced” (Arendt 1998:96). Die talige in al sy vorme, ook in die digterlike, gee iets weer van die transformasie wat tegniek meebring om die duursaamheid daarvan te verleng: “The materialization they have to undergo in order to remain in the world at all is paid for in that always the ‘dead letter’ replaces something which grew out of and for a fleeting moment indeed existed as the ‘living spirit’” (Arendt, 1998:95). Die weerspieëling van die werklikheid deur die mens, en veral deur die denke, is nie ’n hersinskim van die waarheid en ’n versinsel van die subjektiwiteit nie, maar hy vind homself geweerkaats in die verwerking van die natuur as een wat in verhouding daartoe staan, ’n dialektiese verhouding wat die goeie nastreef en daarin laat verwerklik. Hierdie verwerkliking van die goeie is kosbaar, dit wat ons menslik maak en ons nie tot blote mensheid reduseerbaar is nie.

Arendt wys daarop dat die menslike “kondisie” een is wat nie ’n eenwording met die natuur kan meebring nie, maar ’n onderskeiding daarvan in die tegniese aard van menslike bestaansvoering: “Human life, in so far as it is world-building, is engaged in a constant process of reification, and the degree of worldliness of produced things, which all together form the human artifice, depends upon their greater or lesser permanence in the world itself” (Arendt, 1998:96). Die wêreld wat deur menslike tegniek geskep is, is uniek tot die mens:

This world, however, is not identical with the earth or with nature, as the limited space for the movement of men and the general condition of organic life. It is related, rather,

to the human artifact, the fabrication of human hands, as well as to affairs which go on among those who inhabit the man-made world together (Arendt, 1998:52).

As die herders van die natuur, 'n rol wat uit beginsel tans aan die mens behoort, vanweë die kragtige effekte wat die tegniek nou oor die natuur kan uitoefen, behoort ons die wyse waarop ons met die natuur omgaan, te bely met 'n doelwit buite sigself. Dit kom daarop neer dat die natuur nie 'n inherente doel het nie, maar een wat bely is met die mens se doel. Wat is die mens se doel? Is dit om sigself te preserveer? Is dit bloot om sy heerskappy te bevestig? Die wyse waarop die mens met die natuur omgaan, is een van onderhouding en kosbaarheid (sorg). Sorg is nie noodwendig 'n etiese begrip nie (beheersing in die vorm van selfsug is immers ook 'n vorm van sorg), maar in die opsig van sorgsaamheid, as 'n wese wat tot die natuur behoort, as iemand wat sy bestaan binne die Syn voer.

Dit is sorg se menslike kant wat die natuur gaan behou, sorg sit dus in die 'natuur van die mens' en nie sy 'dierverwante' koppeling met die natuur nie. Om die dier tegemoet te kom, is 'n menslike eienskap. Omdat die mens mens is, besef hy die belang van die natuur – die 'waarde' van die natuur word in terme van menslikheid bedink. Sorg behels die 'herbetowering' in verantwoordbaarheid, vryheid en bedagsaamheid. Beheer en bemeester kan nie sonder verantwoordelikheid bedink word nie.

Sorg sluit ook in rekening hou met die moontlikheid van sy eie onbeskaafdheid. As beskaafdheid reeds beteken beskerming teen die natuur, maar op 'n volhoubare manier nie die natuur vernietig nie, dan beteken onbeskaafdheid 'n vernietiging van die natuur op 'n onbeheersde, heerssugtige wyse.

Daar kan egter nie 'n eksterne krag blameer word vir die probleme waarmee ons te kampe het nie, die probleem lê by onself, en in die besonder die wyse waarop die tegniek ingestel is om die natuur tot die mens se selfgerigtheid te reduceer. Die probleem wat ons trotseer, is dat die volhoubaarheid en kosbaarheid wat die tegniek veronderstel is om te skep, nou juis deur die tegniek ondermyn word: "The rhythm of machines would magnify and intensify the natural rhythm of life enormously, but it would not change, only make more deadly, life's chief character with respect to the world, which is to wear down durability" (Arendt, 1998:132). Maar dit is ook in 'n nuwe aanwending van die tegniek waar moontlike oplossings gevind kan word. Van kernbelang kan dus iets wees wat die vernietiging teenwerk binne die tegniek, iets soos die gedagte van herwinning. Herwinning het te make met die ontdekking van nuwe moontlikhede in dit wat verwerp is. Dit hoef egter nie alleen op die materiële goedere van toepassing te wees nie, maar ook op die geesteswetenskappe. Die gees is

trouens 'n begrip wat self aanhoudende 'herwinning' vereis. Herwinning beteken ook nuutskepping, soos met Kant en Hegel se herbewerking van die metafisika, toe-eiening en toerekeningsvatbaarheid. Waar die menslike tegniek groter impak maak, moet die mens se toerekeningsvatbaarheid en daarmee saam verantwoordelikheid ook toeneem. Outonoom beteken toerekeningsvatbaar vir homself, maar ook vir sy masjiene. Die mens moet toe-eien, ander in homself en die impak van sy handeling op ander en die omgewing. Herwin beteken ook nalaat; om iets oor te lewer wat gebruik kan word en waarin nuutskepping steeds moontlik sal wees lank nadat die onmiddellike gebruik waarvoor iets uitgedink is, uitgeput word.

Eers is die ervaring van die chaos van die natuur gekelder deur die ordestelling daarvan deur God beskryf. Hierdie ordelikheid is later met meer duidelikheid beskryf deur die wetenskappe, waarteen die mens sigself moes stel as 'n vrye wese. Maar die mens, as eindelik onlosmaaklik van die natuur, is dit aan die natuur verskuldig om sy vryheid aan die natuur te skenk, dit wil sê om die natuur tot sy doelwitte oor te skakel. Soos Hegel dit stel: "werklikheid is alleen maar die eenheid van die innerlike en die uiterlike" (Hegel GR § 1). Omdat hierdie daad nie 'n reeds gegewe is nie, kan dit slegs as skepping beskryf word. Maar die refleksie wat gepaard gaan met die skepping beteken dat dit ook her-skepping, in die opsig van 'n voortdurende skeppende aktiwiteit, is. Oorspronklikheid is nodig, enersyds as die erkenning en kennisname van die eie oorsprong, en andersyds in die oorspronggewing aan iets nuuts, iets uniek en daarom kosbaar.

2. Nomos: rede en vryheid

Die filosofie is onlosmaaklik verbind tot die rede. Dit moet die rede tot sy volste reg laat kom. Dit beteken nie dat dit die rede moet verabsoluteer nie, ook nie dat dit die rede van binne moet ondermyn nie, maar dat dit die rede altyd moet kultiveer en self leer wat van die rede vereis word in elke tydsgewrig. Geen ander vakterein gaan hierdie taak so suksesvol kan aanpak soos die filosofie nie. Dit beteken nie dat ander vakgebiede nie van rede gebruik kan maak nie, maar dat die rede die filosofie se eie werktuig is, waaruit ander vaktereine voorbeelde kan volg.

By Kant en Hegel word die noodsaaklikheid van die rede aanvaar en tot volle uitdrukking gebring. By Kant gee die rede erkenning aan die onvermoë om totaal objektief met die werklikheid om te gaan, terwyl die rede vanuit die mens se erkenning aan sy beperktheid steeds reik na die universele, maar slegs vir sover hyself daarbinne toerekeningsvatbaar kan bly. By Hegel word die rede as absolute dikwels in verband gebring met die Dasein van menslike bestaan as konkrete uitdrukking daarvan. Dit is belangrik dat die menslike rede

aangewend word om ons ervaringe te struktureer, om dinge wat ooglopend nie verband hou nie, saam te voeg, om ideale te skep en planne te maak en ook om te besin oor wat in die verlede gedoen is.

In 'n artikel (2018) sit ek die wyses waarop filosofie die rede inspan soos volg uit:

filosofie gaan om met rede op 'n bepaalde manier, eerstens in die sin van logos (die ont-dekking en die dia-loog as ont-dekkende proses), tweedens as berekening, wat beteken in pas met die beweging van dinge (meth-odos, in die weg) 'n sin vir gevolge te ontwikkel, en derdens besinning as verantwoording. Elkeen van hierdie dele word aan tydskategorieë gekoppel, die logos aan die hede, berekening aan die toekoms en besinning aan die verlede (Boshoff, 2018).

Dit is in hierdie breër begrip van die rede waar die ekonomie ook staanplek vind, as verbandhoudend nie alleen met die bevrediging van onmiddellike behoeftes nie, maar as verwickeld binne groter vraagstukke wat in ander uitdrukkingsvorme ook aan die rede behoort. Hierbinne kan die *ratio* ook 'n belangrike rol speel. Die rede is in die breër sin verduidelik, altyd verwickeld, en probeer die verbandhoudendheid van dinge weergee, en nie soos met die ont-wikkelingsgedagte die geval is, 'n abstrakte selfreferensiële bepaling van dinge voorstel nie. Die geldigheid van die rede word op al die vlakke waarop dit funksioneer bepaal, en nie reëls wat dit vir sigself voorskryf nie.

3. Herintegrering van ekonomie

Die groot teenpole van die 20ste eeu teen die aanslag van die kapitalistiese instrumentele rede, was geanker in die nostalgie van iets wat verlore gegaan het. Teruggrype na die irrasionele (fascisme), die volk (nasionalisme), die mens se *Gattungswesen* (sosialisme), en die meer onlangse ekstremistiese godsdienstige fundamentalisme is voorbeelde hiervan. My proefskrif sluit dus nie af op hierdie trant nie, aangesien die effekte van so 'n eensydige reaksie reeds vanself spreek. Dit is juis simptome van die moderniteit om kitsoplossings te soek vir groter oorkoepelende ontvouings, waarvan dit deel uitmaak, en waarvan dit nie so maklik kan loskom nie.

Ter afsluiting doen ek met ander woorde nie 'n beroep op 'n eksterne en perfek-uitgewerkte sisteem wat heil op aarde gaan bewerk as dit maar net slaafs nagevolg word nie. Miskien is hierdie nog 'n deel van die probleem van die moderne gedagtegang met betrekking tot die wyse waarop politieke sisteme dogmaties aangehang word soos godsdienstige leerstellings. Ek stel eerder 'n meer nederige, maar nie minder radikale benadering voor, 'n ingerigtheid ten opsigte van die onbekende toekoms, waarin daar erkenning gegee word vir die

uniekheid daarvan, as 'n tyd met eiesoortige uitdagings wat vanuit 'n vars perspektief bedink moet word. Wat hiermee saamvloei, is egter ook erkenning aan die volheid van ons wees-in die wêreld en wat wêreld beteken.

Soos ons in die proefskrif gesien het, het die ekonomiese te make met die tydordelike inrigting van die menslike bestaan. Die verskillende tydsordes van die veranderlike, sikliese, ewige en temporele word bemiddel deur die ekonomiese as dit wat sy bewoning as handeling tussen hierdie ordes bemiddel. Maar die gerightheid van die mens ten opsigte van hierdie tydsordes het te make met die kategoriale, die wetgewende aspek waarmee die mens sy bestaan oprig. Die wetgewende is die logos. Die logos, wat sowel die rede in die breë sin van die woord, die ratio sowel as die Vernunft as verneming insluit, is dit waarin dinge tot mekaar ingerig word, oftewel opgestel word. Die mens het die taak om hierdie opstelling te bedink, dit wil sê te begryp (in begrip te plaas) en verantwoording te kan hê vir die wyse waarop hy homself daartoe inrig. Hierdie verantwoording veronderstel die rol van die logos, maar nie as dit wat vanuit die mens alleen voorkom nie, maar as sy wesenskenmerk ten opsigte van die Syn, as synde in-die wêreld. Die bemiddeling vereis 'n kritieke blik op die "wêreldse" in die opsig van 'n bloot alledaagse wat die blywende bedreig en die onmiddellike verhef.

Die proefskrif het aangetoon hoedat die moderne subjek tot 'n groot mate uitvloei uit die opkoms van die ekonomie as dominerende instelling. Dit beteken egter nie dat die subjektiwiteit daartoe gereduseer hoef te bly nie. Juis vanuit hierdie subjektiwiteit as vry kan die bepaaldheid daarvan weer geheroriënteer word tot ander sferes. Hierdie oriëntasie teenoor sy doel om die aarde, as sy woonplek, deelagtig met ander mense en wesens, met sy gevorderde en hoogs-potente tegniek, te versorg. Hierdie versorg beteken nie beheer tot die bevrediging van sy eie behoeftes nie, maar teenoor die doel, wat ook 'n vrylating en vrywording vir sover dit moontlik is, toestaan. Hierin word die mens vry, en bly hy nie vasgevang in sy magdiskoers, die slawerny van die individu aan homself as kraguitoefenaar nie. Sy vryheid hou soveel verband met sy handeling as met sy verneming, omdat laasgenoemde die vryheid en vrywees van ander en die wêreld as op-sigself aan ons oopstel. Hierdie op-sigself kan nooit tot ons eie verstaan gereduseer word nie, maar ons moet altyd ontvanklik daartoe oopstaan, sodat hierdie wees van dinge as goed 'n effek op ons eie wees kan hê, en 'n projek bly waaraan ons kan deelneem, en waarvan ons ekonomiese aktiwiteite ook sal getuig.

Bibliografie

- Agamben, A. 2011. *The Kingdom and the Glory*. Stanford: Stanford University Press.
- Alliez, E. 1996. *Capital Times: Tales from the Conquest of Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Avineri, S. 1968. *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, H. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. 2006. *Eichmann in Jerusalem: a report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.
- Aristoteles. *Collected Works*. <http://www.constitution.org/ari/aristotle-organon+physics.pdf> (Geraadpleeg op 10 Januarie 2019).
- Aristoteles. 2005. *Ethica Nicomachea*. Eindhoven: Damon Uitgeverij.
- Aristoteles. 2018. *Metafysica*. Utrecht: Klement.
- Aristoteles. 2011. *Politica*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Aristoteles. 2013. *Over de Ziel (Peri Psuches)*. Zoetermeer: Uitgeverij Klemens.
- Augustinus. 2007. *Belydenisse: Getuigenis oor 'n lewe in God*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Avineri, S. 1980. *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Belk, R.W., & Wallendorf, M. 1990. The sacred meanings of money. *Journal of Economic Psychology*, 11(1):35-37.
- Bloch, M. 2004. *Feudal Society, Volume 1: The Growth of Ties of Dependence*. Londen: Routledge.
- Blumenberg, H. 1987. *The Genesis of the Copernican World*. Londen: The MIT Press.
- Blumenberg, H. 1985. *The Legitimacy of the Modern Age*. Londen: The MIT Press.
- Boshoff, H.J. 2018. 'n Nuwe wekroep tot 'n filosofiese Afrikaans buite die openbare universiteite. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 58(3): 586-596.

- Braudel, F. 1985. *Civilization and Capitalism 15th-18th Century: Volume 1, The structures of everyday life: the limits of the possible*. New York: Harper and Row.
- Braunstein, P., & Duby, G. 1999. The emergence of the individual. (In P. Ariès & G. Duby (Eds.), vertaal deur A. Goldhammer, *A history of private life, volume II: Revelations of the Medieval world* (pp. 507-632). Harvard: Harvard University Press.
- Cajori, F. 2010. *A history of mathematics*. [Ebook #31061]. Project Gutenberg.
- Coope, 2015. Self-motion as other-motion in Aristotle's Physics. (In M. Leunissen Eds.), *Aristotle's Physics: acritical guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crosby, A.W. 1996. *The Measure of Reality: Quantification in Western Europe, 1250 – 1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Beer, C.S. 2016. *Die krisis van die afwesige Gees*. Pretoria: Malan Media.
- De Beer, F.C., & Le Roux, A. 2016. *Onderweg na die beste moontlike Wetenskap*. Pretoria: Malan Media.
- De Tocqueville, A. 1873. *American Institutions and Their Influence*. [Kindle-weergawe].
- Dijksterhuis, E.J. 1961. *The Mechanization of the World Picture*. Oxford: Clarendon Press.
- Duby, G. 1999. *A History of Private Life: Volume II. Revelations of the Medieval World*. Harvard: Harvard University Press.
- Dudley, W. 2007. *Hegel, Nietzsche and Philosophy: Thinking Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dudley, W. 2008. *Understanding German Idealism*. Stocksfield: Acumen Publishing.
- Dupuy, J.P. 2013. *The Mark of the Sacred*. Stanford: Stanford University Press.
- Dupuy, J.P. 2014. *Economy and the Future: a Crisis of Faith*. [Kindle-weergawe].
- Düsung, K. 2003. Endlichkeit und Unendlichkeit: Hegels Auseinandersetzung mit Kant. In L. Illetterati (Aus.), *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, pp. 35-40. Hegel Vereinigung.
- Emerson, R.W. 2015. *Essays of Ralph Waldo Emerson –Poetry and Imagination (Vol. 1)*. [Kindle-weergawe].
- Ferry, L., & Renaut, A. 1991. *Heidegger and Modernity*. Londen: University of Chicago Press.

- Friedman, M. (2006). Philosophy of natural science. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge Companions to Philosophy, pp. 303-341). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL052182303X.010
- Graeber, D. 2018. *Bullshit jobs: a theory*. New York: Simon & Schuster Inc.
- Georgescu-Roegen, N. 1976. *Energy and Economic Myths: Institutional and Analytical Economic Essays*. New York: Pergamon Press Inc.
- Gerber, S. 2018. Oor die vraag na identiteit in 'n postapartheid wêreld: ko-skepping as alternatief vir onto-rasselogie. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 58(3): 597-607.
- Guyer, P. 2006. *Kant*. New York: Routledge.
- Hegel, G.W.F. 1988. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G.W.F. 2005. *De filosofie van de objectieve geest: over recht, moraal en politiek*. Amsterdam: Boom uitgevers.
- Hegel, G.W.F. 2008. *Outlines of the Philosophy of Right*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G.W.F. 2013. *Fenomenologie van de Geest*. Vertaal deur Willem Visser. Amsterdam: Boom Uitgevers.
- Hegel, G.W.F. 2015. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, M. 1983. *De Tijd van het Werelbeeld*. Lannoo: Uitgever Terra.
- Heidegger, M. 1984. *Gesamtausgabe II. Vorlesungen 1925-1944. Band 41. Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2003. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klosterman.
- Heidegger, M. 1998. *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. 1996. *Spiegel Interview*. <http://www.ditext.com/heidegger/interview.html> (geraadpleeg op 13 Januarie 2019).
- Heidegger, M. 2000. *Über den Humanismus*. Frankfurt: Vittorio Klosterman.
- Hobbes, T. 1985. *Leviathan*. London: Penguin Books.
- Höffe, O. 2003. *Aristotle*. New York: State University of New York Press.
- Hölderlin, F. 2014. *Gesammelte Werke*. [Kindle-weergawe].

- Hume, D. s.a. *Essays – literary, moral, and political*. [Kindle-weergawe].
- Husserl, E. 1970. *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Inwood, M. 1992. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Inwood M. 1999 . *A Heidegger Dictionary*. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Kant, I. 1785. *Metaphysical Elements of Ethics*. <https://www.marxists.org/reference/subject/ethics/kant/morals/ch01.htm> (Geraadpleeg op 2 Januarie, 2019).
- Kant, I. 1795. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. [Kindle-weergawe].
- Kant, I. 1944. *Kritik der Reinen Vernunft*. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. 1959. *Kritik der Praktischen Vernunft*. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. 1968. *Werke, Band 7*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. 2006. *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. New Haven: Yale University Press.
- Kant, I. 2012. *Mit Kant am Strand: Ein Lesebuch für Nachdenkliche*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kaye, J. 2004. *Economy and Nature in the Fourteenth Century: Money, market and the emergence of scientific thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kemper, P. 1990. *Martin Heidegger– Faszination und Erschrecken*. Frankfurt: Campus.
- Kittel, G.F. 1973. *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Wm. B Eerdmans Publishing.
- Kittler, F.A. 2006. *Lightning and Series– Event and Thunder*. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263276406069883> (Geraadpleeg op 29 Desember, 2011).
- Kolakowski, L. 1978. *Main Currents of Marxism: the Founders*. Oxford: Clarendon Press.
- Kouwenhoven, A. 1965. *Vrijheid en Gelijkheid: Bijdrage tot de critiek op de immanentie-filosofie als grondslag van de economische wetenschap*. Leiden: Kampen.

- Le Goff, J. 1980. *Time, Work & Culture in the Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lloyd, G.E.R. 1968. *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K., & Engels, F. 1967. The communist manifesto (1848). *Trans. Samuel Moore*. London: Penguin.
- Marx, K. 1980. *Marx: Eine Auswahl aus seinem Werk*. Berlyn: C.A. Koch's Verlag.
- Meyer, H.J. 1961. *Die Technisierung der Welt*. Tubingen: Max Niemeyer Verlag.
- Mure, G.R.G. 1940. *An introduction to Hegel*. Oxford: Clarendon Press.
- Murray, A. 1978. *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press.
- Noble, J.F. 2013. *The Religion of Technology: the Divinity of Man and the Spirit of Invention*. [Kindle-weergawe].
- Nietzsche, F.W.G. 2007. *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oliver, S. 2005. *Philosophy, God and Motion*. London: Routledge.
- Passet, R. 1984. The Paradigms of Uncertainty. *The Geneva Papers on Risk and Insurance*, 9(3): 370-379.
- Pippin, R.B. 2005. *The persistence of subjectivity: on the Kantian aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R.B. 2008. *Hegel's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polanyi, K. 1977. *The Liveliness of Man*. New York: Academic Press.
- Online Etymology Dictionary. s.a.
https://www.etymonline.com/search?q=travail&source=ds_search
- Schelling, F.W.J. 2011. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*. [Kindle-weergawe].
- Schmitt, C. 1996. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Westport: Greenwood Press.
- Schmitt, C. 2011. *Land and Sea*. <http://www.counter-currents.com/tag/land-and-sea/> (Geraadpleeg op 4 April, 2017).

- Seaford, R. 2004. *Money and the Early Greek Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Shapin, S., & Schaffer, S. 1985. *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*. New Jersey: Princeton University Press.
- Sherover, C.M. 2001. *The Human Experience of Time: The Development of Its Philosophic Meaning*. New York: Harper & Row.
- Siep, L. 2014. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simondon, G. 1980. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. <http://dephasage.ocular-witness.com/pdf/SimondonGilbert.OnTheModeOfExistence.pdf> (Geraadpleeg op 27 November 2018).
- Simondon, G. 2011. *Two lessons on man and animal*. Mineapolis: Univocal Press.
- Sloterdijk, P. 2006. *Mobilization of the Planet from the Spirit of Self-Intensification* <http://www.jstor.org/stable/4492712> (Geraadpleeg op 5 April, 2012).
- Sloterdijk, P. 2013. *In the World Interior of Capital: for a Philosophical Theory of Globalization*. Malden: Polity Press.
- Sloterdijk, P. & Macho, T. 2014. *Gespräche über Gott, Geist und Geld*. [Kindle-weergawe].
- Smith, A. 2017. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. [Kindle-weergawe].
- Sloterdijk, P. 2016. *Was geschah im 20 Jahr hundert?* Ulm: Suhrkamp Verlag.
- Spengler, O. 1973a. *Der Untergang des Abendlandes*. Erster Band. [Kindle-weergawe].
- Spengler, O. 1973b. *Der Untergang des Abendlandes*. Zweiter Band. [Kindle-weergawe].
- Verbrugge, A. 2007. *Tijd van de Onbehagen: Filosofische essays over een cultuur op drift* Amsterdam: Sun.
- Von Simson, G.O. 1964. *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*. New York: Harper & Row.
- Virilio, P. 2006. *Speed and Politics*. New York: Semiotext(e).
- Weber, M. 1968. *Economy and Society*. New York. Bedminster Press Incorporated.

Weber, M. 2006. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. [Kindleweergawe].