

WETENSKAPBEELDE IN DIE GEESTESWETENSKAPPE



**Onder redaksie van:
Johan Snyman**

**Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing
Pretoria
1995**

© Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing, 1995

Alle regte voorbehou. Geen gedeelte van hierdie boek mag gereproduseer of gebruik word in enige vorm of op enige manier, elektronies of meganies, insluitende fotokopiëring of die maak van mikrofilms, plaat- en bandopname, of deur inligtingsbewaring en ontsluitingstelsel sonder skriftelike verloop van die uitgewer nie.

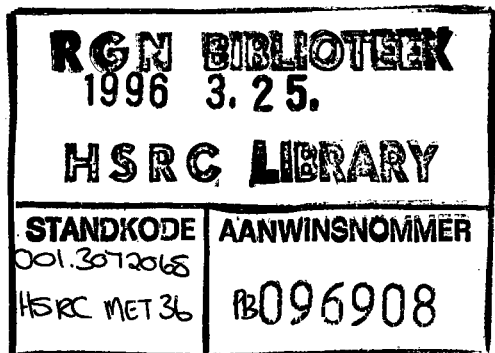
ISBN 0-7969-1689-6

Eerste uitgawe 1987
Hersiene uitgawe 1995

Buiteblad ontwerp: Ronell Lareman
Elektroniese datavaslegging: S. Smith

Gepubliseer deur:
Die RGN Uitgewery
Pretoriusstraat 134
Pretoria 0002

Gedruk en gebind deur:
Sigma-Pers (Edms) Bpk,
Pretoria



OOOR DIE MEDEWERKERS

Murray Faure is professor in Politieke Wetenskappe aan die Universiteit van Suid-Afrika

Johann Mouton is professor in Sosiologie en Direkteur van die Sentrum vir Interdisiplinêre Studie aan die Universiteit van Stellenbosch

Bertie Olivier is professor in Filosofie aan die Universiteit van Port Elizabeth

J.C. Pauw is professor in Publieke Administrasie aan die Universiteit van Suid-Afrika

Norma Romm is 'n senior navorsers in die Centre for Management and System Studies, Universiteit van Hull, Brittanje

Hennie Rossouw is professor emeritus in Filosofie aan die Universiteit van Stellenbosch

Johan Snyman is professor in Filosofie aan die Randse Afrikaanse Univeriteit.

Pieter van Veuren is mede-professor in Filosofie aan die Randse Afrikaanse Universiteit

Albert Venter is professor in Politieke Wetenskappe aan die Randse Afrikaanse Universiteit

BEDANKINGS

Heelparty mense het aan hierdie boek meegewerk, en soos die skrywers van die verskillende hoofstukke, baie keer gewonder wanneer en of hulle die eindproduk gaan sien. Die skrywers word vir hulle geduld bedank, en ook vir hulle bereidwilligheid om redaksionele gepeuter aan hulle bydraes te aanvaar.

Ander medewerkers wat dank verdien, is die volgende:

- * Marelize Botha, Charlotte Maré, Susan Snyman en Maria Steyn vir hulp met bibliografieë en die aanvanklike proeflees van geredigeerde manuskripte;
- * Daleen Snyman en Alet Norval vir die proeflees van die finale proewe;
- * Hannie Harmse en Susan Smith vir hulle geduld agter die tikmasjien;
- * Adeline Korb vir die taalversorging;
- * Anita Craig vir die Afrikaanse vertaling van hoofstuk 10.

'n Spesiale woord van dank aan Johann Mouton vir al sy inisiatief om probleme uit te stryk met die publikasie van hierdie versameling opstelle. As tussenganger tussen die redakteurs en sommige outeurs, en as skakelpersoon by die RGN, het hy menige kere gehelp dat hierdie werk oor die bult kon kom.

VOORWOORD

Tot enkele jare gelede het voorgraadse en honneursstudente in die geesteswetenskappe die benaderings wat in hulle vakke gevolg word, as taamlik probleemloos ervaar. Daarmee word bedoel dat hulle gereken het dat dit nou maar eenmaal "die" manier van doen in daardie geesteswetenskap was. Dat hulle leermeester dalk maar een verteenwoordiger van een bepaalde stroming of skool in daardie geesteswetenskap is, het hulle nie juis gepla nie. Soos wat hy die wetenskap aan hulle oorgedra het, is dit seker maar in die algemeen beoefen. So het die studente meestal gedink, en baie keer hulle leermeesters self ook. 'n Veelheid van paradigmas, of uitgangspunte, of *beliefs* was nie 'n werklike probleem nie.

Tog was daar 'n latente relativisme aanwesig in die geesteswetenskappe. Daar is maklik toegegee dat geesteswetenskappe nou nie heeltemal so "eksak" soos die natuurwetenskappe is nie, maar wat het dit ook saak gemaak? Geesteswetenskappe laat nou maar eenmaal, uit die aard van sy studieveld meer ruimte vir "subjektiewe menings" toe. So lank as wat hierdie menings net goed gemotiveer kon word, is hulle toegelaat. Die kriteria vir motivering het van vereistes vir goeie argumentasie soos in die informele logika uiteengesit, tot 'n beroep op groot leermeesters of alogiese kreatiewe insigte gewissel.

Van 'n latente aanwesigheid het hierdie relativisme oorgegaan in 'n bewuste keuse vir metodologiese relativisme sodra studente gewoonlik in die derde jaar of op honneursvlak aan die verskeidenheid metodologiese oriëntasies in die geesteswetenskappe bekend gestel is. Die aandag wat hierdie deel van 'n kursus ontvang het, was ook van so 'n aard dat dit vir kennisname deur die student bedoel was. As 'n hoofvak aan die universiteit deur sus-en-so aan hom gedoseer is, was professionele aansien op die spel. Die student moes darem weet van hierdie en daardie naam wat in die vak voorkom. Die resultaat was meesal dat die verskillende skole en stromings in die geesteswetenskappe vir studente eenvoudig soveel metodologiese resepte geword het, of 'n versameling warhoofde wat liefs vermy moet word ten gunste van die goeie werkwyse wat leermeester A hulle oor drie of vier jaar bybring het.

(Leermeester A se resepe het gewoonlik nooit deel uitgemaak van die revue van metodes of wetenskapsienings wat aan die studente voor-gehou is nie – sy probleem is as 't ware konteksloos en situasieloos as enigste ware algemene en ongetwyfelde vraagstelling aan sy studente oorgedra.) Die enigste keuse vir hierdie resep teen daardie een word bykans pragmaties bepaal deur die vraag of 'n mens resultate daarmee kan behaal met die oog op 'n verhandeling. En waar een resep nie heeltemal so goed werk nie, kan 'n ander aanvullend gebruik word. Van metoderelativisme word gemaklik oorgegaan na metode-eklektisisme.

So 'n toestand van metode-eklektisisme mag vir die student heeltemal in orde wees ten einde 'n stuk werk klaar te kry, maar filosofies is dit allesbehalwe probleemloos. K.F. Mauer en A.I. Retief (1985:20) het in 'n onlangse artikel daarna verwys as 'n toestand van "metodologiese skisofrenie". Metodologieë word as 't ware losgemaak van die konteks van 'n mensbeskouing of 'n samelewingsbeskouing waarvoor dit ontwikkel is, en kom dan in 'n ander – dikwels versweë of onbewuste – raamwerk tereg, met die gevolg dat daar allerhande spannings ontstaan om uitgangspunte en resultate met mekaar te probeer versoen. Die onderliggende probleem, waarvan die student dan nie altyd genoegsaam bewus is nie, is 'n onbekendheid met die dikwels filosofiese voorveronderstellings van sy gekose metode-oriëntasie, en 'n onbewustheid van die filosofiese implikasies van sy eie keuses en uitgangspunte.

Vandaar hierdie boek oor wetenskapbeelde in die geesteswetenskappe. Die verskeidenheid oriëntasies in die geesteswetenskappe wat hier aan die bod kom, is glad nie volledig nie. Wat wel aan die orde gestel word, is die filosofiese of metateoretiese konteks van metode-oriëntasies soos dit by prominente figure, skole of stromings voorkom.

Iets wat opval in hierdie versameling wetenskapbeelde in die geesteswetenskappe, is die verskillende vlakke waarop metode-oriëntasies figureer. Daar is mense wat amper kinderlik glo dat 'n mens 'n lys of tabel van metodes vir die geesteswetenskappe kan opstel, en dat hierdie lys of tabel metodes soos die volgende op 'n ry kan insluit: metodes van data-insameling (onderhoudvoering, vraelyste, psigologiese toetse, deelnemende waarneming, ensovoorts), inferensiële metodes (induksie, deduksie, statistiese inferensie) en metodes van interpretasie (verstaan,

verklaar) – en om die lysie te voltooi, kan die volgende bygevoeg word, naamlik die fenomenologiese en dalk ook nog die dialektiese metode.

Wat egter die geval is, en dit wil nader aan die waarheid lyk, is dat sommige wetenskapsopvattinge neig na amper resepmatige voorskrifte vir 'n navorsingsproses, terwyl ander weer breë oriëntasies met swaartepunte op die navorser, en/of navorsingsgebied en/of navorsingsmetodes is, of selfs spesifieke kombinasies van die voorgaande. So byvoorbeeld is die hoofbelangstelling van ouer vorme van positivisme kenteoreties van aard (dit gaan by hulle om geldige prosesse van waarneming en veralgemening). Jonger vorme van positivisme fokus weer meer op metateoretiese vraagstukke soos die verband tussen taal en teorievorming, en die verifikasie van teoretiese stellings. Thomas Kuhn se paradigmateorie vra ook aandag vir metateoretiese oorwëgings, maar dié keer vir vraagstukke soos die geskiedenis van teorie wysigings, die rol van die navorsingsgemeenskap asook die dikwels nie-wetenskaplike aannames wat die deurslag gee in die keuse van 'n teorie as verklaring van verskynsels. Die eksistensiële fenomenologie en die neo-Marxisme vestig die aandag op die mens in die beoefening van die wetenskap. Eersgenoemde wil die funksie van die mens as betekenisgewer skerper maak, terwyl laasgenoemde met 'n herinterpretasie van Marx die funksie van wetenskap ten opsigte van die uiteindelijke maatskaplike bevryding van die mens, omlin. Daarmee stel sommige skole of stromings raamwerke wat deur bestaande navorsingstegnieke ingevul kan word, of so nie word nuwe navorsingstegnieke plek-plek ontwikkel om te voldoen aan die vereistes van 'n nuwe of 'n ou raamwerk.

Elemente van hierdie raamwerk vir 'n siening van wetenskapbeoefening en navorsingspraktyke is onder andere 'n siening van die doel van wetenskap, 'n siening oor die groei van wetenskaplike kennis en wyses van begroning van wetenskaplike uitsprake, en 'n minder of meer eksplisiete opvatting oor die mens en sy samelewing. Laasgenoemde hou dikwels verband met die ideaal of doelstelling van wetenskap, en word gewoonlik geformuleer as die funksie van wetenskap in die kultuur. En hier blyk op die oog af 'n breë spektrum van doelstellings. Sommige stromings stel dit as blote data-insameling en -sistemativering, ander as inligting ter wille van voorspelling en beheer, nog ander as terapie (om die mens of die samelewing van waanbeelde te

genees). Hoe verskillend hierdie doelstellings ook al geformuleer word, kan hulle almal geïnterpreteer word as punte op een en dieselfde ideaal-skaal, naamlik wetenskap wat bedryf word met die oog op die verbetering van die kwaliteit van menslike lewe. Hoe geslaagd elke skool of stroming in die bereiking van hierdie doelstelling is, is die rede vir die skerp onderlinge meningsverskil en kritiek wat die simbole en stromings oor en weer op mekaar uitspreek.

'n Kennismaking met die filosofiese agtergrond van die verskillende wetenskapbeelde in die geesteswetenskappe wil dus nie die neiging tot metoderelativisme by studente versterk nie. Dit wil eerder in 'n ander rigting werk, naamlik 'n bewusmaking van gemeenskaplike probleemstellings tesame met die redes vir verskille wat daar bestaan.

Een so 'n sterk gemeenskaplike probleemstelling wat by bykans alle stromings in die geesteswetenskappe voorkom, is reeds hierbo genoem. Dit gaan oor die ideaal van menslikheid as 'n taakstelling aan wetenskapsbeoefening. 'n Ander gemeenskaplike probleemstelling wat baie lewendig is, is een of ander reaksie op die positivisme. Hoe uiteenlopend die reaksies ook al mag wees, geesteswetenskappe is veral na die Tweede Wêreldoorlog ten minste hieroor eens: geesteswetenskappe moet loskom van die verknogtheid aan 'n natuurwetenskaplike model vir betroubare kennisverwerwing. Maar as dit eers gesê is, moet 'n mens ook fyn luister vir die verskillende betekenis van positivisme soos wat dit gehanteer word in die verskillende stromings. As die fenomenologie hom teen die positivisme verset, verset hy hom in hoofsaak teen 'n denkhouding wat meen dat betekenis in die wêreld onafhanklik van die mens, met ander woorde: sommer net daar is. Peter Winch weer kritiseer positivistiese denkmodelle in die geesteswetenskappe vir hulle sogenaamde buitestaanderhouding en gevolglike onvermoë om waardeprobleme in die menslike samelewing sinvol te hanteer.

As daar een punt is wat die verskillende opstelle in hierdie boek by sy studenteleser wil tuisbring, is dit dat sienings oor wat wetenskap is en wat gangbaar is as wetenskaplike praktyk, die antwoord is op vrae wat uit voorgaande opvattinge en praktyke opkom. As 'n geesteswetenskap nuwe antwoorde op ou of nuwe vrae wil gee, doen hy dit op twee vlakke. Die een vlak is dié waarin vakgenote in die eerste plek geïnteresseerd mag wees, dit is die tipiese probleme en belangstellings

van daardie vak. Die ander vlak is dié waar daar oor die probleme van die eerste vlak gepraat word. Kom ons stel dit so: op die eerste vlak word waargeneem, geïnterpreteer, verklaar, terwyl op die tweede vlak waarnemings van waarnemings, interpretasies van interpretasies, waarnemings van interpretasies, of interpretasies van waarnemings gemaak word. Die tweede vlak vrae en antwoorde is die metateoretiese en kritiese rekenskap gee van wat die doen van wetenskap alles behels. Ook op hierdie punt word daar in die geesteswetenskappe gedebateer, en in plaas van in 'n *anything goes*-houding te ontvlug, wil hierdie boek die student sover kry, om te begin deelneem aan die debat oor oogmerke en metodologiese benaderings van geesteswetenskaplike navorsing.

Verwysing

MAUER, K.F. EN RETIEF, A.I. 1985. Metodologiese probleme in die sielkunde. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte*, 4: 19-24.

By die hersiene uitgawe

As gevolg van ontwikkelings in die gesprek oor die menswetenskappe in die jongste tyd, is nuwe hoofstukke bygewerk, en sommige hersien. Die hoofstuk oor "hermeneutiese sienings van die wetenskaplike rasionaliteit" is grondig oorgewerk deur Pieter van Veuren, terwyl daar nuwe hoofstukke oor Althusser, wetenskaplike realisme, en dekonstruksie geskryf is. Twee hoofstukke uit die eerste uitgawe wat wetenskapsbeelde behandel het wat nie so 'n duidelike metodologiese program ontwikkel het nie, is ruimte-onthelwe weggelaat.

INHOUDSOPGAWE

1	Die positivisme – <i>Johann Mouton</i>	1
2	Karl Pöpper se kritiese rasionalisme – <i>Murray Faure en Albert Venter</i>	35
3	Thomas S. Kuhn – <i>Johann Mouton</i>	65 ✓
4	Peter Winch: die idee "geesteswetenskap" en sy verhouding tot die filosofie – <i>J.C. Pauw</i>	93
5	Fenomenologie en menskunde – <i>Hennie Rossouw</i>	105
6	Hermeneutiese sienings van wetenskaplike rasionaliteit – <i>Pieter van Veuren</i>	129
7	Die wetenskapsopvatting van die Frankfurtse skool – <i>Johan Snyman</i>	189 ✓
8	Habermas se wetenskapsteorie – <i>Norma Romm</i>	215
9	Althusser se epistemologiese argument – <i>Norma Romm</i>	239
10	Wetenskaplike realisme en realisme in die sosiale wetenskappe – <i>Johann Mouton</i>	263
11	Dekonstruksie – <i>Bertie Olivier</i>	289



HSRC Library and Information
Service

RGN-Biblioteek en Inligtingsdiens

908

DATE DUE - VERVALDATUM

<p>ILL 2106 17/6/98</p>	
-----------------------------	--



* P B 9 6 9 0 8 *

Die positivisme

Johann Mouton

Inleiding

'n Kursoriese studie van die beweging wat as *positivisme* bekend staan, toon onmiddellik die verskeidenheid van betekenis wat onder die gebruik van die term verstaan word. Histories is dit onder meer gebruik om die volgende standpunte te tipeer: die vroeë negentiende-eeuse positivisme van Saint-Simon en Comte, die induktivistiese metodologie van J.S. Mill, die gebruik van statistiese metodes in die laat negentiende-eeuse werke van Durkheim, Booth en andere, die radikale scientisme van die Weense Kring, sowel as vir baie voorstanders van die ideaal van metodologiese naturalisme, dit wil sê die standpunt dat die natuur- en geesteswetenskappe dieselfde navorsingsmetodologie het. Die verband tussen die begrippe *positivisme* en *empirisme*, *induktivisme*, *scientisme* en *kwantitatiewe metodes* is onder meer die onderwerp van hierdie hoofstuk. Hierdie taak word op tweërlei wyse benader: enersyds, deur te konsentreer op die belangrikste historiese fases in die ontwikkeling van die positivistiese wetenskapbeeld, andersyds, deur 'n tematiese bespreking van die hoofmomente van die begrip wat telkens in hierdie historiese ontwikkeling figureer.

Die vier historiese periodes wat hier behandel sal word, is:

- 1 Die opkoms van die positivisme;
- 2 Negentiende-eeuse positivisme (Saint-Simon, Comte en Durkheim);
- 3 Die logiese positivisme van die Weense Kring;
- 4 Positivisme in die sosiale wetenskappe in die twintigste eeu: die kwantitatiewe ortodoksie.

Die drie temas wat telkens aan die orde gestel word, is

- 1 die onderliggende empiristiese epistemologie (kenteorie) van die positivisme;
- 2 die positivistiese of naturalistiese ideaal van die metodologiese eenheid van die wetenskappe;
- 3 die positivistiese vertroue in die sekulêre vooruitgang van die mens en die daarmee gepaardgaande ideaal van 'n wetenskaplik gefundeerde samelewing.

Die opkoms van die positivisme

Die doel met hierdie kort historiese skets is om aan te toon hoedat die verskillende hoofkomponente van Henri Saint-Simon en Auguste Comte se negentiende-eeuse positivisme hul beslag gekry het. Die drie sleutelkomponente van die positivisme wat in die volgende afdeling behandel sal word, is

- * die onderliggende empiristiese epistemologie, dit wil sê dat alle wetenskaplike kennis gebaseer is op empiries waarneembare indrukke en ook getoets en geverifieer word aan die hand van empiriese ervaring;
- * die aanname dat die natuur- en geesteswetenskappe op dieselfde wyse bestudeer behoort te word, dit wil sê die standpunt van metodologiese naturalisme;
- * die geloof in die vooruitgang van die menslike rede en die daarmee gepaardgaande vertroue dat die mens deur die sosiale wetenskappe in staat gestel sal word om 'n nuwe sosiale orde te vestig.

Reeds in die eerste dekades van die sewentiende eeu ontwikkel Francis Bacon (1561-1626) in verskeie werke, maar in besonder in sy *Novum Organum*, 'n nuwe metodologiese model vir die wetenskappe. Hy kom veral in reaksie teen die deduktivistiese model van wetenskapbeoefening wat vir bykans 2000 jaar die dominante tradisie was. Sy belangrikste kritiek teen hierdie model, wat oorspronklik deur Aristoteles (384-322 vC) ontwerp is, is dat dit nie rekening hou met die werklike empiriese verskynsels en prosesse in die natuur nie. Die deduktivisme neem sy uitgangspunt in vooraf geformuleerde teoretiese sisteme en probeer dan om die waargenome feite (indien enige) in

hierdie sisteme in te pas. Die korrekte manier, daarenteen, is om, uitgaande van die empiriese feite, deur induktiewe veralgemening en abstrahering algemeengeldige teorieë te produseer. Die finale toets vir sulke teorieë bestaan uit 'n verdere evaluering daarvan aan die hand van nuwe empiriese feite. Die kenmerk van Bacon se induktivistiese metodologie is sy beklemtoning van die rol van empiriese data: beide as vertrekpunt vir alle navorsing en as finale toetssteen vir teorieë of hipoteses.

Bacon was primêr geïnteresseerd in die ontwikkeling van 'n nuwe metodologie vir die wetenskappe, dit wil sê 'n uiteensetting van die wyse waarop en prosedures waardeur navorsing gedoen behoort te word. Dit sou aan die Britse empiriste, John Locke (1632-1704) en David Hume (1711-1776), oorgelaat word om die fyner besonderhede van die empiristiese kenteorie, onderliggend aan hierdie induktivistiese metodologie, verder uit te werk. Alhoewel Bacon meer in die natuurwetenskappe geïnteresseerd was, was hy ook van oortuiging dat hierdie nuwe induktivistiese metodologie vir die geesteswetenskappe relevant was. So skryf hy:

It may also be asked whether I speak of natural philosophy only, or whether I mean that the other sciences, logic, ethics and politics, should be carried on by this method. Now I certainly mean what I have said to be understood of them all; and as the common logic, which governs by the syllogism, extends not only to natural but to all sciences, so does mine also, which proceeds by induction, embraces everything (1620:115-116).

Verdere studie van Bacon se filosofie toon hoedat hierdie ideaal van 'n induktivistiese studie van die mens ook die grondslag moes vorm van sosiale hervorming en vooruitgang: 'n ideaal wat die duidelikste geïllustreer word in sy klein werkie, die *Novum Atlantis*. Die Nuwe Atlantis verwys na 'n eiland waar 'n gemeenskap gevestig is wat op die beginsels van sy nuwe wetenskapbeskouing gebaseer is en waar daar algehele vrede, harmonie en orde heers.

Verskeie ander sewentiende- en agtiende-eeuse filosowe verdedig die empiristiese, naturalistiese en utopistiese trekke wat uiteindelik sou kulmineer in die negentiende-eeuse positivisme van Saint-Simon en Comte. So propageer Thomas Hobbes (1588-1679) ook die metodologiese eenheid van die natuur- en geesteswetenskappe, alhoewel hy –

anders as Bacon – die meetkunde as die modelwetenskap beskou. Nietemin beskou Hobbes die rekonstruksie van die samelewing op wetenskaplike gronde ook as die uiteindelijke doelwit van wetenskapbeoefening en vind ons in sy *Leviathan* die buitelyne van 'n Christelike statebond (*commonwealth*) wat op hierdie beginsels gebaseer is. David Hume se belangstelling sentreer om die epistemologiese grondslae van kennis, dit wil sê die kriteria vir geldige en betroubare kennis. In sy *Treatise of human nature* (1737) is sy eerste oogmerk daarom om 'n kenteorie (ook genoem 'n assosiasionistiese psigologie) te ontwikkel wat die nodige basis vir wetenskapbeoefening sou kon vorm:

Even Mathematics, Natural Philosophy and Natural Religion, are in some measure dependent on the science of Man; since they lie under the cognisance of men, and are judged of by their powers and faculties ... In pretending, therefore, to explain the principles of human nature, we in effect propose a complete system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security. And as the sciences of man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation (1739:40).

Naas sy indringende studie van die grondslae van 'n empiristiese epistemologie, lewer David Hume ook 'n ander, selfs meer verreikende, bydrae tot die geskiedenis van die positivisme. In Deel III van die aangehaalde werk, kritiseer Hume in detail die oorgelewerde idee van oorsaaklikheid. Sy kritiek is veral gerig teen die idee dat 'n oorsaaklike verband tussen twee verskynsels sou impliseer dat daar ook 'n noodwendige verband tussen die twee verskynsels bestaan. Bloot op grond van die waarneming van 'n empiriese verband tussen twee opeenvolgende gebeurtenisse, dit wil sê bloot op grond van die korrelasie of ko-variëansie tussen A en B, volg dit nog nie dat A en B noodwendig kousaal verband hou nie. Volgens Hume is die idee van *noodwendigheid* 'n metafisiese res in ons denke oor oorsaaklikheid en moet die begrip *oorsaaklikheid* bloot verstaan word as die *empiries waargenome verband van konjunksie of samehang tussen verskynsels of gebeurtenisse*. Met hierdie nuwe interpretasie van oorsaaklikheid (kousaliteit) vul Hume 'n belangrike stuk in die ontwikkeling van die positivistiese legkaart in. Die soektog na oorsaaklikheidsverbande tussen verskynsels kan nou binne die raamwerk van die empiristiese epistemologie onder-

neem word. Dit is nie meer nodig om na sogenaamde dieperliggende (en daarom nie-waarneembare) oorsake van verskynsels te soek nie – iets wat volgens Comte nog 'n teken van 'n metafisiese denkstyl is. Volgens Comte:

In the final, the positive state, the mind has given over the vain search after Absolute notions, the origin and destination of the universe, and the causes of phenomena, and applies itself to the study of their laws – that is, their invariable relations of succession and resemblance (1830:26).

In die historiese skets van die opkoms van die positivistiese tradisie het ons sover klem gelê op die empiristiese epistemologie en die tese van metodologiese naturalisme. Beide hierdie teses is in die agtiende eeu verdere ontwikkel. Wat laasgenoemde betref, was dit veral die Franse ensiklopediste (D'Alembert en Diderot) en Adam Smith wat die metodologiese eenheid van die wetenskappe sterk ondersteun het. Tog lewer die agtiende eeu sy grootste bydrae tot die opkoms van die positivism in teorieë oor *menslike vooruitgang*: teorieë wat 'n wesenlike deel van die meer algemene ideaal van 'n wetenskaplike utopie gevorm het. Die belangrikste eksponente van die idee van die sekulêre/wêreldse vooruitgang van die mens (en in besonder van die menslike rede) was denkers soos Vico, Turgot, Gibbon en Condillac. Saint-Simon en Comte sonder egter die Franse filosoof Condorcet uit as die belangrikste van almal. Comte skryf byvoorbeeld:

After Montesquieu, the next great addition to Sociology (which is the term I may be allowed to invent to designate Social Physics) was made by Condorcet, proceeding on the views suggested by his illustrious friend Turgot. Turgot's suggestions with regard to the theory of the perfectability of human nature were doubtless the basis of Condorcet's speculation exhibited in his Historical sketch of the progress of the human mind (1795), in which the scientific conception of the social progression of the race was, for the first time, clearly and directly proposed (idem.:444).

Die doel van die *Sketch* was om die progressiewe emansipasie van die mens (en die menslike rede) deur die eeue aan te toon. Deur middel van die wetenskaplike, tegnologiese en politieke revolusies van veral die agtiende eeu het die mens hom in toenemende mate losgemaak van die bande van onkunde, tirannie, vooroordeel, sosiale en politieke onderdrukking. Die middel tot bevryding is die menslike rede wat die

mens in staat stel om tot werklike beheersing van sy omgewing te kom. Die Baconiaanse spreuk – *Kennis is mag* – word heel gepas die slag-spreuk van die agtiende- (en negentiende-) eeuse dissipels van die vooruitgangsgeloof; van die ondersteuners van die ideaal van die Verligtingstydperk, dit wil sê die ideaal dat die mens onafhanklik of mondig moet word ten opsigte van enige gesag buite homself.

In hierdie kort historiese skets is aangetoon hoedat die drie hoofkomponente van die positivisme van Saint-Simon en Comte hul beslag gekry het:

- * die empiristiese epistemologie via die werke van Bacon, Locke en Hume;
- * die ideaal van die metodologiese eenheid van die wetenskappe via Bacon, Hobbes, Hume, Smith, D'Alembert, Diderot, en andere;
- * die geloof in die progressiewe vooruitgang en emansipasie van die mens en die daaruitvoortvloeiende ideaal van 'n nuwe wetenskaplike samelewing – Bacon, Hobbes, Condillac, Turgot, Condorcet en andere.

Negentiende-eeuse positivisme

In hierdie gedeelte word gekonsentreer op die standpunte van die vroeë negentiende-eeuse denkers Henri Saint-Simon (1760-1825) en sy leerling Auguste Comte (1798-1857), sowel as die werk van die laat negentiende-eeuse filosoof-sosioloog Emile Durkheim (1858-1917).

Ons begin deur te wys op die manier waarop Saint-Simon en Comte die hoofkomponente van die positivistiese tradisie in hul filosofie uitgewerk het. Die sleutel tot 'n verstaan van beide denkers is geleë in hulle geloof in die *wet van die vooruitgang van die menslike rede*.

In 1813 skryf Saint-Simon soos volg:

All the sciences were at first conjectural. The great natural order has destined them all to become positive. Astronomy began as astrology; chemistry was originally alchemy. Physiology which for a long time weltered in charlatanism, is today being based on observed and examined facts. Psychology is beginning to be based on physiology and to rid itself of the religious prejudices on which it was founded. The sciences were at first conjectural because at the beginning of scientific study only a few observations had yet

been made, because there had not been sufficient time to examine, discuss, and verify these few facts through long experience, and because they were only presumed facts, conjectures. They had to become, they will become positive because through its daily experience the human mind acquires knowledge of new facts and rectifies its knowledge of facts which it observed earlier, when man was not yet able to analyse them (1813:112).

Ons vind hier baie duidelik die belangrike empiristiese kern van die positivisme: positiewe wetenskap is sekere, geverifieerde en empiries verkreeë kennis. 'n Wetenskap is 'n positiewe wetenskap wanneer dit (positiewe) geldige aansprake oor die empiriese werklikheid kan maak. Dit is alleen moontlik wanneer dit gebaseer is op empiriese ervaring en ook aan die empiriese werklikheid getoets is. 'n Belangriker aanname van die positivisme wat uit hierdie gedeelte na vore kom, is Saint-Simon se geloof in die *onvermydelike* historiese proses waardeur alle wetenskappe op die weg na positiewe wetenskap beweeg: onvermydelik omdat dit so deur die natuurlike orde bestem (sic!) is.

Tussen 1826 en 1829 skryf Auguste Comte 'n werk, *Cours de philosophie positive*, waarin hy in groot detail hierdie idee van die onvermydelike vooruitgang van die menslike rede en die wetenskappe verdedig. Comte gaan selfs verder deurdat hy die ontwikkeling van die wetenskappe toeskryf aan 'n fundamentele *wet* van menslike vooruitgang.

The law is this: that each of our leading conceptions - each branch of our knowledge - passes successively through three different theoretical conditions: the Theological, or fictitious; the Metaphysical, or abstract; and the Scientific, or positive (idem.:25).

Die kenmerke van elke fase in hierdie ontwikkelingsgang word kortliks omskryf.

In die *teologiese* fase streef die menslike verstand om alle verskynsels in terme van een of ander bonatuurlike entiteit/wese te verklaar. Wetenskaplike verklarings word daarom in die vorm van oorsprongs-oorsake (genetiese verklarings) of doeloorsake (teleologiese verklarings) geformuleer. Die betrokke verskynsel/gebeurtenis (planetêre bewegings, voortplanting; historiese gebeurtenisse, ensovoorts) is slegs verstaanbaar wanneer dit òf terugherlei word na die oorspronklike bonatuurlike inisiatief òf oorsprong of na die uiteindelijke, finale bo-

natuurlike/goddelike doel daarmee. Slegs binne hierdie twee perspektiewe verkry verskynsels en gebeurtenisse sin en betekenis. 'n Tipiese voorbeeld hiervan is die Middeleeuse pogings om alle historiese gebeurtenisse in terme van Goddelike Voorsienigheid en predestinasie te wil verklaar.

In die *metafisiese* stadium, wat volgens Comte slegs 'n modifikasie van die teologiese is, aanvaar die menslike rede die bestaan van abstrakte kragte en entiteite (nie noodwendig goddelik nie) in terme waarvan alles verklaar word. So verkry die *Natuur* of sogenaamde inherente natuurlike kragte die status van verklaringsbeginsels in die sewentiende en agtiende eeue. Die rede waarom iets gebeur, word terugherei tot een of ander onderliggende of dieperliggende krag/beginsel/entiteit. Die alchemistiese verklaring van byvoorbeeld voortplanting in die sewentiende eeu in terme van ingebore *spiriti* of geesteskrigte is 'n tipiese voorbeeld van die metafisiese denksstyl.

In die *wetenskaplike* fase het die menslike rede die futiele strewe na enige dieperliggende oorsake, beginsels en entiteite laat vaar, en bepaal hy hom nou by die voor-die-hand-liggende relasies tussen verskynsels wat wel empiries waarneembaar is. Die verklaring van feite beteken nou dat die onveranderlike verbande tussen verskynsels in een of ander toepaslike wetmatigheid vasgelê word. Die enigste basis vir natuur- en sosiaalwetenskaplike wette/teorieë is dit wat in die empiriese werklikheid gegee is. Ons gee vervolgens meer aandag aan Comte se uiteensetting van die positiewe wetenskap.

Alhoewel Comte 'n empiristiese epistemologie onderskryf, beklemtoon hy die wedersydse verhouding tussen teorie en empiriese werklikheid. Teenoor die standpunt van die nuwe induktivisme wat meen dat empiriese waarneming plaasvind sonder enige teoretiese begeleiding, skryf Comte:

If it is true that every theory must be based upon observed facts, it is equally true that facts cannot be observed without the guidance of some theory. Without such guidance, our facts would be desultory and fruitless; we could not retain them: for the most part we could not even perceive them (idem.:27).

Die positivistiese tradisie beweer dus geensins (soos dit dikwels in die sekondêre literatuur gekritiseer word) dat waarneming sonder teore-

tisering plaasvind nie. Sonder voorafgeformuleerde hipoteses en teorieë kan waarneming (ten minste *sinvolle* waarneming) nie plaasvind nie. Wat die positivis wel beweer – en dit is die empiristiese komponent - is dat alle wetenskaplike navorsing sy inhoud uit die empiriese werklikheid moet kry *en* alle teoretiese konstruksies uiteindelik ook aan die werklikheid van empiriese feite getoets moet word voordat dit as wetenskaplike kennis kan kwalifiseer.

Comte verdedig verder ook die Humeaanse standpunt oor oorsaaklikheid. *What is now understood when we speak of an explanation of facts is simply the establishment of a connection between single phenomena and some general facts ... (idem.:26)*. Hiermee saam ondersteun hy die tese van metodologiese naturalisme. Comte glo in die eenheid van die wetenskappe en alhoewel dit 'n hiërargiese eenheid is (van wiskunde, astronomie, fisika, chemie, fisiologie tot sosiologie), bly die ideaal van metodologiese eenheid deurgaans dieselfde.

Thus, then, we see what is the function of social science. Without extolling or condemning political facts, science regards them as subjects of observation: it contemplates each phenomenon in its harmony with co-existing phenomena, and in its connection with the foregoing and the following state of human development: it endeavours to discover, from both points of view, the general relations which connected all social phenomena: and each of them is explained, in the scientific sense of the word, when it has been connected with the whole of the existing situation and the whole of the preceding movement (idem.:473).

Die ideaal van die eenheid van die wetenskappe impliseer nie vir Comte 'n metodologiese monisme (alle wetenskappe hanteer een en dieselfde metode) of metodologiese reduksionisme (die wetenskappe word gereduseer tot een basiswetenskap, byvoorbeeld wiskunde of fisika) nie. Reeds uit hierdie aangehaalde passasie blyk dit dat Comte klem gelê het op die unieke kompleksiteit van die sosiologie.

In sy hiërargie van die wetenskappe, word die mees eenvoudige wetenskappe (wiskunde, astronomie, fisika en chemie) onder aangetref. In hierdie wetenskappe is die individuele elemente van die verskynsels wat bestudeer word, makliker kenbaar. In die geval van die fisiologie/biologie en die sosiologie geld die omgekeerde – die geheel is makliker bestudeerbaar as die dele. Wat die sosiologie betref, impliseer dit

volgens Comte een van twee benaderingswyses: of ons bestudeer die wette van koëksistensie tussen die verskeie elemente op 'n gegewe moment in tyd (sosiale statika), of ons bestudeer die wette van suksessie/opeenvolging waardeur een bepaalde sosiale verskynsel beskou word as die produk van 'n voorafgaande sosiale verskynsel (sosiale dinamika). In laasgenoemde geval is ons aangewese op die metode van *historiese analise*. Die sosiologie gebruik egter ook in 'n mindere of meerdere mate die metodes van die minder komplekse wetenskappe: waarneming (soos in astronomie), eksperimentering (soos in fisika en chemie) en vergelyking (soos in biologie). Historiese analise word soms as 'n subkategorie van vergelyking beskou en soms as 'n vierde metode as sodanig.

Die eis om metodologiese eenheid is nie bloot 'n teoretiese eis nie. Beide Saint-Simon en Comte beskou die wetenskaplike bestudering van sosiale feite as 'n noodsaaklike voorwaarde in die bereiking van die meer omvattende ideaal, naamlik die rekonstruksie van die samelewing. Comte formuleer dit baie duidelik:

The theological and metaphysical philosophies have failed to secure permanent social welfare, while the positive philosophy has uniformly succeeded, and conspicuously for three centuries past, in reorganizing, to the unanimous satisfaction of the intellectual world, all the anterior order of human conceptions, which had been till then in the same chaotic state that we now deplore, in regard to social science. Advancing from the less complex categories of ideas to the more complex and final one, and comparing with this experience the picture just given of our present social condition, we cannot but see that the political analysis and the scientific concur in demonstrating that the positive philosophy, carried to its completion, is the only possible agent in the reorganization of modern society (idem.:431).

In die formulering van hierdie rekonstruksie-ideaal word die verband tussen die drie hoofkomponente van die positivisme duidelik. Die hoofdoelwit van sosiale wetenskapsbeoefening is om die samelewing, die maatskaplike orde, op rasonale en wetenskaplike gronde te vestig. Hierdie doel kan slegs verwesenlik word as die sosiaalwetenskaplike dieselfde mate van beheer oor sy domein verkry as wat die natuurwetenskaplike oor die natuurwerklikheid besit (wetenskaplike utopisme). Logieserwys is die beste strategie vir die sosiale wetenskappe om

dieselfde navorsingsmetodologie as dié van die natuurwetenskappe te volg. Dit beteken dat die oorkoepelende strewe van alle wetenskappe moet wees om algemeengeldige, kousale wette daar te stel wat die konstante en onveranderlike verbande tussen waarneembare verskynsels korrek beskryf (metodologiese naturalisme). Ten slotte veronderstel hierdie metodologie 'n bepaalde kennisbeskouing, naamlik dat alle navorsing begin en eindig in die werklikheid van waarneembare empiriese feite (empirisme).

Ek sluit die bespreking van Comte af deur te wys op 'n probleem in sy wetenskapbeeld wat in latere positivistiese werke selfs nog duideliker sou word. Comte beweer dat die navorsingsdomein van die sosiale wetenskappe (sosiologie) bestaan uit die samelewing (*society*). Sy aksent val op die geheel van sosiale verbande wat volgens hom 'n eie, identifiseerbare bestaan los van die individue wat dit konstitueer, besit. Hierdie standpunt, ook genoem *metodologiese holisme* (teenoor metodologiese individualisme wat byvoorbeeld deur J.S. Mill verdedig is), lei egter tot 'n spanning in die positivistiese tradisie. Die begrip *samelewing* (en ander begrippe, soos *sosiale orde* en *sosiale organisme*) verwys nie na enige direk waarneembare, empiriese feite nie. Gevolglik is Comte se gebruik van hierdie begrippe in stryd met sy eie empiristiese en anti-metafisiese postulate, naamlik dat die wetenskap slegs die empiries waarneembare bestudeer. Hierdie spanning tussen 'n holistiese kyk op die sosiale werklikheid en 'n empiristiese kenteorie sou 'n deurlopende doring in die positivistiese vlees bly – ook in die filosofie van die laat negentiende-eeuse positivist: Emile Durkheim.

Die belangrikste bydrae wat Durkheim gemaak het tot die uitbouing van die positivistiese tradisie is geleë in die empiriese navorsing wat hy uitgevoer het. Persone soos Comte, Saint-Simon, Mill en Spencer kan beskou word as die propagandiste van die positivistiese wetenskaps-ideaal; Durkheim as die eerste empiriese navorser wat die positivistiese beginsels in werklike navorsingspraktyk wou implementeer. Alhoewel Durkheim die meeste positivistiese postulate van Comte en Saint-Simon en Mill ondersteun het, wend hy hom tot die praktiese vraag: Hoe behoort 'n mens navorsing te doen in die lig van die positivistiese postulate van empirisme, induktivisme en metodologiese naturalisme?

Sy eerste taak word om die spesifieke domein van die sosiologie nader te presiseer. Wat presies bestudeer die sosiologie in onderskeid van die geskiedenis of die psigologie? Sy antwoord is in ooreenstemming met die holisme van Comte: sosiale feite. Hieronder verstaan hy morele norme, ekonomiese instellings, wette, gewoontes, tradisies: alle sosiale verskynsels wat onafhanklik van die individu bestaan en daarom 'n dwingende invloed op die individu uitoefen. Hy skryf hieroor soos volg:

Here, then is a category of facts with very distinctive characteristics: it consists of ways of acting, thinking, and feeling, external to the individual, and endowed with a power of coercion, by reason of which they control him ... the term 'social' applies to them exclusively, for it has a distinct meaning only if it designates exclusively the phenomena which are not included in any of the categories of facts that have already been established and classified. These ways of thinking and acting therefore constitute the proper domain of sociology (1901:52).

Sosiale feite is reduseerbaar nòg tot biologiese nòg tot psigologiese feite. Sosiale feite besit dieselfde mate van *realiteit* of *ding-heid* wat fisiese en biologiese feite besit, juis omdat dit ekstern, onafhanklik van die individu in die vorm van *kollektiewe voorstellings (representations)* 'n invloed op die individu uitoefen.

Vir die eerste keer vind ons in die geskiedenis van die positivisme 'n eksplisiete uiteensetting van die positivistiese ontologie met betrekking tot die sosiale wetenskappe. Die tweede belangrike bydrae van Durkheim is geleë in sy uiteensetting van die positivistiese metodologie in die sosiale wetenskappe.

Volgens Durkheim is dit die taak van die sosiologie om sosiale verskynsels te verklaar in terme van die wetmatighede wat daardie verskynsels veroorsaak. In sy beskouing van oorsaaklikheid, volg hy die Humeaanse interpretasie nougeset. Slegs as aangetoon kan word dat twee verskynsels onder verskillende omstandighede saam varieer, dit wil sê kovarieer of korreleer, kan aanvaar word dat daar 'n kousale verband tussen die twee verskynsels bestaan. Hierdie metode, (*concomitant variation*) wat die kern van J.S. Mill se metodologiese riglyne gevorm het, word prakties in sy bekende werk oor *Selfmoord* toegepas.

Durkheim neem as sy data statistieke oor selfmoordgevalle, sowel as die voorkoms van bepaalde psigopatologiese gevalle in bepaalde bevolkings. Op grond hiervan toon hy byvoorbeeld aan dat daar geen noemenswaardige korrelasie tussen selfmoordgevalle en die voorkoms van sodanige patologiese gedrag is nie. So byvoorbeeld, is die verhouding van neurotiese en geestesversteurde persone onder die Jode relatief hoog, terwyl die insidensie van selfmoord relatief laag is. Deur die uitsluiting van verskeie verklarings deur hierdie metode, kom hy uiteindelik tot die gevolgtrekking: selfmoord in 'n samelewing varieer omgekeerd met die mate van sosiale integrasie wat in die betrokke samelewing voorkom. Indikatore van sosiale integrasie wat gebruik word, is die aantal persone wat in 'n gegewe periode met mekaar in interaksie tree, die frekwensie van sodanige interaksie, die aantal verskillende tipes relasies tussen individue en die graad van intimiteit in sodanige interaksie. Die aantal huwelike en duur van huwelike, sowel as religieuse interaksie, is twee konkrete voorbeelde van sosiale integrasie. In 1948 skryf Merton in sy bekende essay *The bearing of sociological theory on empirical research*, dat Durkheim se basiese standpunt oor sosiologiese verklarings soos volg verduidelik kan word ('n rekonstruksie van 'n bepaalde verklaringspatroon uit die *Selfmoord*:

- 1 *Social cohesion provides psychic support to group members subjected to acute stresses and anxieties.*
- 2 *Suicide rates are functions of unrelieved anxieties and stresses to which persons are subjected.*
- 3 *Catholics have greater social cohesion than Protestants.*
- 4 *Therefore, lower suicide rates should be anticipated among Catholics than among Protestants (1948:93).*

Op dieselfde basis sou verwag kon word dat die kans op selfmoord onder getroude persone laer is as onder ongetroudes.

Die bydrae van Emile Durkheim tot die ontwikkeling van die positivistiese tradisie is veral tweërlei: sy beklemtoning van die objektiewe en feitlike aard van sosiale verskynsels enersyds, en aan die ander kant, sy pogings om die positivistiese wetenskapsbeeld in empiriese navor-

sing uit te werk. Dieselfde spanning tussen sy holistiese interpretasie van sosiale feite en die eise van 'n empiristiese epistemologie kom duidelik na vore in onder meer sy gebruik van die begrip *sosiale integrasie* – 'n term wat nie na enige regstreeks waarneembare entiteit of verskynsel verwys nie. Voordat ons sal aandui hoedat hierdie spanning of selfs dilemma onderskeidelik deur die klassieke behavioriste enersyds en die operasionaliste andersyds opgelos is, staan ons stil by die Weense Kring van die 1920's – 'n filosofiese skool waarin die verskillende positivistiese drade die duidelikste saamgeknop word.

Die logiese positivisme van die *Wiener Kreis*

In 1907 kom die wiskundige Hans Hahn, die ekonoom Otto Neurath en die fisikus Philipp Frank in Wenen by mekaar om 'n informele gespreksgroep oor wetenskapfilosofie te begin. Op aanbeveling van hierdie groep, word Moritz Schlick in 1922 na Wenen genooi as professor in die filosofie van die induktiewe wetenskappe. Gou vorm daar om hom 'n groep wetenskaplikes en filosowe, waaronder Otto Neurath, Fredrich Waisman, Edgar Zilsel, Felix Kaufman, Herbert Feigl, Victor Kraft, Hans Hahn en Rudolf Carnap in 1926. Die Weense Kring (*Wiener Kreis*) soos dit bekend gestaan het, publiseer in 1929 hul manifes: *Wissenschaftliche Weltauffassung, Der Wiener Kreis*. Die invloed van die logiese positivisme versprei nou vinnig ook na die Engelsprekende wêreld, maar in die middel dertigerjare (in besonder na 1936, nadat Schlick deur 'n student vermoor is), begin die beweging desintegreer. Tog dra persone soos Feigl, Hempel, Oppenheim en Nagel die fundamentele idees van die beweging in die na-oorlogse periode veral in Amerika verder uit. Nou staan die beweging egter bekend as die logiese empirisme, veral weens 'n meer gematigde standpunt oor betekenis en empiriese toetsing. Tot die vroeë sestigerjare bly dit die aanvaarde standpunt in die Engel-Saksiese wetenskapsfilosofie, totdat dit geleidelik deur die sogenaamde *nuwere wetenskapsfilosofie* van Kuhn, Toulmin, Hanson, Feyerabend, en andere van hulle troonposisie afgestoot word.

Vanweë die feit dat die logiese positivisme oorspronklik in Wenen en later in die gewaad van die logiese empirisme, so 'n verskeidenheid van *manifestasies* gehad het, is dit onmoontlik om aan al die aspekte van die beweging reg te laat geskied. In hierdie deel word daarom op drie aspekte gekonsentreer:

- * Die aanvanklikke formulering van die *verifieerbaarheidskriterium*, wat myns insiens die kern van die logiese positivisme in die twintiger- en dertigerjare uitgemaak het;
- * die logiese positivisme se formulering van wetenskaplike verklaring as *deduktief-nomologiese verklaring* soos in besonder verdedig in die werk van Carl Hempel in die veertigerjare, en
- * die standpunt van die logiese positivisme/empirisme oor die *struktuur van wetenskaplike teorieë* soos dit veral in die vyftiger- en sestigerjare deur Herbert Feigl en Carl Hempel verdedig is.

Beide die standpunte oor wetenskaplike verklaring en die struktuur van wetenskaplike teorieë het verreikende invloed gehad (en het dit nog vandag) in die sosiale wetenskappe.

Verifieerbaarheidskriterium

In die reeds genoemde manifes van die Weense Kring word die ideologie van die nuwe beweging uiteengesit. Die doelstelling – soos verwag kon word in die lig van ons bespreking van die positivisme tot dusver – is om alle wetenskaplikes op die aardbol saam te snoer in 'n poging om 'n wetenskaplike samelewing daar te stel. Hierdie doel kan slegs bereik word indien al die vakwetenskappe met mekaar verenig word. Die ideaal van 'n *eenheidswetenskap (Unified Science)* – die finale kulminasie van die ideaal van metodologiese naturalisme wat ons hierbo behandel het – vorm 'n sleutelkomponent van die logiese positivisme.

In teenstelling met die filosofie van byvoorbeeld Comte, propageer die logiese positiviste, met name Rudolf Carnap, 'n streng *reduksionistiese* eenheid van die wetenskappe. Daar moet egter dadelik bygevoeg word dat Carnap nie die (naïewe) standpunt gehuldig het dat die navorsingsobjekte van die verskillende vakwetenskappe tot mekaar gereduseer kan word nie. Carnap was wel van mening dat dit nie uitgesluit is dat die verskillende wette wat in elke vakwetenskap ontdek is, uiteindelik tot mekaar herlei sou kon word nie, en alle wette in die laaste instansie tot dié van die fisika. Hy het wel geglo dat die reduksie van *terme of begrippe*, dit wil sê die taal van elke vakwetenskap tot 'n ander meer basiese vakwetenskaptaal binne bereik was. So byvoorbeeld sou sosiologiese taal tot dié van die sielkunde, sielkundige terme tot dié van die biologie, biologiese terme tot dié van die chemie en chemiese terme

tot dié van die fisika gereduseer kan word. In 1932 skryf hy in sy artikel *Psychologie in physikalischer Sprache*:

In wat volg hoop ek om die tese te verduidelik en te begrond, naamlik dat elke sin van die Sielkunde in fisikalistiese taal geformuleer kan word. Dit is 'n subtese van die algemene tese van fisikalistiese tot dien effekte dat die fisikalistiese 'n-universele taal is (1932/3:107).

Carnap se besondere weergawe van die ideaal van 'n eenheidswetenskap staan dus bekend as *fisikalisme*, dit wil sê dat die fisika 'n universele taal daarstel waarin die begrippe van alle ander empiriese wetenskappe vertaal kan word. Die belangrikste rede vir die keuse van fisika is geleë in die feit dat hierdie wetenskap die verste gevorderd het op die weg tot sekerheid en betroubaarheid. Verskeie fisika-teorieë is reeds geaksomatiseer en die belangrikste konsepte van fisika verwys na empiries waarneembare entiteite. Die ideale eenheidswetenskap kan daarom slegs tot stand kom deur 'n rekonstruksie van die bestaande vakwetenskappe op die basis van fisika. Hierdie taak is nou, volgens die Weense Kring, danksy die ontwikkelinge (in die laat negentiende en vroeë twintigste eeu) op die gebied van die moderne formele logika vir die eerste keer in die geskiedenis van die mensdom moontlik. Met behulp van die instrumente van die nuwe logika moet die filosoof die belangrike taak van 'n rekonstruksie van die wetenskappe verrig en wel langs die metode van logiese analise.

Die doel van logiese analise is om die wetenskappe te suiwer van enige nie-wetenskaplike/onwetenskaplike terme en in die besonder van daardie spekulatiewe en metafisiese reste uit die geskiedenis. Juis omdat bepaalde dissiplines (en veral die geesteswetenskappe) verskeie begrippe gebruik wat as metafisies getipeer kan word, kan die ideaal van 'n eenheidswetenskap nie verwesenlik word nie. Logiese analise word dus 'n demarkasie- of afbakeningsinstrument in diens van die ideaal van 'n eenheidswetenskap. Dit is binne hierdie konteks dat die bekende verifieerbaarheidskriterium geformuleer word.

Volgens die logiese positiviste kan 'n duidelike onderskeid in die stellings en begrippe van enige wetenskap gemaak word tussen daardie stellings/begrippe wat empiries betekenisvol is en daardie wat empiries betekenisloos is. Betekenisvolle stellings is stellings waarvan die be-

Wetmatigheid: As daar 'n hoë voorkoms van Protestantisme in 'n streek voorkom, dan sal daardie streek 'n hoë insidensie van selfmoord hê.

Omstandigheidsvoorwaarde: Sakse is 'n streek wat meer as 90 % Protestants is.

Verskynsel te verklaar : Sakse het 'n hoë insidensie van selfmoord.

Die omgekeerde geld nou vir die streek Hohenzollern wat veel minder Protestante het (28-32 % van die inwoners) en daarom 'n veel laer selfmoordvoorkoms het.

Die struktuur van wetenskaplike teorieë

Ons het reeds verskeie kere daarop gewys dat die positivisme en die logiese positivisme die taak van die wetenskap sien as die verklaring van verskynsels en gebeurtenisse in terme van algemeengeldige wette en teorieë. Slegs deur korrekte verklarings kan betroubare voorspellings oor die toekomstige gedrag van die mens gemaak word – 'n noodsaaklike voorwaarde indien die langtermyn-doelwit, naamlik om 'n nuwe wetenskaplik gefundeerde samelewing daar te stel, verwesenlik wil word. Tog skryf Hempel in 1958 die volgende belangrike gedeelte:

It is a remarkable fact, therefore, that the greatest advances in scientific systematization have not been accomplished by means of laws referring explicitly to observables, i.e. to things and events which are ascertainable by direct observation, but rather by means of laws that speak of various hypothetical, or theoretical entities, i.e. presumptive objects, events, and attributes which cannot be perceived or otherwise directly observed by us (1958:177).

Hempel gaan voort en gee voorbeelde van sodanige, teoretiese entiteite: magneetvelde, gravitasievelde, molekules, subatomiese partikels, kinetiese energie, gene, ensovoorts. Reeds uit ons vroeëre besprekings van Durkheim se teorie oor selfmoord het ons aangedui dat een van die belangrikste konsepte in sy teorie die term *sosiale integrasie* is. Dieselfde geld vir verskeie teorieë in die sosiale en gedragswetenskappe: die mees vrugbare teorieë is dikwels teorieë wat 'n verskeidenheid sogenaamde teoretiese of hipotetiese konstruksies bevat. Vergelyk in

Die drie kriteria waaraan die positivistiese D-N-model van verklaring moet beantwoord, lui dan soos volg:

- 1 Daar moet ten minste twee *explanans*sinne wees, waarvan ten minste een 'n universeelgeldige wet is.
- 2 Alle *explanans*sinne moet waar wees.
- 3 Die argument moet deduktief wees, met ander woorde die *explanans* moet afdoende of konklusiewe steun aan die *explanandum* bied.

Hierdie verklaringsmodel is aanvanklik deur Hempel ontwikkel as 'n model vir natuurwetenskaplike verklaring. Hyself en ander positivistiese filosowe, waar onder Richard Rudner, sowel as sosioloë soos George Homans (in sy boek *Social behaviour: its elementary forms* – 1961), was van mening dat hierdie model ook op die sosiale wetenskappe van toepassing gemaak kan word.

Ek sluit hierdie bespreking van die D-N-model daarom af met 'n voorbeeld uit die vroeër aangehaalde werk van Durkheim, sonder om in te gaan op die verskeidenheid van probleme wat hieraan verbonde is:

Kom ons kyk na sommige van die selfmoordstatistiek wat Durkheim gebruik het. Oor die periode 1883-1890 was daar 309,4 selfmoorde per miljoen inwoners in die gebied Sakse. In dieselfde tydperk was daar slegs 90,1 selfmoordgevalle per miljoen inwoners in Hohenzollern. Hoe stel Durkheim voor kan hierdie *sosiale feite* verklaar word?

We shall try to determine the productive causes of suicide directly, without concerning ourselves with the forms they can assume in particular individuals. Disregarding the individual as such, his motives and ideas, we shall seek directly the states of the various social environments (religious confessions, family, political society, occupational groups, etc.), in terms of which the variations of suicide occur (1952:151).

Die verklaring wat Durkheim aanbied (vergelyk ook ons bespreking op bladsy 12 en volgende kan soos volg in D-N-terme gerekonstrueer word:

To give a causal explanation of an event means to deduce a statement which describes it, using as premises of the deduction one or more universal laws, together with certain singular statements, the initial conditions (1935:59).

Hierdie model van verklaring is in 1942, en verskeie kere daarna, deur Carl Hempel geformaliseer en staan bekend as die deduktief-nomologiese model (ook *covering-law model*) van verklaring (nomologies: *nomos* = wet).

Die D-N-model van verklaring beskou die verklaring van 'n bepaalde gebeurtenis/verskynsel as 'n deduktiewe argument waardeur die gebeurtenis/ verskynsel wat verklaar moet word, regstreeks in verband gebring word met 'n groter omvattende klas van soortgelyke verskynsels. 'n Elementêre voorbeeld uit die fisika maak die algemene vorm van hierdie model duidelik:

Probleem: Waarom buig spoorstawe (wat direk kontak maak) op 'n baie warm dag?

D-N-verklaring:

Alle metale sit uit as dit verhit word.

Spoorstawe is metale.

Alle spoorstawe sit uit as dit verhit word.

Die gevolgtrekking volg deduktief uit die premisses (eerste twee stellings) en word nou as rede gegee waarom 'n bepaalde spoorstaaf uitgesit het en gebuig het. Wat dus aanvanklik as 'n probleem gestel is, word nou verstaanbaar deurdat ons leer dat hierdie bepaalde verskynsel deel vorm van die normale *gedrag* van spoorstawe onder hierdie bepaalde omstandighede.

Hempel formaliseer die model soos volg:

Wetmatigheid wat universeel geld

(*Explananssin*)
(verklaringssinne)

Omstandighedsvoorwaardes

Verskynsel wat verklaar moet word

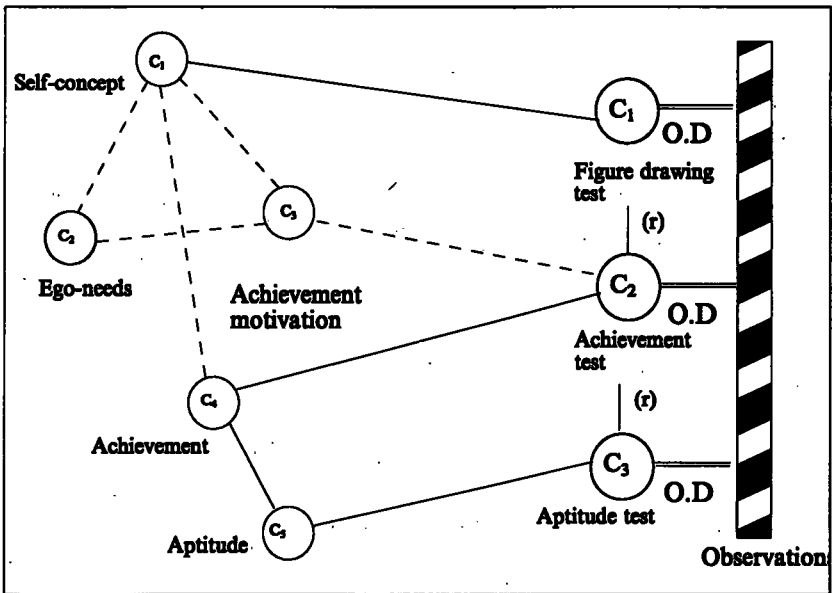
(*Explanandum*)

grippe deur logiese analise bepaal kan word en wel deur reduksie van die stellings tot stellings oor die empiriese werklikheid. Sodanige stellings kan gevolglik deur empiriese toetsing geverifieer of gefalsifieer word. Stellings soos *Daar bestaan 'n God of Die eerste oorsaak van die wêreld is die Absolute* is nie soseer waar of vals nie (soos wat denkers deur die eeue geargumenteer het), maar is veel eerder *betekenisloos*, aangesien dit nie na enige empiriese gegewe/feite herleibaar is nie. Die verifieerbaarheidskriterium lê dus die volgende reël neer: slegs daardie stellings wat in beginsel verifieerbaar is, is betekenisvolle stellings en hoort tot die korpus van wetenskaplike stellings.

Met die formulering van hierdie kriterium, word die positivisme se lang anti-metafisiese tradisie as 't ware geïnstitusioneel. Wanneer ons aan die einde van hierdie deel 'n uiteensetting gee van die logiese positivistiese standpunt oor die struktuur van teorieë, sal ons sien hoedat hierdie kriterium gou gebyk het om onbereikbaar te wees. Met hierdie uiters rigiede kriterium waarvolgens *alle* stellings in die wetenskap in beginsel geverifieer moet kan word, het die logiese positivisme weer voor 'n dilemma te staan gekom. Nie alleen sou die toepassing van hierdie kriterium die gewenste resultaat hê dat die metafisiese terme soos *God, siel, entelecheia*, en talle ander uit die wetenskaplike taal geweier word nie, maar sou dit ook die uiters ongewenste resultaat hê dat abstrakte, teoretiese terme soos *elektron, magneetveld, sosiale integrasie, waardes, intelligensie* en andere ook verwerp moes word. Laasgenoemde kategorie terme wat die belangrikste deel van wetenskaplike teorieë vorm, is nie logies reduseerbaar tot stellings wat regstreeks na die empiries waarneembare verwys nie. Ons kyk vervolgens eers na die model van wetenskaplike verklaring wat 'n inherente deel van die latere geskiedenis van die logiese positivisme geword het – 'n model waarin die basiese Humeaanse en Comteaanse interpretasies oor oorsaaklikheid en algemeengeldige verklarings beslag gekry het.

Deduktief-nomologiese verklaring

Die onderliggende positivistiese model van verklaring in die werke van Comte en Mill kan soos volg omskryf word: 'n verskynsel of gebeurtenis word verklaar wanneer dit aangetoon kan word dat die betrokke verskynsel/gebeurtenis 'n besondere geval van 'n algemene wet is. Karl Popper formuleer dit in 1935 soos volg:



Science seeks to generate confirmable propositions by fitting a formal system of symbols (language, mathematics, logic) to empirical observations, and the propositions of science have empirical significance only when their truth can be demonstrated by a set of concrete operations (1939:48).

Die operasionalisme verskil dus van die klassieke behaviorisme (byvoorbeeld J.B. Watson) wat beweer het dat alle wetenskaplike konstruksie na empiries meetbare gedrag moet verwys. Teenoor hierdie radikale vorm van behaviorisme, beweer die neo-behavioriste (vergelyk Tolman en Hull se werk in die dertigerjare), waar onder die operasionaliste, dat *teoretiese terme* in die wetenskaplike taal toegelaat kan word, met die kwalifikasie dat dit deur middel van ooreenstemmingsreëls of *operasionele definisies* aan waarnemingsterme gekoppel kan word. Ek haal relatief lank uit die klassieke teks van Kerlinger aan waarin hy 'n voorbeeld uit die empiriese opvoedkunde gee waarin die term *operasionele definisie* verduidelik word (1973:33-34).

Let us build a "small theory" of underachievement to illustrate these notions. Suppose an investigator believes that underachievement is, in part, a function of pupils' self-concepts. He believes that pupils who perceive themselves "inadequately", who have

hieroor verder Mouton, 1983 en 1985). Een van die belangrikste redes is dat die term *positivisme* 'n verskeidenheid van betekenis besit en ook verwys na uiteenlopende standpunte in die geskiedenis van die filosofie. Om dieselfde rede sou dit ook riskant wees om alle behavioriste en eksperimentaliste as positivistes te tipeer. Om hierdie redes word volstaan met twee aansprake:

- 1 Dat die operasionaliste (ook genoem die neo-behavioriste) in die dertiger- en veertigerjare van hierdie eeu filosofies gesproke aansluiting by die logiese positivisme kon vind vanweë laasgenoemde se standpunt oor teorieë.
- 2 Dat die tradisie van kwantitatiewe ontleding van sosiale veranderlikes (sogenaamde *variable analysis*) in die meeste sosiale wetenskappe (ook die sosiologie) eweneens filosofiese affiniteite met die positivistiese/logiese positivistiese tradisie vertoon.

Wat eersgenoemde betref, dui die bekende navorsingsielkundige S.S. Stevens reeds in 1939 in sy artikel *Operationism and logical positivism* aan in watter mate die operasionalistiese metodologie in die sielkunde van daardie tyd aansluit by die breë metodologiese riglyne van die logiese positivisme:

The second aim of Logical Positivism - to discover the conditions of empirical meaning - leads to the notion that an object-sentence is one which is verifiable by means of some concrete procedure. At this point operationism and Logical Positivism are essentially indistinguishable ... (1976:17).

In dieselfde artikel ondersteun Stevens ook die fisikalistiese en reduksionistiese ideale van die logiese positivisme. Die term *operasionalisme* het natuurlik sy ontstaan in die werk van P.W. Bridgman in 1928 – *The logic of modern physics* – waarin hy die baie bekende postulaat formuleer: 'n konsep is sinoniem met sy ooreenstemmende versameling operasies. Stevens formuleer dit in 1939 soos volg:

stellings as 't ware onafhanklik van teoretiese interpretasie vas en seker staan, skerp gekritiseer.

Samevattend is dit duidelik dat die logiese positivisme in 'n belangrike sin beskou moet word as die kulminasie van 'n verskeidenheid van tendense wat sedert die sewentiende eeu na vore begin kom het. Dit is nie slegs hulle beklemtoning van die empiristiese, induktivistiese of naturalistiese trekke van die wetenskap wat die logiese positivisme kenmerk nie, maar in 'n meer fundamentele sin die vertroue in die outonomie en mondigheid van die redelike, wetenskaplike mens. In 1943 skryf Herbert Feigl, een van die stigterslede van die Weense Kring, die volgende: *To the empiricist one of the most gratifying trends in the history of science is the gradual liberation of theory from metaphysical bondage* (1943:12). Die logiese positivisme, soos ook die negentiende-eeuse positivisme, is inherent 'n standpunt oor die mondigwording van die wetenskaplik georiënteerde mens, en die hoofmomente van die (logiese) positivisme – empirisme, metodologiese naturalisme, induktivisme, wetenskaplike utopisme – vloei almal uit die basiese *Leitmotiv* voort.

Positivisme in die sosiale wetenskappe in die Twintigste Eeu: die kwantitatiewe ortodoksie

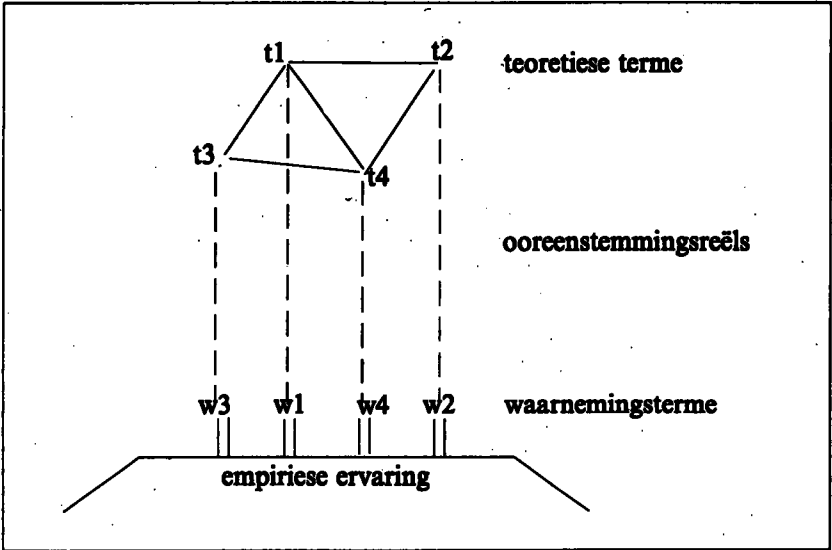
In die deel word in breë trekke aangedui watter invloed die logiese positivisme in die empiriese geesteswetenskappe van die twintigste eeu gehad het. Dit is nie 'n uitvoerige historiese rekonstruksie nie – daarvoor is die ontwikkelinge in die verskillende vakwetenskappe te ingewikkeld. Dit is verder ook nie 'n strenge logiese rekonstruksie van die verband tussen die logiese positivistiese wetenskapbeeld enersyds, en die wetenskapbeelde van die sielkundiges en sosioloë andersyds nie. Dit wil eerder van die belangrikste tendense in die sielkunde en sosiologie (vanaf ongeveer 1930), uitwys wat met die dominansie van die logiese positivisme in hierdie periode verband hou.

Die bewering word dikwels in metodologiese geskrifte gemaak dat diegene wat statistiese metodes gebruik of (selfs wyer) enige vorm van kwantitatiewe metodologie (byvoorbeeld eksperimentering) hanteer, as positiviste of logiese positiviste geëtiketteer kan word. Hierdie standpunt word om verskeie redes nie in hierdie deel verdedig nie (vergelyk

teorieë (teenoor 'n *realistiese* interpretasie). Teoretiese terme is noodsaaklike instrumente in die verklaring en voorspelling van die werklikheid, maar verwys nie noodwendig na reële bestaande verskynsels nie. Met hierdie instrumentalistiese interpretasie van die ontologiese status van teoretiese stellings het die logiese positivisme egter nog nie 'n antwoord gebied op die epistemologiese status van hierdie terme nie, dit wil sê: hoe bepaal ons die geldigheid of betroubaarheid van teoretiese stellings? Terme soos *sosiale integrasie* en *sosiale organisme* is tog nie formeel anders as terme soos *die onderbewuste* of *die Absolute* nie! Aanvanklik was die eis om betroubaarheid daarom ook uiters streng geformuleer: *elke* teoretiese stelling moet deur *eksplisiete definisie* (Russell se term) tot basisstellings gereduseer word om sodanig getoets te kan word. Dit het gou geblyk dat die eis van totale eksplisiete definiëring, sowel as verskeie ander alternatiewe, te streng was. In 'n belangrike artikel in 1945 het Carl Hempel reeds aangetoon hoedat die vereistes wat geformuleer is om die nodige logiese koppeling tussen die teoretiese en basisstellings te bewerkstellig, deur die jare geleidelik meer en meer verslap is totdat dit uiteindelik so niksseggend geword het dat dit nie meer die nodige demarkasie tussen wetenskap en metafisika kon handhaaf nie.

In die sosiale en gedragswetenskappe het hierdie interpretasie van wetenskaplike teorieë egter gou steun begin geniet – veral onder die navolgers van die operasionalisme van P.W. Bridgman in die sielkunde. Hiervolgens poog die wetenskaplike om deur die formulering van *operasionele definisies* (ekwivalent aan ooreenstemmingsreëls) die meer abstrakte sosiaalwetenskaplike konsepte (waarvan *intelligensie* 'n goeie voorbeeld is) te koppel aan sogenaamde empiriese *indikatore* (byvoorbeeld items in 'n IK-toets) wat wel regstreeks waarneembaar of meetbaar is. Ons keer in die volgende afdeling weer na hierdie probleem terug.

Ten slotte is dit belangrik om daarop te wys dat van die belangrikste kritiek teen die logiese positivisme in die sestigerjare juis gerig was teen hierdie interpretasie van wetenskaplike teorieë en in besonder teen die onderskeiding tussen teoretiese en waarnemingsterme. Nie alleen is die onderskeiding as sodanig aangeval nie, maar het persone soos Kuhn (vergelyk hoofstuk 3), Hanson en Feyerabend die idee dat waarnemings-



Stellings wat slegs waarnemingsterme bevat, is onder meer *protokol-stellings* (*Protokolsätze*) of *basisstellings* genoem. In sowel 'n ontologiese as in 'n epistemologiese sin vorm hierdie stellings die fondament van die wetenskaplike gebou. Dit is ontologies fundamenteel aangesien die positivis aanvaar dat slegs hierdie stellings verwys na reële verskynsels. Slegs waarnemingsterme het aantoonbare empiriese referente of verwysings. Dit is epistemologies fundamenteel deurdat dit die enigste stellings is wat kan beantwoord aan die verifieerbaarheidskriterium. Op die tweede verdieping van ons wetenskaplike gebou vind ons dan die sogenaamde teoretiese stellings, met ander woorde stellings wat beide teoretiese en waarnemingsterme bevat. Aangesien dit nie regstreeks toetsbaar is nie, is dit volgens die logiese positivis nie moontlik om met algehele sekerheid te sê dat teoretiese terme wel na aanduibare reële entiteite/verskynsels verwys nie. Ons kan nie met algehele sekerheid sê dat magneetvelde of molekules of intelligensie of vervreemding *werklik* bestaan nie. Juis om hierdie rede kies die logiese positivisme vir 'n *instrumentalistiese* interpretasie van wetenskaplike

hierdie verband byvoorbeeld die terme *id, egou, sperego en alterego* in die teorie van Freud, of die terme *klassebewussyn, dialektiek, historiese determinisme en vervreemding* in die teorie van Marx. Tereg merk Hempel op dat dit veral teoretiese terme is wat daarin slaag om die mees geslaagde verklarings van menslike gedrag en sosiale verskynsels te bied. Hierdie feit bring ons egter weer terug tot 'n basiese dilemma wat die positivis en in besonder die logiese positivis konfronteer: Volgens die empiristiese kenteorie, soos in die verifieerbaarheidskriterium uitgedruk, moet alle stellings reduseerbaar wees tot stellings oor die empiriese werklikheid. Volgens die ideaal van wetenskaplike verklaring daarenteen, bied daardie teorieë wat hoëvlak abstrakte teoretiese konstruksie insluit, die beste verklaring van menslike gedrag.

Die uitweg uit hierdie dilemma, staan bekend as die *ortodokse* of *standaardopvatting* oor wetenskaplike teorieë, soos dit veral in die sestigerjare deur Hempel en Feigl geëkspliseer is. Die sleutelonderskeiding in die logiese positivistiese standpunt oor wetenskaplike teorieë is hulle onderskeiding tussen *teoretiese* en *waarnemingsterme* in die wetenskaplike taal. Aan die een kant, sê hulle, gebruik wetenskaplikes terme/konsepte wat na regstreeks waarneembare verskynsels/gebeurtenisse in die werklikheid verwys, byvoorbeeld warm, koud, volume, gewig, massa, lengte, snelheid, ensovoorts (waarnemings-terme).

Aan die ander kant gebruik hulle wetenskaplike terme wat nie regstreeks waargeneem of gemeet kan word nie – teoretiese terme (vergelyk die lys hierbo). In terme van die verifieerbaarheidskriterium is teoretiese terme (net soos metafisiese terme) betekenisloos alvorens dit deur logiese reduksie aan stellings gekoppel kan word wat wel empiries toetsbaar is. Ten einde daardie koppeling te bewerkstellig, word die bestaan van sogenaamde ooreenstemmingsreëls gepostuleer. Deur die formulering van sodanige reëls behoort dit in beginsel moontlik te wees om enige teoretiese term te koppel aan stellings wat net waarnemings-terme insluit. Hierdie standpunt oor wetenskaplike teorieë kan soos volg voorgestel word:

negative self-percepts, also tend to achieve less than their potential capacity and aptitude indicate they should achieve. He further believes that ego-needs (which we will not define here) and motivation for achievement (call this n-ach) are tied to underachievement. Naturally, he is also aware of the relation between aptitude and intelligence and achievement in general. A diagram to illustrate this 'theory' might look like this.

Die verklaring van die skets is soos volg: Die navorser het geen regstreekse maatstaf van *selfbeeld* nie, maar aanvaar dat hy afleidings oor die individu se *selfbeeld* uit 'n figuurtekentoets kan trek. Daarom definieer hy *selfbeeld* in 'n operasionele sin as bepaalde response tot hierdie figuurtekentoets. Die lyn tussen c1 en C1 dui op die relatief direkte verband tussen die teoretiese konstruk (*selfbeeld*) en die sielkundige toets. Die dubbele lyn tussen C1 en die waarnemingsvlak wys op die operasionele definisie van die konsep. 'n Enkele soliede lyn tussen konsepte, byvoorbeeld tussen die konstruk *prestasie (achievement)* c4 en die prestasietoets (C2), dui op 'n relatiewe standaardverband soos deur 'n akkumulatie van toetse bepaal. Die enkele soliede lyn tussen C1 en C2 en tussen C2 en C3 wys op die verkreë verbande tussen die verskillende toetstellings op hierdie verskillende maatstawe (in hierdie geval is dit 'n korrelasie-koëffisient r). Die gebroke lyne tussen konstruksie wys op meer tentatiewe assosiasies wat hopelik in toekomstige navorsing beter geëkspliseer sou kon word.

Sielkundiges het in die veertiger- en vyftigerjare 'n interessante debat gevoer oor die epistemologiese en ontologiese status van konstruksie soos *selfbeeld*, *intelligensie*, *prestasiemotivering*, ensovoorts. Aanvanklik het persone soos Tolman en Hull, as 'n liberalisering van die klassieke behaviorisme, voorgestel dat sodanige konstruksie beskou moet word as sogenaamde *tussenkomende veranderlikes (intervening variables)*. Die aanvaarding van die funksie van hierdie derde soort veranderlikes, naas stimulus- en responsveranderlikes, het volgens Tolman die navorser 'n houvas gegee op die *interne* (lees: mentale) gedragsveranderlikes wat nie deur meting/waarnemings regstreeks toeganklik is nie. Aanvanklik was die eis baie streng dat sodanige tussenkomende veranderlikes baie nou verband moes hou met beide die antesedente veranderlikes (stimuli) en die konsekwente (respons-) veranderlikes. Mettertyd is hierdie vereistes verslap en het 'n tradisie ontstaan (soos in

die passasie uit Kerlinger blyk) wat sodanige konstrunkte *hipotetiese* of *teoretiese* konstrunkte begin noem het.

Die ontwikkelinge in die sielkunde se teoriebegrip in die twintigste eeu vertoon in die 1930-1960 periode merkwaardige ooreenkomste met die ontwikkelinge in die logiese positivistiese paradigma van dieselfde periode. Uiteindelik vind ons in die vroeë sestigerjare 'n standpunt oor die aard van wetenskaplike teorieë, die belangrike rol van operasionele definiëring, ensovoorts wat vir alle praktiese doeleindes identies aan dié van die positivisme is. 'n Soortgelyke geskiedenis het hom in die sosiologie afgespeel.

In twee resente artikels skets Wiley en Bealer die geskiedenis van die Amerikaanse sosiologie sedert die 1900's. In die twintiger- en dertigerjare word die toneel oorheers deur die sogenaamde Chicago-skool (Thomas, Burgess, Park, en andere) wat in hulle navorsing veral klem lê op die kwalitatiewe metodologie van gevallestudies. In die dertigerjare ontwikkel daar by die Universiteit van Columbia, onder leiding van die *positivis* Franklin Giddings 'n tradisie van anti-Chicago navorsing wat veel meer klem begin lê het op kwantitatiewe metodes (vergelyk die werke van Stouffer, Ogburn, e.a.). Die funksionalistiese paradigma, onder leiding van Parsons by Harvard, begin aanvanklik in die middel dertigerjare as 'n meer gematigde tradisie. Waar Parsons, en tot 'n mindere mate sy leerling Merton, as die teoretici van die funksionalisme beskou kan word, is dit met die aanstelling van *empiriste* soos Paul Lazarsfeld en Robert Lynd by Columbia en Samuel Stouffer (student van Ogburn) by Harvard in die veertigerjare, dat die kwantitatiewe benadering in die sosiologie werklik as 'n dominante tradisie beslag kry. Voordat ek vir 'n oomblik stilstaan by die standpunt van Lazarsfeld, is dit ook belangrik om daarop te wys dat die kwantitatiewe tradisie in die sestigerjare 'n nuwe komponent bygekry het, naamlik 'n hernude belangstelling in die konstruksie van kousale modelle in die sosiologie. Dit is veral as gevolg van die inisiatiewe van Hubert Blalock en Otis Dudley Duncan (gekoppel aan die buitengewone ontwikkelings op die gebied van rekenarisering en rekenaarprogramme) dat hierdie benadering vandag soveel aftrek kry.

Lazarsfeld se bydrae tot die metodologie van die sosiologie is veral geleë in sy werk op die gebied van indekskonstruksie – 'n metodologie

wat regstreeks voortvloei uit die logiese positivistiese standpunt oor teorieë (en die operasionalistiese beweging in die Sielkunde). In 1964 toon Lazarsfeld in 'n uitvoerige studie aan (*Concept formation and measurement*), hoedat die tradisie van tussenkomende veranderlikes en teoretiese konstrakte in die sielkunde aansluit by sy eie standpunt oor indekskonstruksie. Aan die einde van die artikel som hy die basiese navorsingsprosedure in die sosiologie soos volg op – 'n ontwerp wat vandag nog deur 'n groot aantal sosioloë onderskryf word:

Today the social research practitioner is likely to follow a process when he establishes "measurements" for complex social objects. This process by which concepts are translated into empirical indices has four steps: (1) an initial imagery of the concept, (2) specification of dimensions, (3) the selection of observable indicators, and (4) the combination of indicators into indices (1964:187).

Soos die operasionalis aanvaar die positivistiese sosioloog wel die bestaan van teoretiese konstrakte (Durkheim se *sosiale integrasie*), maar in die eg empiristiese tradisie van die positivisme is die doelwit om alle sodanige konstrakte operasioneel te definieer. Die prosedure, soos deur Lazarsfeld geskets, is om – nadat die betrokke konstrak in sy verskillende teoretiese dimensies geëkspliseer is – relevante indikatore, dit is konsepte wat verwys na empiries meetbare response, te selekteer. Nadat die response van die respondent op die indikatore ingewin is (deur onderhoudvoering, vraelyste, ensovoorts), word 'n indeks saamgestel wat as 'n opsommende maatstaf van die betrokke teoretiese konstrak (houding, waardes, menings) beskou word. Die voordeel van so 'n benadering is dat response op items sodanig gemeet kan word dat dit vir 'n wye verskeidenheid van statistiese manipulasies vatbaar word.

Samevattend is dit duidelik dat die kwantitatiewe metodologiese benadering in die twintigste-eeuse sielkunde en sosiologie (en ander vakwetenskappe) veral in terme van hulle aanvaarde teorie-beskouing breedweg as positivisties beskou kan word. Die rigiede empiristiese vereistes – soos in die verifieerbaarheidskriterium beliggaam – is verruil vir 'n *sagter* vorm van empirisme-operasionalisme of *variable-analysis*. In hierdie benadering word aanvaar dat die sosiale wetenskappe nie kan klaarkom sonder die gebruik van teoretiese konsepte of konstrakte nie. Tog word wetenskap beperk tot dit wat waargeneem en empiries gemeet

kan word. Operasionele definisies van *vermeende* teoretiese konstrakte word opgevolg deur die konstruksie van indekse, toetse en skale waarin indikatore van sodanige konstrakte gebruik word om gedrag (gewoonlik verbale respons) te meet. Die data wat dan sodanig ingesamel word, word verder aan uitvoerige statistiese ontledings onderwerp.

Slot

Uiteraard was daar deur die dekades voortdurend kritiek ingebring teen die positivisme en die logiese positivisme. Reeds in die negentiende eeu kritiseer die neo-idealiste (Windelband, Rickert) en iemand soos Wilhelm Dilthey die positivisme van Comte en Mill omdat dit uitgaan van die ideaal van metodologiese naturalisme. Kritiek teen die logiese positivisme bereik in die sestigerjare van hierdie eeu 'n hoogtepunt in die werk van Thomas Kuhn (vergelyk hoofstuk 3), terwyl die positivistiese ortodoksie in die sosiale wetenskappe uit verskeie oorde kritiek ontvang. Aangesien meeste van hierdie kritiek saamgevat word in die fenomenologie, die hermeneutiek, die Neo-Marxisme, die werk van Peter Winch, die filosofie van Popper en die reeds vermelde werk van Kuhn – almal tradisies wat in hierdie bundel uitvoerig behandel word – volstaan ek met hierdie enkele opmerkings oor kritiek op die positivisme.

Bibliografie

- ACHINSTEIN, P. & BARKER, S.F. (ed.). 1969. *The legacy of logical positivism*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- ACTON, H.B. 1951. Comte's positivism and the science of society. *Philosophy*, 26:291-310.
- ASHBY, R.W. 1964. Logical positivism. In: O'Connor, D.J.(ed.), *A critical history of Western philosophy*, 492-508. New York: Free Press.
- AYER, A.J. (ed.) 1959. *Logical positivism*. Glencoe: The Free Press.
- BACON, F. 1620. *The novum organum*. Ed. by F.H. Anderson. (1960) Indianapolis: Bobbs-Merrill Co.
- BAKER, K.M. 1975. *Condorcet. From natural philosophy to social mathematics*. Chicago: University of Chicago Press.
- BEALER, R.C. 1979. Ontology in American sociology: Whence and whither? In: Snizek, et. al., 1979:85-106.

- BENTON, T. 1977. *Philosophical foundations of the three sociologies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- BRYANT, C.A. 1985. *Positivism in social theory and research*. MacMillan.
- CARNAP, R. 1932/3. Psychologie in physikalischer Sprache. *Erkenntnis*, 3: 107-143.
- CARNAP, R. 1938. Logical foundations of the unity of science. In: Feigl & Sellars, 1949:408-423.
- CHALMERS, A.F. 1982. *What is this thing called science?* Second edition. Milton Keynes: Open University Press.
- COMTE, A. 1830-1846. *The positive philosophy*. Translated by H. Martineau (1974). New York: AMS Press.
- D'ALEMBERT, J. 1751. *Preliminary discourse to the encyclopedia of Diderot*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Pub. Co.
- DIRENZO, G.J. (ed.) 1966. *Concepts, theory and explanation in the behavioral sciences*. New York: Random House.
- DURKHEIM, E. 1982 (1901). *The rules of sociological method*. Second edition. London: MacMillan.
- DURKHEIM, E. 1897 (1952). *Suicide*. London: RKP.
- FEIGL, H. 1943. Logical empiricism. In: Feigl & Sellars, 1949:3-26.
- FEIGL, H. 1969. The origin and spirit of logical positivism. In: Achinstein & Barker, 1969:3-24.
- FEIGL, H. 1970. The orthodox view of theories: Remarks in defense as well as critique. In: Radner & Winokur, 1970: 3-16.
- FEIGL, H. & SELLARS, W. (eds.). 1949. *Readings in philosophical analysis*. New York: Appleton-Century Crofts.
- GAY, P. 1966. *The enlightenment. The rise of modern paganism*. New York: W.W. Norton & Co.
- GIEDYMIN, J. 1975. Antipositivism in contemporary philosophy of social science and humanities. *British Journal for the Philosophy of Science*, 26:275-301.
- GOODWIN, B. 1978. *Social science and utopia. Nineteenth-century models of social harmony*. Sussex: The Harvester Press.
- HALFPENNY, P.J. 1976. *Explanations in sociology. Positivist and interpretivist models*. Unpublished Ph.D. Thesis, University of Essex, UK.
- HALFPENNY, P.J. 1982. *Positivism and sociology. Explaining social life*. London: George Allen & Unwin.
- HEMPEL, C.G. 1958. The theoretician's dilemma: A study in the logic of theory construction. In: Hempel, 1965:173-226.
- HEMPEL, C.G. 1965. *Aspects of scientific explanation*. New York: Free Press.

- HEMPEL, C.G. 1966. *Philosophy of natural science*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- HEMPEL, C.G. 1970. On the "standard conception" of scientific theories. In: Radner & Winokur, 1970:142-163.
- HINDESS, B. 1977. *Philosophy and methodology in the social sciences*. Sussex: Harvester Press.
- HOBBS, T. 1651. *Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil*. Collins, Fontana.
- HORTON, M. 1973. In defence of Francis Bacon. *Studies in the History and Philosophy of Science*, 4:241-278.
- HUGHES, J. 1980. *The philosophy of social research*. London: Longman.
- HUME, D. 1739. *A treatise of human nature. Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. Fontana, Collins.
- KEAT, R. 1981. *The politics of social theory. Habermas, Freud and the critique of positivism*. Oxford: Basil Blackwell.
- KEAT, R. & URRY, J. 1975. *Social theory as science*. London: RKP.
- KERLINGER, F.N. 1973. *Foundations of behavioral research*. Second edition. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- KOCH, S. 1964. Psychology and emerging conceptions of knowledge as unitary. In: Wann, (ed.) 1964:1-41.
- KOLAKOWSKI, L. 1972. *Positive philosophy*. Penguin Books.
- KONINGSVELD, H. 1976. *Het verschijnsel wetenschap*. Amsterdam; Boom Meppel.
- KRIMERMAN, L.I. (ed.) 1969. *The nature and scope of social science*. New York: Appleton-Century Crofts.
- LAZARSFELD, P. 1964. Concept formation and measurement in the behavioral sciences: Some historical observations. In: Direnzo, (ed.) 1966:144-202.
- LOCKE, J. 1690. *An essay concerning human understanding*. Glasgow: Collins Paperbacks.
- LUNDBERG, G.A. 1964. *Foundations of sociology*. New York: David McKay Co.
- MACKENZIE, D. 1979. Eugenics and the rise of mathematical statistics in Britain. In: Irvine, J. et. al., *Demystifying social statistics*, 39-50. London: Pluto Press.
- MARX, M.H. (ed.) 1976. *Theories in contemporary psychology*. Second edition. London: the Macmillan Co.
- MILL, J.S. 1843. *System of logic*. Two Volumes. Tenth edition, 1879. London: Longman, Green.
- MILL, J.S. 1865. *Auguste Comte and positivism*. Michigan: Ann Arbor Paperbacks.

- MOUTON, J. 1980. Naturalism and anti-naturalism in contemporary philosophy of science. *Koers*, 45(4):270-279.
- MOUTON, J. 1983. Kwantitatiewe en kwalitatiewe metodologieë in die geesteswetenskappe. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Sosiologie*, 14(4):124-131.
- MOUTON, J. 1985. Contemporary philosophies of science. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Sosiologie*, 16(3):81-89.
- MOUTON, J. & MARAIS, H.C. 1985. *Metodologie van die geesteswetenskappe: Basiese begrippe*. Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing.
- NATANSON, M. (ed.) 1963. *Philosophy of the social sciences*. New York: Random House.
- POPPER, K.R. 1935. *The logic of scientific discovery*. Engelse vertaling 1959. London: Hutchinson.
- RADNITZKY, G. 1970. *Contemporary schools of metascience*. Second edition. Göteborg: Akademiförlaget.
- RADNER, M. & WINOKUR, S. (eds.) 1970. *Analyses of theories and methods of physics and psychology*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. iv. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ROSNOW, R.L. 1981. *Paradigms in transition. The methodology of social inquiry*. Oxford: OUP.
- RUDNER, R. 1966. *Philosophy of the social sciences*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- SAINT-SIMON, H. 1813. Memoir on the science of man. In: *Selected writings on science, industry and social organisation. Translation and introduction by K. Taylor*. London: Croom Helm.
- SCHLICK, M. 1963. Meaning and verification. In: Feigl & Sellars, 1949:146-70.
- SHAW, M. & MILES, I. 1979. The social roots of statistical knowledge. In: Irvine, J. et.al., *Demystifying social statistics*, 27-38. London: Pluto Press.
- SNIZEK, W.E., et. al. 1979. *Contemporary issues in theory and research. A metasociological perspective*. London: Aldwych Press.
- SPENCE, K.W. 1944. The classical case for behaviorist theory. In: Krimmerman, 1969:267-278.
- STEVENS, S.S. 1939. Operationism and logical positivism. In: Marx, 1976:2-31.
- SUPPE, F. (ed.) 1974. *The structure of scientific theories*. Urbana: University of Illinois Press.
- WANN, T.W. (ed.) 1964. *Behaviorism and phenomenology*. Chicago: University of Chicago Press.
- WILEY, N. 1979. The rise and fall of dominating theories in American sociology. In: Snizek, et.al., 1979:47-79.

Karl Popper se kritiese rasionalisme

Murray Faure en Albert Venter

Inleiding

Karl Popper is sonder twyfel een van die bekendste filosowe van die twintigste eeu.¹ Enersyds verwerf hy bekendheid as wetenskapsfilosoof; in die besonder vir sy opvattinge oor die aard en rol van die hipoteties-deduktiewe metode in die wetenskap. Andersyds is hy ewe bekend as intellektuele kampvegter vir en vertolker van die sogenaamde *open society* (oop samelewing) en die bedreigings waaraan dit blootgestel word. 'n Besondere kenmerk van sy filosofie is die sistematiese eenheid van sy denke, ten spyte daarvan dat wyduiteenlopende onderwerpe deur hom behandel word.

Mense ondervind dikwels probleme om hierdie onderliggende verband te begryp en in dié opsig is dit gerade om Popper se filosofie as 'n tipe kosmologie te benader. So gesien is die sentrale probleem om die wêreld, met inbegrip van onself en ons kennis as deel van die wêreld, te verstaan. Die sluitsteen vir so 'n benadering is sy epistemologie van kritiese rasionalisme.

Popper se kritiese rasionalisme is die verbindingsaar tussen sy opvattinge oor logika, wetenskap en epistemologie, sy opvattinge oor historiese en sosiale ontwikkeling asook sy normatiewe politieke en sosiale teorie. In hierdie opsig is dit ironies dat hy by geleentheid beskryf is as 'n sekulêre pous wat 'n streng onderskeid tussen wetenskaplike proposisies aan die een kant en die metafisika, teologie, etiek en waarde-stellings aan die ander kant maak. Terwyl laasgenoemde kategorieë inderdaad nie volgens Popper se eie kriterium van demarkasie binne die domein van wetenskap ressorteer nie, weier hy om soos sommige positiviste dié kategorieë as betekenisloos af te skryf. Die ingesteldheid wat 'n epistemologie van kritiese rasionalisme veronderstel, reik inder-

daad verby die grense van wetenskap. Hiervolgens plaas Popper byvoorbeeld 'n hoë premie op die belangrikheid van normatiewe politieke teorie en beskou hy sy eie opvattinge in hierdie verband as 'n bevestiging van geloof wat met die epistemologie van kritiese rasionalisme versoenbaar is (Germino, 1978:21).

In die onderhawige uiteensetting van Popper se filosofie sal eerstens gewys word op die belangrikste kenmerke van sy wetenskapsfilosofie. Verskeie metodologiese beginsels geniet hier die aandag en die leser moet met die deurlees daarvan bedag wees op die metodologiese eenheid wat Popper vir die natuur- en sosiale wetenskappe voorstaan. Vervolgens kom die toepassing van Popper se metodes binne die konteks van die sosiale wetenskappe aan die beurt. Gedagtes rondom historisme en Popper se *open society* geniet hier besondere aandag. Ten slotte sal enkele punte van kritiek jeens Popper se wetenskapsfilosofie en sy *open society* opgeneem word.

Popper se wetenskapsfilosofie

Popper se wetenskapsfilosofie word deur homself as 'n onderneming in kritiese rasionalisme beskryf waarvolgens *the advance of knowledge* hoofsaaklik in *the modification of earlier knowledge* bestaan. Popper beskou die proses van die verwerwing van wetenskaplike kennis as een waarin foute ontdek en uitgeskakel moet word. Kritiese rasionalisme in hierdie konteks beteken volgens Popper dat die wetenskaplike ondersoeker op geen gesaghebbende kennisbronne, hetsy die rede of die ervaring, kan of mag staat maak nie. Elke kennisbron is oop vir kritiese ondersoek en toetse. Die oorsprong en bron van kennis verleen geen spesiale status daaraan nie (Popper, 1972:27). Kritiese rasionalisme is vir Popper 'n etiese keuse ten gunste van rasionalisme wat gepaard gaan met 'n kritiese ingesteldheid tot selfondersoek. Die wetenskaplike wat 'n keuse vir kritiese rasionalisme maak, doen dit op irrasionele gronde, maar moet sy keuse voortdurend krities ondersoek en toets. Die keuse van kritiese rasionalisme is 'n geloofsdaad ten gunste van vrye ondersoek, verdraagsaamheid en Sokratiese beskeidenheid waardeur die onkunde van die ondersoeker voortdurend erken word (Popper, 1963:228, 229).

Kritiese rasionalisme beteken volgens Popper nie dat die rede tot hoogste kennisbron verhef word nie. Rasionalisme is vir hom die kritiese aanwending van die mens se rede om probleemsituasies op te los.

Rasionalisme as diepste kennisbron soos wat Descartes dit gebruik is vir Popper 'n onaanvaarbare *intellektualisme* wat op die gesag van die rede vir die voortbring van kennis staatmaak.

Demarkasiekriterium: Wetenskap en nie-wetenskap

Popper se wetenskapsfilosofie bevat 'n sterk voorskriftelike element, dit wil nie bloot 'n agterna-rekonstruksie wees van hoe wetenskaplikes te werk gaan nie. Dit is veel eerder 'n voorskrif van hoe wetenskaplikes te werk behoort te gaan om wetenskaplike kennis voort te bring. Wetenskap, skryf Ricci (1979:9), is vir Popper eerder 'n saak van die korrekte aanwending van metodes as die voortbring van betroubare resultate. Popper is veral begaan oor die metodes waarvolgens die betroubaarheid en geldigheid van kennis getoets kan word. Die wyse waarop kennis tot stand kom (die oorsprongsbron van kennis), is vir hom van minder belang. Popper se wetenskapsfilosofie handel dus hoofsaaklik oor die konteks van regverdiging (*context of justification*) en nie oor die konteks van ontdekking (*context of discovery*) nie.

Popper verwerp induksie as die algemeenste kriterium om empiriese wetenskap van metafisika en filosofie te onderskei. Die induktiewe metode, dit is die metode wat 'n algemene gevolgtrekking op grond van 'n veelheid van besondere empiriese waarnemings maak, kan volgens Popper nie voor-die-handliggende wetenskaplike kennis voortbring nie. Enige veralgemening wat induktief afgelei is, kan te eniger tyd as vals aangetoon word. Talryke bevestigende waarnemings dat alle swane wit is, is geen logiese regverdiging vir hierdie stelling nie; intendeel, dit sluit nie die logiese moontlikheid uit dat 'n enkele waarneming van 'n swart swaan die stelling sal weerlê nie (Popper, 1959:27, 28). Induksie bied geen waarborg vir wetenskaplikheid nie en kan nie as onderskeidingskriterium tussen wetenskap en nie-wetenskap dien nie (Popper, 1972:44, 45).

Popper stel 'n nuwe afbakeningskriterium tussen wetenskap en metafisika voor, naamlik die falsifieerbaarheid en weerlegbaarheid (*falsifiability and refutability*) van wetenskaplike stellings. Volgens hierdie opvatting word wetenskaplike kennis nie toenemend betroubaar as gevolg van talryke waarnemings wat 'n stelling induktief bevestig nie. Vir Popper is daar eerder 'n asimmetrie tussen verifieerbaarheid en

falsifieerbaarheid (Popper, 1959:41). Popper se kriterium om te onderskei tussen wetenskap en nie-wetenskap (filosofie en metafisika) berus op die fundamentele uitgangspunt dat 'n stelling slegs as empiries of wetenskaplik beskou kan word indien dit in beginsel deur ervaring toetsbaar is: *It must be possible for an empirical scientific system to be refuted by experience* (Popper, 1959:41). *Wetenskaplikheid* berus vir Popper op die empiriese weerlegbaarheid, toetsbaarheid of falsifieerbaarheid van stellings, hipoteses en teorieë. Falsifiëring onderskei tussen empiriese wetenskap en metafisika, dit verklaar nie metafisika tot betekenisloosheid nie (Popper, 1972:39-41). Sommige van die stellings wat tradisioneel tot die metafisika behoort, kry by Popper plek in 'n desisionistiese etiek en het betekenis in die konteks van menslike handeling.

Die siening dat *empiries* bloot verwys na dit wat onmiddellik sintuiglik waarneembaar is, word deur Popper verwerp. Sintuiglike waarneming vorm nie vir Popper die vaste basis waarop wetenskaplike stellings vir hulle *waarheid* getoets kan word nie. Alle sintuiglike waarneming word deur teoretisering voorafgegaan en geen voorwerp word bloot *waargeneem* nie. Die empiriese stelling: *hier is 'n rooi roos*, word gestruktureer deur universele teoretiese begrippe soos *rooi*, *roos* en *hier*, en kan nie as bloot sintuiglik waarneembare objekte beskou word nie (Popper, 1959:93, 94). Sodanige beskouing van *empiries* strook met Popper se verwerping van *ervaring* as 'n gesaghebbende kennisbron.

Empiriese wetenskap bestaan vir Popper dus daaruit dat 'n wetenskaplike al sy *kennis* as voorlopige vermoedens (*conjectures*) sal beskou wat aan streng toetse onderwerp moet word. Eers nadat die stellings die strengste moontlike toetse weerstaan het, kan dit tot die kader van wetenskaplike kennis toegelaat word. Toelating is egter altyd voorlopig en voorwaardelik – sodra nuwe toetse gevind word om die verworwe *kennis* te weêrlê, word die ou *kennis* uitgeskakel en met nuwe, *voorlopige kennis* vervang.

Tegnies word hierdie proses die hipoteties-deduktiewe metode van wetenskapsbeoefening genoem, wat soos volg geskied. 'n Teorie of hipotese word allereers geformuleer, dit dien as voorlopige veronderstelling wat aan streng toetse onderwerp moet word:

- * Eerstens word die logiese verband tussen die afleidings van die teorie vergelyk ten einde die interne konsekwentheid van die teoretiese stelsel te toets.
- * Tweedens word die logiese vorm van die teorie nagegaan om te bepaal of dit werklike empiriese inhoud bevat en of dit bloot tautologies is.
- * Derdens word dit met soortgelyke teorieë vergelyk om te bepaal of wetenskaplike vordering gemaak is.
- * Laastens word dit deur empiriese toepassing getoets om te bepaal of dit met die praktyk versoen kan word (Popper, 1959:32, 33).

Wanneer 'n teorie hierdie streng toetse weerstaan het, word dit deur Popper as 'n hoogs bekragtigde (*highly corroborated*) teorie aanvaar. Bekragtiging of staving (*corroboration*) het slegs betrekking op historiese prestasie en is geen waarborg vir die toekomstige geldigheid van 'n teorie nie. Dit kan te eniger tyd deur nuwe toetse weêrlê word. Dit is egter moontlik dat daar twee mededingende teorieë bestaan wat dieselfde verskynsels probeer verklaar. Hoe word tussen hierdie twee teorieë gekies? Gestel ons het twee mededingende teorieë t_1 en t_2 , en dat t_2 alles verklaar wat t_1 verklaar, maar dat t_2 ook bykomende verklarings bied. Hierbenewens weerstaan t_2 al die toetse wat t_1 weerstaan het, asook verdere toetse waarvoor t_1 geen uitspraak lewer nie. In so 'n geval het t_2 volgens Popper groter waarheidinhoud as t_1 (Popper, 1972:234).
Formeel:

$$V_s = W_{i2} - W_{i1}$$

Waar

$$V_s = \text{Waarheidagtigheid}$$

$$t_1, t_2 = \text{Mededingende teorieë}$$

$$W_i = \text{Waarheidinhoud}$$

(Die relatiewe *waarheidagtigheid* waarop 'n teorie kan aanspraak maak, word bepaal deur die *waarheidinhoud* van twee mededingende teorieë met mekaar te vergelyk.)

Waarheidagtigheid of *verisimilitude* is nie 'n absolute indeks van waarheid nie, maar 'n relatiewe een. Dit is volgens Popper 'n metode *where we can speak of better or worse approximations to the truth*. Popper se voorstelling van hoe kennis aanwas of groei kan dan soos volg skematies voorgestel word (Popper, 1979:118, 119)

P₁ → TT → EE → P₂ ens.

P₁ = Aanvanklike probleem

TT = Tentatiewe teorie

EE = Uitskakeling van foute

P₂ = Probleem 2

Hierdie skema, wat die aanwas of groei of vermeerdering in kennis voorstel, is vir Popper kenmerkend van die evolusionêre ontwikkeling van die primitiewe na die moderne mens. Elke mens word telkens deur 'n probleemsituasie gekonfronteer en hy formuleer tentatiewe oplossings (teorieë) om die probleem uit te skakel. Kennis groei deur die uitskakeling van teenstrydighede en foute, deur sistematiese en rasionele kritiek. Deur die eliminerings van vals teorieë *sterf* teorieë in die plek van die mense wat hulle geformuleer het. Die dogmatiese gelowige wat ongeag alle teenstand en teenspoed irrasioneel aan sy mees geliefde teorieë bly vaskleef, kan saam met sy teorieë omkom. Anders as 'n dogmatikus laat 'n kritiese rasionalis teorieë in sy plek sneuwel (Popper, 1979:121, 122). Popper glo dat hy met sy demarkasiekriterium en die konsepte van staving (*corroboration*) en waarheidagtigheid (*verisimilitude*) die probleem van induksie oorkom. 'n Teorie wat die strengste moontlike pogings tot weerlegging weerstaan het, wat hoogs gestaaf is met 'n hoë waarheidinhoud, is die logiese keuse tussen mededingende teorieë. Staving en waarheidagtigheid is nie-deduktiewe metodes van teorie-evaluering, hulle som die verhouding op wat tussen teorieë en hulle toetse bestaan (Popper, 1959:395; 1972:248).

Wetenskaplike kennis wat deur vermoedens en weerleggings tot stand kom, is egter geen waarborg teen uiteindelijke mislukking nie. Alle wetenskaplike kennis, selfs die bes bekrachtigde teorieë met die hoogste waarheidagtigheid is feilbaar (*fallible*). Seker en vasstaande waarhede,

teorieë of hipoteses, bestaan nie in Popper se wetenskapsfilosofie nie – alles is in beginsel onderhewig aan falsifikasie.

Drie wêrelde: ontologiese pluralisme

Kennis wat op voorgenoemde wyse verwerp word, is vir Popper *objektiewe kennis*. Wat hy daarmee bedoel, moet vervolgens verduidelik word aangesien Popper die tradisionele epistemologie verwerp wat kennis in die subjektiewe sin van *ek weet* of *ek dink* bestudeer (1979:108). Popper is 'n ontologiese pluralis met 'n teorie van *drie wêrelde*. In hierdie pluralistiese filosofie bestaan die wêreld uit drie ontologies onderskeibare subwêrelde: wêreld 1, die wêreld van fisiese voorwerpe; wêreld 2, die wêreld van die mens se verstandelike bewussyn en wêreld 3, die wêreld van objektiewe opgetekende kennis. Dit is die wêreld van idees, die wêreld van teorieë, van argumente en probleemsituasies (Popper, 1979:154). Wêreld 3 is 'n outonome wêreld van geskrewe rekords en word in boeke, tydskrifte, biblioteke en enige ander soortgelyke gekodifiseerde vorm opgeteken. Die drie wêrelde is verskillend, maar nie onverwant nie. Wêreld 2, die wêreld van die bewussyn, reageer beide met die fisiese wêreld 1 en met wêreld 3, die wêreld van objektiewe kennis. Wêreld 3 is inderdaad 'n produk van die mens se intellek, van wêreld 2. Van belang is egter dat wêreld 3-kennis outonoom word: nadat dit voortgebring is, bestaan dit op sigself voort. Wêreld 2 kan dus in interaksie met wêreld 1 en 3 tree, maar wêreld 1 en 3 het geen direkte interaksie nie, behalwe deur die tussenkoms van wêreld 2 (Popper, 1979:155). Voorts is wêreld 3-kennis volgens Popper objektiewe kennis, dit is onafhanklik van enige mens se subjektiewe wete, van houdings, opvattinge en geneigdhede. Kortom, wêreld 3-kennis is kennis sonder 'n kenner, sonder 'n kennende subjek (Popper, 1979:109).

Popper se ontologiese pluralisme druk 'n aantal fundamentele filosofiese vertrekpunte uit. Wêreld 1 is 'n uitdrukking van sy metafisiese realisme, sy siening dat die fisiese wêreld 'n onafhanklike waarneembare wêreld is. Wêreld 2 en 3 en die interaksie tussen die twee kom ooreen met sy opvatting dat wetenskaplike teorieë egte vermoedens oor die werklikheid is en nie instrumente waarmee die wêreld verstaanbaar gemaak word nie. Teorieë is waar of vals in die mate dat hulle met die waargenome werklikheid ooreenstem al dan nie. Waarheid en valsheid

kan dus objektief bepaal word – nie in die subjektiewe wêreld 2 nie, maar in die objektiewe wêreld 3. Hiermee verwerp Popper ook die verifieerbaarheidsbeginsel van die positivisme sowel as die metafisiese idealisme.

Die Leitmotiv in Popper se wetenskapsfilosofie is dat wetenskap 'n onderneming in die groei en aanwas van kennis is:

The central problem of epistemology has always been and still is the problem of the growth of knowledge. And the growth of knowledge can be studied best by studying the growth of scientific knowledge (1959:15).

Popper se visie van die wêreld is een van 'n evolusionêre wêreld en sy epistemologie wat die ontwikkeling van wêreld 3 beskryf, is vir hom ook 'n beskrywing van biologiese evolusie (1979:145). Die wêreld van intellek en idees het nie altyd bestaan nie, hulle het deur evolusie ontwikkel uit 'n fisiese wêreld. Die evolusie van wêreld 3-kennis deur die intellek van wêreld 2 is nie bloot analoog aan Darwiniese evolusie nie, maar in werklikheid kontinu met dié proses van natuurlike seleksie. Die evolusieproses is 'n lang reeks van eksperimente, van leer deur probeer en tref (*trial and error*). Elke nuwe biologiese variant of mutasie is soos 'n eksperiment, 'n voorlopige veronderstelling wat as waar of vals bewys moet word. Elke wese word met sekere verwagtings gebore, 'n tipe hipotese wat bevestig of weerlê kan word. Die aangebore kennis sal, indien weerlê, 'n organisme met sy eerste probleemsituasie konfronteer en dan begin die proses van die aanwas van kennis: dit bestaan deurgaans uit die verandering en korrigering van voorafgaande kennis. Die vermeerdering van kennis is niks anders nie as die natuurlike seleksie van hipoteses nie (Popper, 1979:258-261).

Die evolusionêre aanwas van kennis bevestig twee van Popper se mees basiese uitgangspunte: die eerste is dat daar nie so iets soos *suiwer waarneming* is nie, alle persepsies word in ooreenstemming met aangebore teorieë of uitgangspunte gestruktureer. Tweedens is daar van nature 'n aangebore verwagting van 'n reëlmatige of geordende omgewing. Geloof in 'n geordende kosmos is vir Popper dus nie die gevolg van induktiewe ervaring nie, maar 'n ingeboude evolusionêre erfenis (Popper, 1975:49-51).

Hierdie postulaat van rasionaliteit vorm dan die basis waarop Popper sy wetenskapsfilosofie en sosiale filosofie bou. Die mens is prinsipieel gesien 'n sosiale wese en rasionaliteit is die band wat alle mense wêreldwyd aan mekaar verbind (1963, II:239). Die vraag is nou, watter rol speel sy wetenskapsfilosofie in die sosiale wetenskappe en in besonder ook in sy sosiale filosofie?

Die sosiale wetenskappe

Die metodologiese beginsels soos hierbo bespreek, is vir Popper grondliggend aan beide die natuur- en sosiale wetenskappe. Volgens Popper werk hierdie wetenskappe met toetsbare hipoteses (byvoorbeeld 'n universele wet) wat gekoppel word aan onproblematiese stellings (byvoorbeeld aanvanklike voorwaardes) vir doeleindes van die afleiding van 'n prognose of gevolgtrekking. Laasgenoemde behoort so dikwels moontlik met eksperimentele resultate of waarnemings gekonfronteer te word. Ooreenstemming met hierdie waarneming word as bekragtiging van die hipotese geneem – hoewel nie finaal nie – terwyl die duidelike afwesigheid daarvan as weerlegging of falsifiëring van die hipotese beskou word (Popper, 1961:132-133).

Methodologiese eenheid

Hiervolgens is daar geen onderskeid tussen verklaring, voorspelling en toetsing in die natuur- en sosiale wetenskappe nie. Afhangende van besondere omstandighede is dit nie die logiese struktuur van die wetenskap wat met 'n verwisseling in studieterreine varieer nie; dit is eerder beklemtonings wat varieer en wat op hulle beurt afhanklik is van wat ons as 'n probleem ag of nie ag nie. Indien dit nie ons probleem is om 'n prognose te maak nie maar wel om die aanvanklike voorwaardes of universele wette (of beide) te bepaal waaruit 'n gegewe prognose afgelei kan word, dan is ons op soek na 'n verklaring (die gegewe prognose word dan die *explanandum*). Indien ons alternatiewelik wette en aanvanklike voorwaardes as gegewe beskou ten einde 'n prognose vir doeleindes van nuwe inligting af te lei, is ons gemoeid met voorspelling. As ons voorts een van die premisses, dit wil sê 'n universele wet of een van die aanvanklike voorwaardes as problematies beskou en die prognose gebruik om dit met die gevolge van ervaring te vergelyk, dan is ons inderdaad met die toetsing van 'n problematiese premisse gemoeid. In

hierdie opsig, dit wil sê die logika onderliggend aan verklaring, voor- spelling en toetsing, is daar vir Popper geen fundamentele verskil tussen die wyses waarop die natuur- en sosiale wetenskappe bedryf behoort te word nie (1961:131).

Metodologiese individualisme

Afgesien van metodologiese eenheid wat Popper voorstaan, huldig hy ook besondere opvattinge oor die sosiale wetenskappe. In die eerste plek is die studie-objekte van die sosiale wetenskappe vir hom individue. Sosiale gehele soos byvoorbeeld volkere, klasse, samelewings, beskawings en tradisies is nie empiriese objekte nie. Hulle is bo-individuele kollektiewe sosiale entiteite en sou hulle foutiewelik vir konkrete verskynsels aangesien word, verkrag hulle die individualistiese aard van die sosiale wetenskappe wat die vryheid en rasionaliteit van hulle studie-objekte (individue) moet eerbiedig (Lessnoff, 1980:112). Die geloof in die skynbare empiriese bestaan van sulke gehele kom vir Popper op naïewe kollektivisme neer en moet vervang word met 'n ontleding van individue, hulle houdings, verwagtings, optredes en interaksies met ander individue. In die plek van metodologiese holisme wil Popper dus metodologiese individualisme as vertrekpunt daarstel (1961:136; 1973:330).

Anti-psigologisme

Afgesien van 'n metodologiese eenheid wat Popper voorstaan, is hy verder ook anti-psigologiesies jeens die sosiale wetenskappe ingestel. Anti-psigologisme is die opvatting dat die sosiale wetenskappe nie op die sielkunde gebaseer kan wees, of daaruit afgelei kan word nie. Terwyl metodologiese individualisme normaalweg met psigologisme geassosieer word ('n fokus op die individu lei tot 'n studie van die psige), is die onderliggende rede vir Popper se anti-psigologisme eerder moreel as wat dit logies is (cf. Popper, 1961:158, 159). Indien die sosiale wetenskappe wel van die wette van individuele psigologie afgelei kan word, sou sodanige psigologiese wette 'n grondslag vir presiese manipulasie van individue daarstel wat hulle van hul vryheid sou ontnem. Gevolglik sou die sosiale wetenskappe ook so omvorm kan word. Teenoor sodanige manipulatiewe wetenskapbeoefening verkies Popper

eerder 'n onvolmaakte sosiale wetenskap wat die vryheid van mense nie aantast. Hy skryf:

No doubt, biology and psychology can solve, or will soon be asked to solve, the problem of transforming man. Yet those who attempt to do this are bound to destroy the objectivity of science, and so science itself, since these are both based upon free competition of thought, that is upon freedom (1961:158-159).

Anti-komplotteorie

'n Verdere standpunt wat Popper jeens die sosiale wetenskappe inneem, is die verwerping van die samesweringsteorie van samelewings. Sodanige teorieë beweer dat alle gebeure in 'n samelewing deur sameswering bewimpel word, hetsy deur individue of groepe individue. Sulke opvatting is niks beter nie as 'n primitiewe en mistieke geloof wat die gode tot oorsaak van alle menslike gedrag verhef het. Die moderne variasie daarvan kom op 'n sekularisering van godsdienstige bygelowe neer. Hoewel sameswerings sekerlik in sommige samelewings voorkom, is die gevolge daarvan vir Popper nie so belangrik nie. Alle optredes, insluitende sameswerings, het volgens Popper altyd onbedoelde nuwe-effekte wat nie vooraf beheer kan word nie. Probleme sal altyd in samelewings bestaan, of sameswerings plaasvind of nie, en volgens Popper is die hoofsaak van die teoretiese sosiale wetenskappe juis om die onbedoelde sosiale gevolge van doelgerigte menslike optredes te bepaal (1973:330-331).

Kompleksiteit en rasionele rekonstruksie: modelle

Volgens Popper moet die kompleksiteit van die sosiale wetenskappe ook nie onnodig oordryf word nie. Omdat sosiale aangeleenthede vir hom oor die algemeen minder kompleks as konkrete fisiese situasies is, is Popper van mening dat die sosiale wetenskappe minder ingewikkeld as wetenskappe soos die fisika is. In wese kom sy argument daarop neer dat alle sosiale toestande 'n element van rasionaliteit bevat. Terwyl mense inderdaad baie selde volledig rasioneel optree (deur beskikbare inligting optimaal te benut ten einde bepaalde oogmerke te bereik), is dit vir hom sonder twyfel so dat hulle min of meer rasioneel optree. Gevolglik is dit vir die sosiale wetenskappe moontlik om die metode van logiese of rasionele rekonstruksie te gebruik. Hiervolgens kan

geïdealiseerde modelle gekonstrueer word op grond van die aanname dat alle betrokke individue volledig rasioneel handel (asook dat hulle oor volledige inligting beskik). Vervolgens kan die afwyking van werklike gedrag van modelgedrag bepaal word deur die model as 'n tipe verwysingspunt te gebruik. Hierdie metode is veral geskik om benaderde verklarings (en voorspellings) van menslike gedrag te maak waar individue hulle in 'n institusionele omgewing bevind, sowel as in die geval van ekonomiese modelle oor prysteorie, mededinging en rasionele ekonomiese besluitneming (Popper, 1961:140-142).

Objektiwiteit

Die objektiwiteit van die sosiale wetenskappe is volgens Popper geleë in die aanvaarding van sy metode van kritiese rasionalisme. Die induktivisme wat in die Engelssprekende wêreld hoogty vier, het vir Popper min betekenis vir die sosiale wetenskappe. Hierdie opvattingsoog om die sosiale wetenskappe nader aan die waarheid te bring deur middel van die metode van *objektiewe, waardevrye induktiewe ondersoek*. Gemelde wetenskapsfilosofie maak aanspraak op 'n *oorwinning* wat dit vir objektiwiteit in die sosiale wetenskappe behaal het. Popper glo egter dat 'n sosiale wetenskaplike nie soos 'n objektiewe Marsman onbetrokke by die sosiale verskynsels wat hy waarneem, kan wees nie (1977:17-19).

Objektiewe wetenskapbeoefening kan nie van die objektiwiteit van die ondersoeker afhang nie. Natuurwetenskaplikes is niks meer objektief as sosiale wetenskaplikes nie. Wetenskaplike objektiwiteit is enkel en alleen geleë in die tradisie van kritiese rasionalisme, wat ondanks alle weerstand, die heersende wetenskaplike dogmas (sosiaal- of natuurwetenskaplik) so dikwels en so goed moontlik kritiseer. Objektiwiteit is nie geleë in die houding van individuele ondersoekers nie, dit is 'n sosiale aangeleentheid wat hom voltrek in wedersydse kritiek, lojaal-kritiese werkverdeling, rasionele ondersoek en mededingende teoriekonstruksie en -toetsing. Sulke wetenskaplike objektiwiteit kan alleen floreer en voltrek word binne sosiale en politieke omstandighede wat ruimte laat vir kritiek teen heersende dogmas (Popper, 1977:20-22).

Die gedagte dat buitewetenskaplike waardeoordele, partydigheid en subjektiwiteit van 'n ondersoeker weggeneem kan word, vind Popper

absurd. Hierdie eienskappe is deel van die ondersoeker se menswees en die wegneem daarvan sal hom van sy menslikheid ontnem. Die motiewe vir wetenskaplikheid en die ideaal van objektiwiteit is diep in buite-wetenskaplike en religieuse waardes gesetel – wetenskapbeoefening is vir Popper ook hartstog. Waardevryheid en objektiwiteit is self waardes en 'n eis aan die ondersoeker om hierdie waardes te beoefen is paradoksaal (1977:20, 23). Objektiwiteit in die sosiale wetenskappe is dus vir Popper geleë in die navolg van sy program vir wetenskapbeoefening, van vermoedens en weerlegging, die deduktiewe toetsing van teorieë en uiteindelik, die opteken van kennis wat dan deel word van die outonome wêreld 3. Hierdie metode geld vir beide die sosiale- en natuurwetenskappe.

Kritiese rasionalisme en *open societies*

Kritiese rasionalisme is vir Popper nie alleen 'n wetenskaplike rig-snoer nie; as normatiewe riglyn is dit tegelyk ook 'n instrument waarmee die hele sosiale en politieke werklikheid verstaan en beoordeel moet word. Enersyds is kritiese rasionalisme dus 'n preskriptiewe norm vir menslike handeling terwyl dit andersyds evaluerend aangewend kan word om die geskiedenis en politieke samelewings mee te beoordeel.

Kritiese rasionalisme is vir Popper nou verwant aan sy opvatting oor 'n *open society* of goeie samelewing. Die teenpool hiervan, die sogenaamde *closed societies*, het egter in verskeie tydperke van die geskiedenis hul verskyning gemaak. Dit is 'n kenmerk van elk van dié samelewings dat slegs 'n enkele en absolute oogmerk vir die burgers voorgehou word. Hiermee saam word 'n onverbiddelike ondersteuning vir die regerende groep vereis vanweë hul besondere vermoëns om die samelewing se spesiale roeping te vervul. Aangesien Popper egter redeneer dat die mens en die wetenskap se vermoë om oor 'n bepaalde aangeleentheid absoluut korrek (eens en vir altyd korrek) te wees, onwaarskynlik is, volg dit dat *closed societies* nie regverdigbaar is nie. Desnieteenstaande sal sommige mense egter altyd glo dat hul sosiale en politieke idees absolute waarhede bevat, afgesien daarvan dat die menslike intellek, soos ook in die wetenskap geïllustreer, inherente beperkings vertoon om sodanige idees inderdaad as waar te bewys.

Gevolglik is daar geen deurdagte rede waarom een groep aanhoudend 'n ander sal regeer en waarom een stel oogmerke altyd bo 'n ander voorrang sal geniet nie (kyk Ricci, 1977:9-10). Die totalitarisme van die fascisme en die kommunisme van die veertigerjare is natuurlik van die voorbeelde wat met die skryf van sy *Open Society* vir Popper ter sake is.

Aangesien finale uitsluitel oor uiteindelijke oogmerke nie vir Popper moontlik is nie, moet *closed societies* vir *open societies* plek maak. In laasgenoemde sou owerheidsdoelwitte voortdurend aan kritiek onderwerp word. Aangesien finale konsensus hieroor egter nie verkry kan word nie, sal owerhede in die plek daarvan selektiewe programme implementeer ten einde die geldende oogmerke van 'n gegewe tydstip op 'n voorlopige grondslag te verwerklik. In die uitvoering van een of meer sodanige programme sou 'n owerheid in die politiek van oop samelewings noodwendig nie aan al die verwagtings van sy onderdane kan voldoen nie. Onder sulke omstandighede, waar groepe en 'n gedeelte van die burgery noodwendig van enige gegewe beleidsrigting sal verskil, ontstaan die fundamentele vraag oor hoe politieke instellings georganiseer kan word sodat hulle vryelik vervang kan word wanneer 'n betekenisvolle gedeelte van die burgery dit verlang. Vir Popper lê die antwoord opgesluit in 'n institusionele demokrasie – een waarin mededingende partye en groepe deur middel van gereelde verkiesings en gewaarborgde burgerregte verseker dat nuwe meerderhede periodiek die rigting aandui waarin 'n samelewing beweeg, hoewel slegs tydelik van aard. Die rasionaal van so 'n benadering is vir hom volledig verenigbaar met die logika van sy wetenskapsiening. Hy bepleit trouens 'n besondere rol vir die sosiale wetenskappe in dié verband: sosiale wetenskaplikes behoort *open societies* aktief te ondersteun deur ideologiese denke te vervang met wetenskaplike denke en in die besonder met die gebruik van die wetenskaplike metode. In hierdie verband skryf hy (1963, I:222):

The only course open to the social sciences is to forget all about the verbal fireworks and to tackle the practical problems of our time with the help of the theoretical methods which are fundamentally the same in all sciences. I mean the methods of trial and error, of inventing hypotheses which can be practically tested, and of

submitting them to practical tests. A social technology is needed whose results can be tested by piecemeal social engineering.

Wetenskap en samelewing

Uit die voorafgaande blyk dit dat daar 'n besondere verhouding tussen Popper se wetenskapsopvattinge en die aard van *open societies* bestaan. *Closed societies*, waarna reeds kortliks verwys is, het egter ook hul eie rasionaal en is volgens Popper in die filosofie van die historisme veranker. Historistiese opvattinge verskil onderling van mekaar, maar het die gemeenskaplike kenmerk dat hulle daarop aanspraak maak dat daar spesifieke historiese wette of wetmatighede is wat deur die mens ontdek en geken kan word. So sal 'n teïstiese variasie van die historisme die wette van historiese ontwikkeling aan die Wil van God toeskryf. Eweneens sou 'n naturalistiese historisme byvoorbeeld ontwikkeling as 'n wet van die natuur behandel, terwyl 'n rassistiese variasie bloed, ofte wel die biologiese meerderwaardigheid van 'n gekose ras, as die verklaringskategorie van die verlede, hede en toekoms gebruik. Kennis van hierdie historiese patrone stel die historis dan in staat om toekomsvoorspellings te maak en rus hom toe om praktiese aanbevelings oor die politiek te maak aangesien hy, ingevolge die bestemmingswette, weet watter programme suksesvol sal wees (1963, I:7-10). Popper verwys na die implementering van sodanige programme as 'n utopiese vorm van *social engineering* in teenstelling met die *piecemeal*-variasie as kenmerk van *open societies*. Historistiese benaderings poog gevolglik om die menslike ervaringsdimensies van tyd enersyds en ruimtelike politieke organisasie andersyds met mekaar as 'n gegewe waarheid (*closed societies*) te verenig. Die implikasie hiervan is dat die simmetrie tussen Popper se wetenskapsiening en *open societies* terselfdertyd 'n asimmetrie tussen sy wetenskapsbeskouing en historisme veronderstel. Vir hom is dit weens streng logiese gronde onmoontlik om die toekomstige verloop van die geskiedenis te voorspel. Sy verwerping (1961:v-vi) van die historisme kom op die volgende neer:

- 1 Die verloop van die mens se geskiedenis word grootliks deur die toename in menslike kennis beïnvloed.
- 2 Dit is onmoontlik om met behulp van rasionele of wetenskaplike metodes die toekomstige toename in wetenskaplike kennis te voorspel.

- 3 Op grond van die voorafgaande moet die moontlikheid van 'n teoretiese geskiedenis, ofte wel 'n historiese sosiale wetenskap wat met die teoretiese fisika ooreenstem, verwerp word. 'n Wetenskaplike teorie van historiese ontwikkeling wat as grondslag vir historiese of toekomsvoorspellings kan dien, is dus 'n onmoontlikheid.
- 4 Die fundamentele oogmerke van historistiese metodes is hiervolgens op wanopvattinge gebaseer wat uiteindelik tot die verwerping van die historisme moet lei.

Bogenoemde argumente sluit nie die moontlikheid van alle vorme van sosiale voorspellings uit nie. Volgens Popper is hulle heeltemal versoenbaar met die moontlikheid om sosiale teorieë te toets – byvoorbeeld ekonomiese teorieë wat voorspel dat sekere ontwikkelings op sekere voorwaardes sal plaasvind. Dit verwerp slegs die voorspellingsmoontlikheid van historiese ontwikkelings in soverre as wat eersgenoemde deur die toename in kennis beïnvloed word. Punt 2 hierbo is dus die kritieke stap in die argument. Indien daar inderdaad iets soos 'n toename in menslike kennis is, is dit onmoontlik om vandag te voorsien wat môre bekend sal wees. Geen wetenskaplike voorspeller, hetsy mens of masjien, kan deur middel van wetenskaplike metodes sy eie toekomstige resultate voorspel nie. Pogings om so iets te doen, kan resultate slegs na afhandeling van die gebeurtenis voortbring, in welke geval dit reeds te laat vir 'n voorspelling is. *They can obtain their result only after the prediction has turned into a retrodiction* (1961:vii). Hierdie argument wat volgens Popper suiwer logies is, geld vir wetenskaplike voorspellers van enige kompleksiteit en bring Popper tot die gevolgtrekking dat geen samelewing sy eie toekomstige stand van kennis kan voorspel nie. Kennis van die verloop van die geskiedenis soos waarop die historis aanspraak maak, sowel as politieke optrede in terme daarvan, is vir Popper dus onaanneemlik. Gevolglik berus *closed societies* op 'n onverdedigbare rasionaal (1961:vi-vii).

Terwyl Popper se argument teen die vyande van sy *open society* (Herakleitos, Plato, Aristoteles, Hegel, Marx, Mannheim, Toynbee e.a.) nie hier in besonderhede behandel kan word nie, is dit belangrik om te besef dat *piecemeal social engineering* die kritiese rasionalis se enigste verweer teen die gevare van historisme en utopisme is. Terwyl die

historis argumenteer dat sosiale en politieke ontwikkeling op onveranderlike en derhalwe onvermydelike bestemmingswette berus, beoog die utopiese *social engineer* 'n totale sosiale en politieke rekonstruksie van die samelewing. Beide dié benaderings het holisme ofte wel 'n behepthed met die samelewing as geheel in gemeen. Volgens Popper is Marx se rewolusionêres byvoorbeeld die utopiese ingenieurs wat die samelewing as geheel moet herstruktureer, terwyl Mannheim byvoorbeeld die huidige stand van die geskiedenis sien as een wat onvermydelik op holistiese beplanning deur die staat moet uitloop; staatsmag moet sodanig uitbrei dat dit feitlik identies met die samelewing as geheel word (1961:67). Lynreg hierteenoor staan die stuksgewyse benadering wat die kritiese rasionalis voorstaan.

Onregverdigbare kennisaansprake

Die totalitarisme is vir Popper waarskynlik die bewys van die mees dramatiese kombinasie van historisme en utopisme: beide berus op onregverdigbare kennisaansprake en wanopvatting insake die ware karakter van rasonele menslike handeling. Teenoor die opvatting oor wetenskaplike feilbaarheid van die kritiese rasionalis is hierdie leerstellings dogmaties en derhalwe onliberaal. Wat hulle meebring is 'n *closed society* met rigiede en onbevaagtekenbare strukture in teenstelling met 'n *open society* waarin rasonele bespreking oor idees en instellings plaasvind en waarin 'n ooreenstemmende bereidwilligheid bestaan om verandering aan te bring. Hierdie kontras is as't ware dié tussen kollektiwisme en individualisme. Binne die hiërgiese en stamgeoriënteerde karakter van die *closed society* is daar vir die individu slegs 'n spesifiek toegekende rol en plek; soos in die *open society* is daar nie die moontlikheid van sosiale mobiliteit en mededinging binne 'n egalitêre stel spelreëls nie. Vir Popper verteenwoordig die *open society* dus op sonderlinge wyse die vergestaltung van die morele waardes van die Westerse beskawing: respek vir die individu, vryheid, rasionaliteit, gelykheid – maar dit vra terselfdertyd ook 'n bepaalde sielkundige prys. Die aantrekkingskrag van beide historistiese en utopistiese filosofieë spruit juis uit dié koste – die sogenaamde *strain of civilization* – voort. Die element van onsekerheid wat mededinging, besluitneming, vrye keuse en die afwesigheid van 'n *sense of belonging* in die *open society* meebring, maak mededingende filosofieë dikwels besonder aantreklik.

Historisme se aanspraak is dat dit die ontwinging van verandering kan uitskakel omdat verandering inderdaad voorspel kan word. Hierteenoor maak utopisme daarop aanspraak dat sosiale probleme op dramatiese en radikale wyse uit die weg geruim kan word.

Totalitarianism, especially Nazi and Fascist totalitarianism, promises to relieve the strain on the individual by immersing him again in the collectivity under hierarchical leadership. It is understandable that we are tempted by these promises, but they are temptations which we must resist if our civilization is to be saved (Lessnoff, 1980:117).

Vooruitgang en geloof in die rede

Vir Popper is vooruitgang, of 'n patroonmatige verandering, nie 'n natuurwet of wetmatigheid nie; dit is slegs 'n moontlikheid. Dié moontlikheid kan die beste gedien word as die geslote denke van historistiese determinisme en utopisme vir 'n humanistiese geloof in die *open society* verruil word. Laasgenoemde moontlikheid kom in werklikheid neer op 'n geloofsverklaring in die menslike rede. In terme van Popper se epistemologie kan die rede egter self nie bewys waarom 'n geloof in die rede juis tot die bevryding van die mens sal lei nie. Die gevolg van optrede in terme van die rede bewys dit egter wel. Anders gestel: Popper se kritiese rasionalisme veronderstel 'n irrasionele *besluit* om geloof in die menslike rede te hê (1963, II:231).

Sodoende kan vooruitgang wel bewerkstellig word deur empiriese metodes van eksperimentering te gebruik wat stellings voortbring wat in beginsel aan falsifiëring deur ervaring onderhewig is. Ervaring is dus 'n belangrike arbiter in enige geskil. In teenstelling met die utilistiese slagspreuk van die *grootste geluk vir die grootste aantal*, sal Popper in terme van sy kritiese rasionalisme eerder 'n *vermindering van ongeluk* bepleit. Aangesien dit onmoontlik is om mense se geluk te bepaal (dit lei tot gevaarlike essensialistiese konstruksies), moet ons volgens Popper eerder ongeluk uitskakel. Laasgenoemde is wel moontlik, en die verskil tussen die twee benaderings hou verband met die logiese asimmetrie wat vir hom tussen die metodologiese beginsels van verifiëring en falsifiëring bestaan. Praktiese ervaring leer wel hoe om politieke ongerymdhede uit te skakel, maar nie om die essensie van geluk te bepaal nie.

Kontrole oor die regeerders

Op dieselfde wyse moet ons volgens Popper ook nie vra nie: *Wie gaan die regeerders wees?* Ons moet eerder vra: *Hoe gaan ons die regeerders kontroleer?* Politiek in 'n *open society* ofte wel 'n liberale demokrasie is wesenlik 'n saak wat om die ontwikkeling en aanwending van instellings gaan waarvan die onverwagte gevolge nooit voorsien kan word nie. Ons kan nooit seker wees dat instellings die mag aan die regte persone sal gee nie. Gevolglik is die enigste antwoord op die vraag na die kontrole oor die regeerders die aanwending van 'n sosiale tegnologie van *piecemeal engineering*. Die onpersoonlike karakter van *piecemeal social engineering* is nie om utopiese bloudrukke vir 'n samelewing voort te bring nie; dit is enkel en alleen geleë in die uitkakeling van teenstrydighede en op die oplossing van sosiale en politieke probleme. Dit bring terselfdertyd 'n tipe *proteksionisme* mee deurdat die vryheid van almal daardeur beskerm word. Paradoksaal genoeg impliseer dit inmenging deur die owerheid om vryheid te beperk maar slegs in so 'n mate dat die swakkeres teen die sterkeres beskerm word. Die oormatige aanwending van *piecemeal social engineering* hou dus self 'n gevaar in en moet met omsigtigheid aangewend word.

Die intellektuele en empiriese aard van kritiese rasionalisme glo voorts dat die soeke na waarheid, en so ook politieke waarhede, 'n kollektiewe en beredeneerde onderneming moet wees. Kritiese argumente en 'n bereidwilligheid om uit die ervaring te leer, geniet dus oneindig meer status as die irrasionele onderwerpings van die mens aan sy eie mistieke aangetrokkenhede en emosies. Wat die kritiese rasionalis van die irrasionalis onderskei, is dat laasgenoemde uiteindelik van brute mag as die finale arbiter in gevalle van verskille en geskille gebruik sal maak. Daarteenoor is die rasionalisme

closely linked up with the political demand for practical social engineering – piecemeal engineering, of course – in the humanitarian sense, with the demand for the rationalization of society, for planning for freedom, and for its control by reason; not by 'science', not by a Platonic, a pseudo-rational authority, but by that Socratic reason which is aware of its limitations, and which therefore respects the other man and does not aspire to coerce him – not even into happiness (Popper, 1963, II:238-239).

Kritiek

Die wetenskapsfilosofie van Popper is reeds in die literatuur grondig ontleed en aan kritiek onderwerp (kyk bygaande bibliografie). In hierdie afdeling word volstaan met enkele kritiese kantaantekeninge. Twee soorte kritiek word aan die orde gestel. Eerstens word enkele belangrike konsekwensies van Popper se wetenskapsfilosofie ondersoek en tweedens word enkele wetenskapsfilosofieë wat van Popper verskil het, onder die loep geneem.

Irrasionaliteit

Popper bied sy wetenskapsfilosofie aan as 'n kritiese rasionalisme waarin hy glo dat hy die probleme van induksie, verifikasie en die mite van 'n vaste, gegewe waarnemingstaal oorkom het. Popper (1963, II:231) gee aan irrasionaliteit 'n sekere voorkeur in sy wetenskapsfilosofie. Die voorste aanhanger van kritiese rasionalisme in wetenskap en samelewing baseer sy eie wetenskapsfilosofie op 'n irrasionele keuse. Popper elimineer sy filosofiese vyande op grond van hulle irrasionaliteit (Plato, Hegel, Marx), maar verskaf aan ons self geen rasionele standaard vir sy rasionaliteit nie. Kritiese rasionalisme kan op geen groter rasionele basis aanspraak maak as die vyande daarvan nie. Hiermee stel Popper homself oop vir die *tu quoque* (jy ook)-argument van die self-erkende irrasionalis (Bartley, 1964) en los hy nie die probleem van die keuse ten gunste van kritiese rasionalisme op nie.

Probleem van induksie

Verder kan Popper in sy wetenskapsiening nie heeltemal loskom van die probleem van induksie nie. Teorieë kan volgens Popper nie induktief geverifieer word nie, maar is konklusief weerlegbaar of falsifieerbaar deur 'n enkele basiese stelling (kyk Schilpp I, 1974:1-50). Hierdie basiese stelling moet egter vir medewetenskaplikes intersubjektief toetsbaar wees en dit word slegs as basiese stelling aanvaar nadat dit by herhaling as 'n falsifiërende instansie bewys is. Geen enkele falsifieerbare voorbeeld is dus regtig as 'n konklusiewe weerlegging aanvaarbaar nie. 'n Goed bekragtigde teorie is een wat talryke toetse en aanslae weerstaan het. Dat hierdie voorskrif 'n *klankie van induksie het, is voor die hand liggend. Indien Popper se metodes ons stuksgewys nader aan*

die waarheid bring, is dit nie rasioneel om staat te maak op die goed bekrachtigde vermoedens (conjectures) van sy teorieë nie? As ons wel daarop staatmaak, is ons egter volgens Popper induktiviste. As ons nie op prestasie in die verlede kan staatmaak nie, word ons dan nie ekstreme, skeptiese irrasionaliste nie?

Falsifikasie en waarneming

Die kernprobleem met Popper se falsifikasionisme is in die aard van sy epistemologie geleë en wesenlik verkeer Popper hier in stryd met homself. Die probleem is naamlik dat Popper stel dat teorieë altyd waaghalsige veronderstellings is wat deur basiese stellings weerlê kan word. Basiese stellings het egter geen spesiale epistemiese of waarheidstatus nie. Hulle word nóg direk van waarneming afgelei nóg metafisies geopenbaar – basiese stellings is self teoriegelade empiries toetsbare stellings oor die werklikheid. Om dit anders te stel: Popper verwerp die logies positivistiese onderskeid tussen teoretiese stellings en waarnemingstellings. Vir Popper is alle waarnemings teoriegebonde en verval die onderskeid tussen teorie en waarneming by hom. Daar is vir Popper geen stellings wat in 'n ateoretiese waarnemingstaal beskryf kan word nie (Hindess, 1977:183-186). Wat Popper dus in sy wetenskapsfilosofie doen is om een teoriegelade stelling (die universele veralgemening) met 'n ander teoriegelade stelling ('n enkelvoudige, (basiese) stelling) te toets. Deur 'n onderlinge ooreenkoms tussen lede van 'n besondere wetenskapsgemeenskap word 'n hoër epistemiese status aan basiese stellings toegeken wat lede dan in staat stel om hulle vermoedens teen hierdie stellings te toets.²

Hierdie veronderstelling skep vir Popper 'n verskeidenheid van probleme. Waarneming kan volgens Popper 'n teorie nie geldig verklaar nie, dit is bloot 'n motivering om 'n basiese stelling as voorlopig *ten beste getoets* te aanvaar. Die probleem is natuurlik dat 'n geloof in 'n basiese stelling of deur ervaring gemotiveer word en dus rede vir die aanvaarding daarvoor is – maar dan is *motivering* en regverdiging wesenlik dieselfde – of die basiese stelling word tot norm vir toetse verhef, en dan word dit irrasioneel. Die vraag is ook: waarom word basiese stellings per ooreenkoms tussen wetenskaplikes aanvaar en nie ook teorieë nie (Quinton, 1966:84, 85)?

Die implikasie van Popper se verwerping van 'n ateoretiese waarnemingstaal is inderwaarheid vir sy wetenskapsfilosofie noodlottig. As teorieë onlosmaaklik aan waarneming gekoppel word, dan kan Popper se toets van 'n teorie teen 'n basiese stelling eenvoudig nie 'n rasonale prosedure wees nie. Vir rasonale toetse op Popperiaanse voorwaarde moet daar 'n ateoretiese metode van waarneming wees wat bepaal wat die harmonie tussen taal en realiteit is. Enige positivistiese wetenskapsonderneming wat 'n premie op positivisties georiënteerde empirisme plaas, het 'n onderskeid tussen feit en teorie nodig.³ Tog ontken Popper hierdie onderskeid en bou hy 'n hele wetenskapsfilosofie op die veronderstelling dat feite en teorieë epistemologies nie onderskei kan word nie. As dit nie op 'n opvallende teenstrydigheid neerkom en sy filosofie onsamehangend maak nie, wat kan (Hindess 1977:186)?

Lakatos probeer tot Popper se redding kom deur die gedagte te verwerp dat 'n teorie deur 'n enkele basiese stelling of feit konklusief gefalsifieer word. Volgens hom is dit dogmatiese falsifikasionisme. In die plek hiervan stel Lakatos (1970:116) gesofistikeerde metodologiese falsifikasionisme waarvolgens wetenskaplike kennis uitbrei deur 'n opeenvolgende reeks teorieë binne kompeterende *navorsingsprogramme*. 'n Navorsingsprogram bestaan vir Lakatos (1970:132,134) uit 'n harde kern van nie-direk kritiseerbare veronderstellings wat metafisiese vertrekpunte kan insluit en deur metodologiese reëls beskerm word. Die navorsingsprogram verskaf aan die teorie wat daarmee gepaard gaan 'n beskermende gordel wat by nuwe omstandighede aangepas kan word. 'n Teorie bly dus staande solank as die beskermende navorsingsprogram staande bly, en 'n teorie word eers dan gefalsifieer as die beskermende gordel afgebreek word. 'n Teorie kan voorts volgens Lakatos (1970:116) eers as weêrlê of gefalsifieer beskou word indien dit bots met eksperimentele resultate en 'n tweede teorie wat die eksperimentele resultate suksesvol verklaar, aangebied kan word. Wetenskaplike vooruitgang kan volgens Lakatos (1970:134) slegs beoordeel word deur te kyk na die sukses of mislukkings van 'n reeks opeenvolgende teorieë met dieselfde kernaannames.⁴

Kuhn en Popper

Waar die wetenskaplike metode die hoeksteen van wetenskap vir Popper vorm, is Kuhn (1970) se voorstelling direk teenstrydig daarmee.

Vir Kuhn is dit onhoudbaar dat die wetenskaplike metode die onontbeerlike vir wetenskaplike vooruitgang verteenwoordig siende dat die geskiedenis van die wetenskap juis aantoon dat beroemde wetenskaplikes die aanvaarde metodologiese beginsels van hulle tyd verkrag het. Die enigste aanvaarbare antwoord op dié probleem is dan 'n teorie gebaseer op die konsepte: paradigmas, normale wetenskap, raaisels, anomalieë en wetenskaplike rewolusies. In dié verband moet die aktiwiteite geassosieer met wetenskaplike rewolusie nie met die aktiwiteite geassosieer met wetenskaplike metode (Popper) verwar word nie. Kuhn argumenteer dat nuwe paradigmas aanvaar word volgens 'n proses wat aansienlik verskil van die falsifiëringstegnieke van proposisies en die vervanging van laasgenoemde met nuwe proposisies wat tentatief as waar beskou word. Volgens Kuhn se teorie ontstaan 'n wetenskaplike debat wanneer 'n besef groei dat 'n bestaande paradigma gedeeltelik verkeerd is (wat inhou dat hy steeds gedeeltelik korrek is). Wanneer 'n nuwe paradigma voorgestel word, is dit egter nog so kru in sy formulering dat dit nie dadelik oortuigend op lede van die wetenskapsgemeenskap inwerk nie. Laasgenoemde is in teenstelling met *dogmatiese falsifikasie* wat 'n meer onmiddellike verwerping impliseer. Indien 'n nuwe paradigma egter aanvaar word in die plek van 'n ou paradigma, sal die nuwe een stelselmatig tydens die periode van normale wetenskap herformuleer en verbeter word. Die kans op sukses van 'n wetenskaplike rewolusie vergroot dus namate 'n verskuiwing in wetenskaplike vertroue (die sosiologiese basis van 'n paradigma) daartoe bydra dat 'n ou paradigma meer gefalsifieer word terwyl die nuwe paradigma groter verifikasie geniet. Paradigmavervanging is hiervolgens *a blurred combination of negative and positive impulses that does not at all resemble the methodological stereotype of falsification by direct comparison with nature* (Ricci, 1977:19).

Kuhn self is nie heeltemal seker waarom een paradigma bo 'n ander verkies word nie, maar is nietemin oortuig dat aanvaarding veel eerder 'n komplekse sosiologiese gebeurtenis as 'n rasonale of logiese keuse is. Eietydse wetenskaplike mentaliteit sowel as die aard van die beskikbare feite hou vir hom hiervolgens met dié keuse verband. Ricci (1977:19) stel dit treffend:

Indeed, he called paradigm change a kind of 'conversion'. Thus, much as when individuals convert from one religious faith to

another, a scientific 'conversion experience' is not dependent on 'proof or error'. As Kuhn saw it, a scientist somehow surveys the sum total of his impressions of the subject at hand and then decides to transfer his 'allegiance' to a view of the matter. His change of heart, as it were, is at least partly an act of 'faith' at the moment of paradigm change, there can be no conventional proof that the new paradigm is really superior to the old. There is something mysterious here, and it can be summed up by the phrase 'gestalt switch', which Kuhn also used to describe the transition from one set of perceptions to another. The world may be the same after the paradigm change as before, but the scientist who accepts the new paradigm will perceive and judge that world differently. It is as though the old paradigm teaches him that half a glass of water is a glass half full, while the new paradigm persuades him that the glass is half empty instead.

Popper verwerp natuurlik Kuhn se siening dat normale wetenskap een van die essensiële kenmerke van die wetenskapsonderneming is. Normale wetenskap is vir Popper 'n gevaarlike wetenskaplike luiheid en traagheid. In Kuhn se terme is Popper se wetenskapsiening eintlik 'n toestand van permanente revolusie. Hierdie rigting in Popperiaanse wetenskap word deur Feyerabend ontwikkel in 'n standpunt wat uiteindelik nie met dié van Popper versoen kan word nie. Feyerabend is ook ten gunste van 'n permanente revolusie in die wetenskapsgemeenskap. Maar Feyerabend is 'n voorstaander van skeppende *dolheid* in die wetenskap wat nie rasioneel en metodologies voorgeskryf of selfs gerekonstrueer kan word nie. Wesenlik is so 'n rekonstruksie volgens Feyerabend onmoontlik omdat mededingende teorieë onversoenbaar (*incommensurable*) is (Feyerabend 1975). Wetenskaplike kennis neem volgens Feyerabend toe as gevolg van die kreatiewe wisselwerking van hardnekkig gehandhaafde private oortuigings. Alle wetenskaplikes is vry om te glo wat hulle wil, om enige standpunt, hoe gek ook al, in te neem. *Anything goes* is Feyerabend (1975) se standpunt en vir hom is daar geen wesenlike verskil tussen kreatiewe kuns, letterkunde, teater of wetenskap nie. Waar Feyerabend oorspronklik uit die Popperiaanse tradisie begin, eindig hy by 'n standpunt waaruit streng, strakke metodologisme verdwyn. Sela Popper!

Falsifikasie in die sosiale wetenskappe

Benewens die enkele punte van wetenskapsfilosofiese kritiek wat ons hierbo aangeraak het, moet ons die aandag ook vestig op besondere

in terme daarvan) net so min op 'n uitsluitlike afhanklikheid van die logika berus as die wetenskap self. Terwyl vele kritici nog met die Stoïsynse aanwending van logika in die wetenskap met Popper kan saamgaan, is dit ons mening dat 'n voorskriftelike politieke filosofie hom hierdeur verskraal. Die moraliteit onderliggend aan die uitskaking van politieke teenstrydighede is vir Popper wesenlik 'n nie-persoonlike, nie-ideologiese, nie-teleologiese en uiteindelik 'n nie-inhoudelike moraliteit. Die inhoud daarvan spruit nie uit die onderliggende motivering van politieke of morele idees wat as aksiomas aanvaar word nie; dit spruit grootliks uit die kliniese karakter van die logika self. In hierdie opsig word 'n politieke strategie karakterloos en van simboliese inhoud ontnem – die teleologiese aksiomas wat morele stelsels normaalweg kenmerk, maak plek vir vertrekpunte van die logika wat die *piecemeal engineer* in staat stel om onversoenbaarhede te identifiseer en uit te skakel. Uiteindelik is die wyse waarop 'n samelewing politiek georden behoort te word, vir ons nie 'n speëlbeeld of selfs 'n afgewaterde speëlbeeld van 'n agterna-rekonstruksie van wetenskaplike praktyk of 'n ideaaltipiese voorstelling daarvan nie. In dié opsig wil ons volstaan met die opmerking dat om die logiese dimensie van die politiek ten koste van die teleologiese te benadruk, onder omstandighede net so onaanvaarbaar kan wees as om die teleologiese ten koste van die logiese te benadruk (vergelyk Faure, 1981b:96, 101).

Popper en die Frankfurtse neo-Marxisme

'n Bekende kontrovers wat Popper se politieke en sosiale teorie meegebring het, is dié tussen hom en leidende figure van die bekende Frankfurt se Skool soos Marcuse en Habermas. Die felle debat tussen dié twee skole het in die sestigerjare 'n hoogtepunt bereik en word goed weergegee in die werk van Adorno (1967). Terwyl beide kampe daarvoor besorg is dat die sosiale wetenskappe nie vryheid mag aantas en tot die manipulasie van mense mag lei nie, verskil hulle radikaal van mekaar oor wat juis tot die veroorsaking daarvan aanleiding gee. Soos ons weet bestaan die groot gevaar vir Popper daarin dat die holistiese vorms van sosiale rekonstruksie liever met stuksgewyse hervorming vervang moet word. Die kritiese teorie van die Frankfurters bepleit daarenteen presies die teenoorgestelde. Volgens hulle is alle vorms van stuksgewyse hervorming niks meer nie as tegniese kontrolemaatreëls waardeur die

probleme wat die toepassing van Popper se idees in die sosiale wetenskappe oplewer. Soos reeds aangetoon, is falsifikasie die belangrikste metodologiese spelreël van kritiese rasionalisme wanneer die toets van wetenskaplike teorieë ter sprake is. In dié opsig is die beginsels en prosedures onderliggend daaraan veral – indien nie uitsluitlik nie – geskik om teorieë deduktief aan falsifikasie te onderwerp (vergelyk Meehan, 1965:140). Vir die sosiale wetenskappe hou die toedrag besondere implikasies in omrede die huidige bestaande of toekomstige voortbring van deduktief-gestruktureerde teorieë in dié wetenskappe 'n twyfelagtige aangeleentheid skyn te wees. Vooraanstaande metodoloë is dit eens dat die struktuurkenmerke van sosiaal-wetenskaplike teorieë tans 'n oorwegend nie-geformaliseerde karakter vertoon. Sodanige teorieë leen hulle eenvoudig nie vir die strakke toepassing van Popper se falsifikasietoetse nie. Ondersoeke na die aanwendingsmoontlikhede van dié element van sy metodologie in byvoorbeeld die politieke wetenskap toon duidelik die onmoontlikheid van so 'n eis (vergelyk Spegele, 1980:104, 122 met betrekking tot die internasionale politiek en Faure, 1981a:199, 201 met betrekking tot die politieke wetenskap).

In 'n minder formele opsig is die wetenskaplike houding wat metodologiese falsifikasie veronderstel vir die sosiale wetenskappe van meer belang as die konsekwente toepassing daarvan. Openhartigheid vir weerleggende bewysplase, al geskied dit nie formeel nie, is goeie purgasia vir die dogmatisme wat ons so dikwels by verifikasioniste aantref.

Wetenskapsgemeenskap = Open Society?

Namate ons die fokus van kritiek verskuif vanaf Popper se opvatting oor wetenskap na sy sosiale en politieke teorie, moet ons terselfdertyd 'n vraagteken plaas by die geïmpliseerde parallel wat in vele opsigte tussen 'n Popperiaanse wetenskapsgemeenskap en 'n *open society* bestaan. Wat in werklikheid bevraagteken word is nie soseer die feit dat kritiese rasionalisme 'n brug slaan in die werkwyses van beide kategorieë nie, maar die toepaslikheid ofte wel die ekwivalente gebruikswaarde van logiese spelreëls in die samelewingspolitiek in vergelyking met die aanwending daarvan in die wetenskap. Terwyl dit inderdaad so is dat die logika 'n belangrike instrument en norm in die wetenskapsproses en -produk is, kan die soeke na politieke waarhede (en optrede

samelewing gemanipuleer word ten einde die *status quo* te bewaar. Wat in werklikheid noodsaaklik is, is 'n radikale rekonstruksie van die samelewing. In die bereiking van dié vryheidsideaal sou gewelddadige rewolusie selfs as middel aangewend kan word. Soos Lessnoff (1980:115) dit stel:

Rather astoundingly, the critical theorists do not see their favoured reconstruction or revolution as any kind of social engineering and therefore it is not manipulation but liberation.

Samevatting

In ons aanbieding van Popper se opvattinge oor kritiese rasionalisme het ons die klem laat val op uiteensetting terwyl ons ten slotte enkele punte van kritiek opgeneem het. Die aansprake van sy filosofie is op sigself gesaghebbend en dit is onnodig om die meriete daarvan hier te beklemtoon. Binne die wetenskapsgemeenskap bestaan daar dan ook 'n invloedryke skool van geleerdes wat hulle rondom sy idees skaar en wat dit met groot ywer propageer en verdedig. Terwyl sy epistemologiese argumente soms ingewikkeld en tegnies is, word sy sosiale en politieke teorie meestal met 'n bedrieglike eenvoud aangebied. Namate 'n mens met sy filosofie vertrou raak, word die sistematiese eenheid wat sy denke onderlê, 'n blywende indruk. Belangriker nog is die beginsel van Sokratiese onwetendheid wat hy as Leitmotiv amper meedoënloos beklemtoon. Ons word as 't ware nie die keuse gelaat om anders af te sluit as met die lesse wat Popper as vakleerling by 'n meesterskrynwerker geleer het nie:

None did so much to turn me into a disciple of Socrates. For it was my master who taught me not only how very little I knew but also that any wisdom to which I might ever aspire could consist only in realising more fully the infinity of my ignorance (Schilpp, 1:1974:3)

Ons is almal onkundige vakleerlinge ...

Verwysings

- 1 Omdat bepaalde fasette van Popper se biografie belangrik is vir 'n verstaan van sy filosofie, word die volgende kortliks genoem:

Hy is in 1902 in die distrik Wenen gebore. In sy tienerjare was hy 'n toegewyde Marxist, en nadat hy hom as onderwyser in Wiskunde en Fisika bekwaam het, kanaliseer hy sy hoofbelangstellings

in sosiale werk, linkse politiek, musiek en filosofie. In die twintigerjare was hy filosofies oorhoops met die logiese positivisme van die Weense Kring, wat spoedig aan hom die bynaam van *Amptelike Opposisie* besorg het en neerslag vind in sy *Logik der Forschung* van 1934 (Eng.: *Logic of scientific discovery*, 1959).

Hitler se inlywing van Oostenryk by Duitsland laat Popper na Engeland uitwyk en hier begin die idee van 'n *open society* by hom vorm aan te neem. Terwyl hy filosofie aan die Universiteit van Nieu-Seeland van 1937 tot 1945 doseer, voltooi hy *The open society and its enemies* wat in 1945 gepubliseer word. In 1946 keer hy na Engeland terug as professor aan die London School of Economics. Sy doseeropdrag behels logika en wetenskapsmetodologie.

In 1957 publiseer Popper sy *The poverty of historicism*. Dié werk is aanvullend tot sy *Open Society* en bestaan uit 'n aantal artikels waarvan enkeles voorheen gepubliseer is. Insgelyks kan sy *Conjectures and refutations*, 1963, as aanvullend tot sy vroeëre werk in die wetenskapsfilosofie beskou word. Sedert sy aftrede het *Objective knowledge: An evolutionary approach* in 1972 verskyn.

- 2 Vergelyk ook Newton-Smith (1981) vir 'n meer simpatieke hantering van hierdie problematiek.
- 3 Vergelyk byvoorbeeld Hindess (1977) hoofstuk 4 vir 'n kritiese bespreking van die feit-teorie tweedeling in die positivisme. Sien ook hoofstuk 1 in hierdie boek.
- 4 Vir 'n meer gedetailleerde bespreking hiervan vergelyk Chalmers (1978) en Newton-Smith (1981).

Bibliografie

- ACKERMANN, J.R. 1976. *The philosophy of Karl Popper*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- ADORNO, T.W. et al. 1976. *The positivist dispute in German sociology*. London: Heineman.
- BARTLEY, W.W. 1964. Rationality versus the theory of rationality. In: Bunge, M. (ed.) *The critical approach to science and philosophy*. Glencoe: The Free Press.
- CHALMERS, A.F. 1978. *What is this thing called science?* Milton Keynes: Open University Press.
- FAURE, A.M. 1981a. 'n *Ondersoek na die kenteoretiese grondslae van die vergelykende politiek*. (Ongepubliseerde D.Admin.-proefskrif, Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria.)
- FAURE, A.M. 1981b. Karl Popper, "open societies", en Suid-Afrika. *Politikon*, Vol. 8(1):81-102.
- FEYERABEND, P. 1975. *Against method*. London: Verso.
- GERMINO, D. 1974. Preliminary reflections on the open society: Bergson, Popper, Voegelin. In: Germino, D.; Von Beyme, K (eds), *The open society in theory and practice*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- GERMINO, D. 1978. Karl Popper's open society. *The Political Science Reviewer*, vol. VIII:21-61.
- GEYL, P. 1964. The open society and its enemies. In: Bunge, M. (ed.) *The critical approach to science and philosophy*. Glencoe: The Free Press.
- HINDESS, B. 1977. *Philosophy and methodology in the social sciences*. Hassocks: Harvester.
- JOHANSSON, I. 1975. *A critique of Karl Popper's methodology*. Stockholm: Esselte Studium.
- LAKATOS, I. and MUSGRAVE, A. 1970. *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge: The University Press.
- LESSNOFF, M. 1980. The political philosophy of Karl Popper. *British Journal of Political Science*, Vol. 10:99-120.
- MAGEE, B. 1973. *Popper*. Suffolk: Fontana.
- MEEHAN, E.J. 1965. *The theory and method of political analysis*. Homewood, Illinois: The Dorsey Press.
- NEWTON-SMITH, W.H. 1981. *The rationality of science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- NOONAN, P.B. 1975. *A critical analysis of the doctrine of conjectures in scientific method*. (Unpublished M.A. dissertation, University of South Africa, Pretoria).
- O'HEAR, A. 1980. *Karl Popper*. London: Routledge & Kegan Paul.
- POPPER, K.R. 1959. *The logic of scientific discovery*. London: Hutchinson.
- POPPER, K.R. 1961. *The poverty of historicism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- POPPER, K.R. 1963. *The open society and its enemies*, Vol. I and Vol. II. New York: Harper Torchbooks.
- POPPER, K.R. 1973. Prediction and prophecy in the social sciences. In: Stein, G.P. (ed.), *The forum of philosophy: An introduction to problem and process*. New York: McGraw-Hill.
- POPPER, K.R. 1974. *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- POPPER, K.R. 1977. De logica der sociale wetenschappen. In: Bronzwaer, W.J.M., Fokkema, D.W. en Elrud Kunne-Ibsch, (reds.), *Tekstboek algemene literatuurwetenschap*. Ambo/Baarn: Basisboeken.
- POPPER, K.R. 1979. *Objective knowledge: An evolutionary approach*. Oxford: The Clarendon Press.
- POPPER, K.R. 1982a. The open universe: An argument for indeterminism. From the *Postscript to the logic of scientific discovery*. W.W. Bartley III (ed.). Totowa: Rowman and Littlefield.

- POPPER, K.R. 1982b. Quantum theory and the schism in physics. From the *Postscript to the logic of scientific discovery*. W.W. Bartley III (ed.) Totowa: Rowman and Littlefield.
- QUINTON, A. 1966. The foundations of knowledge. In: Williams, B.; Montefiori, A. (eds) *British analytical philosophy*. London:
- QUINTON, A. 1975. Karl Popper: politics without essences. In: De Crespigny, A.; Minogue, K. (eds), *Contemporary political philosophers*. New York: Dodd, Mead & Company.
- RICCI, D. 1977. Reading Thomas Kuhn in the post-behavioral era. *Western Political Quarterly*, Vol. XXX, No. 1, 7-34.
- SARKAR, H. 1976. *Methodology and rationality: a critique of Popper and Kuhn*. (PhD Thesis: University of Minnesota: University Microfilms).
- SCHILPP, P.A. (ed.) 1974. *The philosophy of Karl Popper*, Vol. I & Vol. II. Illinois: Open Court.
- SPEGELE, R.D. 1980. Deconstructing methodological falsificationism in international relations. *American Political Science Review*, Vol. 74 No. 1:104-122.
- TRUSTED, J. s.j. *Conjectures and their refutations, Unit 4*. (U202 4 Inquiry: A second-level university course) Scarborough: Open University Press.

Thomas S. Kuhn

Johann Mouton

Inleiding

In die bespreking van die logiese positivisme in hoofstuk 1 is daarop gewys dat die logiese positivisme in die vroeë sestigerjare uit verskeie oorde gekritiseer is. So kritiseer Norwood Russel Hanson in 1958 in sy *Patterns of discovery* die positivistiese onderskeid tussen teoretiese en waarnemingstellings aan die hand van verskeie gevallestudies uit die geskiedenis van die natuurwetenskappe. In dieselfde jaar verskyn Michael Polanyi se *Personal knowledge*, waarin hy ook die positivistiese standpunt oor wetenskaplike objektiwiteit aanval. In 1962 verskyn daar 'n belangrike artikel deur Paul Feyerabend, *Explanation, reduction and empiricism*, in die *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, waarin hy indringende kritiek lewer op positivistiese standpunte oor hipotesetoetsing en wetenskaplike verklaring. In dieselfde volume wys Michael Scriven in sy artikel *Explanations, predictions and laws* ook op inherente teenstrydighede in die positivistiese opvattinge oor wetenskaplike verklaring.

Dit is egter met die verskyning van Thomas Kuhn se werk, *The structure of scientific revolutions*, (verder afgekort as TSOSR), in 1962 dat ons 'n omvattende aanslag op verskeie postulate en aannames van die logiese positivisme vind. As 'n historikus van die natuurwetenskappe toon Kuhn in groot detail aan hoedat verskeie van die positivistiese standpunte oor sake soos objektiwiteit, wetenskaplike groei, hipotesetoetsing en waarneming onhoudbaar is. Sedert 1962 is daar uiteraard 'n duidelike ontwikkelingsgang in die sienings van Kuhn. Twee belangrike bakens op hierdie pad is die tweede uitgawe van TSOSR in 1970 waarin hy in 'n uitvoerige *Postscript* antwoord op sy kritici, en sy volgende belangrike publikasie in 1977, *The essential tension*. In laas-

genoemde werk, wat 'n versameling van sy mees resente artikels en voordragte bevat, vind ons verdere aanduidings van verskuiwings in sy standpunt. Ons sal veral wys op sy artikel (in 1973 geskryf) oor *Objectivity, value judgment and theory choice* wat 'n goeie weerspieëling van sy latere standpunt bied.

Die argument van die hoofstuk is soos volg:

- 1 In die eerste deel word 'n uitvoerige uiteensetting gegee van die belangrikste komponente van sy aanvanklike standpunt soos dit in 1962 in TSOSR uitgespel is.
- 2 In die tweede deel word 'n tematiese bespreking gegee van die belangrikste kontensieuse argumente van sy standpunt, onder meer deur te verwys na die kritiek van mense soos Dudley Shapere, Margaret Masterman, Imre Lakatos en Israel Scheffler.
- 3 In die derde deel word sy *Postscript* wat in 1970 verskyn het, kortliks bespreek sowel as sommige van sy mees resente artikels soos in die *The essential tension* (voortaan TES) opgeneem.
- 4 In die vierde en samevattende deel, sal gewys word op van die belangrikste implikasies van Kuhn se standpunt vir die geesteswetenskappe.

The structure of scientific revolutions – 1962

History, if viewed as a repository for more than anecdote or chronology, could produce a decisive transformation in the image of science by which we are now possessed (Kuhn, 1962:1).

Met hierdie sin begin Kuhn sy boek. Sy kritiek is gerig teen die positivistiese teorie oor die groei en ontwikkeling van die wetenskap – 'n teorie wat as die groei-deur-akkumulatie-standpunt getipeer kan word. Volgens hierdie standpunt groei die wetenskappe deur die opeenstapeling van meer en meer waar feite, meer en meer bevestigde teorieë, sodat die wetenskap in die breë konvergeer tot die waarheid. Onderliggend aan hierdie akkumulatiewe groeiproses is 'n objektiewe metodologie waarvolgens wetenskaplikes ten alle tye rasioneel sou handel in besluite oor teorie-toetsing en teorie-aanvaarding. Omdat wetenskap by uitstek daardie kenproses is wat rasioneel en objektief is, word vooruitgang in wetenskaplike ontwikkeling as 't ware verseker.

Kuhn se standpunt kan soos volg saamgevat word: Die positivistiese standpunt oor die groei van wetenskaplike kennis is intrinsiek foutief (die geskiedenis toon dit aan) en daarom is die onderliggende wetenskapbeskouing ook verkeerd. Ons gee dus eerstens 'n uiteensetting van Kuhn se beskouing van die ontwikkeling van die wetenskap (in hierdie afdeling), en bespreek dan in die volgende deel sy alternatiewe wetenskapbeeld.

Volgens Kuhn vertoon die geskiedenis van enige wetenskap (Kuhn verwys deurentyd na die natuurwetenskappe) opeenvolgende periodes van sogenaamde normale wetenskapbeoefening en revolusionêre wetenskapbeoefening/wetenskaplike revolusies.

Normale wetenskapbeoefening

Indien ons terugkyk op die geskiedenis van die natuurwetenskappe, kan ons, sê Kuhn, telkens die teorieë of teoretiese stelsels identifiseer wat as die oorsprong van daardie wetenskap beskou kan word. So vorm die astronomiese teorie van Ptolemaios, die Aristoteliese bewegingsleer, die geologiese teorie van Lyell, Franklin se elektrisiteitsteorie, Newton se teorieë oor die optika, Stahl se flogistonteorie en Darwin se evolusieteorie die beginpunte van verskeie vakdissiplines. In die periodes wat aan hierdie teorieë voorafgaan, vind ons byna sonder uitsondering dat verskeie teorieë of standpunte in die betrokke dissipline deur die wetenskaplikes van die betrokke periode aanvaar is. Daar was geen eenstemmigheid oor watter een van die verskillende mededingende teorieë wel die korrekte een was nie. So vind ons in die optika voor Newton se werk in die laat sewentiende-eeu teorieë van Aristoteles, Epikuros en Descartes wat almal daarop aanspraak gemaak het dat hulle die wesensaard van lig verklaar het.

Wanneer een bepaalde teorie egter op 'n gegewe stadium na vore tree en in staat blyk te wees om werklike empiriese probleme in die probleemveld bevredigend op te los, betree ons volgens Kuhn die stadium van normale wetenskapbeoefening. Waar ons in die pre-normale fase nog lang debatte vind wat relatief metafisies en filosofies van aard is, dit wil sê vroeë oor die werklike aard van die verskynsels wat in die betrokke dissipline bestudeer word, betree ons die fase van normale wetenskapbeoefening wanneer die grondslae-vroeë ter syde gestel word

(onkrities tussen hakies geplaas word) en op spesifieke empiriese en teoretiese probleme gekonsentreer word. Normale wetenskapbeoefening is dus navorsing wat gebaseer is op een of meer wetenskaplike prestasies (achievements.); prestasies wat deur 'n bepaalde wetenskaplike gemeenskap erken en aanvaar word as 'n basis vir hulle verdere navorsing. Hierdie "prestasies" noem Kuhn paradigmas.

By choosing it (paradigms), I mean to suggest that some accepted examples of actual scientific practice – examples which include law, theory, application, and instrumentation together provide models from which spring particular coherent traditions of scientific research (1970:10).

Normale wetenskapbeoefening kan dus gedefinieer word as die uitvoer van wetenskaplike navorsing binne en vanuit 'n dominante paradigma, dit wil sê 'n versameling gemeenskaplik aanvaarde prestasies (teorieë, modeloplossings, voorspellings, wette, ensovoorts). 'n Paradigma is in hierdie sin dus primêr 'n model vir normale wetenskapbeoefening. Ons kyk vervolgens na die verskillende komponente van die paradigma, en na die belangrikste funksies daarvan.

Komponente van die paradigma

Indien ons verskeie normale wetenskapstradisies in die geskiedenis bestudeer – soos byvoorbeeld Newtoniaanse meganika of Darwiniese biologie – vind ons volgens Kuhn, dat die navorsers in daardie periodes 'n verskeidenheid van verbintenisse (*commitments*) tot komponente van die betrokke paradigma maak.

- 1 Eerstens verbind die wetenskaplikes hulle natuurlik tot 'n bepaalde teorie of wet of stel teorieë/wette. *The most obvious and probably the most binding is exemplified by the sorts of generalizations we have just noted. These are explicit statements of scientific law and about scientific concepts and theories. While they continue to be honored, such statements help to set puzzles and to limit acceptable solutions (idem.:40).* Die besondere teorie of teorieë vorm ongetwyfeld die kern van 'n paradigma – soos die Newtoniaanse gravitasie-teorie en drie bewegingswette die kern van die Newtoniaanse paradigma vorm.

- 2 Tweedens aanvaar die navorser 'n bepaalde metodologie en besondere navorsingstegnieke wat deur die paradigma voorgeskryf word. *At a level lower or more concrete than that of laws and theories, there is, for example, a multitude of commitments to preferred types of instrumentation and to the ways in which accepted instruments may legitimately be employed (idem.:40).* Kuhn verwys hier na die wisselende rol wat eksperimentele metodes byvoorbeeld in die geskiedenis van die fisiologie gespeel het.

- 3 Derdens verbind die wetenskaplikes hulle tot bepaalde kwasiemetafisiese aannames en vooronderstellings. Hieronder verwys Kuhn beide na aannames oor die navorsingsobjek (dit wat bestudeer moet word) en aannames oor hoe dit bestudeer moet word (metodologiese kriteria). *That nest of commitments proved to be both metaphysical and methodological. As metaphysical, it told scientists what sorts of entities the universe did and did not contain: there was only shaped matter in motion (Cartesiaanse ontologie – JM). As methodological, it told them what ultimate laws and fundamental explanations must be like: laws must specify corpuscular motion and interaction, and explanation must reduce any given natural phenomenon to corpuscular action under these laws. More important still, the corpuscular conception of the universe told scientists what many of their research problems should be (idem.:41).*

- 4 Ten slotte is daar sekere aannames wat die wetenskaplike as wetenskaplike maak. *Finally, at a still higher level, there is another set of commitments without which no man is a scientist. The scientist must, for example, be concerned to understand the world and to extend the precision and scope with which it has been ordered. That commitment must, in turn, lead him to scrutinize ... some aspect of nature in great empirical detail (idem.: 42).*

Kuhn self praat van die netwerk van verbintenisse van elke navorser en noem hulle *conceptual, theoretical, instrumental and methodological* verbintenisse. Samevattend sou ons myns insiens dit in drie hoofkategorieë kon klassifiseer:

- * Teoreties-konseptuele verbintnisse: aanvaarding van die korrektheid van die teorieë en wette van die betrokke paradigma;
- * metodologies-tegniese verbintnisse: aanvaarding van die kriteria van wetenskaplikheid en die middele of instrumente waardeur die bepaalde beskouing oor wetenskaplikheid gerealiseer kan word;
- * ontologiese verbintnisse: aannames oor die aard van die navorsings-objek.

Funksies van die paradigma

In hierdie deel kyk ons na die dinamika van normale wetenskapbeoefening, met ander woorde hoedat die aanvaarding van 'n paradigma 'n navorsingsgemeenskap in staat stel om normale navorsing te doen.

Wanneer 'n paradigma die aanvaarde navorsingsraamwerk vir 'n sekere groep wetenskaplikes word, geskied dit omdat die betrokke paradigma uiteraard vir hierdie groep die meeste belofte – in vergelyking met ander mededingende raamwerke – getoon het. Volgens Kuhn moet normale wetenskap teen sodanige agtergrond daarom beskou word as die aktualisering van daardie belofte, *an actualization achieved by extending the knowledge of those facts that the paradigm displays as particularly revealing, by increasing the extent of the match between those facts and the paradigm's predictions, and by further articulation of the paradigm itself (idem.:24)*. In 'n belangrike sin is normale wetenskapbeoefening 'n *mopping-up operation*. Die opruimingsoperasie bestaan basies uit drie funksies en aldrie hierdie funksies kan in terme van die oorkoepelende taak, naamlik **probleemoplossing** verder omskryf word:

- 1 Bepaling van tersaaklike feite;
- 2 passing van feite en teorie;
- 3 artikulasie van die teorie.

Wat 1 betref, gee 'n vrugbare paradigma leidrade oor watter empiriese en teoretiese probleme tersaaklik en relevant vir die verdere oplos van probleme is. In die eerste plek verrig die paradigma dus 'n seleksiefunksie deurdat dit sodanige relevante probleme identifiseer. Wat 2 betref, onderneem navorsers in normale wetenskap daardie soort navorsing waardeur die voorspellings van die teorie deur die feite

bevestig sou kon word. Die taak is dus om probleme rakende die verhouding tussen teorie en feite, die passingsprobleem, op te los. Wat 3 betref, word baie aandag ook gewy aan die artikulasie en verdere verfyning (presisering, konseptualisering, ensovoorts) van die teorie(ë) van die paradigma.

Die oorkoepelende doelstelling tydens normale wetenskapbeoefening is om alle moontlike probleme te kan oplos.

Bringing a normal research problem to a conclusion is achieving the anticipated in a new way, and it requires the solution of all sorts of complex instrumental, conceptual and mathematical puzzles. The man who succeeds proves himself an expert puzzle-solver, and the challenges of the puzzle is an important part of what usually drives him on (idem.:36).

Kuhn verwys self na die analogie tussen normale navorsingspraktyk en die invul van 'n legkaart (*jigsaw-puzzle*) of blokkiesraaisel (*crossword-puzzle*). Verdere eksplikasie van hierdie analogie toon duideliker wat Kuhn bedoel en illustreer ook die verband van die paradigma, as oorkoepelende raamwerk, tot die proses van normale wetenskap. Soos wat die persoon, by die invul van 'n blokkiesraaisel gebonde is aan die gegewe struktuur (soveel blokkies), so definieer 'n paradigma as 't ware die probleemveld vir die navorser: waar hy en wat hy moet navors. 'n Goeie en vrugbare paradigma voorsien letterlik leidrade (soos 'n blokkiesraaisel) ten opsigte van die moontlike oplossings -- in die vorm van onder andere modeloplossings en teoretiese voorspellings, ensovoorts. Ten slotte bepaal die paradigma -- soos in die ontologiese, teoretiese en metodologiese verbintenisse beliggaam -- ook wat as aanvaarbare oplossings kan geld. Net soos die blokkiesraaisel die parameters van die oplossings vooraf vaslê -- byvoorbeeld nie meer as vyf letters dwars of vier af nie -- net so bepaal die paradigma wat as aanvaarbare en wat as onaanvaarbare oplossings sal geld.

Waar daar in die geskiedenis van die wetenskappe soveel klem gelê is op daardie "vonkies van genialiteit" wat tot wetenskaplike ontdekkings gelei het of daardie "eenmalige insig" in 'n sekere teoretiese problematiek, kom Kuhn en beklemtoon die ander, meer "aardse, aspek van navorsing, naamlik die lang proses van *trial and error*, van soek na oplossings. Tog beteken dit nie dat die navorser nie ongemotiveerd is nie. Wat hom motiveer is die oortuiging dat as hy vaardig genoeg is, kan

hy daarin slaag om 'n raaisel of probleem op te los wat nog nie deur enigiemand anders opgelos is nie.

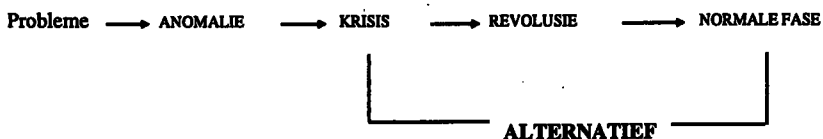
Normale wetenskapbeoefening is daarom, ten slotte, 'n hoogs suksesvolle en hoogs kumulatiewe onderneming. Tydens normale wetenskapbeoefening streef die navorser nie na die ontdekking van nuwe teorieë nie, maar is sy taak om die reeds geïdentifiseerde probleme so goed moontlik op te los en die bestaande teorie deur artikulasie en verfyning so goed moontlik met die bestaande feite te pas. Ten spyte hiervan weet ons uit die geskiedenis dat daar wel in elke vakwetenskap enkele gevalle was waar opspraakwekkende nuwe ontdekkings die hele geskiedenis van daardie dissipline verander het. Aan hierdie radikale vernuwings en diskontinuiteite in die geskiedenis, gee Kuhn vervolgens aandag wanneer hy praat oor wetenskaplike revolusies.

Wetenskaplike revolusies

'n Opspraakwekkende wending in die normale gang van navorsing het sy oorspronge in die bewuswording van 'n anomalie of teenstrydigheid. Wanneer nuwe empiriese feite ontdek word wat nie deur die paradigma voorspel is nie, wat in terme van die paradigmatische verwagtings heeltemal onverwags is, het ons te make met 'n anomalie. Eers wanneer die paradigma sodanig aangepas is dat die nuwe feite daarin verantwoord kan word, wanneer die onverwagse die verwagte word, verdwyn die anomalie. Die bewuswording van 'n anomalie lei dus nie noodwendig tot die verwerping van 'n paradigma nie. Normale navorsing is dan juis 'n proses van deurlopende probleemoplossing. Die vraag is dus: Wat onderskei 'n anomalie van die normale tipe probleme waarmee die navorser elke dag te doen kry? Kuhn se antwoord: Wanneer die paradigma nie aangepas kan word om die betrokke probleem te akkommodeer nie, het ons waarskynlik met 'n anomalie te doen. Dieselfde geld natuurlik ook wanneer teoretiese probleme gegeneer word wat nie deur die bestaande paradigma ondervang kan word nie.

Wanneer 'n navorsingsgemeenskap daarom gekonfronteer word eerstens met onoplosbare empiriese en teoretiese probleme, en hierdie probleme raak tweedens die kern van die gemeenskap se verbintenisse aan die bestaande paradigma, dan het ons, volgens Kuhn, te doen met 'n krisis in daardie dissipline. Op die kort termyn word 'n krisissituasie

gewoonlik deur allerhande *ad hoc*-maatreëls gehanteer, maar op die lang termyn lei 'n krisis onwillekeurig tot die omverwerping van die bestaande en ontoereikende paradigma. 'n Wetenskaplike revolusie kan egter slegs plaasvind as daar 'n aanvaarbare alternatiewe paradigma beskikbaar is. Eers as so 'n alternatief bestaan, sal gedeeltes van die navorsingsgemeenskap die oue verwerp ten gunste van die nuwe tot op daardie stadium wanneer die meerderheid die nuwe paradigma aanhang. Wanneer dit bereik is, betree ons weer 'n fase van normale wetenskapbeoefening. Die hele proses kan soos volg saamgevat word:



Wetenskaplike revolusies word dan omskryf as daardie diskontinuiteite of nie-kumulatiewe episodes in die geskiedenis van 'n vakwetenskap waarin 'n bestaande, ontoereikende paradigma deur 'n nuwe vervang word. Voorbeelde hiervan is die vervanging van die Ptolemaïese sisteem deur die Copernicaanse, die Aristoteliëse bewegingsleer deur die paradigma van Galileo en later Newton, die flogistonparadigma van Stahl deur die nuwe paradigma van Lavoisier en Priestly, ensovoorts.

Ons kyk vervolgens na die aard en implikasies van wetenskaplike revolusies. Kuhn bied self 'n goeie inleiding tot die aard van 'n wetenskaplike revolusie wanneer hy die volgende ooreenkomste met politieke revolusies uitlig:

Eerstens ontstaan politieke revolusies uit 'n groeiende besef dat bestaande instellings nie meer die probleme, wat deur die omgewing geskep word, voldoende kan oplos nie. Op soortgelyke wyse ontstaan wetenskaplike revolusies wanneer die bestaande paradigma nie meer doeltreffend kan funksioneer in die verkenning en bestudering van die fisiese werklikheid nie.

In die tweede plek is dit duidelik dat politieke revolusies daarop gerig is om politieke instellings op wyses te verander wat deur die betrokke instellings "verbied" word. Vir 'n revolusie om suksesvol te wees moet

die bestaande instellings ten minste gedeeltelik laat vaar of opgehef word. Die gevolg is dat in die oorgangsfase die samelewing – soos ook die navorsingsgemeenskap – nie ten volle onder die beheer van instellings staan nie.

Ten slotte, sê Kuhn, is die keuse tussen wedywerende politieke ordes, soos dié tussen alternatiewe paradigmas, 'n keuse tussen onversoerbare leefwyses.

Waarom beskou Kuhn die verskille tussen twee opeenvolgende paradigmas as onversoerbaar (*incompatible*)? Ek haal sy antwoord uitvoerig aan:

Let us, therefore now take it for granted that the differences between successive paradigms are both necessary and irreconcilable. Can we then say more explicitly what sorts of differences these are? ... Successive paradigms tell us different things about the populations of the universe and about that population's behaviour. They differ, that is, about such questions as the existence of subatomic particles, the materiality of light, and the conservation of heat or energy. These are the substantive differences between successive paradigms ... But paradigms differ in more than substance, for they are directed not only to nature but also back upon the science that produced them. They are the source of the methods, problem-field, and standards of solution accepted by any mature scientific community at any given time. As a result, the reception of a new paradigm often necessitates a redefinition of the corresponding science. Some old problems may be relegated to another science or declared entirely unscientific' ... And as the problems change, so often does the standard that distinguishes a real scientific solution from a mere metaphysical speculation, word game, or mathematical play. The normal-scientific tradition that emerges from a scientific revolution is not only incompatible but often actually incommensurable with that which has gone before (idem.:103).

Kuhn se standpunt oor die onversoerbare en selfs onvergelykbare verskille tussen opeenvolgende normale wetenskapstradisies volg natuurlik logieserwyse uit sy uiteensetting van die aard van normale wetenskapbeoefening. Daar het hy geargumenteer dat 'n navorsingsgemeenskap, in hulle aanvaarding van 'n paradigma, hulleself verbind tot bepaalde teoretiese, konseptuele, ontologiese en metodologiese aannames en standpunte. Geen wonder dus dat Kuhn beweer dat die aanvaarding van 'n nuwe paradigma, met sy eie stel verbintenisse, so 'n

verreikende en revolusionêre breuk in die geskiedenis van daardie wetenskap impliseer nie. In een van sy belangrikste hoofstukke tipeer hy hierdie revolusies as *changes of world view*. Hy vergelyk dit dan ook ondermeer met 'n *Gestalt-switch* en 'n *conversion-experience*; terme wat die radikale aard van 'n wetenskaplike revolusie herbeklemtoon.

Ek brei op elkeen van hierdie beelde kortliks uit. Volgens Kuhn word tradisioneel beweer dat die oorgang van een teorie na 'n ander niks anders as 'n nuwe interpretasie van die ou feite is nie. Hierteen beweer hy dat interpretasie altyd paradigma-gebonde is, soos ook ons waarneming van die feite. Daar bestaan nie feite wat onveranderlik bly oor paradigmaverskuiwings heen nie. Die aanvaarding van 'n nuwe paradigma is daarom soortgelyk aan 'n *Gestalt*-verskuiwing, met ander woorde 'n nuwe kyk op die navorsingsveld.

Scientists then often speak of the 'scales falling from the eyes' or of the 'lightning flash' that 'inundates' a previously obscure puzzle, enabling its components to be seen in a new way that for the first time permits its solution (idem.:122).

Terwyl onderliggende kommunikasie binne een en dieselfde paradigma maklik plaasvind, vind kommunikasie tussen opeenvolgende paradigmas daarom baie moeilik plaas. Die radikale breuk wat tydens 'n wetenskaplike revolusie plaasvind, maak vergelyking van paradigmas baie moeilik, en selfs onmoontlik. Die vraag ontstaan daarom: Op watter gronde besluit 'n bepaalde navorsingsgemeenskap om hulle tot 'n nuwe paradigma te verbind? Kuhn se antwoord: *The transfer of allegiance from paradigm to paradigm is a conversion experience that cannot be forced (idem.:151)*. In die res van hierdie hoofstuk verwys Kuhn na enkele redes wat in die geskiedenis aangebied is, om die aanvaarding van 'n nuwe paradigma te regverdig. Die belangrikste, sê Kuhn, is gewoonlik dat die nuwe paradigma die probleme wat die bestaande nie kon oplos nie, wel kan oplos. Daarmee saam geld ook redes wat verbandhou met die groter eenvoud (*simplicity*), akkuraatheid en konsistensie van die nuwe paradigma. Tog sluit Kuhn hierdie betrokke hoofstuk af met 'n uitspraak wat weer eens (soos met sy beeld van 'n bekeringservaring) die subjektiewe aard van paradigmamakeuse beklemtoon:

A decision between alternate ways of practising science is called for, and in the circumstances that decision must be based less on

past achievement than on future promise. The man who embraces a new paradigm at an early stage must often do so in defiance of the evidence provided by problem-solving. He must, that is, have faith that the new paradigm will succeed with the many large problems that confront it, knowing only that the older paradigm has failed with a few. A decision of that kind can only be made on faith (idem.: 157-8).

Die regstreekse implikasie van sy standpunt oor die radikale breuk tussen opeenvolgende paradigmas is dat die hele idee van wetenskaplike vooruitgang en waarheid problematies en ook onhoudbaar word. As dit waar is dat opeenvolgende paradigmas onversoenbaar en selfs onvergelykbaar is; as dit daarom verder waar is dat die keuse van 'n nuwe paradigma 'n geloofskeuse, 'n *Gestalt*-verskuiwing is, dan is daar geen objektiewe gronde om vas te stel of die nuwe paradigma uiteindelik nader aan "die waarheid" beweeg nie. As opeenvolgende paradigmas onvergelykbaar is, word die opvatting van vooruitgang (beter en meer oplossings) en waarheid (konvergensie na die waarheid) leeg. Beide hierdie opvattinge, wat so 'n sentrale komponent van die positivisme gevorm het, is gebaseer op die idee van 'n kumulatiewe wetenskaplike groei en dit is juis hierdie idee van groei-deur-akkumulasie wat Kuhn in sy boek probeer weerlê.

Probleme met Kuhn se standpunt

Kritiek op Kuhn se standpunt in die sestigerjare kan in twee hoofklasse gegroepeer word. Die eerste soort kritiek is histories-sosiologies van aard en is veral gerig teen sy **paradigmabegrip**. Die tweede klas is meer epistemologies-wetenskapsfilosofies en kritiseer die besondere wetenskapsbeskouing wat in TSOSR ontwikkel word. In besonder is die kritiek gerig teen Kuhn se standpunt oor die onmoontlikheid van objektiewe keuse-evaluering tussen kompeterende paradigmas.

Die paradigmabegrip

Die kritiek teen die term paradigma is van tweërlei aard. Enersyds kritiseer persone soos Shapere in sy resensie van TSOSR in 1964, en Margaret Masterman in haar bekende artikel, *The nature of a paradigm* (1965), die dubbelsinnighede inherent aan Kuhn se gebruik van die term. Andersyds beweer Shapere, sowel as Stephen Toulmin (*Does the distinction between normal and revolutionary science hold water?*), dat

Kuhn se historiese navorsing dikwels nie feitelik gegrond is, nie en dat sy identifikasie van "paradigma, in sulke gevalle nie stand hou nie.

Nadat hy 'n verskeidenheid passasies uit TSOSR aangehaal het waarin Kuhn die begrip *paradigma* hanteer, skryf Shapere:

The term 'paradigm' thus covers a range of factors in scientific development including or somehow involving laws and theories, models, standards, and methods (both theoretical and instrumental), vague intuitions, explicit or implicit metaphysical beliefs (or prejudices). In short, anything that allows science to accomplish anything can be a part of (or somehow involved in) a paradigm ... What must be asked is whether anything is gained by referring to such common factors as 'paradigms' ... (1964:385).

In 'n uiters deeglike studie van Kuhn se gebruik van die term 'paradigma', wys Margaret Masterman op nie minder nie as 21 onderskeibare betekenisse. Op grond hiervan deel sy Kuhn se gebruike van die term in drie hoofkategorieë:

'n paradigma in die **metafisiese** sin,

'n paradigma in die **sosiologiese** sin, en

'n paradigma as **model of konstruk**.

In die metafisiese sin van die woord stel Kuhn paradigma gelyk aan *a set of beliefs, myth, a successful metaphysical speculation, an organizing principle governing perception itself*. In die sosiologiese sin, verwys hy na die feit dat paradigmas groepgebonde prestasies is, konkrete wetenskaplike prestasies, en vergelykbaar is met politieke instellings. In die derde sin vergelyk Kuhn paradigmas met "teksboeke", "'n stel instrumente", "'n grammatiese paradigma", "analogieë" en met "*Gestaltfigure*".

Wat die tweede kritiekpunt betref, en volgens Shapere volg dit uit die eerste, is Kuhn se gebruik van die term "paradigma" in die identifisering van sogenaamde normale wetenskapperiodes in die geskiedenis van die wetenskappe nie altyd aanvaarbaar nie. 'n Probleem wat hieruit voortvloei is die onderskeiding tussen paradigmas en variasies van paradigmas.

It is natural and common to say that Newton, d'Alembert, Lagrange, Hertz, Hamilton, Mach, and others formulated different

versions of classical mechanics; yet certainly some of these formulations involved different 'commitments' – for example, some to forces, others to energy, some to vectorial, others to variational principles. The distinction between paradigms and different articulations of a paradigm, and between scientific revolutions and normal science, is at best a matter of degree, as is commitment to a paradigm: expression of explicit discontent, proliferation of competing articulations, debate over fundamentals are all more or less present throughout the development of science; and there are always guiding elements which are more or less common, even among what are classified as different 'traditions' (idem.:387-8).

Stephen Toulmin ondersteun hierdie standpunt van Shapere en wys op die probleme wanneer onderskeidings tussen normale en revolusionêre fases gemaak moet word in dissiplines soos optika en paleontologie.

Samevattend is dit dus duidelik dat Kuhn se meersinnige gebruik van die term *paradigma* deur verskeie kritici in die sestigerjare as 'n intrinsieke swakpunt in sy betoog beskou is. Hierdie twee kritiekpunte is ook komplementêr. Enersyds word Kuhn daarvan beskuldig dat hy geen duidelike onderskeidings tref in die metafisiese, sosiologiese en meer epistemologiese betekenismomente van die term nie. Andersyds word beweer dat hierdie vae omskrywing van paradigma Kuhn in staat stel om die geskiedenis van die wetenskappe relatief vrylik te rekonstrueer om in sy oorkoepelende interpretasie te kan inpas.

Kuhn en objektiwiteit

Die meeste kritiek is egter gerig teen Kuhn se standpunt oor teoriekeuse en die gronde waarop 'n nuwe paradigma aanvaar of verwerp word. Verskeie versamelbundels handel oor hierdie kritiek. In 1970 verskyn *Criticism and the growth of knowledge* onder redaksie van Lakatos en Musgrave waarin die verrigtings van die 1965-colloquium van die *International Colloquium in the Philosophy of Science* versamel is. Hierdie kongres is in sy geheel gewy aan 'n bespreking van Kuhn se TSOSR. In 1969 word 'n simposium in Urbana, VSA gehou waarin die aard van wetenskaplike teorieë bespreek is, veral teen die agtergrond van die nuwere wendinge wat deur Kuhn en andere teweeggebring is. Hierdie simposium word in 1974 as *The structure of scientific theories* gepubliseer. Ook in monografieë oor Kuhn se standpunt word sy afwy-

sing van die tradisionele objektiwiteitsopvatting sterk gekritiseer. Reeds in 1967 onderwerp Scheffler Kuhn se TSOSR aan uitvoerige kritiek (*Science and subjectivity*), terwyl meer resente werke soos Roger Trigg se *Reason and commitment* (1973) en William Newton-Smith se *The rationality of science* (1981) sterk klem lê op die relativistiese en irrasionalistiese implikasies van Kuhn se wetenskapbeeld.

Eerder as om op elke individuele punt van kritiek te wys, gaan ek soos volg te werk: eerstens word 'n rekonstruksie van Kuhn se standpunt oor hierdie problematiek gegee, en tweedens word gewys op die belangrikste punte van kritiek wat hierteen inbring is.

Volgens Kuhn impliseer die verbintenise van 'n navorsingsgemeenskap tot 'n paradigma onder meer dat die navorser se waarneming en sy gebruik van bepaalde konsepte deur die paradigma bepaal word. Wat eersgenoemde betref, glo Kuhn dat alle waarneming 'n funksie is van die paradigma waartoe jy verbind is en dat 'n paradigma-verskuiwing impliseer dat ons in 'n belangrike sin 'n nuwe werklikheid waarneem. Wat vroeër as bewegende hemelliggame waargeneem is (die son in die Ptolemaïese sisteem), word vanuit 'n nuwe paradigma as 'n onbeweeglike, vasstaande hemelliggaam waargeneem (Kopernikaanse sisteem). Op dieselfde wyse word ons konsepte en die betekenis wat ons daaraan heg, deur wetenskaplike revolusies radikaal beïnvloed. In die klassieke meganika (Newtoniaanse paradigma) word "ruimte" en "tyd" as "absolute ruimte" en "absolute tyd" verstaan, terwyl dieselfde terme in die Einstein-paradigmas as "relatiewe ruimte" en "relatiewe tyd" verstaan word. Hierdie twee teses oor die paradigmapebepaaldheid van waarneming en konsepte vorm die basis van sy meer algemene tese oor die onvergelykbaarheid van paradigmas (*thesis of incommensurability*). Soos wat ons hierbo aangedui het, meen Kuhn dat vergelyking tussen twee opeenvolgende paradigmas onmoontlik is. Juis omdat die navorsers van P2 die werklikheid anders waarneem as die navorsers van P1 en ook ander betekenis heg aan die sentrale konsepte van P2 as in die geval van P1, is dit nie moontlik om te praat van 'n gemeenskaplike vergelykingsbasis tussen P2 en P1 nie. Dit het die implikasie dat Kuhn moet aanvaar dat 'n navorser se keuse vir P2 soortgelyk aan 'n *Gestalt*-verskuiwing of 'n bekeringservaring is. Die tradisionele positivistiese

standpunt dat 'n wetenskaplike se keuse vir of teen 'n teorie gegrond is op objektiewe en rasonale gronde van verifikasie of falsifikasie of bevestiging of weerlegging, is volgens Kuhn nie geldig nie. Die keuse vir 'n nuwe teorie (paradigma) is 'n subjektiewe keuse wat slegs deels op rasonale gronde gebaseer is.

Dit is verstaanbaar dat die standpunt oor teorie-keuse wye kritiek ontlok het. Dit druis in teen die mees basiese aannames oor die aard van wetenskaplike kennis en die groei van wetenskaplike teorieë, wat tradisioneel as die bastionne van objektiwiteit en rasionaliteit beskou is. Die kritiek teen Kuhn kan myns insiens in drie groepe ingedeel word. Ek bespreek elkeen kortliks.

- 1 **Die argument op grond van inkonsistensie.** Volgens hierdie argument is daar duidelike interne inkonsistensies in Kuhn se eie standpunt. Die belangrikste hiervan is die inkonsistensie tussen sy **onvergelykbaarheidstesis** en sy standpunt dat 'n nuwe paradigma wel soms gekies word omdat dit meer probleme as die ou paradigma kan oplos. Die standpunt is ooglopend inkonsistent, aangesien 'n keuse op grond van die probleemoplossingspotensiaal van 'n nuwe paradigma veronderstel dat daar 'n basis van vergelyking tussen opeenvolgende paradigmas bestaan. In 'n selfs omvattender sin is die onvergelykbaarheidstese onhoudbaar, aangesien die vraag gevra kan word: Hoe was dit hoegenaamd vir Kuhn as historikus moontlik om sy studie (wat 'n vergelykende studie van paradigmas is) te onderneem indien paradigmas wel intrinsiek onvergelykbaar is? 'n Antwoord op hierdie vraag sou wel kon wees dat die onvergelykbaarheidstese net geld vir die werklike oorgangsfase tussen paradigmas en nie in die geval wanneer by nabaat episodes in die geskiedenis van die wetenskappe gerekonstrueer word nie. Kuhn gee egter geen aanduiding van so 'n kwalifikasie in sy onvergelykbaarheidstese nie.
- 2 **Die argument op grond van vaagheid.** Die argument, wat meerdere subafdelings het, sluit die meeste van die kritiek teen Kuhn in. Ek wys op twee voorbeelde daarvan. Volgens een weergawe hiervan is Kuhn vaag en onduidelik oor die werklike verband tussen paradigma (teorie) en waarneming. Die tese oor die para-

digma-belaaidheid van waarneming, kan byvoorbeeld in twee subtesses onderverdeel word:

- (A) Die voorwerpe wat 'n mens waarneem, sowel as die eienskappe wat die voorwerpe besit, word gedeeltelik deur die paradigma gekonstitueer.
- (B) Alhoewel die voorwerpe wat bestudeer word, en die eienskappe wat hulle besit, onafhanklik is van die waarnemer se paradigma, bepaal die paradigma gedeeltelik watter soort objekte hulle is en watter eienskappe hulle besit.

Dit is duidelik dat (B) die swakkere weergawe van hierdie tese is, terwyl (A) neig na 'n radikale idealisme wat die onafhanklike bestaan van objekte in die werklikheid, los van die mens, ontken. Kuhn se kritici vra tereg watter een van hierdie weergawes (of 'n ander) hy werklik ondersteun.

Dieselfde dubbelsinnigheid word aangetref in Kuhn se standpunt oor die verandering van betekenis tydens paradigma-verskuiwing. Twee weergawes van so 'n standpunt word weer eens geformuleer:

- (A) Die betekenis van **alle** konsepte word bepaal deur 'n paradigma; gevolglik impliseer 'n verandering van paradigma 'n verandering in al die konsepte (betekenis) van die teorieë van die paradigma.
- (B) Die betekenis van terme in teorieë word **gedeeltelik** deur die beginsels van die betrokke teorieë (in die paradigma) bepaal; gevolglik beteken wetenskaplike revolusies dat sommige begrippe se betekenis sal verander.

Die eerste weergawe, (A), staan bekend as die tese van radikale betekenisvariansie (deur Kordig in sy *The justification of scientific change* geformuleer) en is ooglopend 'n sentrale komponent van die onvergelykbaarheidsese. Weer eens is dit egter nie duidelik of Kuhn in sy TSOSR so 'n radikale standpunt ondersteun nie – 'n standpunt wat onmiddelik lei tot konseptuele relativisme (dit wil sê dat konsepte se

-betekenisse geheel en al bepaal word deur die raamwerk waarvan dit komponente is).

- 3 **Die reductio ad absurdum-argumente.** 'n Goeie voorbeeld van hierdie vorm van kritiek vind ons in die werk van Roger Trigg. Sy strategie is om aan te toon dat Kuhn se onvergelykbaarheidsese, en die daarmee gepaardgaande afwysing van die tradisionele standpunte oor objektiwiteit en rasionaliteit tot absurde en onaanvaarbare gevolge lei. Dit bied volgens Trigg, reeds voldoende rede om Kuhn se basiese aannames te bevraagteken. Volgens Kuhn se standpunt is ons genoop om te aanvaar dat geen objektiewe keuse tussen kompeterende teorieë gemaak kan word nie, met die (absurde) gevolg dat daar nou geen basis vir 'n onderskeid tussen wetenskap en geloof, wetenskap en mite of wetenskap en kuns of wat ookal bestaan nie. In al hierdie gevalle impliseer ons keuses vir of teen bepaalde standpunte niks meer as irrasionele, subjektiewe besluite wat op geloof, vooroordeel, smaak, gevoel en intuïsie gebaseer is nie. Indien hierdie standpunt waar sou wees, moet Kuhn vir ons redes gee hoekom die wetenskaplike tradisie so suksesvol was in die transformasie van die natuur. Indien Kuhn se standpunt korrek is, wat is dan die rede vir die grootskaalse suksesverhaal van die wetenskap?

Uiteraard was die reaksie op Kuhn se standpunt soos in die TSOSR uiteengesit nie net negatief nie. Die oorwegende negatiewe aard van die kritiek is egter ook 'n aanduiding van hoe sterk die logiese positivistiese tradisie in die vroeë sestigerjare nog was. Ek sal in my slotgedeelte wys op van die belangrikste positiewe kommentaar op sy standpunt.

Kuhn in die sewentigerjare

Kuhn se reaksie op die vlag van kritiek wat in die eerste dekade na die verskyning van TSOSR teen sy standpunt ingebring is, was om op twee stalle problematiek te konsentreer: sy gebruik van die term *paradigma* en sy standpunt oor objektiwiteit. Wat eersgenoemde betref sit hy reeds in sy *Postscript* wat in die tweede uitgawe van TSOSR in 1970 verskyn, sy nuwe standpunt oor die begrip paradigma uiteen. Wat die objektiwiteitstema betref, begin Kuhn ook in sy naskrif 'n nuwe standpunt hieroor ontwikkel, wat in sy voordrag *Objectivity, value judgment*

and theory choice (1973) meer volledige beslag vind. Ek bespreek elke tema kortliks.

Paradigma as dissiplinêre matriks en modeloplossings

In sy *Postscript* onderskei Kuhn nou twee primêre betekenis van paradigma: 1. Paradigma in die sosiologiese sin as die konstellasië van groepeerbintenië, en 2. paradigma as modeloplossings, modelvoorbeelde of eksemplare.

Paradigma as dissiplinêre matrikse

In die eerste belangrike sin van paradigma verstaan Kuhn daardie versameling van verbintenië wat deur 'n besondere navorsingsgemeenskap gedeel word. Sy fokus is dus hier op bepaalde sosiale strukture en waardes, eerder as op 'n onderliggende probleemveld: *A paradigm governs, in the first instance, not a subject matter, but rather a group of practitioners.* Vir die betekenis van "paradigma" stel Kuhn die term "dissiplinêre matriks" voor: *disciplinary because it refers to the common possession of the practitioners of a particular discipline, matrix because it is composed of ordered elements of various sorts, each requiring further specification* (1970:182).

Drie soorte komponente word as deel van 'n dissiplinêre matriks onderskei:

- * simboliese veralgemenings;
- * metafisiese verbintenië;
- * waardes.

Onder *simboliese veralgemenings* sluit Kuhn die sentrale teorieë en wette van die dissiplinêre matriks in. Die *metafisiese verbintenië* verwys volgens Kuhn na die navorsingsgemeenskap se verbintenië tot partikuliere modelle, wat wissel van heuristiese tot ontologiese modelle. Sodanige modelle voorsien aan die groep handige analogieë en metafore waarin die domein van ondersoek en die entiteite of verskynsels wat bestudeer word, beskryf word. Derdens bevat die dissiplinêre matriks sekere sentrale *waardes*, waaronder Kuhn veral epistemologiese en metodologiese waardes insluit (akkuraatheid, konsistensie, vrugbaar-

heid). Hy voeg egter 'n belangrike kwalifikasie by oor die aard van die invloed van groepswaardes.

... Though values are widely shared by scientists and though commitment to them is both deep and constitutive of science, the application of values is sometimes considerably affected by the features of individual personality and biography that differentiate the members of the group (idem.:185).

Paradigmas as modeloplossings

Kuhn skryf soos volg oor hierdie tweede hoofbetekenis van paradigma:

By it I mean, initially, the concrete problem-solutions that students encounter from the start of their scientific education, whether in laboratories ... The student discovers, with or without the assistance of his instructor, a way to see his problem as like a problem he has already encountered... The resultant ability to see a variety of situations as like each other, as subjects to some symbolic generalization, is, I think, the main thing a student acquires by doing exemplary problems ... (idem.:187)

Kuhn praat ook verder van hierdie betekenis van paradigma as verwysende na daardie *time-tested and group-licensed way of seeing* wat deur 'n student tydens sy opleiding geassimileer is. Die opleidingsproses is niks anders nie as 'n sosialiseringproses waardeur bepaalde groepswaardes en verbintenisse geïnternaliseer word (dissiplinêre matriks) en studente geleer word om die navorsingsdomein op 'n bepaalde manier te sien, probleme op 'n bepaalde wyse te benader en modeloplossings op bepaalde maniere te implementeer (eksemplare/ modeloplossings). Kuhn meen dat die aanleer van 'n paradigma in hierdie betekenis van die woord sinoniem is met Polanyi se gebruik van die term *versweë kennis (tacit knowledge)*. Paradigmas funksioneer in die sin, nie deur die formulering van eksplisiete voorskrifte of reëls nie, maar implisiet in die daarstelling van modelvoorbeelde en dit is in die aanleer van hierdie voorbeelde dat die student 'n soort versweë kennis aanleer.

Evaluering van paradigmas

Reeds in die vermelde *Postscript* begin Kuhn 'n meer gematigde standpunt oor die verband tussen opeenvolgende paradigmas ontwikkel.

In die eerste plek beklemtoon Kuhn dat hy nooit beweer het dat die keuse vir of teen 'n nuwe paradigma nie op redes gebaseer word nie. Ook sê hy dat hy nooit beweer het nie dat sodanige redes radikaal verskil van die bekende lyste van kriteria wat tradisioneel in die wetenskapsfilosofie aanvaar is, naamlik akkuraatheid, eenvoud, fertiliteit, ensovoorts. Wat hy wel beklemtoon het, is dat sulke redes soos *waardes* funksioneer en daarom groepgebonde is (met idiosinkratiese variasie). Sulke redes konstitueer nie 'n neutrale algoritme of objektiewe besluitnemingsprosedure op grond waarvan paradigmas outomaties aanvaar of verwerp word nie.

What one must understand, is the manner in which a particular set of shared values interacts with the particular experiences shared by a community of specialists to ensure that most members of the group will ultimately find one set of arguments rather than another decisive (idem.:200).

In die volgende paragraaf keer Kuhn terug na die verband tussen opeenvolgende paradigmas. Uit sy bespreking hier is dit nou duidelik dat Kuhn die meer gematigde weergawes van die teses oor waarneming en betekenis huldig. Sy standpunt kan soos volg saamgevat word. Normale wetenskapbeoefening bestaan onder meer uit die vermoë van 'n bepaalde navorsingsgemeenskap, verkry deur die aanleer van modeloplossings, om objekte relatief eenders te identifiseer en te kategoriseer. Wanneer paradigmaverskuiwing plaasgevind het, volg dit dat objekte wat voorheen op 'n bepaalde wyse geklassifiseer is, nou anders geklassifiseer sal word. Volgens Kuhn vind sodanige verskuiwings in klassifikasie en in waarneming net oor sekere gedeeltes van die navorsingsdomein plaas. Twee navorsers wat egter voorheen relatief gemaklik gekommunikeer het, ontdek nou dat hulle op dieselfde stimuli met onversoerbare beskrywings en veralgemenings reël. Weer eens ontstaan hierdie probleme net in sekere areas en bly hulle in staat om op verskeie ander terreine wetenskaplik te kommunikeer. Kuhn maak dus nou twee fundamentele aannames wat daartoe lei dat die vroeëre onvergelijkbaarheidstese nou verwerp word: Eerstens aanvaar hy dat waarneming slegs gedeeltelik deur die dissiplinêre matriks bepaal word, en tweedens aanvaar hy dat wetenskaplikes in verskillende matrikse wel identiese stimuli van die werklikheid ontvang. Alhoewel daar geen

neutrale waarnemingstaal is nie, is daar 'n stabiele, onveranderlike werklikheid.

Albei faktore lei daarom daartoe dat interparadigmatiese kommunikasie hoewel gebrekkig, wel moontlik is:

The men who experience such communication breakdowns must, however, have some recourse. The stimuli that impinges upon them are the same. So is their general neural apparatus, however, differently programmed. Furthermore, except in a small, if all-important, area of experience even their neural programming must be very nearly the same, for they share a history, except the immediate past. As a result, both their everyday and most of their scientific world and language are shared (idem.:201).

Volgens Kuhn maak al hierdie voorwaardes kommunikasie tussen paradigmas moontlik, veral as beide partye bereid is om bewuste pogings tot vertaling van sentrale betekenis aan te pak.

Teen die agtergrond van hierdie standpunt oor interparadigmatiese kommunikasie en vertaling, is dit nie onverwags nie dat Kuhn in 1973 in sy *Objectivity, Value judgment and theory choice* vyf kriteria identifiseer op grond waarvan tussen aanvaarbare en onaanvaarbare teorieë onderskei kan word:

- * *Akkuraatheid* – 'n teorie moet in sy domein akkuraat wees, met ander woorde die afleidings uit 'n teorie moet ooreenstem met die resultate van bestaande eksperimente en waarneming.
- * *Konsistensie* – teorieë moet beide intern konsistent wees en ook ekstern – in verhouding tot ander teorieë wat reeds aanvaar is.
- * *Reikwydte* – 'n teorie se afleidings moet wyer strek as die besondere waarnemings en wette wat dit aanvanklik verklaar het.
- * *Eenvoud* – 'n teorie bring orde en sistematiek in waarnemings en verskynsels wat vantevore ongeorden was.
- * *Fertilititeit* – 'n teorie moet ook vrugbaar wees en in staat wees om nuwe voorspellings en nuwe hipoteses te genereer.

Kuhn beklemtoon dit egter wel dat hierdie "objektiewe kriteria" meesal onvoldoende is om op sigself die keuse vir of teen 'n bepaalde paradigma volledig te bepaal. In sulke gevalle val die navorsings-

gemeenskap terug op die waardes (metodologies en epistemologies) wat deel vorm van die besondere dissiplinêre matriks. Hy vat saam:

My point is, then, that every individual choice between competing theories depends on a mixture of objective and subjective factors, or of shared and individual criteria. Since the latter have not ordinarily figured in the philosophy of science, my emphasis upon them has made my belief in the former hard for my critics to see (1973:325).

Kuhn en die geesteswetenskappe

Daar moet steeds onthou word dat Kuhn 'n historikus van die natuurwetenskappe is. Enige evaluering van die impak van sy werk op die filosofie van die geesteswetenskappe moet dus die feit deurentyd in gedagte hou. Ek wys kortliks op drie soorte invloed wat myns insiens deur sy werk uitgeoefen is.

Die paradigmapbegrip

Dit is onteenseglik so dat Kuhn se gebruik van die term "paradigma" en die onderliggende teorie van paradigmas, besondere neerslag gevind het in die geesteswetenskaplike literatuur. In navolging van Kuhn se historiese analise in die natuurwetenskappe, vind ons veral in die sewentigerjare 'n groot aantal studies wat soortgelyke meta-ontledings van die geskiedenis van 'n geesteswetenskaplike dissipline wil doen. Tipies word gevra: Watter paradigmas word in die betrokke dissipline aangetrof? Waar lê die grense tussen paradigmas? Watter paradigma is tans die dominante paradigma?

'n Besondere uitvloeisel van hierdie soort studies is dat dikwels aangetoon word dat die betrokke dissipline meer as een en teen-mekaar-kompeterende paradigmas het. So vind ons in die sosiologie die simboliese interaksionisme, Marxisme en neo-Marxisme, etnometodologie, struktuurfunksionalisme, ensovoorts. Die normale interpretasie – teen die agtergrond van Kuhn se paradigmakonsep – is dan om te sê dat die betrokke dissipline in sy pre-paradigmafase van ontwikkeling verkeer, met ander woorde in 'n stadium van relatiewe onvolwassenheid.

Myns insiens is hierdie besondere strategie onaanvaarbaar, omdat die begrip paradigma buite verband gebruik word. Alhoewel die sosiologiese "tradisies" sekere ooreenkomste met die Kuhnianse "paradig-

mas" vertoon, ontbreek 'n sleutelkomponent, naamlik die sentrale funksie van probleemoplossing. Om hierdie rede is dit alleenlik aanvaarbaar dat paradigma in 'n metaforiese sin gebruik word, tesame met noodsaaklike kwalifikasies wat rekening hou met die eiesoortige struktuur van die geesteswetenskappe.

Onvergelykbaarheidstese en relativisme

Ek het reeds vroeër aangedui hoe die aanvaarding van 'n radikale weergawe van die onvergelykbaarheidstese (*incommensurability*) onwillekeurig tot 'n vorm van relativisme lei. Alhoewel Kuhn self later 'n meer gematigde standpunt hieroor verdedig het, was een van die gevolge van sy aanvanklike formulering dat dit nuwe lewe in die debat oor relativisme en interkulturele verstaan geblaas het. Uiteraard was dit nie slegs Kuhn se werk wat hiertoe gelei het nie, maar ook die verskeie werke van Paul Feyerabend en Willard van Orman Quine (kyk die bibliografie aan die einde van hierdie hoofstuk).

Dit is begryplik dat die idee dat twee opeenvolgende paradigmas onversoenbaar en selfs onvergelykbaar is, die hele vraag oor kommunikasie tussen raamwerke en in besonder die problematiek van interkulturele verstaan weer na vore sou laat tree. Die debat oor konseptuele relativisme en rasionaliteit het op sy beurt vroeëre debatte oor kulturele, religieuse en morele relativisme laat herleef. Roger Trigg gee in sy *Reason and commitment* 'n goeie elementêre uiteensetting van hierdie problematiek. Verskeie mense het ook begin wys op bepaalde ooreenkomste tussen Kuhn en Quine enersyds, en die lang hermeneutiese tradisie se fokus op *Verstehen* andersyds. Onwillekeurig het die nuwe belangstelling in betekenis, begrip, rasionaliteit en relativisme (vergeelyk die werk van Hollis en Lukes in die bibliografie) daarom ook die belangstelling van die Anglo-Saksiese wêreld in die hermeneutiese werke van veral Gadamer en Ricoeur gestimuleer (vgl. hfst 6).

Positivisme, Kuhn en realisme

Kuhn se grootste bydrae tot die filosofie van die geesteswetenskappe is waarskynlik te vind in die noodsaaklike korrektyf wat hy op die logiese positivistiese wetenskapbeeld gebring het. 'n Groot groep geesteswetenskaplikes modelleer nog altyd hulle eie wetenskapbeoefening op die positivistiese wetenskapbeeld wat primêr sy wortels in die geskie-

denis van die natuurwetenskappe het. Wat Kuhn onder meer in sy werk aangetoon het, is dat hierdie wetenskapbeeld onhoudbaar is.

In reaksie teen Kuhn – veral sy vroeë relativisme en oënskynlike rasionalisme – ontstaan daar in die sewentigerjare 'n nuwe wetenskapsfilosofiese tradisie in die VSA – die sogenaamde *realisme*. Die realisme poog om 'n middeweg tussen die objektivisme en instrumentalisme van die logiese positivisme enersyds, en die relativisme en subjektivisme van Kuhn andersyds, te volg. Dit verwerp daarom sowel die onvergelykbaarheidstese van Kuhn as die rigiede teorie-waarnemingsonderskeiding van die positivisme (vgl. verder hoofstuk 10).

In 'n poging om 'n meer realistiese alternatief teenoor die twee ekstreme standpunte te formuleer, kom hulle tot 'n nuwe beskouing oor die verhouding tussen teoretiese en waarnemingstellings.

Meer bepaald behels hulle standpunt 'n swakkere weergawe van Quine se sogenaamde *underdetermination thesis*. Laasgenoemde stel dat wetenskaplike teorieë altyd deur die empiriese werklikheid (data of waarnemings) onderbepaal word. Met ander woorde, daar bestaan nie 'n strenge ooreenstemmingsrelasie (klassieke logiese positivisme) tussen teorie en waarneming nie, maar 'n enkele teorie kan altyd deur meerdere versamelings waarnemings of data ondersteun (of weêrlê) word. Anders beskou, beteken dit ook dat een en dieselfde datastel of versameling waarnemings meerdere teoretiese interpretasies moontlik maak. Die realistiese wetenskapbeeld, soos onder meer deur Newton-Smith in *The rationality of science* verdedig, aanvaar 'n swakkere weergawe van die onderbepaaldheidstese soos wat dit oorspronklik deur Quine geformuleer is, naamlik dat dit wel soms gebeur (in die natuurwetenskappe) dat daar nie voldoende empiriese getuienis beskikbaar is om 'n eenduidige beslissing tussen twee teorieë te kan maak nie. Volgens die realis verteenwoordig sulke gevalle nie 'n verwerping van die streng logiese model van inferensie nie, maar beteken dit slegs dat daar tans nie voldoende getuienis beskikbaar is om die nodige evaluering te kan maak nie.

Kuhn het, soos ons aangedui het, die standpunt van die onderbepaaldheid van paradigmas veral in TSOSR verdedig. Volgens hom is die navorser in sulke gevalle genoodsaak om tussen paradigmas te kies

op grond van nie-empiriese oorwegings, naamlik sekere groepwaardes. Vir die realis ontstaan die onderbepaaldheidsprobleem nie omdat twee teorieë radikaal onversoenbaar of onvergelykbaar is nie (Kuhn se standpunt), maar eerder omdat die dinamiek van wetenskaplike navorsing altyd ontoereikende en onvolledige gegewens sal impliseer. Die gevolge in beide gevalle is egter identies: die verhouding tussen teorie en werklikheid word nou in minder rigiede terme beskou as in die oorspronklike positivistiese wetenskapbeeld. Met hierdie uiters belangrike verskuiwing in die wetenskapbeeld van die natuurwetenskappe is terselfdertyd nader beweeg aan die vraagstukke van die geesteswetenskappe.

Die eiesoortige aard van geesteswetenskaplike navorsing weerspieël juis die intrinsieke onderbepaaldheid van alle geesteswetenskaplike teorieë. Die verband tussen teorieë en data in die geesteswetenskappe is om verskeie redes (waarop nie hier ingegaan sal word nie) veel nader aan die realistiese en Kuhniaanse as die positivistiese model.

Kuhn se teorie oor paradigmas en onvergelykbaarheid tussen paradigmas het dus inderdaad daartoe bygedra dat die hele vraagstuk van die verband tussen teorie en empiriese werklikheid opnuut onder oë geneem is. Op soortgelyke wyse het Kuhn se beklemtoning van die rol van matrikswaardes in die keuse tussen paradigmas hernieuwe waardering vir die sosiale dimensie van navorsing gebring. In haar studie oor *Theory and value in the social sciences* verwys Mary Hesse daarom ook na verskeie resente studies wat ingaan op die hele problematiek van waar-des en teoriekeuse.

Alhoewel Kuhn se wetenskapbeeld dus nie altyd regstreeks deur geesteswetenskaplikes nageboots is en word nie, het sy werke verskeie debatte geïnisieer en nuwe wetenskapsfilosofiese debatte gestimuleer. Dit is dalk op hierdie wyse dat Kuhn sy belangrikste impak op die geesteswetenskappe het en steeds sal hê.

Bibliografie

BARNES, B. 1982. *T.S. Kuhn and social science*. London: The Macmillan Press.

CHALMERS, A.F. 1982. *What is this thing called science?* Tweede uitgawe. Milton Keynes: The Open University Press.

- FEIGL, H. & MAXWELL, G. 1962. *Scientific explanation, space and time*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. III. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FEYERABEND, P.K. 1962. Explanation, reduction and empiricism. (In: Feigl & Maxwell, 1962:28-97).
- FEYERABEND, P.K. 1975. *Against method*. London: New Left Books. 1978. *Science in a free society*. London: New Left Books.
- HANSON, N.R. 1958. *Patterns of discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HESSE, M.B. 1980. Theory and value in the social sciences. In: Hesse, M.B. *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science*, 187-205. Sussex: The Harvester Press.
- HOLLIS, M. & LUKES, S. 1982. *Rationality and relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- KISIEL, T. & JOHNSON, G. 1974. New philosophies of science in the USA. *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, 5(1):138-191.
- KONINGSVELD, H. 1976. *Het verschijnsel wetenschap*. Amsterdam: Boom Meppeel.
- KORDIG, C.R. 1971. *The justification of scientific change*. Dordrecht: Reidel Publications Company.
- KRIGE, J. 1980. *Science, revolution and discontinuity*. Sussex: The Harvester Press.
- KUHN, T.S. 1962. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- KUHN, T.S. 1973. Objectivity, value judgment and theory choice. (In: Kuhn, 1977:320-339).
- KUHN, T.S. 1977. *The essential tension*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LAKATOS, I. 1965. Falsification and the methodology of scientific research programmes. (In: Lakatos & Musgrave, 1970:91-196).
- LAKATOS, I. & MUSGRAVE, A. (eds) 1970. *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MASTERMAN, M. 1965. The nature of a paradigm. (In: Lakatos & Musgrave, 1970: 59-89).
- MOUTON, J. 1977. Paradigma: Ideologie of nie? *Perspektief*, 16(1):38-53.
- MOUTON, J. 1980. Naturalism and anti-naturalism in contemporary philosophy of science. *Koers*, 45(4):270-279.
- NEWTON-SMITH, W.H. 1981. *The rationality of science*. London: RKP.
- POLANYI, M. 1958. *Personal knowledge*. London: RKP.

- QUINE, W.v.O. 1969. *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia U.P.
- SCHEFFLER, I. 1967. *Science and subjectivity*. Indianapolis: Bobbs-Merril Co.
- SCRIVEN, M. 1962. Explanation, prediction and laws. (In: Feigl & Maxwell, 1962:170-230).
- SHAPERE, D. 1964. Review: The structure of scientific revolutions. *The philosophical review*, 73:383-394.
- SUPPE, F. (ed.) 1974. *The structure of scientific theories*. Chicago: University of Illinois Press.
- TOULMIN, S.E. 1965. Does the distinction between normal and revolutionary science hold water? (In: Lakatos & Musgrave, 1970:39-47).
- TRIGG, R. 1973. *Reason and commitment*. Cambridge: CUP.
- VAN DER MERWE, N.T. 1975. Paradigm, science and society. *Koers*, 40(4):328-358.

Peter Winch: die idee "geesteswetenskap" en sy verhouding tot die filosofie

J.C. Pauw

Inleiding

Bieg jy of 'brag' jy?, was volgens 'n staaltjie die vraag wat aan die bekeerling gevra is nadat hy pas voor die gemeente 'n hoogs interessante en pikante relaas van sy vroeëre ergerlike lewe gegee het. Alhoewel die rede vir die vraag in hierdie spesifieke geval die tref van 'n religieuse onderskeid tussen twee handelings en hulle gepaardgaande gesindhede was, kan dit tog as tipies van die soort vrae waarmee geesteswetenskaplikes soos historici, sosioloë, sielkundiges, bestuurskundiges en opvoedkundiges in hulle daaglikse werk te doen kry, beskou word.

Hierdie vraag gaan as voorbeeld gebruik word ten einde die idees van Peter Winch op die voorgrond te bring, wat veral in sy publikasie *The idea of a social science (and its relation to philosophy)* van 1958, en die artikel, *Understanding a primitive society* van 1964, die lig laat sien het. Winch, wat sterk onder die invloed staan van Ludwig Wittgenstein (1889-1951) en Robin George Collingwood (1889-1943), stel die praktiserende geesteswetenskaplike voor 'n radikale keuse.

Wetenskapsideaal

Indien die voorbeeld waarmee hierdie hoofstuk begin op enige wyse 'n voorbeeld is van dit wat deur ons soort wetenskaplikes ondersoek word, sal die oorgrote meerderheid eers 'n antwoord op Winch se analyses moet vind voordat hulle met 'n skoon intellektuele gewete met hulle aktiwiteite kan voortgaan. In die eerste plek sal daar afgesien moet word van die wens om die geesteswetenskap se standarde van

uitnemendheid te ontleen aan die natuurwetenskappe volgens 'n uitgediende positivistiese wetenskapsideaal; tweedens sal die idee van objektiewe menswetenskap met al sy metodologiese sjibollets, pogings tot onpartydige waarneming, pseudo-voorspelling, kousale modelle gegrond op wetmatige veralgemenings en statisties kontroleerbare resultate ter ruste gelê moet word. In die derde plek is daar die verregaande suggestie – alle ware filosofiese idees is in 'n sekere sin verregaande – dat die geesteswetenskappe in die plek van die natuurwetenskap Filosofie as oorkoepelende praktyk en voorbeeld moet neem.

Betekenis impliseer reëls impliseer medemense

Hoe weet 'n mens nou of iemand bieg of spog? Waar kom die begrippe vandaan? Watter prosedures moet toegepas word in jou ondersoek? Watter soort persoon is in staat om hierdie onderskeid korrek te tref? Is daar 'n objektief-onpersoonlike toets wat hierdie antwoord kan gee? Kom hierdie praktyke in alle kulture voor?

Die eerste saak waarop Winch in hierdie geval sou wys, is dat die korrekte benoeming of duiding van die aksies van die voorheen so sondige outobiograaf 'n kennis van die onderskeid tussen *bieg* en *spog* as begrippe impliseer. Maar wat is 'n begrip? Is begrippe objektiewe werklikhede, of bloot mensgemaak? Diegene wat die menswetenskappe as 'n minder ontwikkelde vorm van die natuurwetenskappe beskou, sou wou hê dat begrippe of objektief aanduibaar (operasionaliseerbaar) moet wees of uit die wetenskap geban behoort te word. In lyn met die filosofie van die Wittgenstein van *Philosophical Investigations* (1953) sou Winch egter sê dat begrippe nie buite die lewe van die mens om eenvoudig maar net verwysings kan wees na dinge wat as dinge, los van die mens, van mekaar onderskeibaar is nie. Al was begrippe soos etikette, moet iemand nog die etiket oplak of ombind en 'n naam daarop skryf. Maar hoe weet ons wat 'n reghoekige kaartjie met 'n naam op eintlik beteken wanneer dit opgeplak word?

As *bieg* bloot die naam was van 'n enkele aksie wat eenmalig in die geskiedenis uitgevoer is, sou dit miskien nog bloot meganies as bieg herken kon word, net soos dit oënskynlik geen interpretasie verg om *Tafelberg* as die naam van Tafelberg te herken nie. As dit die geval was, kan 'n mens jou moeilik indink waarom dit ooit nodig sou wees om

tussen bieg en iets anders te onderskei. Maar nou is dit nie die geval nie – alle wetenskaplike begrippe besit die eienskap van algemeenheid. 'n Sondaar wat bieg doen dieselfde ding as 'n ander sondaar wat bieg, hy verrig dieselfde aksie as wat hy by 'n ander geleentheid kon verrig het. As ek dus sê dat iemand bieg, oefen ek 'n klassifikasiehandeling deur 'n vergelyking van optredes uit.

'n Begrip impliseer dus 'n kriterium van identiteit van betekenis: 'n norm vir dieselfde-wees. Dit help ook nie om te sê dat die begrip *bieg* die naam is van daardie klas handeling, deur die tyd en versprei onder individue, wat bieghandeling is nie. Die identifikasie van die versameling, of klassifikasie van enige handeling as behorende tot daardie versameling, impliseer nog altyd die toepassing van die norm vir die korrekte gebruik van die begrip *bieg*.

As ons nou in die analitiese styl van filosofering van die tradisie waaruit Winch kom, sou vra: *Wat bedoel ons presies met dieselfde of identiteit?* volg daar 'n verrassende resultaat. Ook die begrip *dieselfde* is nie iets wat buite die lewe van die mens, en in besonder die sosiale lewe van die mens, enige betekenis het nie. Wittgenstein sê: *The use of the word 'rule' and the use of the word 'same' are interwoven* (1953:86e). Wanneer ek byvoorbeeld sê dat hierdie pen dieselfde is as die een waarmee ek gister geskryf het, beteken dit hoegenaamd nie dat elke molekule identies is aan dié in die pen waarmee gister geskryf is nie, maar slegs dat vir die doeleindes van die identifikasie van penne volgens 'n geldige standaard, dit as dieselfde beskou kan word. Alhoewel so 'n standaard of reël dalk net deur my alleen aanvaar mag word, is dit altyd in beginsel oordraagbaar aan iemand anders. Daar is geen sprake van so iets soos 'n private begrip of private taal nie.

Wat geld vir die identifikasie van fisiese dinge geld natuurlik met soveel sterker rede vir die identifikasie van gedraginge soos bieg, spog, prys, bid, reisies hardloop, rasionaliseer of wat ook al. Of 'n handeling 'n geval van bieg is of nie, hang af van die toepassing van 'n intermenslik aangeleerde reël vir die korrekte toepassing van die begrip. Indien daar dan in die geval van die voorbeeld wat ons ondersoek wel die nodigheid ontstaan vir 'n *objektiewe* bieg-of-spogmeter (byvoorbeeld om vas te stel of nuwe bekeerlinge vir die kerkraad geskik is), en al sou ons daarvoor 'n sielkundige toets kon ontwerp, kan daar tog in elk geval

nooit iets anders as 'n deur konvensie-bepaalde *begrip* ten grondslag van die toets lê nie. Die geldigheid van enige geesteswetenskaplike meting (in teenstelling met die sogenaamde betroubaarheid daarvan) kan geen ander grond hê as 'n *praktyk* van menslike beoordeling nie. Al is 'n intelligensietoets hoe betroubaar, bly die vraag altyd staan of dit werklik 'n *intelligensietoets* is. Dit beteken dat daar aan die grondslag van die toets 'n oordeel oor die betekenis van 'n *begrip* lê.

Presies dieselfde verhouding van teenstelling wat daar tussen die woorde *bieg* en *spog* bestaan, geld tussen die handeling van *bieg* en *spog*. Dit is dus 'n fout om hier 'n skeiding tussen taal en werklikheid te tref. Taal en werklikheid is vir Winch keerkante van dieselfde munt.

Die verstaan van menslike gedrag kom dus op dieselfde neer as die verstaan van taal. Dit behels betekenis en konvensie, wat reëls soos dit na vore kom in en uit tussenmenslike praktyke impliseer. Veral wat menslike gedrag betref, is daar nie 'n skerp onderskeid tussen saak en *begrip* te tref nie. Winch skryf:

Our idea of what belongs to the realm of reality is given for us in the language that we use. The concepts we have settle for us the form of the experience we have of the world ... there is no way of getting outside the concepts in terms of which we think of the world (1958:15).

Winch se denke oor die geesteswetenskappe staan dus onder die teken van 'n filosofiese idealisme: die leer van die gelykvormigheid van denke en werklikheid. Daarom kan die geesteswetenskappe vir hom nooit objektief in die naturalistiese sin van die woord wees nie.

Verstaan van binne

Dit bring ons by die tweede hoofpunt wat Winch sou opmerk in verband met die *bieg* of *spog* van ons bekeerde voorbeeld. Dit is naamlik dat die verskil tussen *bieg* en *spog* in hierdie konteks by uitstek 'n godsdienstige betekenis het, wat impliseer dat 'n mens eintlik self godsdienstig moet wees om die verskil regtig agter te kom. Sy eie voorbeeld in hierdie verband is die gelykenis van die Fariseër en die tollenaar en die vraag watter een van die twee (indien enige) *gebid* het. 'n Mens moet *van binne af* weet wat *bid* is om hierdie vraag te kan beantwoord; anders gestel: wie nie glo nie, kan nie *bid* nie en kan nie sê

of iemand bid nie. Daar is baie ander soortgelyke voorbeelde waar onderskeidings slegs getref kan word deur deelnemers aan 'n bepaalde lewensvorm. (Die idee van 'n *form of life*, of ook *language game*, word eintlik 'n tegniese term vir die filosofiese navolgers van Wittgenstein.) 'n Mens moet, byvoorbeeld, deelneem aan die lewensvorm van kunsliefhebber-wees om die verskil te herken tussen *kitsch* en die nuwe hiperrealisme; 'n mens moes na heelwat van die 'regte' musiek geluister het om die verskil tussen ernstige rockmusiek soos dié van El Zimmo en die sogenaamde kougompop te onderskei; 'n mens moet amper self 'n Afrikaner wees om die verskil tussen die ondersteuners van die NP en die regse partye te verstaan. In elkeen van hierdie gevalle is die verskil vir die *aficionado* of die *inwoner* van die lewensvorm so groot dat dit met 'n stok aangevoel kan word, terwyl dit vir 'n buitestaander baie subtiel of weglaatbaar klein mag voorkom.

Die implikasie wat die punt vir die wetenskapsideaal en metodologie van die geesteswetenskappe inhou, lê voor die hand. Indien dit so is dat menslike handeling slegs *van binne uit* verstaan kan word, word die moontlikheid van objektiwiteit ook wat dit betref in hierdie dissiplines baie beperk. Die leser moet mooi oplet wat die los uitdrukking *van binne uit* presies hier wil sê. Dit verwys nie na die subjektiewe bewussynstoestand van die persoon of groep wat onder bestudering is nie, maar dit verwys na deelname aan 'n sekere praktyk en 'n vermoë om sy reëls na te kom. Hierdie praktyk mag moontlik outomaties gevolg word, soos in die geval van tradisionele handeling.

Winch se verstaan van geesteswetenskaplike verstaan beteken dus nie dat ek my noodwendig moet invoel in die bestudeerde se skoene en dus moet poog om sy emosies en dies meer by my te dupliseer nie. Hy verdedig dan ook vir Max Weber in sy boek teen die onregverdigde interpretasie as sou *Verstehen* impliseer dat ek die ander se gevoelens my eie moet maak.

Kontras met natuurwetenskappe

Om 'n menslike handeling te verstaan, beteken in elke geval ten minste dat die een wat verstaan in beginsel aan die betrokke lewensvorm sou kon deelneem (hy ken die reëls), of die taalspel sou kon saamspeel. Dit is juis die groot verskil tussen die mens- en die natuurwetenskap.

Die natuurwetenskaplike verklaar van buite, die menswetenskaplike verstaan van binne. Daar is 'n kennislerige diskontinuiteit tussen natuurverskynsel en -wetenskap. Kru gestel: 'n mens hoef nie 'n molekule te word om die Chemie te beoefen nie. Die kennislerige kontinuïteit tussen geesteswetenskaplike en sy onderwerp staan in sterk kontras hierteenoor. Winch verduidelik dit deur te stel dat die konvensionele en reëlvolging by die natuurwetenskap slegs op een vlak voorkom, maar by die sosiale wetenskap op twee. Om byvoorbeeld 'n eksperiment in die Fisika te verstaan, is dit nodig om deel te hê aan die lewensvorm van die fisikus en sy reëls vir die herkenning van patrone in die natuur of wat ook al. Dit is baie belangrik om te besef dat hierdie reëls soos alle ander slegs in 'n intermenslike konteks aangeleer word. Iemand wat die Fisika nie verstaan nie, het nog nie genoeg met fisici te doen gehad nie – direk of indirek *via* hulle publikasies.

In die Fisika is daar egter net sprake van deelname in terme van een stel reëls, naamlik dié van die ondersoeker. In die geesteswetenskappe daarenteen kan 'n mens slegs presteer as jy die reëls van ondersoeker asook dié van die ondersoekte ken – jy moet *in* jou verskynsel wees om dit te kan identifiseer, soos die voorbeelde oor godsdienste, kuns, musiek en politiek hierbo illustreer.

Winch se beskouing van die natuurwetenskap as konvensionele handeling is redelik gesofistikeerd vir sy tyd. Dit is 'n duidelike afwysing van 'n positivistiese beskouing van die aard van die natuurwetenskap en in teenstelling met iemand soos J.S. Mill (1806-1873) wat sy positivistiese ideaal vir die geesteswetenskappe baseer op 'n verkeerde verstaan van die aard van die natuurwetenskappe: 'n dubbele fout dus. Moet net nie dink Mill se spook loop nie meer in die gange van ons universiteite en navorsingsinstellings rond nie!

Dit is hier die plek om op te merk dat Winch in *The ideal of a social science* van die belangrikste insigte uitspreek wat ongeveer vier jaar later via T.S. Kuhn se *The structure of scientific revolutions* soveel aftrek gekry het. Dit moes reeds vir die leser wat hoofstuk 3 oor Kuhn in hierdie bundel gelees het, opgeval het dat daar ooreenkomste tussen die begrippe *form of life* en *paradigma* bestaan. Winch skryf (1958:107):

... Ideas cannot be torn out of their context ...; the relation between idea and context is an internal one. The idea gets its sense from

the role it plays in the system. It is nonsensical to take several systems of ideas, find an element in each which can be expressed in the same verbal form, and then claim to have discovered an idea which is common to all systems.

Hy gaan dus voort en gee dieselfde voorbeeld as Kuhn later van die Aristoteliese en Galileaanse inkledings van *krag*.

Belangriker nog is die idee dat *paradigma* 'n sosiale begrip is: dat die basis van die wetenskap 'n intermenslike praktyk met sy eie konvensies en standaarde is. Kuhn bring dit onder die soeklig wanneer hy aantoon dat wetenskap in die eerste plek geleer word deur die inprenting van eksemplare van maniere van doen. 'n Mens leer 'n vak deur die *nadoen* van voorbeelde. Wie die waarheid hiervan aanvaar, kan nooit 'n positivis wees nie.

Geen standaarde?

Die een wat wil onderskei tussen bieg en spog moet die reëls ken van die lewensvorm wat *godsdiens* heet. Reg genoeg. Dit is egter duidelik dat die idees van Winch (en by implikasie Kuhn) in hierdie verband 'n verskraling van die ideaal van objektiwiteit *moet* meebring. Beteken dit dan dat ons die idee van eksterne standaarde vir die resultate van die geesteswetenskappe moet laat vaar? Beteken dit dat ons nooit 'n lewensvorm *van buite af* sal kan beskryf nie? In die artikel *Understanding a primitive society* (1964) lyk dit tog asof Winch sy voet op die glibberige glybaan van relativisme plaas; of hy wel afgly, is oop vir diskussie.

In hierdie artikel van Winch word die antropoloog Evans-Pritchard gekritiseer omdat hy by implikasie van buite af 'n oordeel vel oor die aanvaarbaarheid en rasionaliteit van die Azande-stam se lewensvorm van geloof in die magiese, wanneer hy beweer dat hierdie geloof nie strook met die objektiewe realiteit nie. Winch is van mening dat dit verkeerd is om te praat van die kategorieë *werklik* en *onwerklik* as sou hulle buite enige taalspel 'n betekenis hê.

Reality is not what gives language sense. What is real and what is unreal shows itself in the sense that language has. Further, both the distinction between the real and the unreal and the concept of agreement with reality themselves belong to our language (1964:82).

Vir die Azande is magie nie soos vir die Westerling 'n kulturele randverskynsel nie, maar vorm dit die basis van hulle sosiale interaksie. Dus: alhoewel dit sin maak om 'n Westerling wat aan magie glo as irrasioneel te beskryf, is dieselfde weg nie vir ons oop ten opsigte van 'n samelewing wat uiteraard magiegeoriënteerd is nie. Rasionaliteit word aan intrakulturele standarde gemeet. Om die redes kan gesê word dat die ongeldigverklaring van magie 'n struikelblok in die weg van die verstaan, en dus ook wetenskaplike verstaan van die Zande-lewe is. Insgelyks sal dit byvoorbeeld in die geval van ons bieb- of spogvoorbild nie bevorderlik vir begrip wees indien 'n mens by voorbaat die standpunt inneem dat daar nie so iets soos sonde is nie. Die taak van die geesteswetenskaplike is nie om sosiale lewensvorme te kritiseer nie, maar om dit in terme van hulle self te verstaan.

Die geesteswetenskappe as filosofie

Dit bring ons by die rede waarom Winch gesê het dat die menskundige vakke eerder filosofies as (natuur)-wetenskaplik moet wees. Alhoewel die tema baie sterk figureer aan die begin van sy boek, word daar nie so baie van gemaak as wat die leser sou verwag nie. Daarom kan ons dit hier kortliks afhandel. Soos reeds te kenne gegee, is die begrip *form of life* sentraal in die latere filosofie van Wittgenstein. In sy vroeëre werke was hierdie filosoof van mening dat die taak van die filosofie as belangrike doel het die formalisering en formulering van die een perfekte taal wat die werklikheid die beste uitbeeld. Teen die tyd dat hy besig was om die *Philosophical investigations* te skryf, het Wittgenstein radikaal van mening verander. Hy het ingesien dat daar nie net een korrekte vorm en een korrekte funksie van taal is nie, maar baie – vandaar die begrip *language game*. Elke taalspel is natuurlik ingebed in 'n besondere menslike praktyk en kan dus ook as 'n *form of life* aangedui word. Die rol van die Filosofie is nou nie meer die vind van die perfekte taal nie, maar die verheldering van die aard en betekenis van verskillende taalspele en die onderskeidings tussen hulle. Baie filosofiese probleme ontstaan as gevolg van verwarring oor die korrekte *tuisveld* van 'n begrip of uitdrukking.

Toe Winch besig was om aan *The idea of a social science* te werk, was hierdie soort half-sosiologiese analyses van lewensvorme baie belangrik vir die volgelinge van Wittgenstein. So belangrik dat dit soms

beskou is as die hoofzaak van die Filosofie. Die Filosofie sou werk met die betekenis van begrippe vir hulle sosiale konteks. Die geesteswetenskappe sou werk met die betekenis van sosiale verskynsels soos benoem in die taal. Aangesien taal en werklikheid vir Winch keerkante van dieselfde munt is, volg dit nou dat die Filosofie en die geesteswetenskappe in 'n baie intieme verhouding tot mekaar sou staan. Die idee van die verheldering van taalspele as hoofzaak van die Filosofie het egter nie die aftrek gekry wat deur Winch verwag is nie. Die toekoms van filosofie het nie die werklikheid geword soos wat Winch (of Wittgenstein) dit voorsien het nie.

Evaluering

Hoe sou 'n mens die bydrae van Winch tot die filosofie en metodologie van die geesteswetenskappe evalueer? Hierdie vraag is veral belangrik in die lig van die feit dat die geesteswetenskaplike praktyke min blyke gee van 'n ernstige kennisname van Winch se idees. Die kritiek wat miskien die diepste insny teen Winch se standpunt is dat alles wat hy sê reg mag wees, maar dat dit irrelevant vir die praktyk van die menswetenskaplike is. Daar kan gesê word dat die menswetenskaplike nie werk met die oorspronklike of leefwêreldlike betekenis van menslike optredes nie, maar juis met begrippe wat vreemd is aan ons natuurlike selfverstaan. Nie alleen werk Marx en Freud met *eksterne* begrippe nie, maar hulle gaan van die standpunt uit dat die individu se interpretasie van eie optredes van-huis-uit pervers is – Marx praat van *valse bewussyn* en Freud praat van *verdedigingsmeganismes* waaronder dit val wat ons in die spreektaal *rasionalisasie* noem.

Winch was natuurlik bewus van hierdie soort standpunt soos by die sosioloë Durkheim en Pareto, en het dit veral in die vierde hoofstuk van *The idea of a Social Science* probeer beantwoord. Nogtans kan gesê word dat die praktyk van die geesteswetenskappe volgens sy eie benadering nie sommer deur filosofiese argumente omvergewerp kan word nie. In werklikheid is daar sekere menswetenskappe en spesifieke wetenskaplikes wat die mens *van buite* wil verstaan, en ander, waaronder die Geskiedenis, waar dit aan die ander kant baie belangrik vir die historikus is om te weet wat die historiese agent se waardes en oortuigings was ten einde 'n beter begrip vir die historiese gebeure teweeg te bring. Hier dink 'n mens aan 'n geesgenoot van Winch, William H. Dray,

wat die implikasies van die idees van Collingwood en Wittgenstein op die geskiedskrywing nagevors het.

Ten gunste van Winch kan gestel word dat 'n ondersoek van die mens in terme van teoretiese konstrukte of begrippe wat totaal vreemd aan sy *form of life* is, tog altyd geïntepreter moet word in terme van leefwêreldlike betekenis om 'n toepassing in die wêreld te kry. As ek nie in staat is om vir iemand oor te dra wat sy *valse bewussyn* presies met hom aanvang nie, het die begrip nog maar 'n beperkte waarde. Die sukses van Freud in terapie en die aanhang van Marx is trouens die bewys daarvan dat eksterne teoretiese konstrukte wel vertaal kan word in die taal van ons gewone betekeniswêreld.

Die begrip van vertaling bring 'n laaste kritiekpunt teen Winch se *Understanding a primitive society* na vore. Dit is nie korrek om te sê dat die wêreld van die Azande so afgesluit van ons wêreld is dat ons standarde nie op hulle van toepassing gemaak kan word nie. Want, sou iemand soos Donald Davidson vra, hoe weet ons dan dat hulle lewe sistematies anders as ons s'n is as dit nie vir ons moontlik was om hulle in ons terme te beskryf nie? Die blote feit dat daar sisteem in hulle lewe en wêreldoriëntering te bespeur is, beteken dat vertaling (en eventueel beoordeling) moontlik word. Sowel Winch as Evans-Pritchard beskou 'n lewensvorm te veel op die patroon van 'n geslote logiese sisteem.

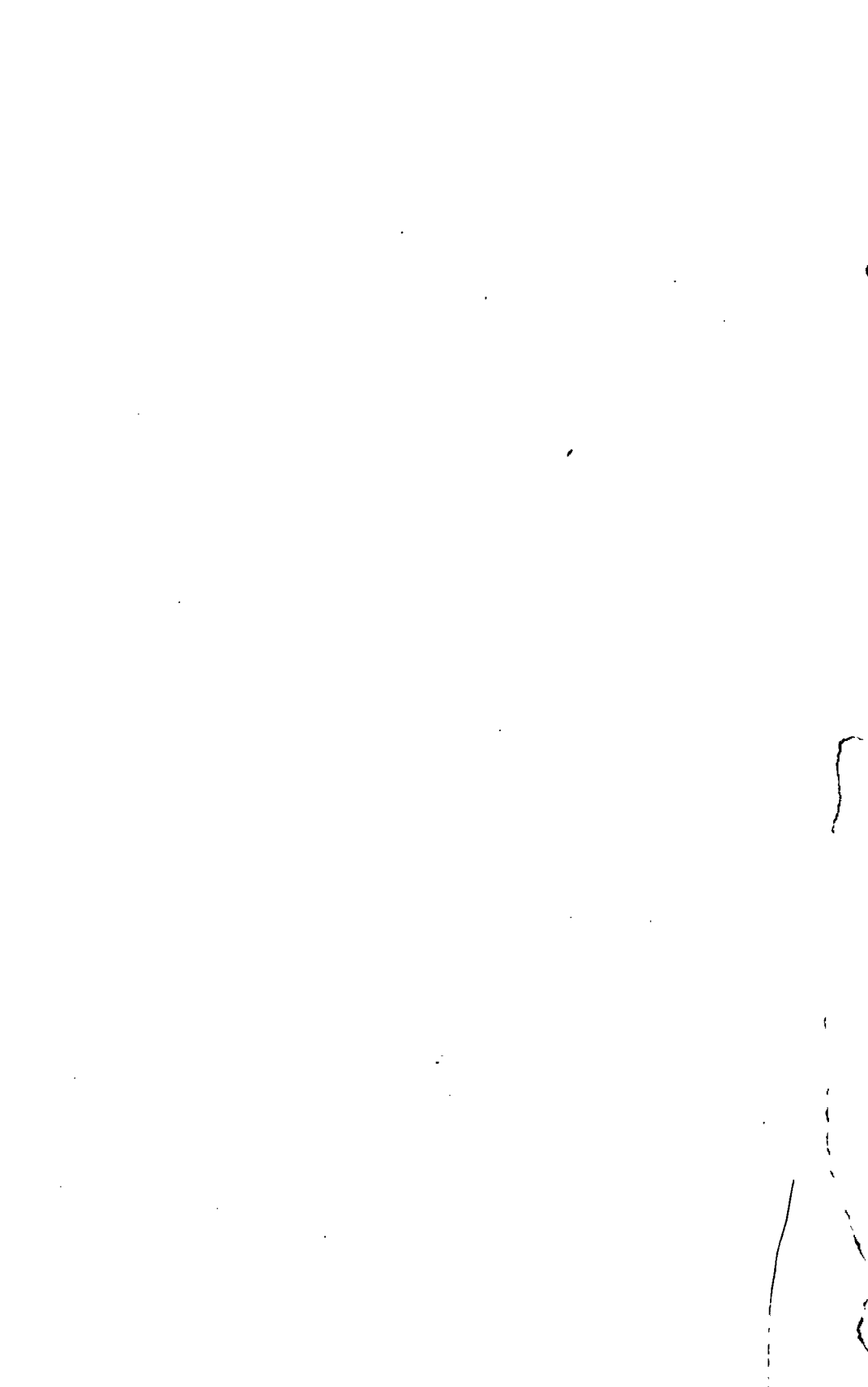
Afsluitend kan ons sê dat die waarde van Winch se filosofie van die menswetenskappe daarin geleë is dat hy miskien meer as enigiemand anders die radikale andersheid van die geesteswetenskappe aan die orde gestel het. Daar is wel 'n groter kontinuïteit as wat hy gemeen het, maar dit is 'n ander soort kontinuïteit as wat naturalistiese denkers soos J.S. Mill bevorder het. Winch lê op uitnemende wyse die armoede van die positivistiese bekouing bloot.

Bibliografie

BLOOR, David. 1983. *Wittgenstein: A social theory of knowledge*. London: The Macmillan Press. Reeks: Theoretical Traditions in the Social Sciences.

HUGHES, John. 1980. *The philosophy of social research*. London: Longman. Reeks: Aspects of Modern Sociology.

- MACINTYRE, Alasdair. 1967. The idea of a social science. *Aristotelian Society Supplement*, XLI.
- PEARS, David. *Wittgenstein*. Fontana/Collins - reeks: Fontana Modern Masters.
- TURNER, Stephen. 1980. *Sociological explanation as translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILSON, B.R. (ed.) 1970. *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.
- WINCH, Peter. 1958 (1963). *The idea of a social science (and its relation to philosophy)* London: Routledge & Kegan Paul. Reeks: Studies in Philosophical Psychology.
- WINCH, Peter. 1964. Understanding a primitive society. *American Philosophical Quarterly*, Volume I:307-324.
- WITTGENSTEIN, L. 1953 (1958). *Philosophical investigations/Philosophische Untersuchungen*. New York/Oxford: The Macmillan Co & Basil Blackwell.



sukseste het hulle teweens 'n algemene oriëntering met betrekking tot die werklikheid in die hand gewerk wat op 'n verabsoluttering van die natuurlike denkhouding neerkom, en wat fenomenoloë gewoonlik objektiwisme of scientisme noem.

Met laasgenoemde terme word 'n onnadenkende standpunt bedoel waarvolgens die wêreldbeeld, wat deur wetenskaplike begripsvorming op die basis van empiriese feitekennis tot stand gekom het, 'n getroue afbeelding of weerspieëling is van die werklike wêreld soos dit in en op sigself bestaan, buite en onafhanklik van die kennende bewussyn. Terselfdertyd word die wetenskaplik ontwikkelde wêreldbeeld as die eksklusiewe uitdrukking van geldige kennis en insig beskou. Vanuit sodanige beskouing word die onmiddellike, deurleefde en voorwetenskaplike ervaring as 'n subjektiewe vertroebeling van die werklike wêreld gediskrediteer, en daarom ook as 'n onbetroubare basis vir kennis en begrip afgeskryf.

Die krisis: vergeetagtigheid en verskraling

Volgens fenomenoloë kom die objektiwisme of scientisme op so 'n drastiese verskraling van die menslike denke en ervaring neer dat dit nie anders kon as om die lewensoriëntering van die Europese mens in die war te stuur en in 'n krisis te dompel nie. Husserl diagnoseer die krisis as een van irrasionalisme waarin die ideaal van 'n totale rasonele deurgronding van ons ervaring ontnugter word. Heidegger beskryf dit as die krisis van die nihilisme waarin die Westerse denke sy metafisiese houvas op 'n tydlose, singewende grond verloor het. Hoe die krisis egter ook al getipeer word, die fenomenologie voer dit in die algemeen steeds terug na die vergeetagtigheid wat endemies is aan die natuurlike kennisproses in sy historiese ontplooiing – 'n vergeetagtigheid as gevolg waarvan die menslike denke en kennisstrewes as 't ware vasgenaël word deur die sfeer van objektiewe feite, en die sfeer van transendentale kennis onontgin bly.

Om die vergeetagtigheid te verhelp, ag die fenomenologie 'n herinneringsdaad noodsaaklik wat die spesiale inspanning van 'n teennatuurlike refleksie verg. Husserl het die filosofiese refleksie met die term *reduksie* aangedui. 'n Groot deel van sy eie filosofiese bedrywighede was gewy aan die nadere presisering van wat die denkweg van reduksie alles aan verskillende stappe inhou. Hy is in dié verband nie in alle

besonderhede deur ander fenomenoloë gevolg nie. Wat Husserl egter in die algemeen met die refleksie van reduksie in die oog gehad het, is 'n wesenlike element van die fenomenologie, naamlik die bewerkstelling van 'n transendentale bewussyn.

Die uitweg: terug na deurleefde betekenis

Daar kan geen sprake wees van fenomenologiese kennis indien dit nie berus op die gewilde en bewuste omkering van die blikrigting van ons aandag nie, 'n omkering wat neerkom op die terugvoering of herleiding van ons aandag, wég van die fiksasie op en beheptheid met objektiewe wêreldfeite, terug na ons onmiddellike ervaring van subjektief deurleefde betekenis. Hoe fenomenoloë die terme in die omkering van blikrigting ook al nader omskryf, steeds is die veronderstelling daarby dat ons die invloed van uitdruklik gevormde begrippe, konsepsies en verklarende teorieë omtrent ervaringsgewens sal probeer opskort of neutraliseer. Dit sal ons denke so onbevooroordeeld moontlik teenwoordig stel by ons oorspronklike bewuswording van die werklikheid, en by alles wat in die bewuswording vir ons onmiddellik en op 'n voorpredikatiewe vlak gegee is. Dit is in hierdie sin dat die fenomenologie die stelreël: *Terug na die saak self!* verkondig.

Met dié *saak self* word nie 'n objek bedoel wat in en op sigself bestaan agter die fenomeen soos ons daar onmiddellik bewus van raak nie. Die *saak self* dui daarenteen juis op die fenomeen in sy oorspronklike fenomenaliteit, dit wil sê op die verskynsel in die gebeure van sinwording vir die ervarende mens. Daarom word *die saak self*, wat die onderwerp is van fenomenologiese analise en beskrywing, nie in teenstelling met of sonder afsien van enige verwysing na die menslike subjektiwiteit opgevat nie. Die toegang wat deur die herinneringsdaad van reduksie bewerk word, is juis die toegang tot die transendentale sfeer van subjektiewe sinbelewing. Vir alle fenomenoloë kom die refleksie van reduksie neer op die herwinning of herstel van die menslike subjektiwiteit in sy onbetwisbare prioriteit in die menslike kennisproses. Om dieselfde effens anders te sê: Die refleksie van reduksie bewerkstellig die transendentale bewussyn.

Fenomenologie en menskunde

Hennie Rossouw

Inleiding

In verskeie menskundige vakwetenskappe is daar 'n geruime tyd reeds sprake van 'n fenomenologiese benadering en aanpak in navorsing. Die benadering kan of in kompetisie met meer konvensionele wyses van kennisverwerwing in die veld gevoer word, of ter aanvulling van laasgenoemde. Soms word die term *fenomenologies* daarby op 'n betreklik losse wyse gebruik as 'n oorkoepelende benaming vir sowat alle metodologiese tendensies met 'n humanistiese, anti-naturalistiese inslag. Meestal gaan dit egter om benaderings waarin daar spesifiek aansluiting gevind word by, en een of ander beroep gedoen word op probleemstellinge, insigte of voorstelle van wat as die fenomenologiese wysbegeerte bekend staan.

Dit is nie die bedoeling om in die hoofstuk 'n sistematiese oorsig te gee van alles wat in die verskillende menskundige vakwetenskappe as fenomenologie aangedien word, of om uit te maak in hoeverre die vlag wel die lading dek nie. Die oogmerk is alleen om op 'n oriënterende wyse enkele grondmotiewe van die fenomenologie as 'n filosofiese denkrigting aan te wys, en om vervolgens te vra watter moontlike belang die grondmotiewe kan hê vir die beoefening van menskunde in die algemeen.

Selfs die uitvoering van hierdie meer beskeie taak word natuurlik bemoeilik deur die feit dat daar met betrekking tot die fenomenologiese wysbegeerte self kwalik sprake is van 'n eenvormige standpunt of 'n gekonsolideerde ondersoekprogram. Die fenomenologiese wysbegeerte is 'n denkbeweging wat gekenmerk word deur baie individuele en historiese variasie. Daar is byvoorbeeld groot verskille wat die suiwer fenomenologie van Edmund Husserl (1859-1938) onderskei van die

eksistensiële of hermeneutiese fenomenologie van Martin Heidegger (1889-1976) – om slegs die name van die baanbrekende fenomenologiese denker en van sy oorspronklikste leerling te noem.

Wat in Husserl se fenomenologie voorop staan, is die vraag hoe die Grieks geïnspireerde ideaal van absoluut sekere kennis in die Europese wetenskapbedryf verweselik sou kan word. In die lig van hierdie ideaal word die monopolisering van ons kennis deur die empiriese feitewetenskappe, en die positivistiese regverdiging van die monopolisering, die vernaamste skyf van kritiek. 'n Pleidooi word gelewer vir 'n verruimde ervaringsbegrip wat naas die idee van onmiddellike sintuiglike indrukke ook die gedagte van eidetiese intuïesies omvat. In aansluiting hierby word 'n saak uitgemaak vir die fenomenologie as filosofiese wesenswetenskap wat moet dien as 'n fundering en voltooiing van die kennis wat in die empiriese feitewetenskappe verwerf word.

Vir Heidegger is die fenomenologie daarenteen die aangewese manier waarop die filosofiese ontologie gerehabiliteer en vernuwe kan word. Die skyf van kritiek is in dié geval die Westerse metafisiese denke en die algemene kultuurstrategie wat daarop berus. Die fenomenologiese vernuwing van die ontologie is daarop gemik om die metafisika te oorwin. Die vertrekpunt word daarby geneem in die konkrete lewensproblematiek van die mens in sy soeke na 'n sinvolle bestaan in die wêreld. Die wese van die werklikheid word nie meer gesoek in 'n tydlose orde agter verskynsels nie, maar eerder in die gebeure van tydelike verskyning. Vir die fenomenologiese ontologie val hierdie tydelike verskyning saam met die sinwording van die werklikheid vir die eksisterende mens.

Dit sou tot 'n vertekening van die fenomenologiese wysbegeerte aanleiding gee indien hierdie en ander verskille totaal verontagsaam word. Die verskille neem egter aan die ander kant nie weg nie dat daar 'n gemeenskaplike inspirasie in die fenomenologiese denkbeweging werksaam is wat die ontplooiing daarvan binne min of meer vaste kontoere gehou het en wat so 'n grondliggende eenheid aan die beweging gegee het. In wat volg, sal daar so ver moontlik op die gemeenskaplike inspirasie gekonsentreer word.

'n chronologiese sin gebruik nie, maar as 'n strukturele aanduiding. In die struktuur van ons ervaring gaan die sfeer van deurleefde betekenis alle ander vorme en vlakke van ervaring logies vooraf. 'n Ander manier om dit uit te druk, is om te sê dat dit die transendentale sfeer van ons ervaring uitmaak. Die sfeer van deurleefde betekenis behels die voorwaardes vir die moontlikheid van alle menslike ervaring. En die voorwaarde is nie transendent in die sin dat dit buite die grense van ons ervaring geleë is, en daarom alleen deur 'n spekulatiewe oorskryding van die grense *metafisies* ontdek kan word nie. Dit is self immanent aan ons ervaring as die grondvorm daarvan wat deur alle ander vorme veronderstel word. Om die grondvorm van ons ervaring in die woorde van Husserl – *arologies* op te diep, is die taak wat die fenomenologie homself stel.

Die teenhanger: die natuurlike denkhouding

Hoe kom dit dat ons die oorsprongsdimensie van ons ervaring steeds oorslaan of vergeet in die alledaagse kennisprosesse? Die fenomenologie wys dit aan wat Husserl die natuurlike denkhouding genoem het. Dit is naamlik die ingesteldheid van die denke wat ons alledaagse kennisstewe beheers. In die ingesteldheid word die denke gerig op en geboei deur verskynsels as bewussynstrasendente realiteite waarvan sowel die objektiewe bestaan as die objektiewe betekenis veronderstel is om onafhanklik van die menslike gees gegee te wees. Vir die fenomenologie is dit veral van belang dat die betekenisvolheid van ervaringsverskynsels in die natuurlike denkhouding as 'n vanselfsprekende en pasklare gegewenheid veronderstel word. Die onkritiese veronderstelling sluit die toegang af tot ons uitgangservaring, dit wil sê tot die transendentale oorsprongsdimensie van ons ervaring waarin ons te make kry met betekenis in 'n staat van wording.

Dat die transendentale sfeer van deurleefde betekenis in die historiese ontwikkeling van die Westerse denke en kennisstewe toeneemend in die vergetelheid geraak het, skryf die fenomenologie op die rekening van die gesag en monopolie wat die empiriese (of *positiewe*) feitewetenskappe, waarvan die moderne natuurwetenskap die model is, mettertyd in die Europese kultuur verwerf het. Die wetenskappe het die natuurlike denkhouding nie net verder gekultiveer, metodies gedissiplineer en so doeltreffender gemaak nie. Danksy hulle skouspelagtige

Daar sal aandag gegee word aan sekere grondliggende begrippe van die fenomenologie en aan die betekenisverskuiwing wat hulle in die loop van die ontwikkeling van die fenomenologiese denkbeweging ondergaan het. Hieruit sal tewens blyk wat die hooftrekke is van die fenomenologiese mensbeskouing. Die hoofstuk sluit af met 'n oorsig van die moontlike betrekkings waarin die fenomenologiese denke tot die beoefening van die menskundige vakwetenskappe kan staan.

Fenomenologie as herinnering

As 'n vorm van filosofiese nadenke is die fenomenologie primêr uit op wat 'n mens miskien die beste met die woord *herinnering* kan weergee. Fenomenologie is die reaktivering van vergeete kennis waardeur die filosoof die herwinning of herstel van outentieke menslikheid wil bewerkstellig.

Die uitgangspunt van die fenomenologie is naamlik dat daar 'n dimensie of sfeer van ons menslike ervaring is wat steeds oorgeslaan of vergeet word in ons alledaagse denke en kennisstrewes. Vir die fenomenologie is die vergeetagtigheid alles behalwe 'n onskuldige saak. Die vergeetagtigheid word in verband gebring met 'n Europese kultuurkrisis waarin niks minder nie as die menslikheid van die mens bedreig word. Daarom is die filosofiese herinneringsdaad wat die fenomenologie in die oog het, ook méér as net 'n kenniskritiese opfrissing van die geheue. Dit is tewens na sy grondintensie 'n herontdekking en herbewusmaking van dié bestaansdimensie waarin die mens sy vryheid kan bevestig of herbevestig.

Deurleefde betekenis

Ons sou die vergeete sfeer van ons menslike ervaring wat die fenomenologie in gedagte het, die sfeer van deurleefde, voorpredikatiewe betekenis kan noem. Daarmee word bedoel die betekenis wat ervaringsgegewens in ons onmiddellike bewuswording daarvan vir ons het, nog voordat ons sulke ervaringsgegewens doelbewus tot voorwerpe van ondersoek en uitdruklike begripsvorming gemaak het en maak.

Die sfeer van deurleefde betekenis is vir die fenomenologie die oorsprongsdimensie van ons ervaring, dit wil sê van ons ontmoeting met en inisiasie in die werklikheid. Die woord *oorsprong* word hier nie in

Fenomenologiese kennis

Fenomenologiese reduksie maak fenomenologiese kennis moontlik. Sulke fenomenologiese kennis is transendentale kennis wat verkry word deur die begripmatige verheldering van fenomene. Onder fenomene word dan die betekenisvolle gegewens verstaan van ons oorspronklike, deurleefde ervaring in hulle onmiddellike evidensie of klaarblyklikheid vir die ervarende bewussyn.

Fenomene is vir die fenomenologie nie subjektiewe vertroebeling van 'n daaragter-liggende objektiewe werklikheid nie. In die fenomene van ons oorspronklike, deurleefde ervaring het ons te make met ons grondliggende toegang tot die werklikheid. Die geldigheid van alle kennis en begrip is gegrond in die evidensies van ons subjektief deurleefde ervaring. Die fenomenologiese kennisstrewende is om die evidensies deur analise en beskrywing aan die lig te bring. Langs dié weg wil die fenomenologie aan ons kennis van objektiewe wêreldfeite 'n laaste begronding gee waaragter daar nie verder teruggevra kan word nie.

Met die terugkeer en die inkeer na die sfeer van deurleefde betekenis en die menslike subjektiwiteit wat hom daarin openbaar, probeer fenomenoloë nie die objektivisme wat hulle bestry, met 'n subjektivisme vervang nie. So 'n moontlikheid word uitgesluit deur die besondere struktuur wat die oorspronklike of uitgangservaring van die mens volgens die fenomenologie het. Hierdie struktuur word aangedui met die term *intensionaliteit*, 'n term waarvan die betekenis in die latere ontwikkeling van die fenomenologie ontologies verder verdiep sou word deur die term *eksistensie*. Die intensionaliteitsbegrip konseptualiseer die denkende en kennende bewussyn van die mens op dieselfde wyse as wat die eksistensiebegrip die menslike bestaan as sodanig konseptualiseer, naamlik as 'n eenheid van wedersydse implikasies tussen subjektiwiteit en wêreldlikheid. Dit is hierdie eenheid wat vir die fenomenologie ten grondslag lê aan alle sin of betekenis wat daar ooit vir die mens kan bestaan.

Intensionaliteit

Die intensionaliteitstese is 'n kernstuk van die fenomenologiese visie op die oorsprongsdimensie van ons ervaring en daarom op die grondvorm van alle kennis. Daarom is dit ook 'n wesenlike vooronderstelling

van die fenomenologiese werkwyse self. In die uitwerking en verdieping daarvan met behulp van die eksistensiebegrip het daar teweens 'n eie fenomenologiese mensbeskouing uitgekristalliseer.

Dat die kennende bewussyn van die mens die grondvorm van intensionaliteit het, hou eerstens 'n afwysing in van sowel idealistiese as realistiese kennisteorieë. Albei die pole in die epistemologiese debat berus op die Cartesiaans geïnspireerde opvatting van die kennende bewussyn as 'n in sigself rustende en op sigself bestaande, substansiële sfeer van pure innerlikheid. In die idealistiese kennisteorieë word die aldus opgevatte bewussyn gesien as 'n reservoir van aprioriese betekenis wat in die kenakte as 't ware op die doek van die ervaring geprojekteer word, om so ons aktuele kennisinhoud tot stand te bring. Die realisme stel die bewussyn daarenteen voor as 'n kamera of onbeskrewe blad wat van buite komende, sintuiglik bemiddelde prikkels passief in die vorm van indrukke registreer, welke indrukke danksy assosiasieprosesse die begripmatige betekenis oplewer wat ons aan ervaringsgegewens heg.

Eenheid van wedersydse implikasie

Teenoor hierdie substansialistiese bewussynbeskouing handhaaf die intensionaliteitstese die gedagte dat die kennende bewussyn homself oorspronklik alleen bevestig in die bewuswording van dit wat nie bewussyn is nie. Die kennende bewussyn is struktureel gesien steeds toewending tot, verwysing na, of bedoelende gerigtheid op die nie-bewussynmatige. Die oorspronklike bewuswording van 'n gegewe as dit of dat, as sus of so (dit wil sê in 'n bepaalde betekenis) behels 'n eenheid van wedersydse implikasies tussen 'n akte van betekende of bedoeling (*noesis*) en 'n daarmee korrelerende betekenis of bedoelde gegewe (*noema*). Sonder bedoelingsaktes is daar geen verskynsels of betekenisvolle ervaringsgegewens nie. Sonder die evidensie of selfgegewenheid waarmee bedoelde gegewens hulleself aanmeld, vind die bedoelingsaktes aan die ander kant geen aktuele vervulling nie, en verskyn daar gevolglik ook geen verskynsels nie.

Die intensionaliteitstese kom dus daarop neer dat die werklikheid oorspronklik in 'n bepaalde betekenis aan ons verskyn – en aldus verstaanbaar word – danksy die feit dat ons dit so laat verskyn deur 'n

aktiewe en selektiewe instelling van die subjektiewe bewussyn. Daarom is die intensionaliteitstese ook ten nouste gekoppel aan die idee van betekenis-konstitusie en van die perspektiwiese bepaaldheid van hierdie betekenis-konstitusie. Die kennende bewussyn skeep nie betekenisvolle gegewens nie. Betekenisvolle gegewens word egter wel deur 'n kompleks van bedoelingsaktes opgebou. Sulke bedoelingsaktes is selektief. Hulle geskied steeds vanuit 'n bepaalde *instelling* of *standpunt* wat 'n bepaalde perspektief oproep. Dit impliseer daarom ook dat die intensionele opbou van betekenis binne 'n begrensende omraming plaasvind wat die fenomenologie met die term *horison* aandui.

Interne en eksterne horisonne

Husserl het in dié verband tussen 'n interne en 'n eksterne horison onderskei. Die eerste het betrekking op die feit dat elke sinstigende bedoelingsakte self 'n samehang van interne deelaktes behels wat elkeen korrespondeer met 'n bepaalde aspek van die betekenisvolle gegewe wat daardeur opgebou word. Wanneer die kennende bewussyn 'n gegewe intendeer, word so 'n gegewe aktueel steeds onder 'n bepaalde aspek ervaar. Die aktuele deelakte wat met die verskynende aspek korreleer, verwys egter intrinsiek na ander potensiële deelaktes sodat ons in die verskynende aspek steeds met die verskynsel as sodanig te make het.

Die eksterne horison slaan op die feit dat 'n betekenisvolle gegewe steeds figureer teen 'n agtergrond van ander betekenisvolle gegewens wat nie self in die fokus van die ervarende aandag is nie. 'n Aktuele bedoelingsakte waarin 'n bepaalde betekenisvolle gegewe gekonstitueer word, impliseer steeds ander potensiële bedoelingsaktes waarmee dit 'n verwysingsamehang vorm. 'n Betekenis word met ander woorde steeds opgebou binne 'n veld van méébedoelde betekenis waarna die betrokke betekenis intrinsiek verwys.

'n Eenvoudige voorbeeld van die horisonmatige bepaaldheid van betekenis-konstitusie is die estetiese waarneming van 'n skildery teen die muur. Die estetiese waarnemingsakte is aan die een kant opgebou uit deelaktes waarmee bepaalde aspekte van die skildery as estetiese betekenis-eenheid korrespondeer. As waarnemer kan ek nou op die kleurskakerings in die skildery konsentreer, dan op die spel van vorme, ten slotte op die komposisie van die geheel. Elke aspek wat so deur verskil-

lende deelaktes bewustelik na vore geroep word, figureer egter steeds binne die horison van ander aspekte waarmee dit 'n interne verwysingsamehang van betekenisnuanses vorm.

Aan die ander kant speel die estetiese waarnemingsakte van die skildery as sodanig ook af binne 'n verwysingsamehang van ander eksterne waarnemingsaktes, en gevolglik van ander betekenseenhede waarmee hierdie waarnemingsaktes korrespondeer. Wanneer ek die skildery in sy estetiese betekenis waarneem, gryp die waarneming as 't ware om die skildery heen en betrek dit ook die muur, ander voorwerpe in die vertrek, ensovoorts. Die skildery figureer teen 'n agtergrond van ander méébedoelde gegewens wat medekonstitutief is vir die estetiese betekenis wat die skildery vir die waarnemer het.

Intensionele analise as horisonverheldering

Die voorafgaande kan enige lig werp op die aard van fenomenologiese ondersoek. Fenomenologiese ondersoek is 'n kwessie van intensionele analise, dit wil sê van die ontleding van die bedoelingsaktes waardeur fenomene of betekenisvolle gegewens gekonstitueer word. Omdat alle bewuste bedoelingsaktes steeds gekenmerk word deur 'n interne en eksterne horison, kom die intensionele analise van fenomene op horisonverheldering neer. In elke aktueel gegewe betekenis is daar steeds konstituerende elemente wat alleen op 'n implisiete wyse in die ervaring teenwoordig is. Intensionele analise of horisonverheldering is die proses waarin hierdie implisiete elemente eksplisiet aan die lig gebring en beskryf word.

Die eenheid van die mens se intensionele lewe

Alle fenomenoloë is dit eens dat daar 'n allesomvattende horison is waarbinne die werklikheid oorspronklik vir die mens tot sin word. Hierdie totale sinveld of verwysingsamehang van betekenisvolle gegewens word aangedui met die term *wêreld*. Alles wat aan die mens verskyn, dra die stempel van wêreldlikheid. Die intensionele lewe van die sinkonstituerende bewussyn is in sy totaliteit struktureel betrokke op 'n wêreld as horison van alles wat vir die mens sin maak. In dié sin vorm subjektiwiteit en wêreldlikheid 'n eenheid van wedersydse implikasie. 'n Wêreldlose subjek is ondenkbaar, net soos 'n subjeklose wêreld aan die ander kant onvoorstelbaar is.

Die transendentale subjek ...

Die vraag is hoe die sentrum van subjektiwiteit, of die eenheid van die mens se intensionele lewe wat met die wêreld as omvattende sinhorison korrespondeer, gedink moet word. Dit is in die opsig dat die weë uitteenloop. Husserl het die sentrum of eenheid naamlik in 'n idealistiese trant opgevat as 'n transendentale subjek of ek wat alleen ontdek kan word wanneer die ervarende bewussyn van alle verwysings na kontingente feitelikheid of tyd-ruimtelike bestaan gesuiwer word. Op die spanninge wat hierdie beskouing 'n Husserl se filosofie opgeroep het, kan hier nie ingegaan word nie. Dit is genoeg om te sê dat die spanninge daartoe gelei het dat latere fenomenoloë die veronderstelling van 'n transendentale subjek as 'n illusie verwerp het, soos tewens ook die moontlikheid van 'n absolute evidensie en 'n volstreekte wete waarop Husserl vir sy transendentale subjek aanspraak gemaak het.

... Of eksistensie

Die eksistensiële fenomenologie soek die eenheid van sinstigende bedoelingsaktes in die konkrete, kontingente bestaan van die individuele mens, en wel soos hy in interaksie met sy medemens kennend, handelend en voelend verwickeld is in 'n netwerk van wêreldlike betrekkinge. Die verwysende struktuur van die menslike subjektiwiteit is volgens die eksistensiële fenomenologie nie net kenmerkend van die denkende en kennende bewussyn nie, maar van die tyd-ruimtelike bepaalde, liggaamlike bestaan van die mens in sy volle konkreetheid.

Omdat die term *intensionaliteit* so 'n sterk epistemologies konnotasie het, verkies die eksistensiële fenomenologie om die verwysende bestaanswyse van die mens met die term *eksistensie* aan te dui. Hierdie term word dan in navolging van Sören Kierkegaard as eksklusiewe aanduiding van die menslike bestaan gebruik. Dat die mens eksisteer wil sê dat die mens in al sy tipies menslike bestaansuitinge as 't ware buite homself verkeer in 'n sinstigende toewending tot alles wat hom as werklikheid aangaan.

As aanduiding van die struktuur van die menslike bestaanswyse neem die ontologiese term *eksistensie* dus die betekenis van die epistemologiese term *intensionaliteit* in hom op. Terselfdertyd word die

toepassingsveld van die term egter verruim om alle openbaringsvorme van die mens se bestaan in die wêreld in te sluit. Dit is nie net as denker wat na kennis streef dat die mens betekenisvolle konstitueer nie. Ook in sy handeling, in sy stemmingslewe en, volgens Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), selfs in sy liggaamstruktuur is die mens oorspronklik singewend betrokke in die werklikheid.

Wat die mens as werklikheid aangaan, is allereers die werklikheid van sy eie bestaan. Eksistensie is die menslike bewuswording van homself, die ervaring waarin die mens oorspronklik aan homself verskyn as 'n betekenisvolle gegewe. Getrou aan die fenomenologiese intensionaliteitspostulaat word die selfbewuswording opgevat as 'n aktiwiteit van sinkonstitusie binne die horison van die wêreld.

Singewing en ontwerp

Eenersyds beteken laasgenoemde opvatting dat die eksisterende mens in 'n innerlike, singewende verhouding tree tot sy eie werklikheid om dit as sy eie aan homself te laat verskyn. Die self of die persoonlike identiteit waarvan die mens bewus word, is nie 'n afgehandelde en pasklare gegewe nie, maar word in die voortgaande proses van eksistensiële bewuswording opgebou of verwerklik. Andersyds beteken bogenoemde opvatting dat die mens die sin van sy bestaan konstitueer in 'n betrokkenheid op die wêreld as sy bestaansorde of bestaansveld. Eksistensie is tewens die mens se selforiëntering met betrekking tot die dinge waarmee hy gekonfronteer word en waarop hy vir sy selfverwerkliking aangewese is. En die selforiëntering kom neer op die intensionele aktiwiteit waarin die mens die werklikheidsin van nie-menslike dinge konstitueer binne die omvattende horison van sy wêreld. Terwyl die mens die werklikheid van sy eie bestaan singewend aan die lig bring, is hy gelykoorspronklik besig om die werklikheidsin van wêreldlike dinge te ontsluit.

In navolging van Heidegger gebruik eksistensiële fenomenoloë by voorkeur die uitdrukking *eksistensiële sinontwerp* eerder as die uitdrukking *intensionele sinkonstitusie* wanneer die grondliggende bestaanswyse van die mens in sy volle konkreetheid ter sprake is. Met die term *ontwerp* wil die eksistensiële fenomenologie die innerlike tydelikheid of geskiedmatigheid (*Geschiedlichkeit*) van die menslike bestaanswyse

beklemtoon. Die eksistensiële ontsluiting van werklikheidsin is die geskiedmatige sintese van hede, verlede en toekoms. Die sinstigende teenwoordigheid van die mens aan die aanwesige werklikheid behels steeds die behoud van 'n vroeëre teenwoordigheid én die vooruitgrype op 'n toekomstige teenwoordigheid.

Eerstens is 'n ontwerp altyd toekomsgerig. Dit het betrekking op 'n moontlikheid wat nog verwerklik moet word. In dié sin het die oorspronklike aktiwiteit van singewing waarin die menslike subjektiwiteit tot openbaring kom, 'n ontwerp-karakter. Die mens gee sin aan sy bestaan deur die werklikheid daarvan as toekomstige moontlikhede te ontwerp, en dit so as moontlikhede op homself te laat toekom. Die mens word oorspronklik van homself bewus as die self wat hy nog nie is nie, maar kan wees.

Deur die werklikheid van sy eie bestaan as toekomstige moontlikhede te projekteer, stig die mens as 't ware 'n ligkring waarin ook wêreldlike dinge as betekenisvolle gegewens kan verskyn. Ons oorspronklike ervaring van wêreldlike dinge is die bewuswording daarvan in hulle beskikbaarheid en dienstigheid vir die verwerkliking van menslike moontlikhede. In die ontwerp van die moontlikhede word wêreldlike dinge georden tot 'n verwysingsamehang van pragmatiese betekenis rondom die menslike bestaan as perspektiewiese middelpunt. Daarom kan ons sê dat eksistensie sowel selfontwerp as wêreldontwerp is, en wel in 'n onderlinge korrelasie. Hoe die mens die sin van sy eie bestaan verstaan, word weerspieël in die wyse waarop hy sy wêreld inrig en bewoon. Die wesenlike toekomsgerigtheid van die dubbelkantige ontwerp bring mee dat die eksistensiële singewing in beginsel nooit afgehandel of voltooi kan wees nie. Die eksisterende mens is 'n self-oorstygende beweging. Hy is homself steeds vooruit. Hierin is die menslike vryheid geleë.

Ontwerp en menslike vryheid

Tweedens wil die eksistensiële fenomenologie met die term *ontwerp* die wyse beklemtoon waarop die menslike vryheid juis deur 'n fundamentele gebondenheid gekwalifiseer is. Die uitdrukking sinkonstitusie roep nog assosiasies op met Husserl se transendentale subjek, en daarmee met die idee van absolute outonomie in die opbou van betekenis-

volle gegewens. Die eksistensiële fenomenologie wil daarenteen die kontingente feitelikheid van die menslike subjektiwiteit in berekening bring en daarmee die eindigheid van die mens se singewende aktiwiteit tot sy reg laat kom. Vir hierdie doel word die term *ontwerp* ewe-eens besonder geskik geag.

Die eksistensiële singewing wat aan die wortel lê van alle menslike bestaansuitinge, is vry in die sin dat dit nie die noodsaaklike produk is van wetmatig gedetermineerde natuurprosesse nie. Die eksistensiële singewing kan met ander woorde steeds anders uitgeval het as wat dit in feite geskied het. Dat dit juis so en nie anders geskied nie, kan alleen verduidelik word met verwysing na kontingente menslike beslissings, dit wil sê na die keuses wat die mens maak tussen die alternatiewe moontlikhede waarvoor hy steeds weer oopstaan. In die eksistensiële singewing tree die mens selfbepalend op.

Die selfbepalende vryheid van die mens is egter nooit absoluut nie. Dit is altyd relatief tot die feitelike situasie waarin die mens homself reeds bevind. Die feitelike gesitueerdheid van die mens is nie soseer 'n uiterlike beperking wat aan die vryheid opgelê word nie. Dit is eerder 'n aanduiding van die sfeer waarin menslike vryheid pas tot ontplooiing en verwerkliking kan kom. Die mens kan sy situasie in vryheid transendeer, omvorm en verander. Hy kan homself egter nooit los maak van sy gesitueerdheid as sodanig nie. Dit is 'n wesentlike bepaaldheid van sy eksistensiële bestaanswyse.

Gesitueerde vryheid

Met situasie word nie bloot 'n fisiese toedrag van sake of 'n konstellasië van neutrale bestaansomstandighede bedoel nie. Die situasie waarin die mens homself reeds bevind, is 'n sinveld, 'n verwysingsamehang van betekenis wat die neerslag is van reeds gerealiseerde moontlikhede. Ons kan ook sê dat die menslike situasie 'n patroon of orde van wêreldoriëntering is wat in die eksistensiële singewing van die verlede sy beslag gekry het, en wat danksy die proses van die lewende tradisie die menslike bestaan in die hede kondisioneer.

As gesitueerde vryheid steun die mens in die ontwerp van wat hy kan wees, steeds op dit wat hy in die verlede aan werklikheidsin ontsluit het. Die eksistensiële singewing is steeds die heropname én oorskryding van

reeds ontwerpte sin. Om hierdie rede het die eksistensiële singewing ook geen absolute beginpunt nie.

Die voorafgaande mag die indruk wek van 'n antropologiese solipsisme waarvolgens die self- en wêreldontwerp van die mens in geïsoleerde individue afspeel sonder enige betrokkenheid by of interaksie met medemense. Dit sou egter 'n wanindruk wees.

Die eksistensiële fenomenologie sien weliswaar die oorspronklike ontwerp van werklikheidsin tegelyk as manifestasie van selfstandige enkelingskap en as bron van persoonlike identiteit. Daarom word so 'n oorspronklike ontwerp van werklikheidsin ook outentieke of eintlike eksistensie genoem. Maar die outentieke eksistensiële ontwerp berus enersyds steeds op 'n infrastruktuur van inoutentieke eksistensie waarin die mens te make het met die kondisionerende invloed van sy sosiale faktisiteit, van sy gesitueerdheid in 'n gemeenskaplike wêreld waarvan hy nie self die ontwerper is nie, maar alleenlik erfgenaam of vruggebruiker. Andersyds kry 'n outentieke eksistensiële ontwerp pas sy waarmerk as ontsluiting van werklikheidsin na die mate waarin dit deur die medemens erken, beaam en gedeel word. Die eksisterende mens is daarom aangewys op sy medemens. Eksistensie is van huis uit koëksistensie.

Dit sou 'n ongeoorloofde dramatisering wees om die individuele mens voor te stel as 'n wese wat onophoudelik voor beslissings staan waarin hy selfstandig tussen moontlikhede moet kies. Om as mens die lewe binne te tree, kom primêr daarop neer om opgeneem te word in 'n bepaalde gemeenskap en in *die gang van sake* wat binne hierdie gemeenskap tot 'n vaste patroon van reeds uitgestippelde weë (instellinge, stelsels, gebruike, gewoontes, gedragsvorme en gedragsreëls) gefikseer geraak het. Voordat die mens ooit outentiek eksisteer, maak hy reeds sin van sy eie bestaan deur die reaktualisering van die moontlikhede wat in die sosio-kulturele tradisies van sy gemeenskap vir hom vasgelê en voorgeteken is, en wat as 't ware 'n soort *tweede natuur* in sy bestaan vorm. Vir die grootste deel van sy lewe rig hy sy bestaan in volgens die voorskrifte wat tot hierdie *tweede natuur* behoort.

Vir die eksistensiële fenomenologie is dit egter van kardinale belang dat hierdie *tweede natuur* nie met die *eerste natuur* gelyk gestel sal word

nie. Van alle patrone en reëlmatighede wat tot die sosiale faktisiteit van die menslike bestaan behoort, geld dat hulle oorspronklik deur menslike subjektiwiteit gevestig is en daarom alleen deur die inset van menslike subjektiwiteit bevestig en in stand gehou kan word. Die sosiale faktisiteit is die neerslag van sinsoekende en sinverlenende menslike beoelinge. Daarom is die invloed wat daardeur uitgeoefen word, nooit dié van 'n blinde natuurnoodsaak nie. En daarom kan dit hierdie invloed ook alleen behou danksy die feit dat daar mense is wat die sosiale faktisiteit telkens weer vir hulleself toeëien en reaktualiseer as antwoord op hulle eie vraag na sin.

Hoeseer die bestaan ook al onder die druk en die invloed van *die tweede natuur* 'n kwessie van inotentieke eksistensie is, die menslike subjektiwiteit word nie in hierdie bestaanswyse volledig uitgeskakel nie. Daarom is daar sprake van toeëiening en reaktualisering waardeur die sosiale faktisiteit self as 't ware aan die lewe gehou word. Die toeëiening en reaktualisering is nooit alleen maar 'n geval van massiewe beaming en totale onderwerping nie. Dit hou steeds die moontlikheid in van negasie en transending, van 'n heropname wat tegelyk 'n vernuwing is. Daarom het die reëlmatighede van die sosiale faktisiteit nie die stabiliteit van onveranderlike werkingspatrone soos wat ons in die natuur aantref nie. Vir die behoud van hulle uitwerking en invloed is hulle afhanklik van die instemming van die subjek. En hierdie instemming kan geweier word. In dié sin spreek die menslike subjektiwiteit die laaste woord.

Fenomenologie en menswetenskappe

Daar moet ten slotte nog aandag gegee word aan die vraag watter moontlike belang of tersaaklikheid die grondmotiewe van die fenomenologiese wysbegeerte vir die beoefening van die menskunde kan hê. Onder menskunde word in dié verband die empiriese menskunde in sy verskillende vertakkinge verstaan, dit wil sê die bestudering van die verskillende fasette van die menslike werklikheid met die oog op die verwerwing van empiries toetsbare kennis van die konstante korrelasies wat daar tussen veranderlikes bestaan.

Fenomenologie as radikale kritiek op empiriese menswetenskappe?

In die beantwoording van bogenoemde vraag is daar oënskynlik verskillende moontlikhede. 'n Eerste moontlikheid is om die verhouding van die fenomenologiese wysbegeerte tot die empiriese menskunde as dié van 'n radikale kritiek te konstrueer, en in die fenomenologie die afwysing te sien van die empiriese menskunde as 'n geldige kenwyse van die menslike werklikheid.

So 'n interpretasie sou berus op die aanname dat die beginsels van die fenomenologie 'n weerspreking inhou van die postulate van die empiriese menskunde. Volgens hierdie aanname impliseer die doelstellings en die daarby aangepaste metodes van die empiriese menskunde 'n volslae determinisme, soos byvoorbeeld in die behaviorisme van B.F. Skinner. Laasgenoemde kom neer op die standpunt dat alle bestaansuitinge van die mens die noodsaaklike produk is van 'n samespel van kragte wat in 'n proses van werktuiglike of meganiese assosiasie op mekaar inwerk. So gesien, is empiriese menskunde egter 'n wetenskap van onvryheid, en daarom in stryd met die grondmotief van die fenomenologie wat die onderskeidende bepaaldheid van die menslike bestaanswyse juis vind in die vrye ontwerp van sin. Indien daar uitgegaan word van die fenomenologiese beskouing, moet die konklusie dus lui dat die empiriese menskunde nie 'n ondersoek van die mens as mens behels nie. Word dit nietemin aangedien as 'n geldige studie van die mens, en as sodanig ook diensbaar gemaak in die praktyk, hou die beoefening van die empiriese menskunde 'n ernstige bedreiging in vir die menslikheid van die mens en moet dit gevolglik vanuit 'n fenomenologiese perspektief bestry word.

Binne die kader van 'n dergelike interpretasie is daar naas die transendentale kennis van die wysgerige antropologie alleen een ander geldige wyse van menskunde moontlik. Dit is naamlik dié van 'n persoonlike bewuswording en erkenning van eie vryheid, of van 'n beskrywende analise van 'n individuele bestaansontwerp met die oog op die bemiddeling van so 'n eksistensiële selfkennis. In albei gevalle het die beoefening van 'n dergelike *menskunde* 'n duidelike praktiese inslag, naamlik dié van 'n aktuele realisering van outentieke eksistensie of van 'n uitdaging en oproep tot so 'n realisering. Van wetenskaplike

kennis, in die sin van sistematiese en universeelgeldige insigte omtrent 'n afgebakende terrein van verskynsels, kan daar hier egter kwalik sprake wees.

Vreedsame naasbestaan?

Teenoor hierdie eerste interpretasie sou 'n tweede aangevoer kan word wat in plaas van 'n regstreeke opposisie 'n vreedsame naasbestaan tussen fenomenologiese wysbegeerte en empiriese menskunde konstrueer. In die interpretasie, waarvan twee moontlike variasies onderskei kan word, word 'n positiewe verhouding veronderstel, maar dan nie so dat fenomenologiese insigte 'n tersaaklikheid verkry vir die interne opset en bedryf van die empiriese menskunde of vir die waarheidsgehalte van sy kennisaansprake nie.

Fenomenologiese denke as aanloop tot empiriese ondersoek

Die eerste variasie van ons tweede moontlike interpretasie sou die fenomenologiese denke kan beskou as 'n bedrywigheid wat tot die aanloop van empiriese ondersoek behoort en daarin 'n meer of minder belangrike funksie kan vervul, maar wat self nie 'n effek het op die verloop van die ondersoek of die geldigheid van die resultate nie. Die poging om 'n dergelike naasbestaan van fenomenologiese denke en empiriese menskunde te vind, sou 'n beroep kan doen op die gangbare wetenskapsteoretiese onderskeiding tussen die konteks van ontdekking en die konteks van regverdiging. Fenomenologiese nadenke en analyses behoort tot die eerste konteks, dit wil sê tot die generering van proposisies wat moontlik 'n wetenskaplike belang mag hê. Waarop dit egter in die wetenskaplike proses van kennisverwerwing omtrent die mens aankom, is die regverdiging van die intersubjektiewe geldigheid en objektiewe status van dergelike proposisies. Vir die regverdiging is die fenomenologie irrelevant. Wat hier van allesoorheersende 'n belang is, is die toetsing van proposisies aan empiriese getuienis volgens gestabiliseerde prosedures. In hierdie toetsing is daar geen punt waar fenomenologiese insigte 'n invloed kan uitoefen wat as fenomenologiese invloed onderskei en geïdentifiseer kan word nie. Die belang van die fenomenologie vir die empiriese menskunde bly beperk tot sy moontlike heuristiese funksie. So 'n beskouing word min of meer verteenwoordig deur denkers soos T. Abel, Hans Albert en andere.

Fenomenologiese denke as verruiming van empiriese bevindings

'n Enigsins ander variasie op die tema van 'n vreedsame naasbestaan sou die waarde van die fenomenologie kan soek in die mate waarin dit die selfbegrip van die empiriese menskunde kan beïnvloed. Sonder om te verwag dat die empiriese menskunde self informasie moet begin verskaf omtrent menslike vryheid, sou die fenomenologiese perspektief wel kan meehelp om die deterministiese begrip van die empiriese menskunde as 'n wetenskap van onvryheid te deurbreek. 'n Dergelike beskouing word voorgestaan deur S. Strasser.

Hoewel die fenomenologie uitgaan van die menslike subjektiwiteit as vrye singewende aktiwiteit, het dit in sy eksistensiële variant steeds 'n ope oog vir die relatiwiteit en eindigheid van menslike vryheid. Dit blyk uit die erkenning van die mens se geskiedmatig bepaalde gesitueerdheid. Hierdie gesitueerdheid impliseer 'n openbaar toeganklike faktisiteit waarin daar konstante korrelasies tussen veranderlike faktore aanwysbaar is. Die menslike faktisiteit verteenwoordig die grense van en die voorwaardes vir die konkrete vryheidsbeoefening van die mens. Dit is die kondisionerende faktisiteit wat deur die empiriese menskunde in sy verskillende vertakkinge bestudeer word. Wat die empiriese menskunde bestudeer, is dus nie 'n blinde natuurnoodsaak of 'n onveranderlike werkingspatroon nie, maar 'n gekonstitueerde faktisiteit wat deurtrek is met konstituerende menslike bedoelinge en self steeds vatbaar is vir die oorskryding daarvan deur nuwe ontwerpe van sin.

Om die fenomenologie op 'n dergelike wyse by die empiriese menskunde te betrek, het natuurlik geen regstreekse gevolge vir die wyse waarop daar te werk gegaan word in die proses van kennisverwerwing nie. Die wetenskaplike apparaat, die metodieke van ondersoek met die daarmee gepaardgaande tegniese reëls, en die kombinasie van kognitiewe stappe wat geneem word, bly dieselfde. Wat wel beïnvloed word, is die breë filosofiese perspektief of verstaanshorison waarbinne daar sin gemaak kan word van die empiriese ondersoek self en van sy resultate.

'n Fenomenologiese begrip van die empiriese menskunde sal die empiriese ondersoek van die mens nie interpreteer as 'n weerlegging van menslike vryheid of as 'n onderbou vir 'n suksesvolle tegniese

manipulasie van die mens nie. Dit sal die empiriese ondersoek van die mens daarenteen verstaan as 'n verheldering van die faktiese grense en die voorwaardes waaraan die konkrete vryheidsbeoefening van individue en groepe onderhewig is. 'n Fenomenologiese begrip van die empiriese menskunde sal dientengevolge ook 'n beperkte betekenis heg aan die resultate van empiriese menskundige ondersoek. Dit sal hierdie resultate nie oorskat as potensiele oplossing van alle lewensvrae nie, maar hulle daarenteen juis as belangrike kontrole-elemente integreer in 'n werkvisie op die menslike kondisie, 'n visie waarin daar ook en veral voldoende oog sal wees vir die outentieke vraag na 'n sinvolle bestaan en vir die selftransenderende manifestasies van menslike vryheid waarin die vraag beantwoord word.

Miskien is die beeld van vreedsame naasbestaan in laasgenoemde geval minder toereikend, en behoort ons eerder van die moontlikheid van samewerking met die oog op 'n gemeenskaplik doel te praat. Volgens die model behou fenomenologiese wysbegeerte en empiriese menskunde hulle onderskeie identiteite. Fenomenologie bly wysgerige refleksie, en word nie 'n variant binne 'n bepaalde menskundige vakwetenskap soos byvoorbeeld die sosiologie of die psigologie nie. Tog is hier sprake van samewerking. Die fenomenologiese wysbegeerte verskaf die verstaanhorison waarbinne daar ook sin gemaak kan word van empiriese ondersoek as 'n bydrae tot 'n beter begrip van die menslike werklikheid in sy onderskeidende menslikheid. Die empiriese menskunde verskaf aan die ander kant insig in die faktiese infrastruktuur wat die grense en die voorwaardes uitmaak vir 'n outentieke bevestiging van die menslikheid.

Fenomenologie as metateorie?

Daar is ten slotte 'n derde moontlikheid om die belang van die fenomenologiese wysbegeerte vir die empiriese menskunde te interpreteer, naamlik as die belang van 'n metateorie wat die interne opset en aktuele beoefening van die empiriese menskunde regstreeks raak. Op sigself lê die interpretasie waarskynlik nie in die verlengde van wat die vaders van die fenomenologiese wysbegeerte self in die oog gehad het nie. Dit is eerder 'n moontlikheid wat veral na vore getree het na die mate waarin beoefenaars van die menskundige vakwetenskappe self 'n toenemende onbehaaglikheid met konvensionele werkwyses ontwikkel

het, en vir vernuwing en heroriëntering al hoe meer by die fenomenologie te rade gegaan het. Die model waarom dit hier gaan, behels die voorstel en program vir 'n alternatiewe manier om die menslike werklikheid wetenskaplik te bestudeer, 'n manier waarin daar nie meer 'n skerp skeiding gemaak kan word tussen die transendentiaal-filosofiese kennis van die sinkonstituerende menslike subjektiwiteit en die empiriese kennis van wêreldlike feite nie.

Dit is hierdie model wat ten grondslag lê aan die ontwikkelings in die sosiologie wat deur Alfred Schutz geïnspireer is, en wat onder meer gelei het tot die etnometodologie van Harold Garfinkel. Op die gebied van die psigologie sou die name genoem kan word van baanbrekers soos Ludwig Binswanger, F.J.J. Buytendijk, Medard Boss, Rollo May en andere.

Wanneer 'n menskundige wetenskap sy metateoretiese uitgangspunt in die fenomenologie neem, sal dit op 'n heel elementêre vlak reeds blyk uit die wyse waarop sy veld van ondersoek gekonseptualiseer word. 'n Mens sal in dié opsig ten minste 'n duidelike onderskeiding verwag tussen die ontologie van die menslike werklikheid en dié van die natuurwerklikheid. Anders as natuurverskynsels het tipies menslike verskynsels 'n intrinsieke sinstruktuur wat daaraan 'n besondere eiesoortigheid gee. Mense bedoel iets met hulle handeling en gedrag en laasgenoemde beteken iets vir ander mense. Net so het menslike instellings, gebruike en patrone van interaksie 'n lewensoriënterende relevansie wat wesenlik tot die werklikheidsgehalte daarvan behoort, en wat daarom 'n ander ontologiese status gee as dié van dingmatige verskynsels.

Vir die proses van kennisverwerwing en wetenskaplike begripvorming sal dit 'n verskil maak of die veld van ondersoek dingmatig gekonseptualiseer word en of die intrinsieke sinstruktuur van menslike verskynsels in ag geneem word. Wanneer die insidensie van selfmoord in 'n bepaalde gemeenskap byvoorbeeld as 'n sosiale *ding* opgevat word, sal daar in die proses van wetenskaplike begripvorming waarskynlik 'n verklaring daarvoor gesoek word deur dit in 'n kousale verband te stel met ander, ewe dingmatig opgevatte sosiale feite. Word die subjektiewe betekenis daarenteen in berekening gebring wat die verskynsel en die insidensie van selfmoord kan hê vir die mense wat op verskillende

wyses daarby betrokke is, sal daar heel waarskynlik 'n ander weg ingeslaan word kan die poging om 'n wetenskaplike begrip daarvan te bekom.

Die erkenning van die intrinsieke sinstruktuur van menslike verskynsels is op sigself egter nog nie die onderskeidende kenmerk van 'n moontlike fenomenologiese model van menskundige ondersoek nie. In die tematisering van menslike verskynsels kan die intrinsieke sinstruktuur daarvan nog eenvoudig as 'n vanselfsprekende gegewenheid veronderstel word wat weliswaar die bron van belangrike wetenskaplike data of getuienismateriaal kan wees, maar wat self geen probleem vir wetenskaplike begripsvorming oplewer nie. Die problematiek van die menslike werklikheid sou nog altyd gesoek kan word in die statiese orde van konstante korrelasies wat veronderstel is om onderliggend aan 'n bepaalde terrein van betekenisvolle menslike verskynsels te wees. In so 'n problematisering van die menslike werklikheid is die perspektief wat deur transendentale refleksie geopen word, nog afwesig.

Die transendentale bewussyn van die fenomenologiese denke problematiseer juis die vanselfsprekendheid wat betekenis vir ons het in die natuurlike denkhouding, en rig ons aandag op die intensionele betekeniskonstitusie of eksistensiële sinontwerp wat aan die oorsprong daarvan lê. Dat die eksistensiële sinontwerp nie 'n kwessie is van pure innerlikheid en van absolute outonomie nie, maar juis gekenmerk word deur 'n faktiese gesitueerdheid, bied die moontlikheid van 'n empiries-mundane navorsingsproblematiek binne die kader van transendentaal-fenomenologiese insigte. Die problematiek het betrekking op die proses van interpretasie waarin konkrete menslike subjekte sin maak van hulle bestaan en van die wêreld waarin hulle bestaan. Hoe verloop hierdie proses, en watter algemene reëls, relatief konstante konstruksie en kategoriale skemas gebruik die betrokkenes self om hulle ervaring betekenisvol te orden?

Vir die transendentale bewussyn van die fenomenologiese denke is die faktisiteit (en daarmee die objektiewe begryplikheid) van die menslike werklikheid nie 'n op-sigself-staande wêreld van feite, onafhanklik van die kennende subjek nie. Dit is 'n faktisiteit wat die neerslag is van die gestandaardiseerde en geroetineerde maniere waarop die mens in interaksie met sy medemens homself singewend in die wêreld oriënteer.

Dit is 'n faktisiteit wat gekonstitueer is deur 'n aktiwiteit van singewing, en alleen deur 'n herkennende of toeëienende aktiwiteit van interpretasie in stand gehou word. Word die transendentale bewussyn van die fenomenologiese denke dus van toepassing gemaak, sal die probleemfokus van beskrywende ondersoek verskuif van die uiterlike kousale betrekking waarin gegewe feite tot mekaar staan in 'n sogenaamde objektiewe wêreld, na die geroetineerde maniere waarop mense hulle bestaan-situasie subjektief interpreteer en herinterpreteer.

'n Dergelike tematisering van die menskundige problematiek sal ongetwyfeld ook verreikende konsekwensies hê vir die prosedures van wetenskaplike begripsvorming. Dit sou egter sowel die beskikbare ruimte as die kompetensie van die skrywer te buite gaan om hier 'n poging aan te wend om die betrokke konsekwensies uit te spel. Wat wel gesê kan word, is dat laasgenoemde waarskynlik te make sal hê met die aard en die seleksie van ondersoekmateriaal, met die wyses waarop informasie ingesamel word, met die gewig wat daar aan kwantifisering en meting gegee word, met die verhouding tussen teoretisering en empiriese ondersoek, met die kriteria in die lig waarvan die geldigheid van resultate beoordeel word, met die selfrefleksie van die ondersoeker en die mate waarin hy van sy eie verwysingsraamwerke en interpretasieskemas rekenskap gee of behoort te gee, ensovoorts. Aan hierdie en ander kwessies word daar aandag gegee in die groeiende literatuur wat op die metodologiese ontginning van ons derde model betrekking het.

Bibliografie

- BINSWANGER, L. 1964. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Reinhardt Verlag, München.
- BOEHM, R. 1868. *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Den Haag: M. Nijhoff.
- CHO, K.K. (ed.) 1984. *Philosophy and science in phenomenological perspective*. Dordrecht: M. Nijhoff.
- HEIDEGGER, M. 1972. *On time and being*. Trans. Stambaugh. New York: Harper and Row.
- HUSSERL, E. 1962 (1954). *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, vol. VI. Hrsg. van Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- HUSSERL, E. 1984. *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology. An introduction to phenomenological philosophy.* Trans. David Carr. Evanston: North-Western University Press.
- LANGAN, T. 1959. *The meaning of Heidegger. A critical study of an existentialist phenomenology.* New York: Columbia.
- MERLEAU-PONTY. 1962. *Phenomenology of perception.* Trans. Colin Smith. New York: Routledge and Kegan Paul.
- HOLLIANTY, J.N. (ed.) 1985. *Phenomenology and the human sciences.* Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ, A. 1971. *Collected papers I. The problem of social reality.* The Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ, A. 1971. *Collected papers II. Studies in social theory.* The Hague: M. Nijhoff.
- SMITH, F.J. (ed.) 1970. *Phenomenology in perspective.* The Hague: M. Nijhoff.
- SPIEGELBERG, H. 1969. *The phenomenological movement. A historical introduction, Vol. I.* The Hague: M. Nijhoff.
- SPIEGELBERG, H. 1969. *The phenomenological movement. A historical introduction, Vol. II.* The Hague: M. Nijhoff.
- STRÖKER, E. (ed.) 1979. *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls.* Frankfurt am Main: Klostermann.

Hermeneutiese sienings van wetenskaplike rasionaliteit

Pieter van Veuren

Die doel van hierdie hoofstuk is om die leser bekend te maak met sommige van die belangrikste hermeneutiese sienings van wetenskaplike rasionaliteit. Maar eerstens: wat beteken die term "hermeneutiek"? 'n Voorlopige verheldering van die betekenis van die term word gegee deur sy etimologie: dit hou verband met die naam van die Griekse god Hermes, wat deur die ou Grieke aanbid is as die uitvinder van taal en as die boodskapper van die gode. Hy dra nie alleen die boodskappe van die gode na die mense toe nie, maar interpreteer en verhelder ook hierdie onverstaanbare boodskappe (Mayer, 1968:591). Die term "hermeneutiek" het dus in sommige kontekste die betekenis van "interpretasie" of kommunikasie. In die betekenis wat ons interesseer, het dit egter die betekenis van 'n *filosofiese teorie van interpretasie*.

Hierdie betekenis van die woord is nie ondubbelsinnig nie; dit het onder andere die volgende betekenis as 'n teorie van interpretasie gekry:

- (a) 'n Teorie van alle linguale verstaan;
- (b) 'n metodologiese grondlegging van die menswetenskappe;
- (c) 'n fenomenologie van die proses van tradisie;
- (d) 'n teorie van die prosesse van verstaan in hulle verhouding tot die interpretasie van tekste;
- (e) 'n opbouwende filosofiese gesprek.

Vir die doeleindes van die volgende diskussie sal ek die name van filosowe wat 'n belangrike bydrae gemaak het tot ons opvatting van

hermeneutiese teorie verbind aan die betekenis van "hermeneutiek" wat hierbo gelys is. Alhoewel die lys van (a) tot (e) 'n kronologiese volgorde in die ontwikkeling van die begrip hermeneutiek volg, sal dit duidelik word dat die oue teorieë nie irrelevant is vir die huidige diskussie oor hermeneutiek en sy verhouding tot die wetenskappe nie. Ek sal in elkeen van die volgende afdelings twee verwante probleemgebiede beklemtoon. In hierdie probleemgebiede word die verhouding waarin hermeneutiek tot die wetenskap staan, uitgewerk:

- (i) in die probleemgebied van wetenskaplike metode, en
- (ii) in die probleemgebied van objektiwiteit en waarheid.

In die moderne tyd (sedert Descartes – 1596-1650) is teorieë oor wetenskaplike rasionaliteit opgebou op die basis van die idees van wetenskaplike metode en objektiwiteit. Wetenskaplike rasionaliteit het te make met die kriteria waaraan die proses van wetenskaplike ondersoek, en die resultate van hierdie proses moet beantwoord om as "wetenskaplik" aanvaar te word. Die eerste stel kriteria bestaan uit dié wat die prosedures, besluite en keuses van wetenskaplikes in die proses van wetenskaplike ondersoek lei. Hierdie kriteria is metodologies van aard (byvoorbeeld reëls van induksie en deduksie, reëls vir verifikasie en falsifikasie, verklarende paradigmas, en kriteria vir teoriekeuse). Die tweede stel het betrekking op die resultate van navorsing en is van epistemiese aard (byvoorbeeld intersubjektiewe toetsbaarheid, geldigheid, presisie, sistematiese samehang, volledigheid, en objektiwiteit).

Kriteria soos dié wat hierbo genoem is, is gangbaar in die teorie en die praktyk van die natuurwetenskappe. Hulle word egter ook aanbeveel vir en toegepas in die menswetenskappe (veral in die sosiale wetenskappe) omdat die natuurwetenskappe gesien word as die model vir wetenskaplike rasionaliteit.

Daar bestaan 'n noue verband tussen die twee stelde kriteria wat ek hierbo genoem het: die soort kennis wat as resultate verkry word, hang in 'n groot mate af van die tipe proses waardeur dit verkry word. Hierdie kriteria kan soos volg vereenvoudig word: die metodologiese kriteria is ontwerp om alle "persoonlike" sydigheid, "subjektiewe" waardes en vooroordele, en historiese byvoeginge van die kant van die navorser in die ondersoekproses uit te sluit. Die "resultate" van so 'n ondersoek is

"objektiewe" kennis, in die sin dat dit vry is van enige soort subjektiewe "introjeksie". Soms word "objektiwiteit" van kennis in hierdie sin gesien as 'n voorwaarde vir "objektiewe" kennis in die tweede betekenis van hierdie term, naamlik as ooreenstemming met "werklikheid".

Die bespreking hieronder belig algemene tendense in hermeneutiese sienings van "wetenskaplike rasionaliteit" soos ek dit hierbo omskryf het. Aanvanklik is daar blykbaar geen twyfel dat hermeneutiek 'n wetenskap is nie en dat dit interpretasieprosedures kan verhelder wat tot "objektiewe" kennis kan lei. Gadamer se hermeneutiek (en ook die hermeneutiek van Heidegger by wie Gadamer aansluiting vind) keer hierdie aannames wat algemeen onderskryf is (sedert Schleiermacher hermeneutiek as 'n filosofiese dissipline aan die begin van die vorige eeu gegrond het) om.

Dit lyk asof daar ná Gadamer twee uiteenlopende neigings in die hermeneutiek ontstaan: terwyl Ricoeur probeer om hermeneutiek as 'n teorie van metode en objektiwiteit in interpretasie te rehabiliteer, radikaliseer Rorty Gadamer se standpunt deur te stel dat daar geen verpliggende metodologiese beperkinge vir wetenskaplike ondersoek bestaan nie, en dat objektiwiteit niks te make het met ooreenstemming met "realiteit" of met die afwesigheid van subjektiewe "introjeksies" nie.

Hermeneutiek as 'n teorie van alle linguale verstaan: Friedrich Schleiermacher

Ten tye van Schleiermacher se lesings oor hermeneutiek in Berlyn (1814-1833), het hermeneutiek nie 'n dissiplinêre eenheid gevorm nie: die verskillende gespesialiseerde hermeneutieke wat in dié tyd in klasieke filosofie, in Bybelse eksegese en in die regspraak bestaan het, het hoofsaaklik bestaan uit tegniese reëls vir die interpretasie van spesifieke moeilike passasies in tekste wat in Hebreeus, klassieke Grieks en in Latyn geskryf was. Deurdat Schleiermacher hermeneutiek sistematies samehangend en konsistent gemaak het, het hy dit ook tot die vlak van wetenskap verhef, want in sy siening is die weselike kriteria van wetenskaplike kennis sistematiese samehang, logiese konsistensie en objektiwiteit.

Alhoewel hy wys op die moeilikhede wat ontstaan wanneer 'n mens probeer om "algemene hermeneutiek" sy regmatige plek tussen die

ander wetenskappe te gee, bestaan daar by hom geen twyfel dat dit beide filosofies en wetenskaplik is nie (Schleiermacher, 1985:73-74). Schleiermacher sien geen teenstelling tussen wetenskap en filosofie nie: filosofie is 'n omvattende sisteem waarvan die besondere wetenskappe subsisteme is. Daarom het hy ook geen probleme met die wetenskaplike status van die wetenskappe wat ons vandag menswetenskappe (*Geisteswissenschaften*) noem nie.

Hermeneutiek is *filosofies* deurdat dit die algemene vraag stel: "Hoe is verstaan van tekste hoegenaamd moontlik?" Die refleksiewe afstand wat deur hierdie vraag geïmpliseer word, wyk op 'n belangrike manier van die tradisie af: volgens die tradisionele siening is die verstaan van die gegewe betekenis van 'n teks 'n onproblematiese aktiwiteit. Wanneer verstaan af en toe voor moeilikhede stuit, kan betekenis uit die tekste verkry word deur reëls ad hoc toe te pas. Volgens Schleiermacher se siening geskied verstaan van tekstuele of mondelinge kommunikasie egter nooit op 'n vanselfsprekende manier nie: verstaan moet deurlopend nagestreef en gesoek word by die lees van 'n teks, want passiewe en aktiewe misverstaan is die reël eerder as die uitsondering (*ibid.*: 82). In *passiewe* misverstaan heers daar verwarring oor die betekenis of die verwysing van woorde, of wanneer die interpreteerder nie die waarde wat 'n skrywer aan 'n grammatikale gebruik toeken, opmerk nie. Aktiewe misverstaan ontstaan wanneer die interpreteerder iets wat afkomstig is van sy eie vooroordeel of vooronderstellings in die teks inlees.

Schleiermacher se omkering van die tradisionele siening van misverstand het belangrike implikasies vir die manier waarop hy die taak van interpretasie formuleer: dit moet naamlik albei soorte misverstaan in die rekonstruksie van die betekenis van 'n teks vermy. Dít kan die interpreteerder alleen doen as hy homself in die plek van die outeur stel. Die "objektiewe" en "subjektiewe" verplasing van die interpreteerder word deur twee metodes bewerkstellig, naamlik grammatikale en psigologiese (of tegniese) interpretasie. Albei het as doel 'n rekonstruksie van die outeur se betekenis. Hierdie verplasing van die interpreteerder waarborg volgens Schleiermacher die *algemene geldigheid* en *objektiwiteit* van interpretasie.

Voordat ek verduidelik hoe 'n mens volgens die twee metodes te werk gaan, is die volgende inleidende opmerkings ter sake:

Eerstens: volgens Schleiermacher het dit geen nut om die twee metodes op 'n "gewone" diskoers toe te pas nie. In Schleiermacher se hermeneutiek is die eksemplariese onderwerp van interpretasie 'n teks wat gekenmerk word deur kreatiewe taalgebruik en oorspronklikheid van die onderwerp - dit wil sê: 'n geniale werk (*ibid.*:77). Tekste met hierdie eienskappe is produkte van 'n kreatiewe proses waarin taal op 'n besondere manier gevorm word om uitdrukking te gee aan 'n unieke denkproses. Die *uniekheid* van sulke tekste is nou juis 'n primêre bron van *misverstand*. Die vereiste dat die interpreteerder homself moet verplaas in die posisie van die outeur impliseer dat hy die unieke karakter van die outeur se taal moet snap, en dat hy die kreatiewe denkproses wat plaasgevind het in die verstand van die outeur toe hy die teks gemaak het, moet *reproduseer*. Dit verg dus 'n geniale interpreteerder om 'n geniale outeur te verstaan op die basis van 'n verwantskap tussen die twee.

Tweedens: interpretasie werk met besondere, unieke tekste, dit wil sê met verbesonderde taal en oorspronklike gedagtes. Wetenskaplike kennis bevat egter 'n element van algemeenheid. 'n Verbinding tussen die individuele en die algemene word in verskillende wetenskappe bewerkstellig deur induktiewe en deduktiewe denkmetodes. In interpretasie is daar ook 'n verbinding tussen die besondere en die algemene, maar hierdie verbinding het nie die karakter van subsumpsie van die besondere onder die algemene (deduksie) nie, of 'n veralgemening op die basis van die besondere (induksie) nie. Schleiermacher sien die verhouding tussen die besondere en die algemene in terme van 'n wisselwerking tussen geheel en deel. Dit is die taak van die hermeneutiek om hierdie wisselwerking te begryp, dit wil sê, van geïndividualiseerde sin en totale betekenis, die aanwesigheid van die geheel in die deel en omgekeerd.

Hierdie siening van die wedersydse deurdringing van die besondere en die algemene lê ten grondslag aan Schleiermacher se beroemde formulering van die "hermeneutiese sirkel":

Daar is altyd 'n skynbare sirkel betrokke by volledige kennis: elke deel kan slegs verstaan word uit die geheel waarin dit tuishoort,

en omgekeerd. Alle kennis wat wetenskaplik wil wees, moet op hierdie manier opgebou wees (Schleiermacher, 1985:84).

By Schleiermacher speel die hermeneutiese sirkel op alle vlakke van interpretasie 'n rol omdat dit die wetenskaplike status van interpretasie waarborg: die deel-geheel verhouding kan teruggevind word in die woordeskat en die geskiedenis van 'n outeur se tyd en sy geskrifte, in die totaliteit van 'n skrywer se lewenswerk en 'n besondere boek, tussen die geheel van 'n teks en sy dele, tussen die leidende idees van 'n teks en die besondere idees van die teks, en tussen sin en woord. Interpretasie konstrueer 'n "volledige" of totale betekenis van 'n teks deur te beweeg deur al die vlakke van die geheel-deel verhouding, en deur 'n weder-sydse deurdringing van die besondere en die algemene op elke vlak te bewerkstellig.

Grammatiese interpretasie

Grammatiese interpretasie is 'n metode waardeur die interpreteerder homself objektief in die posisie van die outeur stel. Grammatiese interpretasie begin met 'n voorlopige lesing van die teks met die doel om 'n idee te kry van wie die oorspronklike lesers van die teks was, en om 'n oorsig te verkry van sy eenheid en die belangrikste formele eienskappe van sy samestelling. As 'n voorlopige stap om homself in die plek van die outeur te stel, moet die interpreteerder die verhouding tussen die outeur en sy oorspronklike lesers herstel, want dit is alleen vanuit hierdie posisie dat hy homself in die plek van die outeur kan stel (*ibid.*:84). Dit word gedoen deur die nodige historiese en taalkundige kennis op te bou. Dit interpreteerder moet dan probeer om vanuit die posisie van die skrywer se oorspronklike lesers die outeur se "taalkundige sfeer" bewus-telik in die greep te kry. Alhoewel Schleiermacher praat van 'n "grammatikale interpretasie", omvat die outeur se "taalkundige sfeer" meer as grammatika en woordeskat; om toegang te verkry tot 'n outeur se taalkundige sfeer moet die interpreteerder ook bekendheid verwerf met faktore wat bygedra het tot die skrywer se voltooië teks, byvoorbeeld sy kulturele agtergrond, sy historiese omstandighede en die tydgenootlike sake waarin die outeur betrokke was. Al hierdie dinge saam vorm 'n geheel waarvan die teks as 'n deel verstaan moet word, terwyl die geheel alleen verstaan kan word deur die dele te verstaan.

Kennis van 'n outeur se taalkundige sfeer speel hoofsaaklik 'n negatiewe rol in die bepaling van die outeur se betekenis, want op hierdie manier word sekere betekenismoontlikhede uitgesluit: daar word besluit oor die betekenis van enige punt in 'n gegewe teks op die basis van die gemeenskaplike taal van die outeur en sy oorspronklike lesers. Nog meer betekenismoontlikhede van 'n outeur se teks word uitgesluit deur die konteks waarin woorde en passasies in die teks voorkom. Woorde kom in sinne voor, sinne kom in passasies voor en passasies kom in tekste voor. In al hierdie gevalle word die hermeneutiese sirkel toegepas om die outeur se betekenis op elke vlak vas te stel deur sekere betekenismoontlikhede uit te sluit.

Die voorlopige lesing van 'n teks gee ook aan die interpreteerder 'n algemene indruk van die eenheid en samehang van die teks. Die samehang van 'n teks word bewerkstellig deur die "formele elemente" van die teks, dit wil sê daardie elemente wat woorde in sinne kombineer, en weer sinne kombineer tot groter eenhede. Die outeur se betekenis kom tot uitdrukking in die manier waarop hy sinne konstrueer en sy teks konstrueer by wyse van samevattinge, opsommings en vooruitwysings. Die interpreteerder behoort billik te wees teenoor die outeur deur aan te neem dat die dele van die teks 'n organiese geheel vorm, en nie bloot meganies aanmeekaargeskakel is nie. Ook op hierdie vlak is die verstaan van 'n gegewe passasie afhanklik van die interpreteerder se verstaan van die geheel uit die dele, en omgekeerd (*ibid.*:88).

Tegniese interpretasie

Die doel van tegniese interpretasie is om te verstaan hoe die teks 'n noodwendige taak van die outeur as individu was. Die uniekheid of individualiteit van die outeur stel 'n grens vir grammatiese interpretasie. Daarom is dit ook nodig vir die interpreteerder om homself *subjektief* in die posisie van die outeur te plaas om sodoende sy individualiteit te deurdring en die ontstaansgebeure van die teks te reproduseer; dit wil sê die interpreteerder moet die denkproses van die outeur, waarin die teks sy ontstaan gehad het, reproduseer.

Tegniese interpretasie gaan volgens twee onderskeie metodes te werk: die "devinatoriese" (intuïtiewe) en die "vergelykende" metode (*ibid.*:96). Agtergrondkennis, en 'n eerste oorsigtelike lees van die teks

is slegs voorbereidende stappe vir die eintlike gebruik van divinatoriese metode. Die teks self gee leidrade vir die rekonstruksie van die denkprosesse van die outeur: die tema van die teks, sy integreerende beginsel, is die dinamiese beginsel wat die denkprosesse van die outeur aangedryf het. Die besondere manier waarop die outeur sy onderwerp behandel (sy styl) kom tot uitdrukking in sy organisasie van sy materiaal en in sy taalgebruik. Om 'n voorlopige hipotese – in terme waarvan die uniekheid van die outeur nagespeur word – op te stel, is dit nodig om omvattende en sistematiese navorsing te doen oor die genres en stylmodelle wat gegeld het in die tyd waarin die outeur sy teks geskryf het.

Die divinatoriese metode gaan 'n stap verder: dit lei tot 'n transformasie van die interpreteerder in die outeur en tot 'n onmiddellike verstaan van die outeur as 'n individu; dit probeer die outeur se denkprosesse agter die geskrewe teks reproduseer, om die betekenis van die teks soos die outeur dit bedoel het, te herwin. Schleiermacher wys daarop dat hierdie metode "fanaties", dit wil sê irrasioneel kan word en dat dit daarom gekontroleer en bevestig behoort te word deur vergelyking van die outeur se unieke trekke met dié van ander outeurs van dieselfde algemene tipe (die vergelykende metode).

Alhoewel Schleiermacher praat van die transformasie van die interpreteerder in die skrywer van die teks deur middel van die divinatoriese metode, het reproduksie van die denkprosesse van die outeur 'n surpluswaarde: die interpreteerder is in 'n posisie om die teks net so goed en selfs beter as sy outeur te verstaan omdat die interpreteerder gewaar kan word van betekenisnuanses waarvan die outeur onbewus was. Hierin, naamlik in 'n meer volledige verstaan van die betekenis van 'n teks as wat sy outeur self daarvan gehad het, bereik interpretasie vir Schleiermacher 'n hoogste objektiwiteit.

Samevatting

Schleiermacher se bydrae tot die hermeneutiek kan soos volg saamgevat word.

- (i) Hermeneutiek is 'n algemene teorie van interpretasie en beantwoord aan die kriteria van wetenskaplike rasionaliteit.

- (ii) Objektiviteit in interpretasie kan verkry word deur metodes wat die subjektiewe gevoelens, belange en wense van die interpreteerder uitsluit. Laasgenoemde faktore gee altyd aanleiding tot misverstand.
- (iii) Die betekenis van 'n teks is die outeur se betekenis, dit wil sê 'n teks het 'n vaste betekenis wat benader kan word. Die metodes waardeur die interpretasie geskied, stel die interpreteerder in staat om die outeur se betekenis te rekonstrueer en ten slotte te reproduseer.

Hierdie basiese stellings van Schleiermacher se hermeneutiek het groot gesag gehad in die verdere ontwikkeling van die hermeneutiek en word steeds in aanmerking geneem (selfs al is dit net om van hulle te verskil). Dit blyk duidelik uit die hermeneutiek van Wilhelm Dilthey.

Hermeneutiek as die metodologiese fundering van die menswetenskappe: Wilhelm Dilthey

Al Dilthey se belangrikste filosofiese werke handel oor die temas wat ons in hierdie hoofstuk interesseer, dit wil sê wetenskaplike metode en objektiviteit.

Dilthey het nie 'n hermeneutiek as sodanig ontwikkel nie. Daar is egter talle voorlopige ontwerpe van so 'n projek in sy geskrifte. Reeds tydens sy eie leeftyd het Dilthey bekend gestaan as "die man van eerste volumes" omdat so baie van sy beplande tweede volumes nie in druk verskyn het nie. Die feit dat groot gedeeltes van sy werk onvoltooid gebly het, kan toegeskryf word aan die enorme omvang van sy projekte en aan die feit dat hy meer geïnteresseerd was in die kenteoretiese fundering van die menswetenskappe as in die sistematiese ontwikkeling van die implikasies van sy teorieë. Wat 'n mens dus in sy werke vind, is nie 'n sistematies ontwikkelde hermeneutiese teorie nie maar 'n *kenteoretiese fundering* van die hermeneutiek.

Menswetenskappe en natuurwetenskappe

Al Dilthey se kenteoretiese werk het as doel om 'n metodologie vir die menswetenskappe te ontwikkel wat die menswetenskappe van die natuurwetenskappe sal afgrens, en tergelyk die wetenskaplike en objek-

tiewe status van die prosedures en resultate van die menswetenskappe sal waarborg.

Die oortuiging dat dieselfde vlak van objektiwiteit wat die natuurwetenskappe karakteriseer ook deur die menswetenskappe bereik kan word, maar deur ander metodes, is 'n goue draad wat deur al Dilthey se belangrike werke loop.

In hierdie opsig verskil hy van J.S. Mill (1806-1873), vir wie die "morele wetenskappe" (wat in Duits vertaal word as "*Geisteswissenschaften*") "wetenskappe" is omdat hulle prosedures ooreenstem met die metode van induktiewe logika van die natuurwetenskappe. Ook die "morele wetenskappe" is volgens Mill eksperimentele wetenskappe wat reëlmatighede en algemene wette vasstel wat dit moontlik maak om spesifieke gebeure en prosesse te voorspel, en hulle op hierdie manier te "verklaar". Volgens Mill is daar slegs 'n graadverskil tussen die natuurwetenskappe en die morele wetenskappe: laasgenoemde staan op 'n "laer vlak" van wetenskaplikheid as meeste van die natuurwetenskappe omdat hulle nie eksakte wetenskappe is nie: ons kan in hulle voorspellings maak wat *byna* altyd bevestig sal word, en ons kan in hulle algemene stellings maak wat *byna* altyd waar sal wees (Mill, 1886:554).

Die metodes van die natuurwetenskappe (byvoorbeeld Mill se "logika van induksie") is volgens Dilthey egter nie bruikbaar in die menswetenskappe nie weens die element van finaliteit (doelstrewendheid) in menslike handeling wat nie geheel en al in terme van natuurkousaliteit verklaar kan word nie, en weens die holistiese aard van die menslike psigiese lewe wat nie in dele geanaliseer kan word nie. Anders as die natuurwetenskappe, wat algemene hipoteses wat gebeurtenisse *verklaar* formuleer, moet die menswetenskappe ondeelbare gehele in verband bring met spesifieke kontekste om hulle op hierdie manier te verstaan (Dilthey, 1968:144).

Alhoewel die menswetenskappe die metode van verstaan (*Verstehen*) gebruik, is hulle nie "lae vlak" wetenskappe in vergelyking met die natuurwetenskappe wat verklarend te werk gaan nie. Hierdie stelling moet egter teoreties aanneemlik gemaak word. Gevolglik word die kenteoretiese vraag oor die moontlikheid van objektiewe kennis in

die menswetenskappe die sentrale probleem waarmee Dilthey hom dwarsdeur sy werk besig hou.

In sy latere werke beklemtoon Dilthey nie alleen die verskil in metode tussen die natuur- en menswetenskappe nie; daar is volgens hom ook 'n belangrike verskil in die onderwerpe wat hulle behandel: die metode van verstaan werk spesifiek met betekenis wat tot uitdrukking kom in die verobjektivering van menslike lewe (Dilthey, 1958:148).

Die term "lewe" in Dilthey se filosofie het nie biologiese konnotasies nie, want hy gebruik die woord "gees" as 'n sinoniem daarvoor. Hierdie terme verwys na 'n beginsel van kreatiwiteit in menslike ervaring. In "geleefde ervaring" (*Erlebnis*) word die inhoud van menslike ervaring georganiseer in samehangende totaliteite in terme van waarde, betekenis en doelstelling. *Erlebnis* gaan vooraf aan alle teoretiese verobjektivering waarin die inhoud van ervaring losgemaak word van die subjek (van sy waardes, doelstellings en belange).

"Geleefde ervaring" is nie alleen iets innerliks wat beperk is tot die subjek se bewussyn nie, want dit probeer altyd om homself in 'n uiterlike werklikheid tot uitdrukking te bring – in idees, wette, sosiale vorme, kuns, taal, filosofie en godsdiens. Alle kulturele produkte is dus verobjektivering van geleefde ervaring, draers van die stempel van die menslike innerlike lewe.

Dilthey se teorie van *Erlebnis* en *Ausdruck* vergroot die veld van verstaan sodat dit alle kulturele manifestasies van menslike lewe insluit. Die verhouding tussen *geleefde ervaring*, *uitdrukking* en *verstaan* vorm die basis waarop die menswetenskappe van die natuurwetenskappe onderskei kan word, en die basis waarop in hierdie wetenskappe objektiewe kennis verkry kan word. Dilthey verbind *Erlebnis* aan *Ausdruck* en *Verstehen* op die volgende manier:

Ons noem Verstehen die proses waardeur ons iets geestelik-verstandelik (ein Psychisches) ken uit empiries gegewe tekens, wat sy verobjektivering is ... Hierdie verstaan reik vanaf 'n kind se lag tot Hamlet of die kritiek van die rede. Uit klippe, marmers, musieknote, gebare, woorde en skrif, uit handelinge, ekonomiese strukture en grondwette spreek dieselfde menslike gees tot ons en vra om interpretasie (Auslegung) (Dilthey, 1968:318).

Alhoewel die interpretasie van tekste by Dilthey nog die eksemplariese geval van interpretasie is, is dit uit die voorgaande duidelik dat alle verobjektivering van geleefde ervaring as "empiries gegewe tekens" om interpretasie vra. In Dilthey se latere werke word die taak om 'n kenteoretiese fundering vir wetenskaplike kennis van die historiese wêreld te gee, en om die metodes te vind waardeur objektiewe kennis in die menswetenskappe verkry kan word, aan die hermeneutiek toegeken (Dilthey, 1958:217).

Dilthey se teorieë van 'n gemeenskaplike menslike natuur en van 'n "objektiewe gees" speel in hierdie konteks 'n deurslaggewende rol. Hoe is objektiewe kennis moontlik wanneer dit 'n individu is wat 'n vreemde lewensobjektivering interpreteer? Dilthey se antwoord is dat in die menswetenskappe lewe lewe interpreteer; gevolglik kan niks in die lewensobjektivering wat geïnterpreteer word aanwesig wees wat nie ook aanwesig is in die verstandelik-geestelike lewe van die interpreteerder nie. Bowendien: as "objektiewe gees" verstaan word as die totaliteit van verobjektivering van geleefde ervaring wat gemeenskaplike is aan alle mense (byvoorbeeld taal, moraliteit, familie, die gemeenskap, die staat, kuns, wetenskappe, ensovoorts), dan het dit 'n *historiese* sinswyse. As 'n historiese entiteit gee dit aan die interpreteerder vaste, onveranderlike uitdrukkings waarna die interpreteerder herhaaldelik kan terugkeer (Dilthey, 1968:31). Omdat die empiries gegewe tekens van objektiewe gees dieselfde bly, kan interpretasie van hierdie tekens bekragtig word.

Maar, as verstaan altyd plaasvind in die gemeenskaplike sfeer van objektiewe gees, waarom is daar dan 'n behoefte vir interpretasie, vir 'n bewuste poging om die betekenis van historiese lewensverobjektivering te verstaan?

Interpretasie sou onmoontlik gewees het as die objektivering van die lewe geheel en al vreemd was vir die interpreteerder. Interpretasie sou onnodig gewees het as hulle glad nie vreemd was nie. Dus lê interpretasie tussen hierdie twee uiterstes. Interpretasie word tot opgawe waar daar iets vreemds is wat deur die kuns van verstaan toegeëien moet word (Dilthey, 1958:225).

In die mate wat die konteks van verobjektiveerde betekenis deur tydsafstand geskei word van die konteks van die interpreteerder, is die interpreteerder vervreemd van die betekenis wat hy wil verstaan. Dit is

dus die opgawe van interpretasie om die vervreemding van tydsafstand te oorkom. Maar hoe kan dit gedoen word? In sy antwoord op hierdie vraag sluit Dilthey by Schleiermacher aan: die interpreteerder moet homself verplaas in die historiese konteks van die teks of die kultuurprodukt wat hy wil verstaan deur middel van 'n versigtige rekonstruksie van die histories-kulturele konteks waarin die objek geproduseer is.

Dit is egter nog slegs voorbereidende werk vir verstaan. Dilthey onderskei tussen twee vlakke van egte verstaan, naamlik eenvoudige verstaan en hoër vorme van verstaan (Dilthey, 1958:205 e.v.). Elementêre verstaan geskied op 'n spontane manier in die praktiese lewe waar mense met mekaar moet kommunikeer. Die hoër vorme van verstaan speel 'n rol waar daar 'n vervreemdende tydsafstand tussen die interpreteerder en die lewensuitdrukkings wat hy wil interpreteer, bestaan. Op altwee vlakke van verstaan moet die interpreteerder egter verby die uitdrukking gaan om die *Erlebnis* wat uitgedruk word in die uitdrukking te bereik. Die beweging van interpretasie gaan dus van die uiterlike manifestasie na die innerlike inhoud, van die produk na die kreatiewe produseerder om sodoende die produktiewe aktiwiteit van die outeur in die interpreteerder se eie verstandelike geestelike lewe te reproduseer. Hierdie beweging van die interpretasie vereis die projeksie van die self in die gegewe uitdrukking (*Sichhineinversetzen*). Dit is op die basis van hierdie empatie of transposisie wat die hoogste vorm van interpretasie plaasvind, naamlik 'n her-lewing en her-skepping van oorspronklike *Erlebnis*. Hierdie soort van verstaan is produktief in dié sin dat die interpreteerder 'n outeur beter te verstaan as wat hy homself verstaan het. Om die onbewuste struktuur wat in die organisasie van 'n werk werksaam is, eksplisiet te maak, is vir Dilthey die hoogste triomf van interpretasie (Dilthey, 1968:335).

Die proses van verstaan verander ook die interpreteerder self. Byvoorbeeld: dit is moontlik om godsdienstige bewegings soos die Reformasie (wat onmoontlik in die moderne wêreld kan plaasvind) te herleef. Deur in sy verbeelding die historiese dokumente van Luther se lewe en aktiwiteite en van die Reformasie te verstaan, kan die interpreteerder 'n godsdienstige proses met geweldige krag her-leef. Op hierdie manier kan die interpreteerder sy horison van die moontlikhede van menslike

bestaan verbreed deurdat hy ook baie ander maniere van menslike bestaan in sy verbeelding ervaar:

Algemeen gestel: die mens, gebind en begrens deur die werklikheid van die lewe, word nie alleen deur kuns bevry nie – soos dikwels verduidelik is – maar ook deur historiese verstaan (Dilthey, 1958:216).

Opsomming

Dilthey se openbare bydrae tot die diskussie oor hermeneutiek, en spesifiek oor die onderwerpe wat ons interesseer, kan geformuleer word in die volgende stellings, waarin hy verder gaan as Schleiermacher se hermeneutiek, en wat nog van lewende belang is in die huidige diskussie oor hermeneutiek.

- (i) Die taak van die hermeneutiek is om die fundamente te lê vir objektiewe kennis in die menswetenskappe, dit wil sê om aan te toon dat die menswetenskappe metodologies onafhanklik is van die verklarende metodologie van die natuurwetenskappe.
- (ii) Hermeneutiek as 'n teorie van interpretasie het nie alleen tekstuele en mondelinge kommunikasie as onderwerp nie, maar kultuur oor die algemeen: die hele sfeer van die verobjektivering van innerlike lewe.
- (iii) Interpretasie (van tekste, historiese gebeurtenisse) open moontlikhede van menslike ervaring vir die interpreteerder; dit is die opbouende funksie van interpretasie wat die gevormde (gebildete) persoon uitlig bo die besondere omstandighede en grense van sy of haar lewe in 'n sekere tyd op 'n sekere plek, en daaraan 'n soort universaliteit gee.

Dilthey se bydrae tot die diskussie oor hermeneutiek het egter ook 'n verborge sy: sy hermeneutiese teorie bevat diepliggende spanninge en probleme wat nie eksplisiet geformuleer is nie. Hierdie spanninge en probleme kan nie deur hermeneutiese teorie geïgnoreer word nie.

In Schleiermacher se hermeneutiek het die hermeneutiese sirkel 'n produktiewe funksie met betrekking tot wetenskaplike kennis: dit beskryf die wedersydse deurdringing van deel en geheel, die individuele en die algemene. In Dilthey se hermeneutiek, wat as taak het om die

objektiwiteit van die menswetenskappe te begrond, het die hermeneutiese sirkel die karakter van 'n aporie, 'n doodloopstraat.

Die volgende is een van die aporetiese vorme van die hermeneutiese sirkel in Dilthey se hermeneutiek: die uitbreiding van ons kennis verby die ("gegewenhede") van geleefde ervaring geskied deur interpretasie van die verobjektivering van lewe, maar hierdie interpretasie is slegs moontlik op die basis van die subjektiewe diepte van geleefde ervaring (aan die kant van die interpreteerder) (Dilthey, 1958:152). Die skynbaar onoplosbare probleem is die volgende: as die verobjektivering van lewe slegs binne die horison van die geleefde ervaring van die interpreteerder verstaan kan word, lyk dit of "objektiewe" (dit wil sê universeel geldige) kennis onbereikbaar is.

Die hermeneutiese sirkel kom by Dilthey ook in 'n ander aporetiese vorm voor, naamlik op die vlak van historiese kennis: die verstaan van 'n deel van die historiese proses bereik 'n eindpunt slegs wanneer daardie deel in die geheel van die historiese proses geplaas word, maar die oorsig wat die universele geskiedenis oor die geheel het, vooronderstel verstaan van die dele, wat daarin verenig is (*ibid.*:152). Dilthey verwys na die verhouding tussen geheel en deel as 'n verhouding van "interafhanklikheid", maar hierdie begrip los nie die probleem op nie; dit gee slegs 'n naam daaraan. Dilthey gee in feite toe dat die totaliteit van die geskiedenis nie her-leef kan word deur enige individu nie, en dat individualiteit self nie uitgedruk kan word nie, en dus nie verstaan kan word nie. Daarom moet hy konkludeer dat alle verstaan 'n irrasionele moment bevat (*ibid.*:218).

Hans-Georg Gadamer is diep onder die indruk van die probleme en spanninge wat deur Dilthey in die hermeneutiese teorie ingedra is. Sy hermeneutiek, wat 'n nuwe benadering tot hierdie probleme bevat, sal in die volgende afdeling bespreek word.

Hermeneutiek as 'n fenomenologie van die tradisieproses: Hans-Georg Gadamer

Gadamer se hermeneutiek is in baie opsigte rewolusionêr: dit stel verskeie aannames wat algemeen aanvaar word in metodologiese refleksie oor die menswetenskappe ter syde. Sedert Descartes het metodologiese refleksie oor die wetenskappe in die algemeen daarop aanspraak

gemaak dat die begrippe waarheid en kennis alleen in terme van wetenskaplike metode behoorlik verhelder kan word. Gadamer se hermeneutiek neem 'n "transendentale" posisie in ten opsigte van hierdie "universaliteitsaanspraak" van wetenskaplike metode: hermeneutiek is volgens Gadamer nie 'n metodologie van die menswetenskappe nie maar 'n poging om hulle te verstaan op 'n dieper vlak as hulle eie metodologiese besinninge. Kortweg gestel: daar is rasionaliteit, kennis en waarheid wat nie van wetenskaplike metode afhanklik is nie. Een van die hoofake van die hermeneutiek, soos Gadamer dit sien, is om die metodologiese besinning van die moderne wetenskap daarvan te oortuig dat dit sy eie afhanklikheid van 'n meer fundamentele sfeer van menslike bestaan en kennis, wat aan alle metodologiese besinning en wetenskapsbeoefening voorafgaan en dit eers moontlik maak, moet erken.

Een van Gadamer se hoofbekommernisse is dat in 'n wetenskaplike en tegnologiese beskawing die sukses van wetenskaplike metode ander legitieme vorme van ervaring en ondersoek waarop wetenskaplike metode nie toepasbaar is nie, geheel en al sou kon verdring, byvoorbeeld ons ervaring van kuns, geskiedenis, politiek en moraliteit.

Gadamer dring aan op 'n onderskeid tussen die natuurwetenskappe en die menswetenskappe. Laasgenoemde wetenskappe bevat, niteenstaande die metodologiese aard van hulle navorsingsprosedures, 'n element van tradisie wat hulle van die natuurwetenskappe onderskei. Volgens Gadamer is dit dus nie primêr op grond van 'n verskil in metode wat die menswetenskappe van die natuurwetenskappe onderskei kan word nie. Die belangrikste verskil is geleë in hulle onderskeie houdings teenoor hulle eie verlede. In die natuurwetenskappe speel teorieë uit die verlede nie 'n rol in huidige navorsing nie; byvoorbeeld, in die natuurwetenskappe word die teorie van die geosentriese struktuur van die sonnestelsel en die kalorieteorie van warmte as geheel en al verouderd beskou. Die groot prestasies van die menswetenskappe word egter byna nooit geheel en al verouderd gemaak deur die jongste teorieë nie. Die rede hiervoor is volgens Gadamer dat die historiese oomblik waarin groot prestasies plaasgevind het die materiaal van hierdie wetenskappe op 'n besondere manier belig het, en dat hierdie beligting nie waardeloos gemaak word deur latere navorsing oor dieselfde materiaal nie. Dus: in die jongste navorsing in die geesteswetenskappe is daar nog

altd eggo's van die verlede, en die navorsing van die hede is nie alleen ondersoek nie maar tegelykertyd *oorlewering van die tradisie*. Oorlewering van die tradisie is vir Gadamer nie iets wat bemeester kan word deur middel van wetenskaplike metode nie. Gadamer breek weg van die epistemologiese en metodologiese raamwerk waarin Dilthey hierdie probleem behandel het. In aansluiting by Martin Heidegger se analise van menslike eksistensie waarin verstaan nie 'n objektiewe manier van ken is nie, maar 'n eksistensiële bestaanswyse is, stel Gadamer dat "ons aan die geskiedenis behoort" in dié sin dat ons self-verstaan bepaal word deur ons posisie binne in 'n historiese proses wat die verlede en die toekoms insluit. Ons oriëntasie aan die toekoms bepaal die betekenis wat die verlede vir ons het, en ons oriëntasie aan die toekoms word weer op sy beurt bepaal deur die manier waarop ons die toekoms in die verlede geantisipeer het, dit wil sê deur die moontlikhede wat alreeds in die verlede laat vaar is of vervul is. Menslike bestaan is 'n onontkombare "gesitueerdheid" in 'n hede wat bepaal word deur 'n verlede wat ons nie self gemaak het nie en deur 'n toekoms wat nie geheel en al in ons mag is nie.

Die implikasies van hierdie "ontologiese wending" wat Heidegger aan die probleem van verstaan gee, word op 'n nuwe manier deur Gadamer uitgewerk. Een van die diep onderliggende strominge in Gadamer se filosofie is 'n omkering van die plek wat in moderne filosofie aan die "subjek" toegeken is. Die moderne filosofie sien die subjek as 'n outonome denkvermoë wat vryelik metodes kies om 'n objek wat van homself en sy historiese konteks losgemaak is, te bestudeer en die objek dwing om vrae te antwoord wat daaraan gestel word. Die subjek is daarenteen vir Gadamer 'n eindige wese wat ingebed is in 'n historiese tradisie wat sy self-bewussyn en self-verstaan bepaal. Een van Gadamer se mees indrukwekkende formuleringe van hierdie basiese ontologiese tese lees soos volg:

In werklikheid behoort die geskiedenis nie aan ons nie, maar ons behoort aan die geskiedenis. Lank voordat ons onself deur 'n proses van selfondersoek verstaan, verstaan ons onself op 'n selfevidente manier in die gesin, gemeenskap en staat waarin ons leef. Die fokus van subjektiwiteit is 'n spieël wat verwring. Die selfbewussyn van die individu is slegs 'n flikkering in die geslote stroombane van historiese lewe. Dit is waarom die voor-oordele

van die individu, baie meer as sy oordele, die histories realiteit van sy wese uitmaak (Gadamer, 1979:245).

Hierdie tese lê ten grondslag aan Gadamer se kritiek op wetenskaplike metode as die enigste weg tot kennis en waarheid. Die historiese realiteit van menslike bestaan kan nie "verobjektiveer" of gekonstrueer word deur wetenskaplike metode nie, omdat dit nie iets is wat tot ons beskikking staan om "gekonstitueer" of "gekonstitueer" te word nie: dit is iets wat ons bloot moet aanvaar. In hierdie verband sê Gadamer:

My egte bedoeling was en is filosofies: nie wat ons doen of behoort te doen nie, maar wat met ons gebeur bo en buite ons behoeftes en aandadigheid (Gadamer, 1979:XVI).

Die punt wat Gadamer maak is dat ons onself nie kan verwyder van die historiese medium van ons bestaan deur middel van 'n "verobjektiverende" metode nie. Die manier waarop ons as mense bestaan, maak dit vir ons onmoontlik om afstand te neem van onself en van die tradisie waarin ons leef, sodat ons dit objektief, "sonder onself", kan sien. Dit is egter presies die doel van wetenskaplike metode: om ons ervaring van die werklikheid op so 'n manier te verobjektiveer dat dit geen historiese inhoud meer het nie. Gadamer se hooftese oor wetenskaplike metode is dat dit nie toepasbaar is in "verstaan" nie, omdat verstaan tegelykertyd 'n toe-eiening en 'n voortsetting van die tradisie is; die rol van 'n histories-gesitueerde subjek kan nie uit hierdie proses weggedink word nie. In die konteks van die oorlewering van die tradisie sou aanwending van wetenskaplike metode neerkom op 'n negasie van die "bewussyn van die werkingsgeskiedenis", dit wil sê die bewussyn dat subjek en objek, interpreteerder en teks mekaar wedersyds beïnvloed, en dat hierdie interaksie 'n deel uitmaak van die groter geheel van tradisie waarvan 'n mens jouself nie kan distansieer nie. Vir Gadamer is tradisie 'n gebeurtenis, 'n *Überlieferungsgeschehen*, 'n akte waarin ons nie soseer aktief-handelend optree nie, maar dit eerder passief ondergaan.

Volgens een van Gadamer se sterker stellings weerspreek hierdie struktuur van hermeneutiese ervaring die idee van metode in die wetenskap (Gadamer, 1979:420). Maar watter alternatief doen Gadamer aan die hand vir objektiverende en distansierende wetenskaplike metode? Gadamer antwoord:

Maar wat die instrument van metode nie kan bereik nie [dit wil sê om waarheid te vind waarin 'ons' in ons historiese bestaan nie uitgeskakel is nie] moet – en kan – bereik word deur 'n dissipline van vraag en ondersoek, 'n dissipline wat waarheid waarborg (Gadamer, 1979:447).

Rasionaliteit sonder metode: die rasionaliteit van interpretasie as dialoog en spel

Gadamer se opvatting dat daar rasionaliteit sonder metode kan wees, laat die vraag ontstaan of die uitskakeling van metode in interpretasie nie lei tot wat Schleiermacher en Dilthey gesien het as een van die belangrikste gevare vir interpretasie nie, dit wil sê subjektiewe willekeur, die introjeksie van persoonlike sydigheid en kulturele vooroordeel in die interpretasie van tekste. Lei die afskaffing van metodologiese kriteria en beperkinge vir interpretasie nie tot 'n veelheid van verskillende interpretasies wat almal 'n gelyke aanspraak op geldigheid het nie, omdat daar geen objektiewe/intersubjektiewe kriteria meer is waarvolgens 'n mens kan bepaal watter interpretasies geldige interpretasies is nie?

Ons het hierbo gesien dat Gadamer se kritiek van wetenskaplike metode beswaar maak teen twee implikasies van die gebruik van metode in navorsing:

- (a) Die verwydering (afstand) wat tussen subjek en objek teweeg gebring word;
- (b) Die uitskakeling van alle deelname van die subjek se waardes en vooroordele in die resultaat van die ondersoek; hierdeur sou juis "objektiewe kennis" gewaarborg word. Gadamer se teorie van rasionaliteit sonder metode vervang die subjek-objek-verhouding van metodologiese rasionaliteit met 'n verhouding van interaksie tussen subjek en objek, en postuleer historiese kriteria vir rasionaliteit. Daar is volgens Gadamer geen "absolute" (kontekslose) kriteria vir rasionaliteit nie.

Gadamer hou egter vol dat die afskaffing van metode in interpretasie nie lei tot 'n veelheid van interpretasies wat almal ewe geldig is nie; hy onderskei nog steeds tussen "kennis" en "waarheid" aan die een kant, en blote subjektiewe opinie aan die ander kant; hy is nog steeds van mening

dat dit moontlik is om kennis en 'n soort historiese intersubjektiviteit in interpretasie te bereik.

In Gadamer se teorie is hermeneutiese rasionaliteit gebaseer op die volgende strukturele elemente van interpretasie.

- * die dialogiese logika van interpretasie;
- * tradisie as spel, en
- * die objektiviteit van die taal.

Die dialogiese logika van interpretasie

Een van Gadamer se grondliggende aannames is dat betekenis in dialoog tot stand kom. Hy sien die Platoniese dialoë as eksemplariese gevalle van dialoog. Daar is geen vaste reëls vir die voer van hierdie soort dialoog nie. Dit is egter moontlik om die soort houding wat 'n voorwaarde is vir deelnemers om op 'n suksesvolle manier 'n dialoog te voer, te beskryf.

'n Egte dialoog vereis "oopheid" teenoor die ander persoon se standpunt, en 'n bereidheid om jou eie standpunt in die lig van die ander persoon se standpunt te bevraagteken; ook moet daar 'n bereidheid wees om waarheid te soek en ooreenstemming te bereik oor die saak wat onder bespreking is. In hierdie soort gesprek kan kriteria vir waarheid van opinies en die aanvaarbaarheid van argumente nie van buite die gesprek self afgedwing word nie: hierdie soort kriteria word in die gang van die gesprek ontwikkel en is relatief tot hierdie besondere konteks.

Nie formele reëls nie, maar die "gemeenskaplike taal" wat opgebou word in dialoog oor 'n besondere onderwerp, is die belangrikste vir Gadamer: die resultaat van 'n dialoog is 'n *produk*, dit wil sê 'n historiese intersubjektiviteit wat kontekstueel en kontingent is, maar waarin die subjektiewe opinies van al twee die deelnemers in die dialoog getransendeer word. Ook kritiek is relatief tot die konteks van 'n besondere gesprek: dit is deel van die ooreenstemming wat bereik word oor die onderwerp ter diskussie. (Lees in hierdie boek die hoofstuk oor Habermas vir sy kritiek van wat soms Gadamer se "naïwiteit" met betrekking tot die funksie van ideologie in die tradisie genoem word).

Gadamer dra hierdie basiese struktuur van die dialoog oor op die interpretasie van tekste. Tekste is egter kommunikasie wat in skrif vasgelê is. Aangesien die oorspronklike daad wat betekenis tot stand bring gesprekvoering in die hede is, is tekste gevalle van vervreemde betekenis-kommunikasie. Dit is dus die taak van interpretasie om die vervreemding van die teks te transendeer deur in 'n dialogiese verhouding daarmee te tree en dit so te "laat spreek", en om op hierdie manier die histories oorgelewerde betekenis van die teks te betrek in die "lewende hede van gesprek".

Om die interpretasie van 'n teks op die regte manier te begin, is 'n houding van "oopheid" van deurslaggewende belang; ons begin naamlik nie met vrae wat ons aan die teks stel nie, maar met die vraag wat die teks aan ons stel: ons word geraak en betrokke gemaak deur die oorgelewerde betekenis van die teks wat ons vooroordele, aannames en gewone denkwyses bevraagteken, en ons begin sien dat hulle oop is vir hersiening. Ons pogings om die betekenis van 'n teks te verstaan, moet gesien word as antwoorde op die bevraagtekening wat ons deur die teks ondergaan het. Wanneer ons probeer om die betekenis van 'n teks te verstaan, is ons eintlik besig om die vraag te probeer vind waarop die teks self die antwoord is, dit wil sê ons probeer verstaan wat die teks sê (oor 'n bepaalde onderwerp) en waarom die teks juis dit sê, en nie iets anders nie (Gadamer, 1979:333 e.v.).

Dit is belangrik om daarop te let dat Gadamer nie die rekonstruksie van die vraag waarop die teks 'n antwoord is as 'n "objektiewe" rekonstruksie van die verlede sien nie. Die gerekonstrueerde vraag kan nie die "oorspronklike vraag as sodanig" wees nie: hierdie vraag word omvat deur ons vraagstelling in reaksie op die teks, en dit versmelt onvermydelik met ons vraagstelling, dit wil sê met die problematiek van ons situasie. Hierdie versmelting van vrae is volgens Gadamer "onvermydelik" omdat ons slegs vrae wat deur ons self gestel word werklik verstaan. Daarom is interpretasie altyd méér as blote rekonstruksie.

Samevattend: dit is duidelik dat Gadamer nie 'n onderskeid wil maak tussen 'n vaste betekenis van 'n teks en die betekenis wat dit "vir ons" het nie. In die heen-en-weer beweging van vraag en antwoord word 'n "gemeenskaplike taal" geproduseer wat die subjektiewe opinie van die interpreteerder transendeer en wat die historiese konteks van sy vraag-

stelling met die historiese konteks van die teks se vraagstelling bemiddel. Op hierdie manier word 'n "horisontversmelting" of 'n versmelting van kontekste bewerkstellig.

Hierdie oorweginge het die volgende belangrike implikasies: daar bestaan geen afdoende interpretasie van 'n teks nie. Die interpreteerder verstaan nie die betekenis van 'n teks "beter" as die outeur nie, maar wel anders: 'n mens verstaan 'n teks anders as jy hoegenaamd verstaan (Gadamer, 1979: 264). Omdat absolute waarheid (kontekstlose waarheid) onbereikbaar is, moet alle interpretasies van 'n gegewe teks as fundamenteel kontingent gesien word, en kan enige gegewe interpretasie slegs 'n relatiewe aanspraak op waarheid maak. Elke interpretasie van 'n teks is 'n verwerkliking van moontlikhede van betekenis van die teks. Momente van die potensiele betekenis van 'n teks word progressiewelik ontsluit in die uitgebreide historiese proses van sy interpretasie en toe-eiening deur verskillende tydperke, sonder dat hierdie proses ooit 'n definitiewe einde bereik. Hierdie proses is die "historiese lewe" van die tradisie en dit bly in 'n radikale sin "oop".

Tradisie as spel

Alhoewel daar nooit 'n afdoende interpretasie van 'n teks gemaak kan word nie, is die veelheid van interpretasies nie 'n disparate veelheid nie, want dit word beperk op 'n bepaalde manier. Interpretasie is altyd 'n moment van die "tradisiegebeure". Gadamer gebruik die struktuur van spel as 'n model om die verhouding tussen die interpreteerder van 'n teks en die tradisiegebeure te verduidelik. Die struktuur van spel is van so 'n aard dat die spelers wat aan 'n spel deelneem, hulleself in die spel "verloor"; dit is nie soseer ons wat 'n spel speel nie maar ons word eerder gespeel deur die spel waaraan ons deelneem. Die spel realiseer sy moontlikhede deur die handeling van die spelers. Die positiewe analogieë van hierdie model impliseer dat interpretasie van 'n teks nie begin met 'n skoon vel papier nie, maar met 'n antisipasie van die moontlike betekenis van die teks, baie soos 'n skaakspeler 'n antisipasie het van die moontlike skuiwe van 'n skaakspel. Hierdie antisipasie van die betekenis van 'n teks is aanvanklik vaag, maar soos die interpretasie voortgaan, word betekenismoontlikhede uitgeskakel, baie soos 'n skaakspeler se skuiwe progressiewelik bepaal word deur die vereistes van die besondere spel waarmee hy besig is. Op 'n analoë manier moet

die interpreteerder die vereistes wat die teks stel in aanmerking neem en moet hy sy antisipasies van die betekenis van die teks wysig, of selfs skrap in die loop van die interpretasie.

Die disanalogieë wat daar bestaan tussen die speel van 'n spel en die interpretasie van 'n teks is egter ook verhelderend: ons "behoort" tot die tradisie en ons kan onself nie daarvan onttrek soos ons onself van 'n skaakspel kan onttrek nie. Ons is altyd in die middel van die "spel" van tradisie: dit is die enigste "spel" en ons speel dit onvermydelik, of meer presies, ons word daardeur "gespeel", want ons kan ons self nie daarvan losmaak nie. Gadamer stel:

Wat ons in ervaring van skoonheid en in verstaan van die betekenis van tradisie teëkom, bevat iets van die waarheid van spel. Wanneer ons verstaan, word ons ingetrek in 'n gebeure van waarheid en kom as't ware te laat aan as ons wil weet wat ons behoort te glo (Gadamer, 1979:446).

In Gadamer se hermeneutiek is interpretasie 'n voortsetting van die tradisie: tradisie is 'n meta-subjektiewe gebeurtenis, 'n "derde" wat die interpreteerder en die teks omvat en 'n historiese betekenskontinuiteit waarborg. Hierdie betekenskontinuiteit (*tragendes Einverständnis*) maak dit moontlik om in die verstaan van tekste tydsafstand te oorbrug, en dit gee 'n punt van verwysing vir die veelheid van interpretasies. Interpretasies (van dieselfde teks) is "verskillend", maar hulle is almal verwerklikinge of openbaringe van moontlike betekenis binne in die eenheid van tradisie. In hierdie omvattende raamwerk is hulle nie disparate eenhede nie, maar verskillende sieninge (*Ansichten*) van dieselfde onderwerp.

Objektiwiteit van taal

Die hooflyne van Gadamer se hermeneutiek wat hierbo bespreek is, word saamgetrek in sy teorie oor die taal. Taal is tradisie by uitstek, en "die wyse van bestaan van tradisie is ... taal" (Gadamer, 1979:420). Volgens Gadamer se teorie oor taal het dit nie 'n instrumentele funksie nie: dit is nie asof ons direkte toegang tot die dinge in die wêreld het nie, en dan woordtekens vind om hulle te benoem nie. Taal is eerder 'n voorwaarde vir alle menslike ervaring: ons bewussynsinhoude en ons stellings word omvat deur die "wêreldhorison van die taal" (*ibid.*:426). Daar kan sprake wees van die "objektiwiteit" van taal in soverre as wat

taal die wêreld presenteer, en nie representeer nie. Hierdie objektiwiteit van die taal is nie die "objektiwiteit" van die wetenskap nie – laasgenoemde gee ons toegang tot die "dinge op sigself", minus die subjektiewe elemente van kennis. Ons kan nie onself losmaak van taal nie omdat ons dit nie individueel skep nie maar dit leer: ons word daaraan onderwerp en bestaan altyd binne die horison van die taal (*Umschlossen sein unserer selbst durch die Sprache*). In die huidige konteks kan die kompleksiteit van Gadamer se taalteorie nie bespreek word nie; dit wil egter voorkom of die grondstellings van sy taalteorie die bedoeling het om die relativistiese implikasies van sy hermeneutiek te begrens. Taal, as metasubjektiewe totaliteit, begrens die moontlikhede van subjektiewe sydigheid in interpretasie en die relativiteit van betekenis wat geïmpliseer word deur die teorie van 'n veelheid van gekontekstualiseerde die interpretasies van die betekenis van 'n bepaalde teks. Die taak van die interpreteerder is volgens Gadamer om homself aan die taal te onderwerp en te luister na wat die taal sê. Aan die ander kant is taal egter self 'n veelheid van taal-wêreld, eindige historiese totaliteite wat bestaan uit sedimentasies van mense se ervaring in die verlede. In dié sin is daar 'n "Griekse wêreld", "Romeinse wêreld", ensovoorts. Daar is nie iets soos "'n wêreld op sigself" nie, slegs "sienings" (*Ansichten*) van "wêreld". Maar as daar 'n veelheid taalwêreld bestaan, word die probleem van relativiteit slegs op 'n meer algemene vlak verplaas. Gadamer probeer die probleem indam deur te stel dat enige een van die veelheid "sienings" uitgebrei kan word tot enige van die ander. Dit impliseer dat elke "siening" of "taalwêreld" potensieel al die ander omvat. Gevolglik is hulle veelheid nie geheel en al dispaaraat of onsaammeetbaar nie. Gadamer verwys ook na die verskynsel van vertaling van een taal in 'n ander om sy argument teen relativisme te ondersteun. Hierdie skuif vermeerder egter net die moeilikhede, omdat vertaling ook 'n soort interpretasie is (Gadamer, 1979:346) waarin 'n mens "anders" verstaan indien jy hoegenaamd verstaan.

Opsomming

Die hoofgedagtes van Gadamer se hermeneutiek kan in die volgende stellings saamgevat word.

- (i) Gadamer bied sy hermeneutiek aan as 'n teorie van die proses van tradisie wat onderhou word deur die volgehoue toeëining van die

verlede deur die hede, dit wil sê deur verstaan, selfs in daardie menswetenskappe wat in hulle navorsing van metodes gebruik maak. Hermeneutiek ontwikkel nie metodes en reëls vir verstaan nie, maar beskryf "wat die geval is" (Gadamer, 1979:465), "wat altyd gebeur" (*ibid.*:466) in die proses van tradisie. Die taak van die hermeneutiek kan dus slegs bestaan uit 'n verheldering van die voorwaardes waaronder verstaan geskied. "Wat altyd gebeur" in die proses van tradisie is "iets soos die toepassing van die teks wat verstaan moet word op die huidige situasie van die interpreteerder ..." (*ibid.*:279). Gevolglik is verstaan 'n deel van die *ontstaansproses* van betekenis.

- (ii) Die voorwaardes waaronder verstaan plaasvind, kan opgesom word deur te verwys na Gadamer se siening van die "hermeneutiese sirkel", wat die tradisionele siening van die sirkel as 'n verhouding tussen deel en geheel (byvoorbeeld woord en sin, sin en passasie, teks en sy kulturele konteks) uitbrei. Gadamer bespreek die hermeneutiese sirkel in terme van die interpreteerder se aannames oor die taal, genre en onderwerp van die teks (die geantisipeerde betekenis van die geheel van 'n teks en sy dele) aan die een kant, en, aan die ander kant, die betekenis van die geheel en die dele wat na vore kom in die proses van interpretasie. Op hierdie vlak kan die "sirkel" gesien word as die sirkel van die historisiteit van verstaan, dit wil sê as 'n wisselwerking tussen die interpreteerder met sy geërfde vooroordele en die teks as 'n element in die tradisie. Dit is duidelik dat Gadamer (in navolging van Heidegger) die probleem van die hermeneutiese sirkel soos dit by Dilthey voorgekom het, radikaliseer. In Gadamer se siening is die "sirkel" nie 'n aporie nie maar die ontologiese struktuur van verstaan as 'n wysé van menslike bestaan. Dit wil sê: verstaan bevat onvermydelik vooroordele omdat die historiese bestaan van die interpreteerder juis uit vooroordele bestaan. Deur hierdie "ontologisering" van die hermeneutiese sirkel vermy Gadamer die aporieë wat Dilthey in die sirkel gesien het; die belangrikste probleem by Gadamer word nou egter die probleem van die korrektheid van voor-verstaan. 'n Interpretasie kan slegs dan korrek wees as die voor-verstaan waarop dit gebaseer is, korrek is.

Volgens Gadamer kan 'n mate van regverdiging vir ons voor-verstaan (vooroordele) gegee word, want ons is nie veroordeel tot onveranderbare of onhersienbare vooroordele: die tradisie self is 'n ervare

gespreksgenoot in "die gesprek wat ons is". In die proses van interpretasie kan die interpreteerder sy oorgeërfde vooroordele met die "vooroordele" van die teks vergelyk. Hierdie vergelyking maak wat Gadamer 'n "antisipasie van volkommenheid" (*Vorgriff der Vollkommenheit*) noem, noodsaaklik.

Hierdie begrip impliseer 'n beslissende breuk met Schleiermacher en Dilthey se hermeneutiek, want dit verwys na die aanname aan die kant van die interpreteerder dat die teks waarmee hy werk 'n volkome eenheid van betekenis bevat, en verder, dat wat die teks oor sy onderwerp te sê het, waarheid is. Die waarheidsprobleem word nie in Schleiermacher en Dilthey se hermeneutiek aan die orde gestel nie omdat volgens hulle teorieë tekste geen waarheidsinhoud kan hê nie: vir Schleiermacher is 'n teks die produk van vrye kreatiewe aktiwiteit en vir Dilthey is dit 'n uitdrukking van lewe. Volgens altwee hierdie teorieë maak die teks geen aanspraak op waarheid vir wat dit sê omtrent sy onderwerp nie. Sonder die "antisipasie van volkommenheid" sou die interpreteerder niks gehad het waarmee hy sy eie vooroordele kon konfronteer nie en sou hy nie op hierdie manier afstand kon neem van sy eie vooroordele nie. In die dialogiese "uitwerk" van sy antisipasie van die betekenis van die teks is die interpreteerder verplig om voortdurend sy interpretasiehipotese te hersien in terme van wat na vore kom namate hy indring in die betekenis van die teks, namate hy begin om te verstaan "wat daar is" (die onderwerp van die teks) (Gadamer, 1979:237). Op hierdie manier kan 'n soort objektiwiteit in interpretasie bereik word, naamlik deur die "bevestiging van 'n interpretasiehipotese in die uitwerk daarvan" (*ibid.*).

Gadamer se aanspraak dat waarheid bereik kan word sonder die tussenkoms van metode, het belangrike implikasies vir sy siening van Bildung (kulturele vorming). In Gadamer se siening is die gevormde persoon iemand wat oopstaan vir ervaring vanuit 'n verskeidenheid van perspektiewe, en wat homself kan plaas in 'n breë konteks, selfs in 'n wêreldhistoriese konteks. Hierdie soort Bildung, wat iemand in staat stel om afstand te neem van homself en sy eie private doelstellings en belange, en so 'n soort universaliteit te bereik, is volgens Gadamer die wesenlike eienskap van menslike rasionaliteit (Gadamer, 1979:13). Bildung is nie iets wat bereik kan word deur een of ander prosedure of metode nie, of deur bloot 'n houding aan te neem nie. Dit is eerder 'n

historiese wyse van bestaan en van ken: dit word verwerf deur 'n reis deur die wêreld waarin die vreemde toegeëien word, jou self-verstaan uitgebrei word, en jy 'n lid word van 'n groter menslike gemeenskap. Die soort kennis en waarheid wat te pas kom wanneer 'n kultureel gevormde persoon oor konkrete situasies oordeel, kan nie vervang word deur "wetenskap" nie, want hierdie soort oordele is oordele van takt, reg en verkeerd, en van smaak.

Gadamer se hermeneutiek het heelwat reaksie na vore geroep. Paul Ricoeur se hermeneutiek sal volgende bespreek word omdat hy eksplisiet terug gaan na Dilthey en Schleiermacher in 'n poging om die metodologiese elemente van hermeneutiek te red, terwyl hy tegelykertyd sommige van Gadamer se belangrikste insigte verder uitwerk.

Hermeneutiek as 'n teorie van die prosesse van verstaan in hulle verhouding tot die interpretasie van tekste: Paul Ricoeur

Ricoeur se bydrae tot die diskussie oor die verhouding tussen hermeneutiek en wetenskap kan gesien word as 'n poging om sommige van die sentrale onderwerpe in Schleiermacher en Dilthey se hermeneutiek wat deur Gadamer se hermeneutiek ter syde gestel is, te red en weer aktueel te maak in die diskussie oor hermeneutiek. Ricoeur se rekonstruksie van die geskiedenis van die hermeneutiek identifiseer 'n neiging in die ontwikkeling van die dissipline om kenteoretiese probleme ter syde te stel: daar is 'n neiging om die reikwydte en die taak van hermeneutiek te vergroot deur die sogenaamde "regionale hermeneutieke" (filologie, Bybelse eksegeese, regshermeneutiek) te inkorporeer in een algemene hermeneutiek (Schleiermacher). Wanneer hierdie tendens konsekwent deurgevoer word, eindig dit egter by 'n ontologiesering van hermeneutiek (Heidegger, Gadamer). Hierdeur word die eintlike kenteoretiese probleme van die hermeneutiek uit die oog verloor. Saam met hierdie tendens is daar 'n ander wat steeds sterker word, naamlik om die kritiese funksie van die bewussyn te verminder deur dit ondergeskik te maak aan die mag van die geskiedenis (tradisie) (Ricoeur, 1981:43 e.v.). Ricoeur se hermeneutiek wil hierdie tendense teëwerk, maar nie deur 'n ongekwalfiseerde terugkeer na Schleiermacher en Dilthey se teorieë nie. Ricoeur se resepsie van Schleiermacher en Dilthey is bewus van die

beperkinge en spanninge in hulle hermeneutieke, byvoorbeeld die onopgeloste spanning tussen grammatiese en tegniese interpretasie in Schleiermacher se hermeneutiek, en die teenstelling tussen verklar en verstaan by Dilthey.

In die volgende afdeling sal Ricoeur se pogings om hierdie spanninge en probleme op te los, bepreek word.

Hermeneutiek as 'n algemene teorie van die interpretasie van tekste

Dit lyk asof Ricoeur se hermeneutiek, as 'n teorie van 'n interpretasie van tekste, terugkeer na Schleiermacher se opvattinge, en neerkom op 'n "her-regionalisering" van hermeneutiek (dit word beperk tot die teorie van teksinterpretasie). Dit is egter nie die geval nie: Ricoeur sien sy her-regionalisering van hermeneutiek as 'n eerste stap tot 'n nuwe universalisering daarvan – nie deur die ontologiesing van die hermeneutiek nie, maar deur 'n kenteoretiese refleksie oor die werkinge van verstaan wat te pas kom by die interpretasie van tekste, en deur die metodologiese implikasies wat relevant is vir die sosiale wetenskappe uit hierdie kenteoretiese refleksie af te lei en uit te spel. Ricoeur se hermeneutiese teorie beweeg dus vanaf 'n basiese teorie oor tekste na 'n metodologiese verheldering van die werkinge van verstaan en verklar in die menswetenskappe. In hierdie beweging neem hy temas soos wetenskaplike objektiwiteit en verklaring weer op en maak hulle tot legitieme probleme van hermeneutiese teorie.

In Gadamer se hermeneutiek is die verbondenheid (*Zugehörigkeit*) van die interpreteerder aan die tradisie 'n noodsaaklike voorwaarde vir verstaan. Om hierdie rede is 'n verobjektiverende metode volgens Gadamer nie van toepassing by interpretasie nie, omdat dit 'n breuk tussen die interpreteerder en die tradisie waaraan hy of sy behoort, bewerkstellig. Ricoeur argumenteer dat Gadamer, deurdat hy alle funksies van verobjektivering aan *metode* toeskryf, nie die objektiwiteit (in die sin van "afstand neem"), wat inherent in die aard van tekste geleë is, en wat nie aan metode toegeskryf kan word nie, buite rekening laat.

Ricoeur se teorie oor tekste baseer die "objektiwiteit" van tekste op die aard van tekste. Volgens Ricoeur se fenomenologiese beskrywing van die aard van tekste moet geskrewe diskoers onderskei word van

gesproke diskoers omdat die betekenis van diskoers iets selfstandig word in die oorgang van gesproke na geskrewe diskoers. In die eerste plek ontstaan daar 'n breuk tussen die betekenis van die teks en die bedoeling van die outeur. Tweedens: in die oorgang van gesproke na geskrewe diskoers word betekenis vrygemaak van die kulturele konteks waarin dit ontstaan het. Ten slotte is die betekenis van 'n teks (anders as die betekenis van gesproke diskoers) onafhanklik van enige spesifiek geadresseerde, inklusief sy oorspronklike leserspubliek. Geskrewe tekste is gerig aan enige iemand wat kan lees (Ricoeur, 1981:132 e.v.).

Dit blyk dus volgens Ricoeur dat daar in die verhouding tussen die interpreteerder en 'n teks 'n mate van verwydering bestaan. Hierdie verwydering kan nie aan "metode" toegeskryf word nie maar hou verband met die teks self as 'n *geskrewe dokument*.

Ricoeur gebruik die outonomie van die betekenis van 'n teks om te verduidelik wat volgens sy mening 'n grondliggende polariteit in die betekenis van tekste is, naamlik die polariteit tussen sin en verwysing. Die sin van 'n teks is geleë in wat gesê word deur die teks, en sy verwysing bestaan in die buite-linguïstiese werklikheid waaroor 'n teks iets sê (*ibid.*: 168). Om 'n teks te verstaan, is volgens Ricoeur, "om die beweging van die teks se betekenis van sin na verwysing te volg".

Die onderskeid tussen sin en verwysing kan gesien word as 'n poging van Ricoeur om Dilthey se *teenstelling* tussen verstaan en verklaar te vervang met 'n *dialektiese verhouding* tussen die twee, terwyl hy nog steeds 'n teenstelling tussen die natuurwetenskappe en die menswetenskappe handhaaf (Ricoeur, 1980:364-6). 'n "Dialektiese verhouding" beteken in hierdie konteks dat verstaan op sigself nie voldoende is nie, maar verklaring nodig het om sy taak te voltooi, en getransformeer word deur verklaring. Omgekeerd is verklaring op sigself nie voldoende nie en het dit interpretasie nodig om sy taak te voltooi, en word dit getransformeer deur interpretasie.

Terwyl Gadamer se hermeneutiek verstaan, interpretasie en toepassing laat saamval (Gadamer, 1979:274), konstrueer Ricoeur interpretasie as 'n beweging langs 'n "hermeneutiese boog" wat verskillende stadia van interpretasie en verklaring bevat. Op die baan wat deur hierdie boog beskryf word, is "toepassing" die laaste stadium wat die hele proses

afsluit. Die belangrikste stadia in die proses van interpretasie sal in die res van hierdie afdeling bespreek word.

Die eerste stadium in die interpretasie van 'n teks begin met 'n gissing (hipotese) oor die betekenis van die teks as 'n geheel, dit wil sê as 'n werk. So 'n gissing of hipotese oor die betekenis van 'n teks deur die interpreteerder word noodsaaklik gemaak deur die breuk tussen die intensie van die skrywer en die woordelikse betekenis van die teks. Volgens Ricoeur kan daar nie teruggegaan word na die "outeursbetekenis" van die teks, soos gedoen word in Schleiermacher en Dilthey se hermeneutiek nie.

Om 'n gissing te maak oor die betekenis van 'n teks is dieselfde as om belangrikheid toe te skryf aan enige een van 'n verskeidenheid onderwerpe in die teks, wat nie almal ewe belangrik is nie. Die gissing of hipotese wat gemaak moet word oor die betekenis van 'n teks as 'n geheel is 'n toegangspunt tot die hermeneutiese sirkel, want dit vooronderstel begrip van 'n sekere soort geheel wat geïmpliseer is in die herkenning van die dele. Omgekeerd word die geheel gekonstrueer deur die detail te konstrueer.

Alhoewel 'n teks leidrade aan die interpreteerder gee oor hoe sy betekenis gekonstrueer moet word, is die toeskrywing van belangrikheid aan enige deel van die teks as die "hoeksteen" waarmee al die ander dele in verband gebring moet word, niks anders as 'n gissing wat ander moontlike konstrueringe van die teks se betekenis uitsluit nie. Gevolglik impliseer interpretasie altyd volgens Ricoeur 'n sekere soort eensydigheid.

Verwikkelde tekste het sonder uitsondering 'n inherente "meerduidigheid" en laat daarom meerdere konstrueringe van hulle betekenis toe (Ricoeur, 1980:365). Hierdie "meerduidigheid" van verwikkelde tekste stel 'n grens daar vir "naïewe" interpretasie, wat deur iets anders as sigself voltooi moet word (dit wil sê meer gissings of hipoteses). Dit is nodig om 'n beslissing te fel tussen die veelheid konstrueringe van die betekenis van 'n teks. "Naïewe" of eerste-stadium interpretasie vra dus self vir 'n soort verklaring, dit wil sê 'n bekragtiging volgens intersubjektiewe reëls.

Volgens Ricoeur is hierdie soort van verklaring nie verifikasie nie maar *bekragtiging* of *validasie*, 'n gedagte wat Ricoeur by E.D. Hirsch se teorie van interpretasie oorneem. Validasie is nie 'n naturalistiese metode van verklaar nie, want dit is 'n argumentatiewe dissipline, 'n logika van onsekerheid en van kwalitatiewe waarskynlikheid wat vergelykbaar is met juridiese prosedures wat gebruik word in juridiese interpretasie, en nie met die verklarende metode van die natuurwetenskappe nie. Die metode van validasie en die logika van waarskynlikheid transformeer interpretasie as 'n soort raaiwerk in wetenskaplike kennis. Met die hulp van hierdie metode en logika kan aangetoon word dat een moontlike interpretasie meer waarskynlik is in die lig van beskikbare kennis as 'n ander: 'n spesifieke interpretasie kan met ander interpretasies gekonfronteer word; dit is moontlik om tussen verskillende interpretasies te arbitreer, en ooreenstemming kan gesoek word, selfs al word dit nie onmiddellik bereik nie (Ricoeur, 1980:367).

Terwyl die eerste stadium van interpretasie beweeg van verstaan na verklaar, beweeg die tweede stadium, wat Ricoeur "egte interpretasie" noem, van verklaring na begrip, 'n verrykte vorm van verstaan.

Nogeens, in hierdie konteks is "verklaring" nie 'n metode wat ontleen word aan die natuurwetenskappe en op die menswetenskappe oorgedra word nie. Ricoeur het hier die soort "verklaring" op oog wat in strukturele analise gebruik word: die "verklaring" van 'n mite of 'n volksverhaal in strukturele analise kom neer op 'n rekonstruksie van die struktuur van die mite, die verhaal (of enige literêre werk).

Hierdie benadering is volgens Ricoeur heeltemal geregverdig solank sy beperkinge voor oë gehou word. Deurdadige strukturele analise 'n teks behandel as 'n afgeslote geheel, abstraher dit van die betekenis wat die teks vir ons mag hê. Hierdie abstraksie kan egter nie volgehou word nie omdat die verwysing van die teks die interne strukturele verhoudinge van die teks transendeer. Of eerder: die strukturele verhoudinge van die teks het self 'n semantiese funksie: hulle bevat die nie-ostensiewe verwysing van die teks, en hierdie nie-feitelike verwysing verg wat Ricoeur "egte interpretasie" noem. In die beweging van interpretasie langs die "hermeneutiese boog" is strukturele analise die stadium van "diepte-semantiek" wat die verwysing van die teks ontsluit. Die betekenis (verwysing) van die teks is nie 'n argaïese werk nie, selfs nie

in die geval van mites en volksverhale nie, maar die openbaring van 'n "wêreld", 'n moontlikheid van bestaan, en 'n moontlike manier waarop 'n mens jouself daarbinne kan oriënteer. "Egte interpretasie" vereis toeëiening, dit wil sê "die self-interpretasie van 'n subjek wat homself van nou af beter verstaan, anders verstaan, of eenvoudig begin om homself te verstaan" (Ricoeur, 1981:158). Self-verstaan is 'n projeksie van die self in 'n moontlike manier van bestaan, wat deur tekste aan die leser openbaar bemaak word. Deurdat die teks 'n nuwe manier van bestaan in die wêreld aan die leser gee, word die leser voor nuwe bestaansmoontlikhede geplaas waarin hy homself kan projekteer en so sy eie beperkte horison van bestaan kan transendeer (*ibid.*:192). Die eggo's van Dilthey en Gadamer se gedagtes oor kulturele vorming is onmiskenbaar aanwesig in hierdie gedagtegang van Ricoeur.

Kritiese hermeneutiek

Deurdat Gadamer alle "vervreemdende verwydering" uit die hermeneutiese ervaring verban en die "verbondenheid" (Zugehörigkeit) van die interpreteerder aan die tradisie beklemtoon, maak hy dit volgens Ricoeur vir die hermeneutiek onmoontlik om 'n kritiese funksie te vervul. Ricoeur se teorie van 'n "wêreld" van die teks plaas 'n element van verwydering in die verwysing van tekste: 'n poëtiese diskoers distansieer homself van die alledaagse realiteit deurdat dit 'n moontlike manier van bestaan ontsluit wat teenoor die gegewe werklikheid staan, en so 'n kritiek van die gegewe werklikheid moontlik maak (*ibid.*:93). Toe-eiening van die verwysing ("die wêreld") van 'n teks stel die leser in staat om 'n "self" te ontvang wat vergroot is deur die toe-eiening van die alternatiewe wêreld wat die interpretasie vir hom of haar oopmaak. Volgens Ricoeur bied hierdie "verbeeldingryke variasies van die ego" die mees fundamentele moontlikheid van 'n kritiek van die illusies van die subjek (*ibid.*:94).

Interpretasie in die sosiale wetenskappe

Ricoeur se tese dat sinvolle menslike handeling analogieë met 'n teks vertoon, onderlê sy bewering dat die metodologie van teksinterpretasie as 'n model kan dien vir interpretasie oor die algemeen op die gebied van die menswetenskappe (*ibid.*:197).

Daar is volgens Ricoeur belangrike ooreenkomste tussen 'n teks en sinvolle menslike handeling omdat menslike handeling ook 'n soort outonomie verkry deurdat dit sy verbygaande historiese situasie transendeer en "vasgelê" word in duursame sosiale strukture. Menslike handeling laat "spore" op die sosiale lewe wanneer dit bydra tot die vestiging van sosiale patrone of strukture. In hierdie proses word die betekenis van 'n handeling losgemaak van die gebeurtenis van die handeling (*ibid.*: 204) en word dit iets "objektiefs". Daarom kan sosiale patrone en strukture gesien word as "dokumente" van menslike handeling wat geïnterpreteer kan word. In soverre as wat menslike dade geïnstitusionaliseer word, val hulle betekenis nie meer saam met die bedoeling wat mense met hulle handeling gehad het nie (*ibid.*:207).

Die model van 'n teks kan ook help om die historiese "resepsie" van sekere sosiale strukture te verhelder. Die *belangrikheid* van 'n sinvolle handeling kan die relevansie wat dit gehad het in die konteks waarin dit plaasgevind het, transendeer, baie soos die vaslegging van diskoers in skrif dit losmaak van sy oorspronklike teks. 'n Sinvolle menslike handeling kan weer in nuwe sosiale kontekste uitgevoer word. So is byvoorbeeld parlementêre demokrasie, wat oorspronklik 'n Britse instelling was, "her-uitgevoer" in verskillende kontekste en het dit nuwe betekenis ontwikkel, byvoorbeeld in die VSA en in Suid-Afrika.

Ten slotte is die betekenis van menslike handeling, soos dié van 'n teks, ook iets wat gerig is aan ongespesifiseerde moontlike "lesers". Soos 'n teks, is menslike handeling ook 'n "oop werk" waarvan die betekenis nie geheel en al uitgemaak is nie. Alle betekenisvolle dade en gebeurtenisse staan oop vir 'n soort "praktiese interpretasie" deur praksis in die hede. Byvoorbeeld: sommige van die leiers van die Franse Rewolusie het hulle dade gesien as 'n "her-uitvoering" van Brutus se opstand teen die "tiran" Julius Caesar; Ricoeur verwys ook in hierdie konteks na die tradisie van "bevrydende dade" wat begin is deur die Eksodus en die Wederopstanding (*ibid.*:99).

Ricoeur meen dat op grond van hierdie analogieë tussen tekste en sinvolle menslike handeling die metodologie van teksinterpretasie en verklaring kan dien as 'n model waardeur die teenstelling tussen verstaan en verklaar in die sosiale wetenskappe oorwin kan word.

Indien toegegee word dat sinvolle handeling motivering en doelstelling impliseer, kan doelstellings verklaar word in terme van motivering deur redes vir 'n handeling te gee, in plaas van oorsake aan te dui. Om redes vir 'n handeling te gee is analoog aan die maak van gissings oor die betekenis van 'n teks: wanneer redes gegee word vir 'n handeling, word die handeling gekonstrueer as dit of dat, byvoorbeeld as "aanranding" of as "selfverdediging". Omdat handeling ook 'n spesifieke "meerduidigheid" het, kan daar argumente vir of teen die konstruering van die betekenis van 'n handeling gegee word. Dit is dus moontlik om die metodologie van gissing en validasie in teksinterpretasie uit te brei tot interpretasie en verklaring op die gebied van menslike handeling. Die voorbeeld van juridiese argumentasie gee volgens Ricoeur ondersteuning aan hierdie uitbreiding van die metodologie van teksinterpretasie: hier word ook prosedures van validasie (die weeg en evaluering van bewyse) gebruik om 'n konflik van interpretasies oor die betekenis van 'n handeling te besleg. Byvoorbeeld: watter getuienis is daar om 'n sekere handeling as "mansslag" of as "moord" op te vat?

Ricoeur meen dat die dialektiek tussen verklaar en verstaan in teksinterpretasie paradigmatis is vir al die sosiale wetenskappe. Dit beteken dat die strukturele model van verklaring nie alleen op tekste van toepassing is nie, maar ook op alle sosiale verskynsels. Die gebruik van die strukturele model van verklaring is nie beperk tot taal-tekens nie, maar is van toepassing op alle soorte tekens wat analoog is aan taal-tekens. Gevolglik kan strukturele analise as 'n soort "diepte-semantiek" funksioneer in die verklaring en verstaan van sosiale verskynsels. Sosiale strukture kan ook gesien word as mense se pogings om in die reine te kom met eksistensiële vraagstukke en diep-gewortelde konflikte. Sosiale strukture het ook verwysende betekenis: hulle verwys na die probleme en aporieë van mense se sosiale bestaan. In hierdie opsig stem hulle ooreen met tekste se nie-ostensiewe verwysing wat 'n verskeidenheid van moontlikhede van menslike bestaan in die wêreld open. Net soos die leser van 'n teks die diepte-semantiek van die teks kan toe-eien, dit wil sê homself of haarself verbind tot die betekenis wat dit vir hom of haar in die huidige situasie het, kan ook die sinvolle patrone van menslike interaksie wat deur 'n strukturele analise van sosiale verskynsel ondersoek word, nie verstaan word sonder dat die interpreteerder 'n soort "persoonlike verbintenis" aangaan nie. Ricoeur beweer dat so 'n

"persoonlike verbintenis", dit wil sê 'n groei in selfkennis en 'n veranderde oriëntasie aan die kant van die interpreteerder, nie vrye loop gee aan persoonlike vooroordeel en subjektiewe sydigheid in die sosiale wetenskappe nie. Verstaan wat toe-eiening insluit is nie noodwendig "sydig" nie, want dit word bemiddel deur die verklarende prosedures wat daaraan voorafgaan; dit is ook nie "subjektief" nie, want dit is nie identifikasie met 'n ander subjek nie maar met die "objektiewe wêreld" wat deur strukturele analise ontsluit word.

Samevatting

Ricoeur is 'n meester van die tegniek om teenstellings te versoen, of ten minste in die lê van verbande tussen begrippe wat moeilik met mekaar versoenbaar is, soos "hermeneutiek" en "kritiek van ideologie", "verstaan" en "verklaar", "verwydering" en "toe-eiening", ensovoorts. Dít ten minste het duidelik geword uit die voorgaande.

Die verstommende vindingrykheid van Ricoeur se filosofering behoort 'n mens egter nie te ontmoedig om kritiese vrae oor al hierdie bemiddeling te stel nie.

(i) Vir Dilthey is die onderskeidende kenmerke van die menswetenskappe geleë in die verhouding tussen geleefde ervaring, uitdrukking en verstaan. Die metode van verstaan is, in teenstelling met die metode van verklaar wat in die natuurwetenskappe gebruik word, vir Dilthey die enigste toepaslike metode vir die menswetenskappe. Metodologiese aannames in die *natuurwetenskappe* oor "rou data" (nie deur teorie beïnvloed nie) en "objektiwiteit" word nooit ernstig deur Dilthey bevraag teken nie; sy aandag word byna uitsluitlik in beslag geneem deur 'n "begroning" van verstaan sodat dit op sy eie gebied nie terug hoef te staan vir die kriteria van objektiwiteit en rasionaliteit wat vir die natuurwetenskappe geld nie.

Wat Ricoeur betref, lyk dit of hy 'n konfrontasie met die positivistiese siening van wetenskaplike rasionaliteit vermy in sy konstruksie van 'n "dialektiese" verhouding tussen verklaring en verstaan. Ons het hierbo gesien dat Ricoeur probeer om op twee vlakke verstaan en verklaar in 'n verhouding te stel waarin hulle mekaar aanvul, naamlik in terme van gissing en validasie, en in terme van strukturele verklaring en interpretasie. Maar wanneer hy dit het oor die aanvulling van strukturele

analise deur interpretasie, is die "verklaring" wat hier ter sake is 'n metode wat sy oorsprong gehad het binne die veld van die menswetenskappe (dit is naamlik deur die sosiale antropologie aan die linguïstiek ontleen). Gevolglik konfronteer Ricoeur op hierdie vlak nie die naturalistiese aanspraak dat "verklaring" in die natuurwetenskappe paradigmatisies vir wetenskap oor die algemeen is nie; hy versuim ook om duidelik te maak in watter betekenis strukturele "verklaring" as "wetenskaplik" opgeneem moet word.

Wanneer Ricoeur in terme van gissing en validasie verduidelik hoe verklaring aanvullend kan wees ten opsigte van verstaan, verwys hy kortliks na E D Hirsch se teorie van validasie in interpretasie. Volgens Hirsch (1967:171) kan kriteria vir geldigheid in interpretasie begrond word op 'n "waarskynlikheidslogika" wat onderskei moet word van 'n "logika van empiriese verifikasie". Volgens hierdie teorie is die belangrikste verskille tussen die menswetenskappe en die natuurwetenskappe dáárin geleë dat in laasgenoemde die waarheid van stellings bewys kan word, terwyl die menswetenskappe tevrede moet wees met waarskynlike waarhede (Ricoeur, 1980:366). Maar as dit so is, dan is die natuurwetenskappe die model van wetenskaplike rasionaliteit. Die ander wetenskappe kan dan slegs die status van "pseudo-wetenskappe" hê, of op die beste as "tweedeklas wetenskappe" deurgaen.

En verder: Ricoeur is skynbaar nie bedag op die implikasies van sy poging om verstaan met verklaar aan te vul deur eersgenoemde as gissing en laasgenoemde as "validasie" te bestempel nie: hierdie skuif het tot gevolg dat verstaan slegs 'n heuristiese funksie kan vervul, en nie logies geanaliseer kan word nie, en gevolglik binne die gebied van die "irrasionele" val. Hierdie verdeling tussen 'n "konteks van ontdekking" en 'n "konteks van regverdiging" het 'n sterk positivistiese inslag: hiervan getuig die volgende stelling in die *Programmschrift* van die Wiener Kreis: "Die wetenskaplike wat hipoteses soek, mag van alle middele gebruik maak; hipoteses wat gevind is, moet egter kritiese toetsing (*Nachprüfung*) deurstaan".

"Gissing" en "validasie", as stadia in die proses van interpretasie, ontsnap aan die hermeneutiese sirkel in altwee sy vorme, naamlik dié van dele en geheel en dié van die historisiteit van verstaan. Dit moet

betwyfel word of 'n mens die pad terug kan vind na die historisiteit van verstaan as 'n mens eers op hierdie manier uit die hermeneutiese sirkel uitgetree het. Dit lyk egter asof Ricoeur hierdie teenstrydigheid wil aandurf wanneer hy sê: "... alle verobjektiverende kennis oor ons plek in die samelewing, in 'n sosiale klas, in 'n kulturele tradisie en in die geskiedenis word voorafgegaan deur 'n verhouding van betrokkenheid wat ons nooit geheel en al in verobjektiverende denke in die greep kan kry nie. Voordat ons op enige manier kritiese afstand daarvan kan neem, is ons betrokke by geskiedenis, by 'n klas, by 'n nasie, by een of meer tradisies" (Ricoeur, 1980:243). Hierdie stelling impliseer dat ons nooit uit al ons "betrokkenhede" kan uittree in 'n "totale verobjektiverende refleksie" wat ons in staat sou stel om nie-ideologiese kennis te verkry nie (*ibid.*:243).

- (ii) Vir Ricoeur is die eksklusiewe alternatiewe wat verteenwoordig word deur hermeneutiek en die outoriteit aan die een kant, en kritiek van ideologie en die kritiese oordeel van die rede aan die ander kant, onaanvaarbaar. Sy ekplisiet geformuleerde doel is nie om die twee alternatiewe te laat saamval nie, maar om aanneemlik te maak dat hermeneutiek 'n inherente kritiese element bevat, en dat die kritiek van ideologie nie sy doelstellings kan bereik sonder 'n hermeneutiese bydrae nie. Ricoeur wil 'n hermeneutiek ontwerp wat reg sal laat geskied aan die kritiek van ideologie, "wat die noodsaaklikheid van laasgenoemde sal aantoon in die kern van sy eie onderneming" (Ricoeur, 1981:63).

In Ricoeur se ontwerp is hermeneutiek inherent krities in soverre as wat die antisipatoriese betekenis (nie-ostensiewe verwysings) 'n werklikheidsdimensie open ('n alternatiewe "wêreld") wat teenoor enige "gegewe" werklikheid staan, en dus die moontlikheid van 'n kritiek van die status quo bevat. Verder word die leser self ook gekonfronteer deur "die wêreld van die teks" en kan hy of sy 'n "self" ontvang wat verruim is deur die toe-eiening van die geprojekteerde wêreld van die teks. Dit wil sê: in sy finale fase, in toe-eiening, verander interpretasie die oriëntasie van die interpreteerder, verlos dit haar van haar persoonlike ideosinkratiese of eensydige siening van die werklikheid.

Dit is Ricoeur se siening van die betekenis van die begrip *Bildung* (kulturele vorming). Sy begrip van kulturele vorming bevat elemente

wat ons alreeds by Dilthey en Gadamer teëgekomp het, byvoorbeeld die transending van die begrensing wat tyd en plek op ons plaas (Ricoeur praat van "verbeeldingsryke variasies van die ego"), die verruiming van eng persoonlike belange ("opheffing van die narsistiese ego"), en die verkryging van self-kennis (Ricoeur, 1981:189 e.v.). Maar in Ricoeur se hermeneutiek voorveronderstel die proses van kulturele vorming die "objektiwiteit" van betekenis wat geïmpliseer word deur die verklarende prosedures van interpretasie. Hierdie prosedures verhoed dat die subjek 'n bloot subjektiewe betekenis in die teks inlees en dan weer daaruit lees. By Ricoeur is die betekenis van die teks iets "objektiefs" waaraan die interpreteerder haarself moet onderwerp in die proses van toe-eiening, iets waarmee sy "in ooreenstemming met" moet dink.

Dit lyk vir my egter asof Ricoeur onkrities aanvaar dat "die wêreld van die teks" ons 'n moontlikheid bied om die status quo te kritiseer. Het ons enige gronde om te aanvaar dat "die wêreld van die teks" nie self ideologies is nie, of dat dit nie 'n ideologiese funksie vervul nie (nieteenstaande "diepte-hermeneutiek")? En verder: selfs al sou 'n mens toegee dat tekste "outonoom" is in die sin wat hierdie term by Ricoeur het, is dit sonder meer duidelik dat interpretasie nie 'n proses is waarin 'n individu met 'n teks te make het wat self "onbetrokke" is nie. Dit mag waar wees dat tekste hulleself emansipeer van hulle skrywers, van die kontekste waarin hulle ontstaan het, ensovoorts, maar wanneer hulle gelees word is hulle wesenlik deel van 'n sosiale proses van produksie en reproduksie. Hierdie sosiale proses bepaal wie wat waar en wanneer lees. As dié sosiale proses verwring is deur a-simmetriese magsverhoudings, kan dit ook die proses van interpretasie verwring op maniere wat Ricoeur se kritiek nie in aanmerking neem nie, en nie in staat is om te kritiseer nie.

Ten slotte moet die vraag aan Ricoeur gevra word of 'n "kritiek van die illusies van die subjek" die "kritiek van ideologie" in "die diepste kern" van die doelstellings van interpretasie kan verteenwoordig. Die verwringing wat in Ricoeur se soort ideologiekritiek ter sake is, is verwringing in die bewussyn van die individu. Maar die wesenlike punt van ideologiese verwringing is dat dit plaasvind op die vlak van die idees van groepe of klasse. Spesifiek hierdie verwringing word nie aangespreek deur die kritiese element in Ricoeur se hermeneutiek nie.

Ricoeur se hermeneutiek spreek wel sommige van die probleme wat opgewerp word deur Gadamer se hermeneutiek aan deur 'n resepsie van elemente uit Dilthey en Schleiermacher se hermeneutiek; in die volgende afdeling sal 'n ander benadering, wat in die hermeneutiek van Richard Rorty gevind kan word, nagegaan word. Rorty spreek die probleme van rasionaliteit, die verdeling tussen die natuurwetenskappe en die menswetenskappe, die probleem van verstaan en verklaar, ensovoort aan deur 'n radikaliserings van Gadamer se hermeneutiek te voltrek.

Hermeneutiek as 'n vormende filosofiese gesprek: Richard Rorty

Rorty se filosofie het vir "Anglo-Saksiese filosofie" gedoen wat Kuhn se boek oor wetenskaplike rewolusies vir die wetenskapsfilosofie gedoen het: dit het die onderwerp daarvan in 'n historiese perspektief gestel en dit 'n historiese bewussyn van sigself gegee. Rorty sien die huidige stand van Westerse filosofie baie soos Hegel sy eie tyd gesien het: as 'n oorgangsperiode waarin "die groeiende gees van die tyd stadig en stilweg ryp word vir die nuwe gedaante wat dit gaan aanneem; dit breek een deeltjie na die ander van die struktuur van sy vorige wêreld af. Sy wankeling word slegs deur enkele simptome aangedui; die ligsinigheid en die verveling wat in die bestaande orde versprei, die onbepaalde voorgevoel van iets onbekends, is voorbodes dat iets anders in aantog is. Die geleidelike verbrokkeling, wat nie die aansyn van die geheel verander nie, word deur die sonsopkoms onderbreek wat in 'n blits en met een hou die vorm en struktuur van die nuwe wêreld daarstel" (Hegel, 1970:18).

As avant-garde filosoof wil Rorty die "verbrokkeling" van moderne (rofweg: post-Cartesiaanse) filosofie aanhelp, en die elemente van 'n nuwe post-moderne, post-"filosofiese" kultuur, wat uit die proses van verval navore tree, artikuleer.

In die volgende afdelings sal ek die hoofpunte van Rorty se "negatiewe" filosofie, wat neerkom op 'n "dekonstruksie" van moderne filosofie, uitlig en sy siening van 'n ander soort filosofie, naamlik pragmaties – hermeneutiese filosofie, verduidelik.

Rorty se dekonstruksie van die beeld van die spieël van die natuur

Rorty se interpretasie van die moderne filosofie sedert Descartes het vanuit sy eie post-moderne posisie die karakter van 'n "terugblik". Volgens Rorty is 'n terugblik nou moontlik omdat die hele onderneming van moderne filosofie nou tot 'n einde gekom het; dit is 'n sterwende tradisie, en is in dié opsig vergelykbaar met die filosofie van die skolastiek aan die begin van die 17de eeu toe hierdie hele tradisie in 'n relatiewe kort tyd in duie gestort het. Volgens Rorty se siening moet 'n mens die geskiedenis van die filosofie min of meer lees soos Thomas Kuhn die geskiedenis van die fisika lees: daar is geen blywende probleme wat telkens nuut geformuleer en beantwoord word nie. Die geskiedenis van die filosofie is eerder 'n deurmekaar proses waarin 'n verskeidenheid toevallige faktore 'n bepaalde "paradigma" – 'n versameling beelde, metafore, metodes, probleme – na vore laat tree. So 'n paradigma word "uitgewerk" totdat dit steriel word, mense daarmee verveeld word, en weens ander toevallige faktore 'n ander stel beelde, metafore, ensovoorts die ou paradigma vervang. Die ou paradigma word letterlik "tersyde gestel" deur die gemeenskap van filosowe, en na 'n rewolusionêre periode word 'n nuwe patroon van "normale filosofering" gevestig. Gevolglik moet die historikus-dekonstruktiewis wat die "storie" van moderne filosofie wil vertel die unieke versameling beelde, metafore, ensovoorts wat die geheel van die tradisie laat "saamhang", identifiseer.

Die beeld of metafoor wat volgens Rorty samehang in moderne filosofie bewerkstellig, is die beeld van die "spieël van die natuur". Hierdie beeld is die hoof-protagonis in Rorty se storie van die oorheersing van Westerse kultuur deur okulêre metafore (Rorty, 1980a: 13). Die belangrikste menslike protagoniste in hierdie storie is Descartes, Locke en Kant.

Descartes is die uitvinder van die teorie van die menslike gees-verstand (mind) wat sedertdien die hoeksteen geword het van moderne filosofie-as-kennisteorie. Volgens hierdie teorie is die menslike gees-verstand 'n "glasige [dit wil sê spieëlagtige] essensie" wat mense in staat stel om die natuur te "spieël", dit wil sê om 'n representasie in die gees-verstand te hê van wat buitekant die gees-verstand bestaan (*ibid.*:46). Die gees-verstand as 'n filosofiese konstruk vereis kriteria

waarvolgens bepaal kan word of die gees-verstand dít wat daarbuite bestaan akkuraat weerspieël of representeer. Omdat representasie (idees) in die verstand is, kan hulle deur 'n soort "innerlike oog" "waargeneem" word.

Volgens Rorty het hierdie beelde en metafore die ontwikkeling van 'n hele nuwe woordeskat gestimuleer. Hierdie woordeskat was baie nuttig om die outonomie van moderne wetenskap teenoor die outoriteit van die kerk en die tradisie te handhaaf: die gees-verstand is 'n geslote gebied waarin foutlose self-kennis moontlik is; die inhoud van die gees-verstand kan ook met absolute sekerheid geken word. Onbetwyfelbaarheid is die algemene karaktertrek van die inhoud van die gees-verstand. Weens hierdie voor-die-hand-liggende voordele van "geestelik-verstandelike kennis", het kennisteorie die sentrale filosofiese dissipline geword, en het filosofie "professioneel" geword: dit het nie meer in praktiese wysheid belanggestel nie, maar alleenlik in "sekerheid" (*ibid.*:61). Wetenskap, eerder as die menslike lewe, het die onderwerp van die filosofie geword, en kennisteorie het die sentrum van die filosofie geword.

Sonder Locke se bydrae sou filosofie-as-kennisteorie egter nie die hooftradisie in moderne filosofie geword het nie. Volgens Rorty gee Locke 'n kousaal-meganiese teorie van die "werkinge" van die gees-verstand in terme van "objekte" wat "afdrukke" op die gees-verstand maak. Locke se kennisteorie gee 'n noodlottige wending aan die ontwikkeling van filosofie in die moderne tyd: dit vestig 'n teorie van kennis as 'n verhouding tussen persone en objekte, as "kennis van ...", in onderskeid van kennis as 'n verhouding tussen persone en stellings, as "kennis dat ..." (*ibid.*:141). Die groot voordeel van Locke se meganistiese model van kennis is dat kennis op sekerheid gegrond kan word: waarhede wat seker is, is seker weens hulle objektiewe oorsake. Hierdie model versterk die okulêre paradigma: kenne is 'n soort sien (*ibid.*:140-146).

Kant se bydrae tot die moderne beoefening van filosofie-as-kennisteorie is geleë in sy uitbreiding van die omvang van hierdie projek: Kant se "Copernikaanse rewolusie" op die gebied van kennis keer die tradisionele vraag oor hoe die objektiewe wêreld daaruit moet sien om wetenskap moontlik te maak om: die vraag wat deur Kant se filosofie-

as-kennisteorie gestel word is: watter soort struktuur moet die menslike gees-verstand hê om wetenskaplike kennis moontlik te maak? Die uitkoms van Kant se ondersoek na die nie-empiriese voorwaardes van wetenskaplike kennis is dat ruimte, tyd, kousaliteit, ensovoorts, wat volgens die tradisionele siening "buitekant" die gees-verstand sou bestaan, in werklikheid vorme "binnekant" die gees-verstand is waardeur ons ervaring gestruktureer word. Kant se beroemde kritieke (die *Kritiek van die suiwer rede*, die *Kritiek van die praktiese rede* en die *Kritiek van die oordeelsvermoë*) is kritieke van ervaring in dié sin dat hulle wetenskaplike kennis, morele, estetiese, en teleologiese oordele "begronde" in strukture van die gees-verstand wat voorafgaan aan alle ervaring en dit eers moontlik maak.

Kant het dit op hierdie manier vir filosowe moontlik gemaak om hulleself te sien as lede van die regbank van "suiwer rede" wat kan bepaal of ander dissiplines hulle hou by die wettige grense wat gestel word deur die voorwaardes van kennis in hulle dissiplines. Met Kant word filosofie-as-kennisteorie selfbewus en selfversekerd (*ibid.*:138-139). Dit word in "leunstoeldisipliene" wat in staat is om die formele (aprioriese) eienskappe van enige gebied van die menslike lewe oop te dek.

Volgens Rorty se Kant-interpretasie los Kant nie Locke se verwarring tussen regverdiging en kousale verklaring, wat inherent is aan die idee van "fondasies van kennis" op nie. Ook by Kant is "fundamentele waarhede" waarhede wat seker is op grond van hulle oorsake, eerder as op grond van enige argumente wat vir hulle gegee word (*ibid.*:157). Volgens Rorty bly Kant se "kopernikaanse rewolusie" binne die raamwerk van kousale metafore (byvoorbeeld "konstituering", "vorming", "sintetisering") wat die spontane aktiwiteit van die gees-verstand in sy neerlegging van aprioriese fundamentele waarhede beskryf (*ibid.*

Rorty se interpretasie van die moderne filosofie sedert Descartes het vanuit sy eie post-moderne posisie die karakter van 'n "terugblik". Volgens Rorty is 'n terugblik nou moontlik omdat die hele onderneming van moderne filosofie nou tot 'n einde gekom het; dit is 'n sterwende tradisie, en is in dié opsig vergelykbaar met die filosofie van die: 161).

In Rorty se rekonstruksie van die geskiedenis van moderne filosofie skep Descartes, Locke en Kant die basiese paradigma van filosofie-as-kennisteorie. Hierdie paradigma werk nog deur in die twintigste-eeuse filosofie: "hoofstroom" Anglo-Saksiese filosofie en Duitse filosofie is albei in dié opsig Kantiaans dat hulle saamstem dat filosofie 'n dissipline is wat die "formele" of "strukturele" aspekte van kennis bestudeer. Daardeur onderskei dit sigself van sielkunde, gee dit 'n "rasionele rekonstruksie" van al ons kennis, en begrens dit die verskillende wetenskaplike dissiplines tot kennis wat behoorlik begrond kan word. Bogenoemde konsensus is egter ernstig ondermyn deur Heidegger en Sartre in die sogenaamde "Kontinentale" filosofie, en deur Wittgenstein, Quine en Sellars in "Anglo-Saksiese" filosofie. Hulle kritiek van moderne filosofie maak dit moeilik om te sien hoe filosofie nog 'n afsonderlike "formele" veld van ondersoek kan hê, en hoe sy resultate nog aanspraak kan maak op absolute waarheid. Die bogenoemde filosowe skud die grondpilare van epistemologiese filosofie, en by implikasie, van filosofie self in soverre as wat dit opgebou is rondom kennisteorie (*ibid.*:169).

Rorty se gevolgtrekking is dat as Quine en Sellars se kritiek ernstig opgevat word en tot in sy uiterste konsekwensies deurgetrek word, al wat nog gedoen kan word is om "die idee van epistemologie as die soektog, wat deur Descartes begin word, vir daardie bevoorregte elemente in die veld van bewussyn wat die toetsstene vir waarheid is, te laat vaar" (*ibid.*:210). Maar as 'n mens dít doen, dan bly daar niks oor vir filosofie-as-kennisteorie om te wees nie. Dit laat die vraag ontstaan of daar nog hoegenaamd filosofie kan wees.

Pragmaties-hermeneutiese filosofie

Rorty weerlê nie filosofie-as-kennisteorie met afdoende argumente nie. Rorty se "dekonstruksie" van moderne filosofie het die volgende karakter: hy vertel die "storie" van moderne filosofie wat by Descartes begin tot by sy finale verbrokkeling, en toon aan dat wat dikwels as "filosofie soos dit wesenlik en onveranderlik is" beskou word, niks anders is as 'n tradisie wat 'n historiese oorsprong gehad het, en dus iets kontingent, iets "opsioneel" is. As avant-gardte filosoof bevind Rorty homself in 'n soortgelyke posisie as dié van die sewentiende eeuse filosowe ten opsigte van die skolastieke filosofie: hy sien tekens van 'n

intellektuele lewe waarin die oorgeërfde woordeskat van die filosowe uit die sewentiende eeu net so sinloos lyk soos die dertiende-eeuse filosofiese woordeskat vir die filosowe van die verligting gelyk het (Rorty, 1980a:6). Dit wil sê: hy bied nie 'n *alternatiewe* "kennisteorie" of "filosofie van die gees-verstand" nie; hy wil bloot die hele tradisie van filosofie-as-kennisteorie "tersyde stel".

Om die tradisie van moderne filosofie "tersyde te stel" het dramatiese implikasies waarvan sommige relevant is vir die probleme van wetenskaplike rasionaliteit, waarheid en objektiwiteit en dus verder in hierdie afdeling bespreek sal word.

As die hele problematiek en woordeskat van "spieëling" "tersyde gestel" word, gaan filosofie as sodanig nie uit ons kultuur verdwyn nie; slegs Filosofie (wat Rorty soms met 'n hoofletter skryf om te verwys na filosofie-as-kennisteorie) gaan verdwyn. Wat hiermee verdwyn, is die oppervlakkige verdelings en strukture van ons kultuur; wat oorbly is 'n veelheid van woordeskatte en gesprekke, 'n "gesprek" waarin streng skeidingslyne weggeval het, en waarin sake wat vroeër ver van mekaar af was skielik naby mekaar kom en verbasende affiniteite en ooreenstemmings vertoon.

As kennis nie die wese van sy objek "spieël" nie, word dit volgens Rorty oorbodig om te onderskei tussen "kennis" en "opinie" asof daar onbetwyfelbare kriteria vir so 'n onderskeid is. Volgens Rorty is alle vorme van kennis baie nader aan "iets maak" as aan "iets vind" en "iets ontdek", en is hulle verwant aan kreatiewe ondernemings oor die algemeen. Gevolglik is daar geen a-historiese, "natuurlike" of "gegewe" skeidinge tussen wetenskap en bygeloof, empiriese waarneming en godsdienstige dogma nie: al hierdie onderskeidings is "opsioneel" en het ontstaan in die historiese ontwikkeling van die moderne wetenskap. Wetenskappe vorm nie 'n hiërargie nie, en die natuurwetenskappe is ook nie 'n model van wetenskaplike rasionaliteit en objektiwiteit vir die sosiale wetenskappe nie. In aansluiting by Kuhn en Feyerabend meen Rorty dat die geskiedenis van die natuurwetenskappe nie 'n vooruitgang vertoon in die deurdringing van die natuur "soos dit op sigself" is nie; die geskiedenis van die natuurwetenskappe bestaan eerder uit 'n reeks verskillende interpretatiewe paradigmas met verskillende kriteria van rasionaliteit en objektiwiteit wat tot 'n groot mate onsaammeetbaar is.

Hieruit volg dat die skeiding tussen natuur- en menswetenskappe wegval: ook laasgenoemde skep tradisies of norme en konvensies van ondersoek en kry nie die "werklike betekenis" van die praktyke, institusies en norme wat hulle bestudeer in die greep nie. Volgens Rorty se siening lê die skeiding tussen die wetenskappe nie tussen die "menslike" en die "nie-menslike" nie, maar tussen daardie deel van die veld van ondersoek waar ons "onseker voel of ons die regte woordeskat tot ons beskikking het, en daardie deel waar ons seker voel dat ons die regte woordeskat het". Hierdie grensskeiding val rofweg (maar nie noodwendig nie) saam met die onderskeid tussen die velde van ondersoek van die mens- en die natuurwetenskappe (*ibid.*:352). Afgrensinge, kriteria, skeidinge en onderskeidinge is ons produkte en konvensies. Daarom is daar nie enige onveranderlike reëls nie – hulle kan hersien of verwerp word afhangende van *ons* belangstellings en ons pragmatiese behoeftes.

Om rasideel te wees, beteken volgens Rorty nie dat van metodes gebruik gemaak word nie, of dat 'n beroep op kriteria gedoen word nie, maar om 'n bepaalde houding te hê; hierdie houding is onversoenbaar met enige absolute, a-historiese inhoud en vaste doelstellings, lysie van aanvaarbare onderwerpe, beperkinge en konvensionele skuiwe. Rasionaliteit is 'n houding wat gesprek aanmoedig en oopheid tot die vreemde en bereidheid om te leer aanmoedig. Kortweg: om rasideel te wees is om jou "te weerhou van kennisteorie", om "die tradisionele onderskeid tussen kennis en opinie te laat vaar". Volgens Rorty kan 'n mens nie veel wat belangwekkend is sê oor "waarheid" en "rasionaliteit" nie; wat 'n mens wel kan doen, is om die bekende prosedures wat 'n bepaalde maatskappy (soos ons s'n) op verskillende gebiede van ondersoek gebruik, te beskryf. "Waarheid" en "rasionaliteit" is bloot aanbevelings-terme wat 'n bepaalde samelewing gebruik om praktyke en menings wat dit as goed en nuttig beskou, te beskryf. In navolging van William James stel Rorty dat "waarheid", soos "goed" en "rasioneel", 'n normatiewe begrip is, "'n kompliment aan sinne wat skynbaar betalend is om te gebruik en inpas met ander sinne wat geblyk het betalend te wees om te gebruik" (Rorty, 1982:XXV).

In Rorty se post-Filosofiese filosofie het "objektiwiteit" bloot die betekenis van solidariteit (Rorty, 1985:5), dit wil sê intersubjektiewe ooreenstemming. Dit verwys nie na "hoe dinge werklik is nie", maar na

die teenwoordigheid van, of die hoop op ooreenstemming tussen wetenskaplikes. Gevolglik is dit nie ondenkbaar nie dat op een of ander toekomstige tydstip etiek, fisika en sielkunde almal as ewe "objektief" gereken word omdat dieselfde graad van konsensus in elkeen gevind word.

Volgens Rorty bevind die filosoof hom in die volgende situasie: daar is alleen konvensionele waarhede in 'n veelheid van gelykwaardige sektore van die kultuur, 'n kultuur waarin nóg die predikante nóg die fisici nóg die digters nóg die party as meer "rasioneel" of meer "wetenskaplik" of "dieper" as enige van die ander gereken kan word (Rorty, 1982:XXV; XXVIII). Maar watter taak kan die filosoof nog in so 'n situasie hê, as hy nie meer 'n professionele filosoof is nie, iemand wat "iets oor kennis weet wat niemand anders so goed weet soos hy nie" (Rorty, 1980a:392)? Rorty antwoord dat in hierdie situasie daar nog hoop vir filosofie is as mense ophou om Filosofie te beoefen. Die filosoof moet 'n beoefenaar van hermeneutiek word, 'n "fasiliteerder" in die veelheid van gesprekke wat in sy kultuur aan die gang is. Hy of sy behoort nie te streef om 'n beoordelaar van kennis (soos Plato was) te wees nie, maar behoort 'n "kulturele kritikus", 'n "geïnformeerde leek" (soos die Sofiste in ou Griekeland was) te word. Post-Filosofiese filosowe is mense wat nie enige spesiale "probleme" het om op te los nie, en hulle het ook nie 'n spesiale "metode" wat hulle aanwend nie. Hulle is eerder alsydige intellektuele wat gereed staan om 'n mening oor enige onderwerp onder die son uit te spreek, in die hoop om dit te laat "saamhang" met ander onderwerpe. Dit is die taak van filosofie om te probeer sien hoe al die verskillende woordeskatte van die verskillende dissiplines, tydperke en kulture "saamhang in die wydste moontlike betekenis van die term" (Rorty, 1982:XXXVIII; XIV).

Rorty kwalifiseer hiêrdie taak van filosofie as "hermeneuties", en dit is hierdie begrip in Rorty se filosofie wat ons vervolgens in meer besonderhede sal bespreek.

Hermeneutiek is volgens Rorty "wat ons kry wanneer ons nie langer epistemologies is nie" (Rorty, 1980a:325). Hermeneutiek is bloot "'n uitdrukking van hoop dat die kulturele ruimte wat gelaat is deur die afsterwe van kennisteorie, nie gevul sal word nie ..." (*ibid.* 315).

Wat beteken dit nou eintlik om nie kennisteoretiese filosofie te doen nie? Dit beteken dat vir hierdie soort filosofering saammeetbaarheid tussen diskoerse, dissiplines, woordeskatte, kulture, ensovoorts weggeval het. Die term "saammeetbaarheid" in hierdie konteks verwys na kriteria waarop 'n beroep gedoen kan word ten einde rasionele ooreenstemming te bereik wanneer daar meningsverskil of blote onbegrip in kommunikasie tussen verskillende diskoerse, dissiplines, paradigmas, ensovoorts is. Voorbeelde van dergelike kriteria is trans-kulturele of trans-paradigmatiese rasionaliteit, of die kriteria van 'n meta-woorde-skat vir die keuse van woordeskat (byvoorbeeld helder en duidelike idees, die "wette" van deduktiewe logika, sintuiglike data of kategorieë van die suiwer rede). Dit word egter alles "tersyde gestel" wanneer ons nie besig is met filosofie-as-kennisteorie nie. Gevolglik is dit onvermydelik dat onsaammeetbaarheid tussen diskoerse, paradigmas, ensovoorts die sentrale probleem van Rorty se filosofie moet word, en dat dit sigself moet wend tot die hermeneutiek wat, as "diskoers oor diskoerse wat nog onsaammeetbaar is" (*ibid.*:343), optree in die "gapings" van onsaammeetbaarheid tussen verskillende paradigmas, woordeskatte, ensovoorts.

Dit sou egter 'n ernstige misinterpretasie van Rorty se filosofie wees as 'n mens sy variant van hermeneutiek sou opvat as 'n "metode" wat die gapings van onsaammeetbaarheid tussen diskoerse sou vul, of as 'n "dissipline" wat die onsaammeetbare saammeetbaar sou maak. Rorty se hermeneutiek het 'n dubbelslagtige karakter: enersyds beklemtoon dit die bestaan van 'n veelheid onsaammeetbare diskoerse; andersyds bemiddel dit op een of ander manier tussen onsaammeetbare diskoerse sonder om enige een van hulle tot 'n parigmatiese diskoers of woordeskat te reduceer.

Dit lyk vir my of Rorty tussen hierdie twee gedagtes in sy hermeneutiek weifel: *bevestiging van onsaammeetbaarheid* en *bemiddeling*. Die resultaat van hierdie weifeling is dat hy nooit behoorlik duidelik maak waaruit bemiddeling bestaan nie. Rorty praat vaagweg van die "lê van verbande" tussen ons eie kultuur en een of ander eksotiese kultuur of historiese periode, of tussen ons eie dissipline en 'n ander wat onsaammeetbare doelstellings in 'n onsaammeetbare woordeskat nastreef (Rorty, 1980a:360). Rorty beskryf die bemiddelende

funksie van hermeneutiek in terme van die rol van die filosoof as "geïnformeerde leek", as "die bemiddelaar tussen verskillende diskoerse":

In sy salon, by wyse van spreke, word hermetiese denkers só bekoor dat hulle hulle eng en dogmatiese praktyke laat staan. Verskille tussen dissiplines en diskoerse word gerelativeer of getransendeer in die verloop van die gesprek (ibid.:317).

In dieselfde gees sien Rorty die verhoudings tussen verskillende diskoerse as "drade in 'n moontlike gesprek" wat, terwyl dit plaasvind, hoop gee (maar niks meer nie) vir ooreenstemming, of ten minste opwindende en vrugbare meningsverskil (*ibid.*:318). Op hierdie punt moet 'n mens egter aan Rorty vra hoe daar meningsverskil tussen onsaammeetbare diskoerse kan wees. Meningsverskil is moontlik slegs wanneer daar 'n minimum gemeenskaplike woordeskat of taal tussen disputante voorveronderstel word.

Wanneer Rorty 'n eksemplariese geval van onsaammeetbare diskoerse bespreek, naamlik sy eie en dié van die Kantiaanse "sjabloon" (paradigma), konkludeer hy dat weens 'n gebrek aan "gronde vir saammeetbaarheid" al wat 'n mens kan doen is om "hermeneuties" teenoor die opposisie te wees, naamlik om te probeer aantoon hoe die vreemde of paradoksale of aanstootlike dinge wat deur die opposisie gesê word, saamhang met die res van wat hulle sê, en hoe wat hulle sê lyk wanneer dit in "ons" alternatiewe idioom geformuleer word (*ibid.*:365). In hierdie soort "hermeneutiek met polemiese intensie" (*ibid.*:365) is daar nie sprake van "kompromie" of van "die jargon van die gespreksgenoot optel, eerder as om dit in jou eie te vertaal" (*ibid.*:318) nie.

Rorty stel dat alle bewussyn 'n linguïstiese saak is (en hy verwys na Peirce, Derrida, Foucault, Gadamer en Heidegger om hierdie siening te ondersteun). Hierdie stelling beteken dat daar geen "natuurlike beginpunte" vóór en onafhanklik van die manier waarop 'n bepaalde kultuur spreek, of gesprek het, is nie (Rorty, 1982: XX). Die "alomteenwoordigheid van taal" (*ibid.*: XXXIX); die stelling dat dit "onmoontlik [is] om uit ons eie velle te stap"; "etnosentrisme" as die siening dat waarheid en rasionaliteit bloot terme is wat deur ons samelewing gebruik word om praktyke en menings wat volgens ons samelewing nuttig en goed is aan te beveel, is almal variasies op die tema van die mens se eindig-

heid. Alhoewel ons "veroordeel" is tot etnosentrisme (Rorty, 1985:14) is ons nie veroordeel om in 'n enkele woordeskat, diskoers of kultuur te stagneer nie. Wanneer Rorty skryf oor hermeneutiek as die "lê van verbande" tussen ons eie kultuur, dissipline, ensovoorts en ander kulture en dissiplines, het hy nie die verkryging van kennis en waarheid in gedagte nie, maar kulturele vorming (*Bildung*) in die sin van self-vorming. Die "lê van verbande" lei ons uit ons ou bestaanswyses en denkwyses uit deur die krag van die vreemde, en help ons om nuwe wesens te word (Rorty, 1980a:360); dit help ons om "oor die weg te kom" ("to cope") met ons omgewing op nuwe en kreatiewe maniere. Die doel van hermeneutiek of kultureel-vormende filosofie is om 'n gesprek voort te sit eerder as om waarheid te ontdek (*ibid.*:373). Deur 'n gesprek aan die gang te hou deur dit steeds nuwe wendinge te gee, verhoed ons dat ons kultuur "vasvries" (dit wil sê, monolities en een-dimensioneel word) deur 'n soort universele saammeetbaarheid (*ibid.*:377-8). Wanneer daar universele saammeetbaarheid heers, sou ons nie in staat gewees het om die belangrikste ding wat ons kan doen, te doen nie: om steeds nuwe herbeskrywings van onself te gee (*ibid.*:358).

Rorty se weifeling tussen bevestiging van onsaammeetbaarheid aan die een kant, en bemiddeling aan die ander kant maak die hele kwessie van "herbeskrywing" van onself onduidelik. Enersyds stel hy dat ons weens ons onontkombare "etnosentrisme" verplig is om sake uit ons eie perspektief te sien. Dit beteken dat ons nooit met 'n skoon lei kan begin nie, maar altyd 'n ander kultuur (of woordeskat, of wat ookal) uit die perspektief wat ons alreeds het, moet sien. Gevolglik "moet ons menings wat deur 'n ander kultuur aan ons voorgehou word toets deur hulle te probeer saamweef met menings wat ons alreeds het" (Rorty, 1985:8 [my kursivering]). Dit is nie sonder meer duidelik dat hierdie werkswyse tot vernuwende self-vorming lei nie. Dit word dikwels gesê dat reise 'n mens sake in 'n breër verband laat sien, maar dit is bekend dat dit ook bestaande vooroordele kan laat verhard. Andersyds wil dit voorkom asof dit volgens Rorty ook moontlik is om "die slag te kry" van 'n nuwe taalspel en die oue te vergeet (Rorty, 1980a:356). Hierdie stelling is inkonsistent met sy bewering dat ons nooit met 'n skoon lei kan begin nie, en dus altyd die nuwe met die oue moet assimileer.

Opsomming

In hierdie afdeling sal ek die hoofpunte van Rorty se hermeneutiek uitlig en tegelyk 'n aantal van die belangrikste temas in die tradisie van die hermeneutiek opsom en Rorty se houding teenoor hulle belig.

- 1 Wanneer 'n mens die ontwikkelingsgang van hermeneutiese teorie vanaf Schleiermacher tot Ricoeur oorsien, is dit duidelik dat 'n sentrale tema van hierdie teorie geheel en al verdwyn het uit Rorty se hermeneutiek. Alhoewel Schleiermacher, Dilthey en Gadamer almal op verskillende maniere die bestek van hermeneutiek verder uitgebrei het as blote teorie van die interpretasie van tekste, is die interpretasie van tekste nietemin deurgaans gesien as die modelgeval van interpretasie. By Rorty val die belangrikheid van hermeneutiek as 'n teorie van teksinterpretasie egter geheel en al weg. Waarom gebeur dit? Dit lyk vir my asof daar twee redes hiervoor gegee kan word. In die eerste plek word "hermeneutiek" by Rorty weer 'n okkasionele aangeleentheid, soos dit was vir die "regionale hermeneutieke" voor Schleiermacher. Sedert Schleiermacher is verskillende redes gegee waarom hermeneutiek nie as 'n okkasionele aangeleentheid gesien kan word nie - byvoorbeeld omdat misverstand die reël eerder as die uitsondering is, weens tydsafstand, en weens die spanning wat daar bestaan tussen vreemdheid en bekendheid, ensovoorts. Volgens Rorty se siening word hermeneutiek slegs okkasioneel in die spel betrek by gespreksvoering. Verstaan geskied in gespreksvoering op 'n natuurlike en vanselfsprekende wyse, en slegs wanneer daar 'n breuk in die verstaansproses ontstaan, is daar 'n geleentheid vir "hermeneutiek" om 'n rol te speel. Tweedens: Rorty sien tekste as 'n sub-klas van "diskoerse" en meen nie dat hulle as tekste enige inherente eieskappe het wat 'n struikelblok vir verstaan kan wees nie. Daar is 'n breuk in kommunikasie wanneer twee kompeterende diskoerse mekaar konfronteer. Wanneer kompeterende diskoerse in mekaar vertaal word, of wanneer een die ander vervang, verval die behoefte aan hermeneutiek.

Die rede waarom daar nog altyd besondere aandag aan die interpretasie van tekste in hermeneutiese teorie geskenk is, is die aanname dat tekste op een of ander manier die betekenis van diskoerse "vaslê", en dat dit dus vanselfsprekend is om te praat van "die betekenis van 'n teks". Daar is gevolglik aanvaar dat dit die taak van hermeneutiek is om 'n teorie te

gee van die interpretasie van "die betekenis" van 'n teks. Rorty verwerp egter die opvatting dat 'n teks (en 'n "diskoers") 'n vaste onveranderlike betekenis het. Volgens Rorty kom daar nie iets "innerlik", wat bepaal wat 'n uitspraak beteken, tot uitdrukking in diskoerse nie. Die "betekenis" van diskoerse word deur ons gestel as verklaring van hulle outeurs se linguistiese gedrag; daar is nie betekenis as "idees in die gees-verstand" waarvolgens die akkuraatheid van vertalings bepaal kan word nie. Interpretasies is niks meer (maar ook niks minder) as vertalings van een diskoers in 'n ander nie; hulle is nie meer of minder suksesvolle representasies van "die betekenis" van 'n bepaalde diskoers nie; hulle rëgverdiging kan slegs gesoek word in hulle samehang en in hulle sosiale bruikbaarheid. Dit lyk asof hierdie siening van interpretasie relativisme impliseer. Ek sal hieronder weer terugkom op die vraag of Rorty se hermeneutiek "relatiewisties" is.

- 2 Dilthey se onderskeid tussen "verstaan" en "verklaar" stel 'n blywende verpligting aan hermeneutiese teorie om na te dink oor die probleme wat opgewerp word deur hierdie onderskeid. Dilthey het hierdie onderskeid oorspronklik in die konteks van sy kritiek van positiwisme en sy naturalistiese metodologie gemaak; volgens hierdie metodologie behoort die kriteria van rasionaliteit en objektiwiteit van die natuurwetenskappe as model vir die sosiale wetenskappe te dien. Ná Dilthey se dood het die Logiese Positiwisme weer nuwe lewe in hierdie siening ingeblaas, en dit is teen hierdie agtergrond dat 'n mens Gadamer se hermeneutiek behoort te lees: ook sy hermeneutiek is 'n kritiek van die verskillende variante van positiwisme wat gangbaar was tussen 1920 en 1960. Alhoewel Gadamer Dilthey se siening van hermeneutiek as 'n metodologie, en sy aanspraak dat die menswetenskappe net so "wetenskaplik" en "objektief" as die natuurwetenskappe is, afwys, behou hy Dilthey se onderskeid tussen die natuur- en die menswetenskappe. Volgens Gadamer se siening kan (en behoort) hierdie onderskeid gehandhaaf te word om erkenning te gee aan die element van tradisie wat werkzaam is in die menswetenskappe en wat nie as 'n bron van waarheid negeer kan word nie (iets wat onvermydelik gebeur in die geval van verobjektiverende ondersoek).

Daar is dus nog steeds die volgende twee standpunte: die positivistiese standpunt neem sy vertrekpunt in die metodologie van die natuur-

wetenskappe en bepleit 'n eenheid van die wetenskappe op hierdie grondslag, terwyl die ander standpunt sy vertrekpunt neem uit Dilthey se pogings om 'n sfeer van wetenskaplike ondersoek daar te stel wat verskil van die natuurwetenskappe. Sedert die publikasie van Kuhn se beroemde boek oor rewolusies in die natuurwetenskappe het mense soos Kuhn en Feyerabend, wat werk op die gebied van die metodologie van die natuurwetenskappe, 'n nuwe variant van die "eenheid van die wetenskap", wat nie gebaseer is op positivistiese aannames nie, maar op "hermeneutiek", voorgestel. Gevolglik het ons die volgende buitengewone situasie waarna Charles Taylor verwys:

Die ou garde van Dilthey se navolgers, hulle skouers krom getrek deur jarelange weerstand bied teen die indringende druk van positivistiese natuurwetenskap, val skielik plat op hulle gesigte wanneer alle teenstand teen die heerskappy van universele hermeneutiek verval (Taylor, 1980:26).

Volgens Rorty se siening word die hele kwessie van 'n onderskeid tussen die natuur- en die menswetenskappe irrelevant wanneer die idee van waarheid as korrespondensie laat val word, en daarmee saam die aanspraak dat wetenskap enige iets kan sê oor mense of dinge "soos hulle op sigself is". Dilthey se "kennisteoretiese" hermeneutiek, as 'n ondersoek na die beginsels van wetenskaplike verstaan (teenoor wetenskaplike verklaring) is vir Rorty onaanvaarbaar omdat daarin nog steeds van die veronderstelling uitgegaan word dat hermeneutiek kan deurdring tot die inhoude van 'n besondere "innerlike" gebied van die menslike bestaan, en dit kan artikuleer. Maar as nie een van die twee groepe wetenskappe wat tradisioneel die mens- en die natuurwetenskappe genoem is die doelstelling het om kennis te verkry van sy objekte soos hulle "opsigself" is nie, dan is hulle albei basies in dieselfde situasie – hulle is almal verskillende vertakkinge van ondersoek as 'n soort "deursukkel", as strategieë van "oor die weg kom" ("to cope") met mense en dinge, eerder as om essensies te ontdek (Rorty, 1980a:39).

Die meriete van 'n onderskeid tussen die natuur- en die menswetenskappe, en die plek wat aan hermeneutiek in hierdie konteks toekom, is nie 'n uitgemaakte saak nie. Daar is egter voor-die-hand-liggende redes waarom die diskussie oor hierdie onderwerp nie in die huidige konteks

verder gevoer kan word nie. (Kyk Dreyfus, 1980; Taylor, 1980; Rorty, 1980c).

- 3 Sedert Dilthey die probleem van verstaan met die tema van "historiese bewussyn" gekombineer het, het die probleem van relativisme 'n blywende probleem vir hermeneutiese teorie geword. Dit lyk asof Dilthey huiwer om die konsekwensies van die sirkel van die historisiteit van verstaan te aanvaar, want hy noem dit 'n aporie. Hierdie variant van die sirkel impliseer dat ons interpretasies van die verobjektivering van geleefde ervaring (van geskiedenis) altyd geskied binne die temporele horison van ons geleefde ervaring. Dit lyk of die sirkel in hierdie vorm objektiewe, universeel-geldige kennis van vreemde kulture, en van verskillende historiese periodes van ons eie kultuur, uitsluit. Dilthey se bevestiging van die historisiteit van verstaan aan die een kant, en sy aanspraak op objektiwiteit en universele geldigheid vir die resultate van interpretasie aan die ander kant, is 'n basiese inkonsistensie in sy hermeneutiese teorie en hy het nooit daarin geslaag om dit uit die weg te ruim nie.

Baie van die hoofemas van Gadamer se hermeneutiek – die mens se onontkombare eindigheid, die historisiteit van redelikheid en waarheid, sy kritiek van metode en die verbinding tussen waarheid en kulturele vorming (Bildung teenoor "wetenskap") – kan gesien word as implikasies van 'n radikalisering van die historistiese lyn in Dilthey se filosofie. Al hierdie temas word weer deur Rorty opgeneem en verder geradikaliseer in sy pragmatistiese "hermeneutiese" filosofie.

Rorty se tegniek van "dekonstruksie" van die tradisie (naamlik deur aan te toon dat onderskeidings wat voorgee om gefundeer te wees op 'n a-historiese "natuur" of "rede", in feite "opsioneel" is); sy kritiek van neutrale algoritmes en wetenskaplike metode; sy vervanging van "waarheid" deur "kulturele vorming" ("edification") as die doel van ondersoek, en die "etnositrisme" wat hy bely, verbind hom skynbaar tot 'n standpunt wat historiese relativisme genoem kan word.

As jy 'n lid was van die San-volk en Rorty sou vra met die oog op sy etnosentrisme: "Wat is so uitsonderlik aan Europa?", sou hy onbeskaamd antwoord: "Het jy enige iets wat nie-Europees is wat ons Europese doelstellings beter sou dien?" (Rorty, 1980b:736-7). 'n Mens

hoef nie 'n San te wees om hierdie soort reaksie van Rorty te ontlok nie - hy sou dieselfde soort antwoord gee aan (byna) enige ewekansig geselekteerde lid van die AWB wat hom uitvra oor sy kleiner politieke "etnosse" - byvoorbeeld "ons Westerse liberale intellektuele", "ons ryk Noord-Amerikaanse bourgeoisie", "ons sosiale demokrate", ensovoorts.

Rorty is deeglik daarvan bewus dat hierdie reaksie die karakter van 'n sirkel het, en op hierdie punt het hy geen voorbehoude oor die hermeneutiese sirkel nie (Rorty, 1980a:319): dit is volgens Rorty onmoontlik om die praktyke van jou eie "etnos" te regverdig sonder om regverdigende terme te gebruik wat afkomstig is uit jou eie gemeenskap, politieke groep, of wat ookal. Die alternatief vir 'n sirkel-reaksie is vir Rorty nie baie aantreklik nie: dit sou neerkom op 'n poging om uit tyd en geskiedenis te ontsnap, uit "die drywende, ongegronde, gesprekke waarvan [ons almal] lede is" na iets a-temporeel en a-histories wat in die agtergrond van alle moontlike gesprekke lê en hulle uiteindelik saammeetbaar sou maak.

Rorty verwerp hierdie alternatief, maar dring tegelykertyd daarop aan dat sy standpunt nie as "relatiewisties" geëtiketteer kan word nie. Hy gee die volgende twee punte ter oorweging:

- (i) sy standpunt impliseer nie vulgêre relativisme nie; laasgenoemde stel dat twee onversoerbare menings oor 'n belangrike saak ewe goed is (Rorty, 1980b:727) – dit is egter volgens Rorty moontlik om "gespreksgewys" oor sulke menings tot 'n beslissing te kom;
- (ii) sy uitsprake oor die waarde van Koöperatiewe menslike ondersoek val op die vlak van etiek omdat hy kennisteorie "tersyde gestel het"; aangesien hy nie 'n kennisteorie het nie kan hy gevolglik ook nie 'n relatiewistiese kennisteorie hê nie (Rorty, 1985:6).

Dit is myns insiens onbelangrik watter etiket 'n mens gebruik vir 'n standpunt soos dié van Rorty. Wat werklik tel is die implikasies van sy historistiese pragmatisme. Volgens hierdie siening kan daar slegs "ge-

spreksmatig" ondersteuning vir sy eie kultuur, sy wetenskappe, sy moraliteit, sy politiek, ensovoorts gegee word.

Dit is dan Rorty se weergawe van die historisiteit van die rede: "rasionaliteit" is nie afhanklik van a-historiese kriteria nie, maar word uitgewerk in die proses van gesprek oor die konkrete voordele of nadele van 'n besondere perspektief op 'n saak. Gevolglik hang die standpunt wat 'n mens inneem oor vraagstukke soos waarheid, vryheid, rassisme, ensovoorts af van "wat jy wil hê". Hierdie siening van Rorty is myns insiens egter onhoudbaar: 'n mens sou byvoorbeeld daarop kon aandring dat onwaarheid as waarheid aanvaar word (soos in Orwell se 1984). In Rorty se soort "gesprek" word hierdie siening egter nie ernstig opgeneem nie omdat "ons groep Westerse liberale intellektuele die feit moet aanvaar dat ons ons vertrekpunt moet neem uit waar ons nou is, en dat dit beteken dat daar baie sieninge is wat ons eenvoudig net nie ernstig kan opneem nie" (Rorty, 1985:12). Rorty doen hier 'n beroep op die mag van die tradisie waarvan ons deel vorm. Dit lyk egter vir my of op hierdie kritieke punt, waar hy nader probeer beweeg aan Gadamer se standpunt, sy pogings in die wiewe gery word deur sy individualistiese pragmatisme: alhoewel Rorty 'n appèl maak op "die gesprek van die mensheid", is laasgenoemde nie 'n faktor van samehang nie. In Rorty se soort "gesprek" word die gespreksgenote nie verenig deur 'n tradisie, gemeenskaplike belange of doelstellings nie - hulle is 'n "societas", 'n los versameling mense wie se paaie deur die lewe gekruis het; hulle word verenig deur beleefdheid eerder as 'n gemeenskaplike doel, en nog baie minder deur 'n gemeenskaplike grond (Rorty, 1989a:318). In Rorty se soort gesprek het sommige individue bloot toevallig dieselfde stel waardes soos waarheid, vryheid, geregtigheid op grond van subjektiewe voorkeure en pragmatiese keuses, wat op dieselfde soort gronde verwerp of verander kan word. Dit lyk of Rorty toegee dat hierdie standpunt op irrasionalisme neerkom, want hy sê dat pragmatisme geen oortuigende antwoord het vir die kritiek dat die "Sokratiese deugde" nie anders verdedig kan word as deur Platoniese middele nie. Dit wil sê: sonder een of ander soort epistemologiese begroning, is niemand in staat om "nie 'n sonde teen Socrates te begaan nie" (Rorty, 1980b:737).

Dit is belangrik om die wesenlike punt waarop Rorty en Gadamer se weë uiteengaan goed in fokus te kry: dit is Rorty se individualistiese

pragmatisme. Rorty se weergawe van hermeneutiek het klaarblyklik geen kognitiewe doelstellings nie. Hermeneutiek is nie 'n manier van ken nie, maar 'n manier van oor die weg kom ("coping") (Rorty, 1980a:356), dit wil sê dit help ons om te kry wat ons wil hê. Volgens Rorty se interpretasie van Gadamer se hermeneutiek vervang Gadamer kennis met Bildung as die eintlike doel van denke (*ibid.*:359). Dit is egter nie Gadamer se standpunt nie: volgens hom is hermeneutiek "'n dissipline van vrae stel en ondersoek wat waarheid waarborg" (Gadamer 1979:447). Die "waarheid" waaroor dit hier vir Gadamer gaan, is nie "objektief" in 'n a-historiese betekenis nie, maar beteken iets soos "praktiese wysheid" wat in die hede bemiddel word deur waarheid wat uit die tradisie ontvang kan word. "Rasionaliteit" is vir Gadamer, soos Warnke (1987:165) tereg opmerk, nie iets wat voortkom uit die mensheid se algemene gesprek nie, maar dit is iets wat histories deur 'n dialoog ontwikkel. Hierdie dialoog het as einddoel "die toekomstige gemeenskap van die mensheid", 'n mensheid wat "weet dat mense bymekaar behoort ten goede of ten kwade en dat dit die probleme van sy lewe op hierdie planeet moet oplos" (Gadamer, 1981:86).

Bibliografie

- BLEICHER, J. 1980. *Contemporary hermeneutics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- BOURGOIS, P. 1971. Hermeneutics of symbols and philosophical reflection. *Philosophy Today*, 15:231-241.
- BOURGOIS, P. 1972. Paul Ricoeur's hermeneutical phenomenology. *Philosophy Today*, 16:20-27.
- BOURGOIS, P.L. & F. SCHALOW 1990. *Traces of understanding: A profile of Heidegger's and Ricoeur's hermeneutics*. Amsterdam: Rodopi.
- BUBNER, R. 1981. *Modern German philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COOPER, B. 1981. Hermeneutics and social science. *Philosophy of the Social Sciences*, 11:249-259.
- DAHLSTROM, D.O. (red.) 1988. *Hermeneutics and the tradition*. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, vol. 62. Washington: ACPA.
- DE BEER, C.S. 1981. *Hermeneutical philosophy in dialogue with psycho-analysis and structuralism: The renewal of the subject*. Publications of the University of Zululand (Series B Number 12).

- DE BEER, C.S. 1984. *Hermeneutiese filosofie en die sin van die werklikheid*. Publikasiereeks, Universiteit van Zululand (Series B Nommer 45).
- DILTHEY, W. 1958. *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Göttingen: B.G. Teubner (Gesammelte Schriften, Bd. VII).
- DILTHEY, W. 1968. *Die Geistige Welt*. Göttingen: B.G. Teubner (Gesamelte Schriften, Bd. V).
- DREYFUS, H.L. 1980. Holism and hermeneutics. *The Review of Metaphysics*, 34(1):3-23.
- ERMATH, M. 1981. The transformation of hermeneutics. *The Monist*, 64 175-192.
- GADAMER, H.G. 1976. *Philosophical hermeneutics*. Vertaal en saamgestel deur D. Linge. Berkeley: University of California Press.
- GADAMER, H.G. 1979. *Truth and method*. London: Sheed and Ward.
- GADAMER, H.G. 1981. What is practice? The conditions of social reason. *Reason in the age of science*. Cambridge: MIT Press.
- GADAMER, H.G. & J. HABERMAS 1971. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- GAY, W. & ECKSTEIN, P. 1975. Bibliographic guide to hermeneutics and critical theory. *Cultural hermeneutics*, 2:379-390.
- GLYNN, S. 1986. *European philosophy and the social sciences*. Aldershot: Gower Publishing Company.
- HEGEL, G.W.F. 1970. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Theorie-Werkausgabe).
- HIRSCH, E.D. 1967. *Validity in interpretation*. New Haven and London: Yale University Press.
- HOLLINGER, R. (red.) 1985. *Hermeneutics and praxis*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- HOLLIS, M. 1982. *Rationality and relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- HOW, A.R. 1980. Dialogue as productive limitation in social theory: The Habermas-Gadamer debate. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 11:31-143.
- HOW, A.R. 1985. A case of creative misreading: Habermas's evaluation of Gadamer's hermeneutics. *Journal of the British Society for Phenomenology* 16(2):132-144.
- HOWARD, R.J. 1982. *Three faces of hermeneutics: An introduction to current theories of understanding*. Berkeley: University of California Press.
- HOY, D.C. 1978. *The critical circle*. Berkeley: University of California Press.
- IHDE, D. 1971. *Hermeneutic phenomenology*. The philosophy of Paul Ricoeur. Evanston: Northwestern University Press.

- INGRAM, D. 1984. Hermeneutics and truth. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 15(1):62-78.
- JAUSS, H.R. 1982. *Aesthetic experience and literary hermeneutics*. Vertaal deur M. Shaw. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- KIRKLAND, F.M. 1977. Gadamer and Ricoeur: The paradigm of the text. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 6:131-144.
- MADISON, G.B. 1990. *The hermeneutics of postmodernity*. Bloomington: Indiana University Press.
- MAKKREEL, R.A. 1975. *Dilthey*. Princeton: Princeton University Press.
- MAYER, F.K. 1968. Der Gott Hermes und die Hermeneutik. *Tijdschrift voor Filosofie*, 30(3):535-625.
- MILL, J.S. 1886. *System of logic*. London: Longmans, Green and Co.
- MISGELD, D. 1976. Critical theory and hermeneutics: The debate between Habermas and Gadamer. J. O'Neill (ed.): *On Critical Theory*. New York: Seabury Press.
- MISGELD, D. 1979. On Gadamer's hermeneutics. *Philosophy of the social sciences*, 9:221-239.
- MUELLER-VOLLMER, K. 1985. *The hermeneutics reader*. Texts of the German tradition from the enlightenment to the present. Oxford: Basil Blackwell.
- OKRENT, M.B. 1984. Hermeneutics, transcendental philosophy and social science. *Inquiry*, 27:23-49.
- PALMER, R.E. 1969. *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- REHDER, W. 1983. Hermeneutics versus stupidities of all sorts. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 14:81-102.
- RICOEUR, P. 1974. *The conflict of interpretations*. Essays in hermeneutics. Evanston: Northwestern University Press.
- RICOEUR, P. 1980. Explanation and understanding. *University of Ottawa Quarterly*, 50:361-375.
- RICOEUR, P. 1981. Hermeneutics and the human sciences. J.B. Thompson (red.). Cambridge: Cambridge University Press.
- RISSE, J. 1986. Rorty's pragmatism as hermeneutic praxis. *The modern schoolman*, 63:275-287.
- RORTY, R. 1980a. *Philosophy and the mirror of nature*. Oxford: Basil Blackwell.
- RORTY, R. 1980b. Pragmatism, relativism, and irrationalism. *Proceedings and addresses of the American Philosophical Association*, Aug. 1980:719-738.
- RORTY, R. 1980c. A reply to Dreyfus and Taylor. *The Review of Metaphysics*, 34(1):39-46.
- RORTY, R. 1982. *Consequences of pragmatism*. The Harvester Press.

- RORTY, R. 1985. *Solidarity or objectivity*. Rajchman and C. West (reds.): *Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- ROSSOUW, H.W. 1980. *Wetenskap, interpretasie, wysheid*. Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth Publikasiereeks.
- SCHLEIRMACHER, F.D.E. 1985. [General Hermeneutics]; [Grammatical and Technical Interpretation]. K. Mueller-Vollmer (red.): *The Hermeneutics Reader*. Oxford: Basil Blackwell. (Daar word na hierdie teks verwys omdat die volledige teks nie gereedlik bekombaar is nie. Die volledige teks van die sogenaamde "Handwritten Manuscripts" verskyn in die Kimmerle-ugawe, vertaal deur J. Duke en J. Forstman, en gepubliseer deur Scholars Press, Missoula, Montana, 1977).
- SCHMIDT, L.K. 1985. *The epistemology of Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- SCHOEMAN, M.J. 1983. Hermeneutiek en die geesteswetenskappe. P.S. Dreyer (red.): *Objek en metode in die geesteswetenskappe*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- TAYLOR, C. 1980. Understanding in human science. *The review of metaphysics*, 34(1):25-38.
- THOMPSON, J.B. 1981. *Critical hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMPSON, J.B. 1984 *Studies in the theory of ideology*. Cambridge: Polity Press.
- VERGES, F.G. 1987. Rorty and the new hermeneutics. *Philosophy*, 62:307-323.
- WARNKE, G. 1987. *Gadamer*. Cambridge: Polity Press.
- WEBER, F. 1973. *Schleiermachers Wissenschaftsbegriff*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Die wetenskapsopvatting van die Frankfurtse skool

Johan Snyman

Daar word van die Frankfurtse Skool in die filosofie gepraat wanneer verwys word na die lede van die Instituut vir Sosiale Navorsing wat op inisiatief van Felix Weil in 1923 aan die Universiteit van Frankfurt gestig is. Die bedoeling van hierdie Instituut was om sosiale vraagstukke te bestudeer in die gees van Marx, maar dan op 'n wyse wat anders is as wat die ortodokse Marxisme – soos dit gestalte gekry het in Sowjet-Kommunisme – sosiale vraagstukke benader. Na die Eerste Wêreldoorlog het die politieke, ekonomiese en sosiale probleme van Europa steeds ernstiger geword. Die gevoel by Weil en sy geesgenote was dat Marx 'n perspektief op hierdie probleme bied mits sy teorieë verder ontwikkel kan word.

Max Horkheimer word in 1930 die direkteur van die Instituut. Met Hitler se bewindsoorname in 1933 gaan die Instituut in ballingskap, en vestig hom uiteindelik in Los Angeles in Amerika. Sedert die beginjare van die Instituut het verskeie wetenskaplikes en akademië hulle by hom aangesluit, waar onder die bekendstes Theodor Adorno, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Otto Neurath, Frederick Pollock, en uit die na-oorlogse jare Jürgen Habermas is. Na die Tweede Wêreldoorlog vestig sommige lede van die Instituut hulle weer in Frankfurt.

Dit is veral met die studente-opstande van 1968 dat die Frankfurtse Skool met sy sogenaamde kritiese teorie bekendheid verwerf. In Amerika word Marcuse die geestelike vader van die opstande van die studente teen positivistiese wetenskapbeoefening en outoritêre gesagstrukture in die samelewing (ook aan universiteite) wat met hierdie positivistiese denkhouding saamgaan. In Duitsland was dit veral Adorno

en Horkheimer wat die studente geïnspireer het. Maar die kritiese teorie is in 1969 reeds deur die kritiese studente verwerp toe hulle vanweë hulle eie totalitêre optredes in die opstand deur Marcuse, Adorno en Habermas gekritiseer is. Die kritiese studente wat aanvanklik geïnspireer is tot protes teen (regse) Fascisme, moes hoor dat hulle hulle skuldig maak aan (linkse) Fascisme. Hoe dit ook al sy, die studente-opstande van die sestigerjare het die neo-Marxisme van die Frankfurtse Skool onder die aandag gebring en daarmee ook die mode van die eksistensiefilosofie in akademiese kringe beëindig.

In hierdie en in die volgende hoofstuk word ingegaan op die wetenskapsoopvatting van die Frankfurtse Skool tot aan die einde van die sestigerjare, waarna Habermas 'n heroriëntasie bring ten opsigte van die strategie van die kritiese teorie. In altwee hoofstukke word eers gefokus op die kritiek van die kritiese teorie op die positivisme. Die verloop van hierdie hoofstuk is soos volg: dit begin met die sogenaamde positivismestryd. Die probleem wat die kritiese teorie met die positivisme gehad het, was dat dit veral in die sosiale wetenskappe 'n denkhouding meegebring het wat vir die mensdom op die duur gevaarlik kon wees. Die denkhouding het maatskaplike kwessies gereduseer tot vraagstukke van tegniese organisasie, en laasgenoemde was nie noodwendig of vanselfsprekend in lyn met die doelwit van menslike kennis nie, naamlik die bereiking van menslike vryheid. Daarom moet daar 'n pleidooi gelewer word vir die betekenis van waardes in die beoefening van wetenskap. Dit word gerugsteun deur rekenskap te gee van die wese van dit waarmee die sosiale wetenskappe hulle besig hou, naamlik die samelewing. Daarom 'n dialektiese samelewingsbegrip. Hieruit volg 'n verduideliking hoe die struktuur van 'n kritiese teorie daar uitsien, met 'n verdere motivering waarom positivistiese wetenskapbeoefening onhoudbaar geword het: dit stol verandering en verhoed dat die wêreld 'n mensliker wêreld gemaak kan word. Objektiwiteit in die sosiale wetenskappe is nie wat dit voorgee om te wees nie – dit bevorder belange by die inhoud van die status quo. Vervolgens word die veranderingsmotief waarvolgens sosiale wetenskap beoefen (behoort te) word volgens die Frankfurtse Skool, uiteengesit. En daar word spesifiek ingegaan op die organisasie van navorsing in die verband. Ten slotte word enkele kritiese opmerkings oor die bydrae van die Frankfurtse Skool tot die metodologiese diskussie in die geesteswetenskappe gemaak.

Die positivismestryd

Onder heelparty sosioloë het die opvattings van die Frankfurtse neo-Marxisme oor wetenskap, en meer spesifiek oor sosiologie, die naam dat dit "te filosofies" is. Wat lede van die skool oor sosiaal-wetenskaplike vraagstukke te sê gehad het, is kwansuis empiries weinig relevant. As 'n mens die oordeel moet vertrou, staan 'n mens voor die volgende keuse in die sosiale wetenskappe: te veel filosofie en te min empirie, of genoeg empirie en liefso min as moontlik filosofie.

Presies hieroor het die sogenaamde positivismestryd in die Duitse sosiologie in die vroeë sestigerjare van die eeu ontbrand. Adorno som sy eie bedoelings met die kritiek op die positivistiese sosiale wetenskap soos volg op:

Ons is genoodsaak om ervaring teen alles wat empiriese is te verdedig, om 'n minder eng en verdinglikte begrip van ervaring aan die wetenskap te gee. Die doel van die hele kontroverse was nie 'n ja of 'n nee vir die empirie nie. Dit het gegaan oor die interpretasie van die empirie, meer spesifiek empiriese metodes (Adorno, 1972:545-546).

Die kernvraagstuk van die sosiale wetenskappe is hiervolgens die vasstelling van die sosiale feite - hoe is sosiale feite kenbaar en volgens watter metodes? Sosiale feite is nie sonder meer gegee nie, is nie sommerso op eerste aanblik voorhande nie. Die teendeel hiervan sou volgens Adorno positivisme heet: dit wat feitelik voorhande is, is die positief kenbare (*ibid.*:246, voetnoot 3), en daarom soos dit is, die volle waarheid. Voor die brute feite, soos hulle gegee is, moet die denke swig. Wetenskap torring nie aan die feite nie. Positiewe wetenskap is bevestigende wetenskap (vergelyk Marcuse, 1964:172, 178).

Sowel Adorno as Marcuse praat van 'n "verengde" begrip van ervaring wat by die empirisme (lees: positivisme) aanwesig sou wees. Wat word daarmee bedoel? Soos bekend wil die ou sowel as die nuwere vorme van positivisme die denke, meer spesifiek die ervaring, van enige metafisiese reëte suiwer. Die belangrikste rede vir die suiweringsveldtog is om vasstaande kennis te gee, en dié kan verseker word deur op een of ander wyse toetsing deur ervaring te vereis. Maar deur die "gesuiwerde" wêreld van die ervaarbare feite "positief" te noem, word

dit ook geëvalueer as die enigste aanvaarbare feite vir sover dit kennis aangaan.

Marcuse noem dit 'n gereduseerde wêreld, 'n wêreld wat van sy wyer konteks beroof is (*ibid.*:180). En die verengde ervaringswêreld van die positivisme maak deel uit van 'n wyer konteks, maar sy deelhê aan hierdie konteks, sowel as die wyer konteks self, word nie in die denk-oriëntasie van die positivistiese sosiale wetenskappe opgeneem nie.

Die sogenaamde waardevryheid van die sosiale wetenskappe – veral soos dit bedryf word onder invloed van die nuwere positivisme – werk dus verarmend in op die wetenskap.

The trouble is that the statistics, measurements, and field studies of empirical sociology and political science are not rational enough. They become mistifying to the extent to which they are isolated from the truly concrete context which makes the facts and determines their function. This context is larger and other than that of the plants and shops investigated, of the towns and cities studied, of the areas and groups whose public opinion is polled or whose chance of survival is calculated. And it is also more real in the sense that it creates and determines the facts investigated, polled, and calculated. This real context in which the particular subjects obtain their real significance is definable only within a theory of society (ibid.:190).

Die neo-Marxisme van die Frankfurters wil op 'n bepaalde wyse die ou feit/waarde-onderskeiding ongedaan maak en veral die verengde ervaringsbegrip van die positivisme korrigeer met 'n ervaringsbegrip wat met behulp van 'n teoretiese begrippe-apparaat oor die samelewing die besondere ervaring kontekstualiseer en dit in terme van 'n wyer konteks evalueer. Hiervoor word 'n *kritiese teorie* gemunt, wat gelyktydig moet verklaar wat is én hoe dit aan sy eie begrip tekortsiet (Adorno, 1972:197). As 'n mens dit anders kan stel, beteken dit dat 'n bepaalde saak "gedui" word – daar word in terme van 'n teorie wat vir hierdie spesiale fenomeen ontwikkel is en word, verklaar waarom die saak juis so daar uitsien. Hierdie "duiding" laat die "kontoere" van die saak duidelik word.

Die samelewing: dialektiek van saak en begrip

'n Belangrike punt om in gedagte te hou by 'n bespreking van die neo-Marxistiese siening van wetenskap, is dat denkers van die gedagte-

rigting in die heel eerste plek geïnteresseerd is in 'n wetenskap van die samelewing. En die samelewing is nie 'n blote gegewe feit nie, nog minder 'n blote versamelbegrip. 'n Mens kom nie iets van die samelewing agter deur induktief van 'n aantal individue na 'n algemene begrip gevolgtrekkings te maak nie. Nog minder kan 'n mens "die samelewing" op sigself neem en los van individue iets oor hom te wete kom. Die neo-Marxiste beklemtoon voortdurend die bemiddeldheid van samelewing en individu: die samelewing hou homself aan die gang deur gesosialiseerde individue. Wat die individu is, is hy deur sy integrasie in 'n sosiale proses, en wat die samelewing is, word slegs 'n werklikheid in die individue wat deur hom geïntegreer word. Wat die saak nou verder kompliseer, is dat die samelewing as sosiale proses 'n geskiedenis het, en verder 'n georganiseerde opset het. Die georganiseerde opset van die samelewing is sy rasionaliteit, en dit veronderstel een of ander vorm van mag ter wille van die bereiking van een of ander gesamentlike doel.

Wat alles tot sover gesê is, maak die inhoud van die begrip van 'n samelewing uit. En so 'n begrip word nie net op wetenskaplike vlak geformuleer nie, maar is ook iets wat die samelewing van homself kan hê. Dit is die begrip wat in individue verwerklik (kan) word, en op wie se spoor die wetenskap oor die samelewing moet kom.

En hier begin die komplikasies: die individue is nie bewus van die begrip van 'n samelewing wat in hulle verwerklik word nie, of hulle is bewus daarvan, maar dit is 'n samelewingsbegrip wat om een of ander rede saamleef nie bevorder nie, of die wyse waarop die samelewingsbegrip werklikheid word, kom nie ooreen met wat die begrip self te kenne gee nie. Daar is dus binne-in die saak waarin die sosiale wetenskappe geïnteresseerd is, 'n dialektiek tussen begrip en die werklikheid van die begrip. Of die begrip is meer as die werklikheid, of die werklikheid is meer as die begrip. As die begrip meer sê as wat in sy werklikheid voorkom, kan dit een van twee dinge beteken: of die begrip is nog nie ten volle verwerklik nie, omdat die omstandighede vir sy verwerkliking om een of ander rede te kort skiet, of die begrip wil sy gedeeltelike verwerkliking meer maak as wat dit werklik is. As die werklikheid meer is as die begrip, beteken dit dat die begrip te eng opgevat is en dat daar meer aan die werklikheid van die samelewing sit as wat die begrip te kenne gee. Die laaste twee moontlikhede kan dan op 'n paradoksale

wyse saamval: 'n samelewingsbegrip kan sy gedeeltelike verwerkliking meer maak as wat dit is deur dié feite in die sosiale werklikheid wat hom weerspreek, te ontken, te versluier en/of te onderdruk.

'n Gedeeltelike verwerkliking van 'n samelewingsbegrip is ook 'n gedeeltelike rasionaliteit. Op grond van die mag inherent aan die organisasie van 'n samelewing, is dit 'n moontlikheid waarmee in 'n samelewingsbegrip rekening gehou moet word, naamlik dat hierdie mag ingespan kan word om die gedeeltelike rasionaliteit as gedeeltelike rasionaliteit uit te brei en oor die geheel van die samelewing te vestig. Daarom verg die "logika van die saak", in die geval die logika van die samelewingsbegrip, dat daar ook rekening gehou word met totaliteit. Wat 'n geïsoleerde geval werklik beteken, kan eers goed verklaar en begryp word as die werking van die totaliteit in en deur daardie geval duidelik word. Om dus die saak waaroor die sosiale wetenskap dit het, voldoende onder oë te kry, moet daar van "ekstremes" uitgegaan word, naamlik van die "abstrakte", die begrip, die totaliteit aan die een kant, en van die "konkrete", die besonderheid, die individuele verskynsel aan die ander kant (Adorno, 1972:186).

Die gedagtegang tot dusver is gedra deur 'n Hegeliaans geïnspireerde siening van die verhouding tussen begrip en werklikheid. Dit moet nader gespesifiseer word. Dit was veral Horkheimer en Adorno wat van die begin van die navorsingswerksaamhede van die Frankfurtse Instituut vir Sosiale Navorsing skepties, en gevolglik krities was oor die Hegeliaanse aanspraak van die verwerkliking van redelikheid in die geskiedenis, en dus ook in die samelewing. Hegel (1770-1831) sê in die inleiding tot sy regsfilosofie die beroemde woorde: "Wat redelik is, is werklik, en wat werklik is, is redelik." Selfs as daar vir die individu iets onbegrypliks in die geskiedenis voorkom, soos sy lyding - en hier moet Hegel toegee: "die bladsye van geluk in die geskiedenis is leeg", want "die geskiedenis is die slagbank van die volkere" - is die geheel van die werklikheid desondanks redelik. Op die duur en in die geheel maak alles sin, selfs op 'n manier wat vir die individu verborge is. Die rede werk in die geskiedenis met 'n "lis" wat die individuele verstand nie begryp nie. Maar eind goed, alles goed. Daarom is daar 'n rasioneel regverdigbare vooruitgang in die geskiedenis op te merk, en pas alles in die patroon van die verwerkliking van die absolute idee. Teen hierdie vooruit-

gangsidee het die Jong- of Links-Hegeliene ernstige bedenkinge. Dit is nie moontlik om begrip en werklikheid sonder meer aan mekaar gelyk te stel nie. Wie dit doen, ignoreer die tekortkominge van die werklikheid. Redelikheid is net nie in die geheel van die werklikheid te vinde nie. Die gedagte word deur die lede van die Frankfurtse Instituut opgeneem (cf. byvoorbeeld Adorno, 1966:144-146). Die *ervaring* van die samelewing is in teenspraak met sy *begrip*. Die werklikheid kom nie by sy ideaal nie. Rasionaliteit in die samelewing word nie as rasioneel ervaar nie: die rasionaliteit van produksieprosesse mag wel vir die rede begrypbaar wees, maar dit is irrasioneel in die vernietiging van mense se vryheid en die lyding wat dit meebring. Vooruitgang vra 'n prys, en net sommige betaal dit. Die toename in tegniese middele om die natuur te beheers, mag weliswaar 'n toename in welvaart beteken het, maar dit het geskied ten koste van die kreatiwiteit van die mens in sy arbeid-situasie, in sy denke en in sy gevoel. Ter wille van selfbehoud moet die mens hom vandag aan sosiale kontrolemechanismes vir die produksie onderwerp. Sosiale kontrole modelleer die mens tot in die diepste lae van sy bestaan. Die rasionaliteit van die samelewing is irrasioneel: dit maak tegniese vooruitgang moontlik, maar onderdruk die mens. Kan dit dan nog vooruitgang wees?

As die Frankfurtse neo-Marxisme die verengde ervaringsbegrip van die positivisme wil deurbreek, dan is dit om ervaring van die versluierde probleme van die samelewing moontlik te maak. Die positivisme staan aangekla van 'n onkritiese aanvaarding van die gegewenhede van die sosiale sfeer. As menslike onderneming het die positivistiese wetenskapbeoefening van sy menslikheid vergeet. Wetenskap in sy oorsprong beoog om die vrees vir die oorweldigende natuur te besweer deur die natuur van sy onberekenbaarheid te ontnem, en die noodlotskarakter daarvan te verander in voorsienbare en berekenbare gebeure waarvoor voorsorg getref kan word. Ten spyte van sy pretensie van objektiwiteit, sy sosiale onpartydigheid, is die positivisme ook ingebed in 'n sosiale struktuur. Om presies te wees: die neutraliteit van die positivisme is skyn, en daarby 'n handige middel vir bestaande maghebbers om juis die positivistiese wetenskap in te span vir onmenslike doeleindes. Van die vervlegting in die heersende maatskaplike strukture is die positivisme of nie bewus nie, of hy wil nie daarvan weet nie. Die neo-Mar-

xisme se kontensie is: objektiwiteit in die wetenskap is 'n onding, 'n onwaarheid, 'n stuk onmenslikheid.

"Tradisionele" en "kritiese" teorie

Hans Albert, een van die deelnemers aan die "positivismestryd" in die Duitse sosiologie, het op 'n keer gesê dat hierdie hele strydgesprek 'n *reproduksie van 'n misverstand* was (Adorno e.a., 1972:336). Een van sy hoofbesware teen die polemieë wat veral Adorno teen die sogenaamde positivisme gevoer het, was dat juis Adorno 'n *verbleikte positivismebegrip* hanteer waaronder alles ingereken word wat hom nie aanstaan nie (*ibid.*). Positivisme word inderdaad in die taal van die Frankfurtse neo-Marxisme 'n sambreelterm wat by geleentheid Comte, Carnap, meningsopnames en statistiese verwerking van veldondersoeke, analitiese filosofie in die breë, sisteemteorie en selfs pragmatisme dek. Dit is nie teen die stromings as sodanig waarteen die Frankfurtse neo-Marxisme dit het nie, maar teen 'n sekere metodologie wat in die verskillende stromings en werkwyses na vore kom en wat veral in die siening van wat 'n feit is, en in die siening van die verhouding tussen feit en begrip, problematies is. Dit sou meer gepas wees om in terme van die Frankfurtse neo-Marxiste se eie onderskeiding te praat van "tradisionele teorie" (waarvan bogenoemde stromings dan meer of minder trekke vertoon), en van "kritiese teorie". Die sogenaamde positivismestryd is dus 'n toespitsing van die ou stryd van die kritiese teorie (die naam waaronder die beskouings van die Frankfurtse neo-Marxisme sedert die vroeë jare van die Instituut vir Sosiale Navorsing vaar) teen die tradisionele opvatting oor die aard en struktuur van teorievorming.

Wat verstaan die Frankfurters onder "tradisionele teorie", en watter probleme het hulle daarmee? Ons het reeds met drie kennis gemaak: "positivistiese" sosiale wetenskappe werk met 'n verskraalde of verarmde konteks, die opvatting oor ervaring is ontoereikend, en die siening van wetenskaplike objektiwiteit is onhoudbaar. Die besware is nie bloot gegrond op die impak van die na-wetenskaplike toepassing van die resultate van positivistiese wetenskaplike bevindinge nie. Die diagnose van die "tradisionele teorie" volg uit die oopdek van sy logiese struktuur en dié se onbewuste vervlegdheid, 'n vervlegdheid teen wil en dank met die heersende sosiale struktuur.

Volgens Horkheimer kom die logika van die tradisionele teorie tot stand toe die sosiale wetenskappe daarna begin streef het om die voorbeeld van die suksesvolle natuurwetenskappe na te volg (Horkheimer II, 1968:158). Descartes sou hiervan die eerste proewe gelewer het: die deduksie wat gebruiklik is in die wiskunde, is as algemene model van kennisvorming voorgedou, sodat *die skeiding tussen die wetenskappe opgehef is en die uitsprake wat op verskillende gebiede betrekking het, tot dieselfde premisse herlei is (ibid.:135)*. Wat dus belangrik is in die tradisionele teorie, is algemene begrippe. 'n Saak word verklaar as dit onder 'n algemene begrip tuisgebring kan word, of by 'n klas van soortgelyke sake ingereken kan word. Dan geld die individuele saak as 'n eksemplaar of illustrasie van die soortbegrip (*ibid.:172*; Adorno, 1975a:18). 'n Problematiese aspek van die opset is die statiese of onhistoriese aard van die verhouding tussen individuele saak en algemene begrip. Die tradisionele teorievorming gaan daarvan uit dat die verhouding tussen individuele verskynsel en algemene begrip altyd konstant is, en dat histories individualiserende eienskappe aan 'n verskynsel onweselik is. Hoe meer verskynsels onder 'n algemene begrip (of teorie) ingereken kan word, hoe geldiger is die teorie, en hoe groter word sy voorspellingswaarde. Verdere vindings van soortgelyke verskynsels bevestig (of staaf) die bestaande teorie as verklaring van die gegewe verskynsels, en versterk die teorie dat die opset soos waarin die verskynsels hulle voordoen (hulle gegewenheid), stabiel is.

Adorno bring 'n verdere beswaar in. Daar is in die Westerse denke die tradisie dat die algemene altyd reg het teenoor die besondere vanweë sy blote vorm (Adorno, 1966:335). As dit in sosiale terme vertaal word, beteken dit dat die algemene belang altyd voorkeur geniet bo die individuele belang in die samelewing. Dit hou voorts in dat 'n individuele belang slegs erkenning kan geniet in die samelewing as dit ondergeskik gestel kan word aan die algemene belang, en as hierdie individuele belang homself met die algemene belang identifiseer. Dit veronderstel dat die individuele belang homself pasklaar moet maak: wat nie inpas by die algemene belang nie, word "weggesny". Die identiteit wat tussen die algemene en die individuele belang tot stand kom, kom juis tot stand as gevolg van 'n individualisering van die algemene belang in die individu in. Algemeenheid word van bo af op die individu afgedruk, en besonderheid of individualiteit word genivel-

leer. Enige vorm van algemeenheid, of dit nou op begripsvlak is of in die sosiale sfeer, kom neer op die gelykmaking van individuele verskynsels. Dit kan 'n mens uit 'n wye reeks verskynsels agterkom: die ster in die vermaaklikheidswêreld, wat as deursneetipe die model word waarvolgens gedink en gedoen word (Adorno, 1973:21). Of daar is die verkoopsdame in 'n skoenwinkel wat geïrriteer is met die kliënt vir wie geen skoen nommerpas is nie. Sy is ontevrede met die kliënt omdat hy van die deursnee afwyk (Adorno, 1972:191). Of daar is Auschwitz – geen *bedryfsongelyk in die segetog van die beskawing* nie (Adorno, 1978:314), maar deel van die diepste beginsel van wat ons as beskawing leer ken het. Wat nie aan voorgeskrewe standarde voldoen nie, hoort nie in die algemene orde nie. Adorno noem dit die teken waaronder 'n hele era staan – dié van die *uitwissing van die individu* (Adorno, 1973:21).

Dialektiek van die Verligting

Aan die gevaarlike en mens-vyandige ontwikkeling het positivistiese wetenskapbeoefening, ondanks sy pretensie van objektiwiteit, deel. Nou kan duidelik word wat die "dialektiek van die Verligting" is. Die mens het "verlig" geword toe hy begin het om die natuur te onttower. Selfs mites was 'n poging om lig te werp op die magte van die natuur. Die gode van die mites is mettertyd vervang deur Platoniese ideë, en dié het weer algemene begrippe geword. Nog later het wette en formules die geheime van die natuur verdryf, sodat die mens deur hierdie wette en formules die natuur berekenbaar kon maak ten einde dit te kan beheers. Die opheffing van onkunde en onderworpenheid aan onbekende natuurmagte het die mens in staat gestel om dit te kan oorleef. Die onttowering van die natuur het die mens van die bande van die natuur bevry.

Maar die Verligting het in sy teendeel omgeslaan. Vandag *straal die aarde in die teken van 'n triomfantelike onheil* (Horkheimer/Adorno, 1969:9). In die aangesig van die vernietiging en ellende van die Tweede Wêreldoorlog kan daar geen sprake wees van 'n volgehoue vooruitgang van die mensheid nie, maar eerder van 'n terugval in barbarisme. Die groot vraag wat ook sosiale wetenskaplikes moet beantwoord, is: hoe was iets soos Auschwitz moontlik te midde van die beste wat Europese beskaafdheid aan filosofie, kuns en wetenskap opgelewer het (Adorno, 1966:358)? Die antwoord lê in die uitbreiding van die beheersing van

die natuur tot 'n beheersing van die mens. Oor hulle aandeel hierin moet die wetenskappe, veral die sosiale wetenskappe, krities nadink. Want na Auschwitz staan ook die wetenskap onder die nuwe sedewet, naamlik om 'n tweede Auschwitz te voorkom (Adorno, 1966:356).

Hoe word hierdie beskuldiging gemotiveer? 'n Mens moet gaan kyk na die gevolge van die sosiale wetenskappe se navolging van die model van die natuurwetenskappe. In die natuurwetenskappe sou kennis die resultaat van 'n induktiewe waarnemingsproses wees, met die omgekeerde wat ook geld: as daar een keer vanaf die waarneming van 'n reeks verskynsels onder bepaalde voorwaardes tot 'n veralgemening gekom is, kan vanuit die veralgemening afleidings – voorspellings – gemaak word vir verdere verskynsels in dieselfde reeks onder dieselfde voorwaardes. Algemeengeldigheid is die wagwoord, en onderliggend aan hierdie siening van die natuur is die gedagte dat niks meer onverwags is nie. Dit bevestig die ou gedagte van Francis Bacon (1561-1626), naamlik kennis is mag. Hierdeur word die natuur beheerbaar. As hierdie wetenskapsmodel op die samelewing toegepas word, kom dit daarop neer dat daar ook algemeenhede gesoek word soos wat daar na natuurwetmatighede in die natuurwetenskappe gesoek sou word. Soos wat daar byvoorbeeld in die natuurwetenskappe van atome gepraat word, en uitgegaan word van die feit dat iedere atoom van een element soos die volgende een van dieselfde element is, so word daar byvoorbeeld in die sosiale wetenskappe gepraat van sosiale atome. En die atome se eenskap word voorspel vanuit 'n algemene sosiale "wet". As die sosiale atome mense is, beteken dit dat hulle volkome voorspelbaar en beheerbaar is. In 'n figuurlike sin word mense dan in die sosiale wetenskappe verdinglik: hulle word soos lewelose dinge beskou.

Maar die verdingliking gaan verder. Mense word nie net figuurlik gesproke in die positivistiese sosiale wetenskappe verdinglik nie, hulle word ook werklik, in hulleself, verdinglik. Die ou natuurwetenskaplike model wat in die sosiale wetenskappe, veral in die sogenaamde empiriese navorsing, nagevolg word, gaan uit van 'n sogenaamde residu-teorie oor die waarheid. Dié impliseer dat waarheid tot stand kom sodra alle sogenaamde subjektiewe faktore uitgeskakel is in die kenproses. Die kenner registreer die feite asof op 'n skoon lei (Adorno, 1972:211). Wat dan as waarheid aangebied word, is letterlik die afsaksel van die

sogenaamde feite in die bewussyn van die kenner. Die gesag van die wetenskaplike sou dan berus op sy beskikking oor die feite. In die laaste instansie is dit die "brute feite" wat die deurslag gee. Vir neo-Marxiste is hierdie ongetemperde empirisme gelykstaande aan 'n denkverbod (kyk Adorno, 1972:341; Marcuse, 1964:176). Erger nog: dit kom neer op 'n blote aanvaarding van die sogenaamde gegewenheid van die feite. Die mens dupliseer in sy denke die werklikheid buite homself. Daarmee berus hy in die feite, en gee sy menslike vryheid wat juis teen hierdie feitelikheid kan ingaan, prys.

Die verdingliking word omvattend as wetenskaplike kundigheid die "denkinstelling" laat posvat dat as die feite eers gelewer is, dit ook onomstootlik is. Waar geglo word dat sosiale wetmatighede soos natuurwetmatighede is, word sosiale instellings fetisje. Soos 'n afgod van ouds – 'n fetisj – betower die menslik gemaakte ding die mens tot 'n toestand van onderworpenheid. Adorno illustreer hierdie verdingliking deur die wetenskap onder andere aan die hand van die gebruikmaking van die resultate van meningsopnames. As in meningsopnames bevind word dat sekere persentasies van 'n bevolking aan sekere soorte musiek voorkeur gee, beteken dit in die gangbare empiriese navorsing (bygesê: van die 1940's in Amerika) dat die feite oor musiekvoorkeure in 'n sosiale atlas daarmee gelewer sou wees. Vermaaklikhede kan dan volgens hierdie bevindings ontwikkel en geproduseer word. Sodoende werk "neutrale", "objektiewe" navorsing bestaande tendense verder in die hand. Positivisme is "denke wat in amptenaarsfunksies ingespan" word, wat nie kan rekening hou met gegewens wat afwyk van die voorgeskrewe skemas nie (Adorno, 1972:335).

Objektiwiteit van die sosiale navorsing

Wat is die probleem met dié soort navorsing? Adorno ontken nie dat meningsopnames waardevolle bevindings oor samelewingstendense tot gevolg kan hê nie. Maar soos Hegel gesê het: die openbare mening behoort net soveel verag te word as wat dit geag word. Die punt is dat meningsopnames hoogstens oppervlakteverskynsels weerspieël, 'n verkorte perspektief op sake bied. Kortom: die "feite" is fasade. Dit beteken dat empiriese navorsing hoogstens die eerste fase in die kenproses van die samelewing is. Daar moet dieperliggend gesoek word na die tendense, die verhoudings onderliggend aan die feite. Sosiale feite is deur

'n totaliteit bemiddel, en kan daarom nie op sigwaarde geneem word nie. Soos wat hulle verskyn, is hulle deel van die georganiseerde opset van die geheel van die samelewing. En vanweë die bepaalde soort rasionaliteit wat homself in die hedendaagse samelewing verwerklik, moet in ag geneem word dat die soort rasionaliteit homself deur die feite versluier. Feite is nie verhelderend nie, maar dit verdof eerder die denke.

'n Sosiale wetenskap wat in veralgemenings – in algemeengeldigheid – sy doel sien, bedrieg die mens oor die sosiale werklikheid soos wat dit ervaar word. Algemeengeldige teorieë, of sogenaamde sosiale wette, laat die indruk ontstaan (en versterk graag die indruk) dat die sosiale sisteem 'n geheel is wat harmonieus funksioneer. En waar dit nie die geval is nie, moet dit toegeskryf word aan afwykings van die algemene tendens. Maatreëls behoort dan deur die sisteem getref te word om die afwykings te minimaliseer. Die beswaar teen die siening is "eendimensionaliteit" (Marcuse), die weiering om rekenskap te gee van fundamentele spannings in die samelewings wat onopgelos en onoplosbaar is. Dit is juis die liberale samelewing wat *in sy begrip en in sy werklikheid* 'n spanning vertoon wat veralgemenings in die sosiale sfeer loënstraf: die belange van burgerlike individue is uiteenlopend op grond van die toegestane vryheid van die individue in die burgerlike samelewing. Hoe die belange saamgesnoer word, kan nie uit die feite van die empiriese navorsing agtergekem word nie. Daarvoor is 'n stuk teorie nodig, en meer spesifiek 'n *kritiese* teorie wat nie die feite op gesigwaarde aanvaar nie, maar wat *wil benoem wat die ratwerk in die geheim saamhou. ... Dit wil die klippe waaronder die onding uitbroei, omkeer* (Adorno, 1972:196).

Hierbo is gepraat van onopgeloste en onoplosbare spannings in die samelewing. Wat word daarmee bedoel? Die antwoord op die vraag is die samelewingsopvatting van die Frankfurtse Neo-Marxiste. Die kapitalistiese samelewing het nie gedisintegreer as gevolg van sy onoplosbare spannings soos Marx dit voorsien het nie. Die werker is eerder betrek by die instandhouding van die produksieproses deur hom op verskillende maniere te laat deel in die verhoogde winste van 'n vergrote omset. As gevolg hiervan het die klassestryd oënskynlik verdwyn. Oënskynlik, want dit gaan nou skuil agter die vorming van monopolieë. Daar is nog steeds sprake van sosiale antagonismes, maar aan die wortel

hiervan sit nie besitverhoudings nie. Besitverhoudings is slegs 'n latere verskyning van 'n ouer en dieperliggende antagonisme, naamlik die mag van mense oor mense. In die geskiedenis van die mensdom, *van klip-slinger tot by die megabom* (Adorno, 1966:312); is dit die probleem: heersug.

Die dialektiek van die kapitalistiese samelewing is eintlik die dialektiek van die besittersklas. Dit is dan ook die rede waarom die sosiale spanning nie op 'n revolusie uitgeloop het nie, ten minste nie in die lande waarvoor Marx dit voorspel het nie. Binne die besittersklas self was daar 'n ongelyke verdeling van mag. Voorts moet aanvaar word dat die natuurstryd van die oorlewing van die sterke homself ook in die sosiale sfeer voortsit. En die sterkes onder die bourgeoisie kon hulle partikuliere belange deurdryf. Die res van die klas is hulle vryheid en individualiteit gegun in soverre as wat hulle die partikuliere belang van die sterkes bevorder het. Dit is wat agter die sosiale kontrak sit. Die algemene belang is eintlik die partikuliere belang van die maghebber, en in die laat-kapitalistiese samelewing gaan die partikuliere belang skuil agter kapitaal. Word die werker nou ook geïntegreer by die belang by kapitaalvermeerdering, is dit duidelik dat die klassekonflik eintlik verdwyn het. Maar in sy plek het 'n nuwe konflik gekom, naamlik die konflik tussen 'n partikuliere belang wat veralgemeen word en waarmee die geheel van die samelewing moet identifiseer, en die eie en oorspronklike belang van elke individu.

Dit is wat Marcuse bedoel met "eendimensionaliteit": 'n wêreld waarin slegs die partikuliere belang van die kapitaalkragtige monopolie geld. Die gesentraliseerde maghebber beheers alles, van die produkte wat verbruik word tot die gedagtes van die verbruiker. Die wêreld soos hy is, kom vir die mens in die laat-kapitalistiese samelewing voor as die enigste moontlike wêreld. Hierdie mens se denke word verder verdoof deur die produkte van die kultuurindustrie en dié se dwang tot nabootsing, asook reklame se dwang tot aanvaarding en verbruik van die aangebode ware. En dit is in hierdie soort wêreld waarin die aanbidding van die "feite" soos hulle gegee is, kan inpas. Positivisme is die denkhouding – die ideologie – van die laat kapitalistiese samelewing. Marcuse verwys hier spesifiek na die Engelse tradisie sedert Hume, en wat

'n tekenende formulering by Bertrand Russell ontvang het in die woorde: *Philosophy leaves everything as it is* (kyk Marcuse, 1964:173).

Wetenskap en die verandering van die sosiale werklikheid

As die neo-Marxiste Marx as 't ware op datum bring wat 'n samelewingsbeskouing betref, bly hulle in ten minste een opsig aan Marx getrou. Marcuse se afwysing van die Engelse positivisme suggereer dit: filosofie, nou geformuleer as kritiese teorie, los nie alles soos dit is nie. In lyn met Marx se beroemde elfde Feuerbach-stelling, naamlik: "Tot dusver het die filosowe die wêreld net verskillend *geïnterpreteer*. Die punt waarop dit egter aankom, is om dit te *verander*", het die kritiese teorie ook die "impuls" om die werklikheid te verander. Maar dan nie die totaliteit van die werklikheid soos Marx nie. Dit wil ook nie verandering teweegbring deur die probleme van die bestaande te identifiseer en dan met 'n bloudruk van die betere te kom nie. Kritiese teorie wil alleen die onopgeloste spannings in die bestaande sosiale werklikheid identifiseer, en daardeur 'n bewussynsverandering teweegbring. Dit wil homself weerhou van bloudrukke vir die toekoms, om homself ook te vrywaar van die kwaad wat dit in die bestaande sosiale opset diagnoseer, naamlik die mag van mense oor mense. Bloudrukke impliseer organisasie, en organisasie lei maklik tot mag van mense oor mense. Maar deur 'n bewuswordingsproses aan die gang te sit, hoop en vertrou die lede van die Frankfurtse Skool om 'n verandering van onder en van binne, beslis nie van bo nie, op tou te sit. Dit gaan daarom dat die "verblindingsamehang" tot "selfbewussyn" gebring moet word. Sodra dit gebeur, sal sy houvas op die denke van mense verbreek wees.

Dit verg nadere verduideliking. Hierdie veranderingsmotief van die Frankfurtse neo-Marxisme berus op 'n belangrike vinding van Georg Lukacs se "studies oor Marxistiese dialektiek" getiteld *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923). In hierdie werk verbind Lukacs die Kantiaanse onkenbare *Ding an sich* met die sogenaamde vernaamste produk van die kapitalistiese produksieproses, naamlik die proletariaat as verdinglike subjekte. As gevolg van die geskiedenis van die beskawing het ons nou volgens Lukacs in die kapitalisme vir die eerste keer die moontlikheid om dinglikheid van binne uit te leer ken: in die proletariaat val subjek (mens) en ding (verhandelbare kommoditeit as vervreemde arbeid) saam, en kan die maatskaplike proses wat die ontmening tot

gevolg het, nou selfbewus gemaak word. Die tyd om dit van buite, onbetrokke en afsydig te ken, is verby. As die verdingliking van die proletariaat bewus en selfbewus gemaak kan word (deur middel van 'n filosofiese analise), kan daar ook meer doelbewus gewerk word aan die geskiedenis van die verandering van die samelewing. Dan is die verandering van die samelewing nie meer 'n outomatiese prosedure nie (soos Kautsky en Engels geglo het), maar het dit insette van 'n selfbewuste mens nodig. Die geskiedenis en maatskaplike prosesse voltrek hom dan nie bo die koppe van die mense heen nie, maar deur die bewuste deelname van mense.

Die Frankfurters koester nie dieselfde verwagting van die proletariaat nie vanweë die totale aard van die laat-kapitalistiese samelewing se integrasie van belange by die bestaande opset. Maar die gedagte van Lukacs oor selfbewuste betrokkenheid by die historiese proses bly.

Vir Horkheimer is dit die rede waarom 'n kritiese teorie noodsaaklik is. Die kritiese teorie word gelei deur 'n analise van die historiese verloop wat 'n belang het by die toekoms (Horkheimer, 1970:42). Die siening dat daar patrone in die geskiedenis is wat aan die geskiedenis 'n voorspelbare reëlmatigheid verleen, beteken 'n onkritiese aanvaarding van die selfstandigheid van feite ten koste van menslike betrokkenheid by en in daardie feite. Die mens se betrokkenheid by die maak van sy wêreld – die stofwisselingsproses tussen mens en natuur soos Marx dit noem – verg 'n kritiese distansiering van die gegewe feite. Anders as die gebruikelike vakwetenskaplike benadering – die tradisionele teorie aldus Horkheimer, wat net met die barre feite werk – kan die kritiese teorie nie uitgaan van die skeiding tussen subjek (mens) en objek (in die geval: samelewingsprosesse) nie. Wat in die sosiologie bestudeer word, is nie iets los van die wetenskaplike nie. Dit is juis in iets soos die sosiologie dat subjek en objek saamval. Daarom geld dan dat

'n bewuste kritiese optrede behoort tot die ontwikkeling van die samelewing. Die konstruksie van die verloop van die geskiedenis as die noodwendige produk van 'n ekonomiese meganisme bevat tegelyk die daaruit voortvloeiende protes teen hierdie orde, asook die idee van die selfbepaling van die menslike geslag. Dit beteken (dat hierdie idee verwys na) 'n toestand waarin die menslike geslag se dade nie meer voortkom uit 'n meganisme nie, maar uit sy eie beslissings. Die oordeel oor die noodwendigheid van gebeurtenisse tot dusver impliseer hier die stryd om die verande-

ring daarvan van 'n blinde tot 'n sinvolle noodwendigheid. Om die objek geskeie van die teorie te betrag, vervals die beeld daarvan en lei tot quietisme of konformisme (Horkheimer, 1970:45-46).

Elke sosiologiese ondersoek is dus van meet af waardegelaaï, vanweë 'n belang by die verwerkliking van meer en mensliker moontlikhede van vryheid.

Kritiese teorie as terapie

Dit bring ons by die taakstelling van die sosiale wetenskappe. *(Kritiese teorie) is slegs in soverre die leer van menseverhoudings as wat dit ook die leer van die onmenslikheid van hulle verhoudings is (Adorno, 1976:39). Nie die goeie nie, maar die slegte is die voorwerp van teorie Sy element is die vryheid, sy tema die onderdrukking (Horkheimer/Adorno, 1969:258).* So geformuleer, is dit die enigste vorm waarin sosiale wetenskap vir die Frankfurtse neo-Marxiste aanvaarbaar is. Kritiese teorie wil 'n terapeutiese rol in die sosiale werklikheid speel.

'n Eerste stap is om die "positiewe" (sosiale) wetenskap van sy ideologiese infeksie te genees. Hiermee wil die kritiese teorie rekening hou, naamlik dat wetenskap, selfs 'n sogenaamde objektiewe wetenskapboefening soos dit die geval sou wees met die empiriese navorsing, self ideologie kan word. As sosiale wetenskap ideologie geword het, regverdig dit die gegewe feite en verblind die mens daarmee. Dan gee wetenskap die skyn uit vir die waarheid, en probeer volhou dat die saak werklik en in alle opsigte in ooreenstemming met sy begrip is. Positivistiese wetenskaplikes behoort hulleself af te vra of hulle "hou by die feite" nie eerder een of ander onheil en een of ander partikuliere belang ten koste van 'n egte algemene belang bevorder nie.

Dit kan nog skerper gevra word. Is die rasionaliteit van die sisteem waaroor sosiale wetenskaplikes dit het, werklik rasioneel? Is hierdie rasionaliteit nie 'n gereduseerde rasionaliteit nie, met die gevolg dat dit ruimte laat vir die optrede van meesal onaanvaarbare irrasionele elemente?

Die vrae kan soos volg verduidelik word. Wanneer sosiale wetenskaplikes inligting inwin oor 'n sosiale probleem, doen hulle dit om daardie probleem op te los ter wille van die doeltreffender funksionering

van die sisteem. Die oplossings wat gesoek word, lê in die lyn van doel-rationele handeling, en dié is per definisie volgens Habermas gekontroleerde handeling. Die verskraalde rasionaliteit waarmee die sosiale wetenskaplike werk, is die rasionaliteit van tegniese-reguleerbare handeling (Habermas, 1968:49). En dié kom uiteindelik neer op 'n partikuliere belang wat homself veralgemeen deur tegniese kontrole. Dit vind neerslag in 'n tegnokratiese bewussyn waarin alle handeling van die mens, ook die spontane interaksie tussen mense, volgens doel-rationele kriteria gemodelleer word (*ibid.*:79-84). Habermas verwys hier na die sogenaamde gedragstegnologie, waar optredes van mense deur stimuli beplan en gestuur word.

Hy wys ook op 'n verwikkeling in die wetenskapskultuur waardeur die aanvanklik versweë band tussen wetenskap en politiek deur middel van die bevordering van kontrole van handeling nou baie hegte en openliker geword het, sonder dat die veral positivistiese sosiale wetenskappe hulle hiervan rekenskap gegee het. Dit het naamlik te make met die grootskaalse industriële navorsing-wat onder andere van owerheidskant aangepak is en waardeur wetenskap, tegniek en politieke bruikbaarheid van die resultate tot 'n sisteem saamgesmee is (*ibid.*). Die politieke belange wat deur die wetenskapbeoefening bevorder word, word as't ware ge-ontpolitiseer deur die klem op die verbetering van funksies binne die "doel-rationele" sisteem te plaas (kyk *ibid.*: 90). Maar selfs dan nog bly die wetenskap ideologie. Dit is weliswaar nie kollektiewe verdringing soos in die ideologieë van ouds nie. Maar dit is nog steeds 'n sosiale skyn, omdat dit die masker van rasionele funksies oor politieke kontrole en politieke partikuliere belange trek. Die punt is steeds: wetenskap en kennis wat die mens moet bevry, word gebruik om hom tot sy nadeel in bedwang te hou. Wetenskap wat die wêreld ontower het ten einde die mens van 'n blinde noodlot te bevry, betower nou die mens self. Mense het nou onder die ban van die feite gekom. Van 'n selfbepaling van hulle toekoms, en 'n sorgsame betrokkenheid daarby, is daar geen sprake meer nie. Waar die mite eens 'n vorm van Verligting was, het die Verligting nou self 'n mite geword (Horkheimer /Adorno, 1969:18).

Kritiese begrip en negatiewe ervaring

Wat is die Frankfurtse Instituut vir Sosiale Navorsing se alternatief op die "tradisionele teorie"? Horkheimer is die eerste om toe te gee dat daar in die verskil tussen kritiese teorie en die tradisionele teorie 'n ooreenkoms is. Beide tipes teorieë gaan wel uit van algemene begrippe. Dit beteken dat beide staat maak op 'n reeds gegewe stand van kennis. Maar waar die tradisionele teorie afleidings uit die algemene begrippe maak as voorspellings of hipoteses vir toekomstige feite, en dan sulke feite soek, en wanneer hulle gevind is, hulle as eksemplare van die algemene begrip beskou wat die algemeenheid van die begrip verder bevestig, daar gebruik die kritiese teorie algemene begrippe – algemene teorieë – as raamwerke om die gedrag en optrede van partikuliere gegewens te verklaar. Die kritiese teorie put homself nie uit deur begrippe via hipoteses op die werklikheid te betrek nie – die kritiese teorie is nie geïnteresseerd in die verhoudings van soorte en eksemplare nie. (Horkheimer II, 1968:173). Die kritiese teorie is geïnteresseerd in 'n redeliker organisasie van die samelewing (ibid.:162) op grond van die ervaring van die nood van die huidige toestand. Die ervaring van spannings in die huidige samelewing klop nie met die begrip van 'n samelewing nie, en ook nie met die begrip wat die samelewing van homself uitgee nie. Hierteenoor (behels) die kritiese denke ... 'n begrip van die mens, ('n begrip) wat met homself in stryd is solank as wat hierdie identiteit (tussen begrip en saak) nie herstel is nie (ibid.: 159). Die kritiese element van die kritiese teorie se siening van die verhouding tussen (algemene) begrip en saak is dat die saak nie sondermeer 'n eksemplaar, en dus 'n bevestiging, van die begrip is nie. Adorno noem dit by geleentheid immanente kritiek, wat nie net daarom gaan om vas te stel op watter punte klop die saak nie met homself nie, maar wat eerder 'n konfrontasie van begrip en saak is (Adorno, 1972: 304). Elders stel Adorno dit so:

(Teorie) moet die begrippe wat dit so te sê van buite af saambring, verander in daardie begrippe wat die saak van homself het, in wat die saak self graag sal wil wees, en (laasgenoemde) konfronteer met dit wat die saak is (ibid.:197).

Omdat die saak waaroor die sosiale wetenskappe dit het, die samelewing of een of ander aspek daarvan is, en omdat die totaliteit van hierdie samelewing homself in individue laat geld, impliseer dit dat daar

een of ander begrip (of onbegrip) van daardie samelewing in die individue of by die woordvoeders van daardie samelewing aanwesig is. Die kritiese teoretikus moet as't ware fyn luister vir 'n onderliggende spanning, 'n onbewaakte versugting, 'n onderdrukte behoefte. Die begrippe-apparaat waarmee die kritiese teoretikus sy onderwerp benader, moet dan in hierdie "utopiese momente" van die begrip (of onbegrip) wat in die samelewing aanwesig is, vertaal word. Dan behoort duidelik te word dat daar 'n diskrepansie is tussen wat die samelewing in werklikheid is en wat hy kan wees.

Dit maak konseptualisering van die uiterste belang by enige kritiese sosiologiese ondersoek. 'n Mens kan met reg vra: hoe kom die kritiese sosiale wetenskaplike aan sy begrippe? Meer nog: lees die kritiese sosioloog nie dinge in sosiale verhoudings in net om hulle weer daar uit te lees nie? Word die sosiale feite wat in 'n kritiese sosiologie behandel word, tog nie maar soos in die tradisionele teorie gehanteer nie, naamlik as eksemplare van 'n weliswaar verborge maar nietemin algemene begrip? Is Adorno se verkoopsdame nie maar net 'n eksemplaar wat 'n algemene teorie oor 'n verdringde sosiale konflik illustreer en bevestig nie?

Soos die argument tot dusver verloop het, begin 'n mens die vermoede koester dat die Frankfurters 'n pleidooi voer vir 'n werkwyse in die sosiale wetenskappe wat goed ooreenkom met Popper se gedagtegang van die teoriegeladenheid van waarneming - 'n revolusionêre gedagtegang vir die dertigerjare toe Popper en die Frankfurters min of meer gelyktydig teen die (logiese) positivisme begin reageer het. En as dit so is dat die Frankfurters se siening van wetenskaplike ondersoek 'n bepaalde soort ooreenkoms vertoon met Popper se siening van die *logika van navorsing*, wat gebeur egter met die pleidooi wat Adorno byvoorbeeld lewer vir *ongereduseerde ervaring* (Adorno, 1966:23)? Hoe kan iemand soos Adorno sy eis teen die positivisme vir 'n *onbevange oorgawe aan die eie ervaring* (*ibid.*:50) en sy eis teen die idealisme van 'n Kant en 'n Hegel *om die saak self te laat praat* (kyk *ibid.*:37) waar maak? Kortom: wat is die verhouding tussen begrip en saak, tussen teorie en ervaring?

'n Kritiese teorie kom op gang as gevolg van 'n negatiewe ervaring. Die inhoud van daardie ervaring is *materialisties*, naamlik pyn. Die feit

dat daar pyn en lyding in die wêreld voorkom, beteken dat die samelewing nog nie is wat hy behoort te wees nie. Alle samelewings kan hiertoe "gereduseer" word, naamlik tot 'n strategie om fisiese nood te bekamp. As sodanig maak dit die onreduseerbare *somatiese moment* van alle ervaring, waarsonder kennis onmoontlik is, uit. As hierdie dimensie aan die menslike bestaan ontken word, byvoorbeeld deur kennis te vergeestelik en van die liggaamlike behoeftes te abstraher, word dit vals. Uiteindelik is die gees ook 'n moment van die natuur soos die liggaam (Adorno, 1966:283). Die beskawingsgeskiedenis het die gees bo die liggaam verselfstandig, en die liggaam gaan onderdruk. Beskawing bestaan in onderdrukking van die natuurlike (Horkheimer/Adorno, 1969:246-250), en die onderdrukking word in pyn gesinjaleer. Die voorkoms van lyding loënstraf dus ook vooruitgang. Waar daar dus sprake is van pyn en lyding, is daar sprake van 'n spanning tussen die saak self en wat in begrippe oor die samelewing deur homself en 'n onkritiese sosiologie en psigologie te kenne gegee word. En om die spannings te verklaar, moet verdere begrippe ingespan word. Daarvoor word teorieë ontwerp om die saak wat homself te kenne gegee het in die negatiewe ervaring van pyn, te dui. Kritiese teorie word kritiese ont-syfering van sosiale fenomene.

Organisasie van navorsing

Hiervoor het die Frankfurtse Neo-Marxisme 'n interessante organisatoriese opset, veral in die beginjare van die Instituut vir Sosiale Navorsing, gevolg. Hierin is sy siening ook baanbrekend, omdat dit die eerste wetenskapopvatting is wat hom daarop ingestel het om sy siening organisatories in die navorsingsproses gestalte te laat aanneem, en daarby die mure tussen die vakwetenskappe onderling en tussen die vakwetenskappe en filosofie af te breek in 'n toegespitste poging tot interdisiplinêre spannavorsing. Die stimulus hiertoe kom van die metodologie van Marx in sy *Das Kapitaal*, waar hy onderskeid tref tussen "navorsing" en "uitbeelding" (Duits: *Darstellung*):

Die navorsing moet die stof in besonderhede sy eie maak, sy verskeie ontwikkelingsvorme analiseer en hulle innerlike band opspoor. Eers nadat hierdie werk gedoen is, kan die werklike beweging dienooreenkomstig uitgebeeld word. As dit slaag en die lewe van die stof weerspieël homself ideëel, dan mag dit lyk asof 'n mens met 'n aprioriese konstruksie te doen het (Marx, 1922).

Wat Marx in die vooruitsig stel, is detailanalise. Eers 'n magdom feite versamel, en vanuit die feite 'n samehang opspoor. Dan volg die "uitbeelding" van die besonderhede in 'n geheelerspektief, waardeur die details van besondere vakdissiplines nuwe funksie kry. Die empiriese navorsing word ingespan in 'n geheeloorsig as stadia van 'n proses wat homself ontvou. Maar hierdie werkwyse is ook verskillend van die idealistiese werkwyse van Hegel. Hegel het naamlik "empiriese stof" sodanig verwerk dat dit aangepas het by die ontwikkeling van 'n idee. Daarin het die taak van die filosoof trouens bestaan – om "empiriese stof" sodanig voor te berei. By Hegel verloop die wetenskaplike kenproses dan van vakwetenskaplike verbesondering tot spekulatiewe filosofiese veralgemening. Nie by Marx nie, en ook nie by die Frankfurtse neo-Marxisme nie. Filosofiese spekulasie en vakwetenskaplike navorsing bepaal mekaar wederkerig. 'n Voldoende rekonstruksie van die sosiale werklikheid is slegs moontlik as so veel as moontlik interafhanklike faktore met mekaar in verband gebring kan word. 'n Insig in die sosiale werklikheid kan nie verkry word deur 'n bevinding in een dissipline as grondliggend te beskou en daarvandaan te veralgemeen nie. 'n Algemene – filosofiese – teorie oor die samelewing word geformuleer op grond van vermoedens na aanleiding van insigte verkry uit vakwetenskaplike navorsing tot dusver, en die teorie kry substansie deur na te gaan hoe verdere vakwetenskaplike navorsing reeds bestaande kennis bevestig en/of kritiseer. Dit is veral laasgenoemde wat belangrik is. Vakwetenskaplike begrippe word nie gewoonweg "opgetel" tot 'n geheelsom nie. Hulle weerspreek mekaar dikwels, en deur op die diskrepansies in te gaan, word op tendense in die sosiale geheel afgekom wat vir die vakwetenskaplike detailondersoek verborge bly (kyk Horkheimer I, 1968: 262).

Organisatories het die wetenskapsbeskouing in die Instituut vir Sosiale Navorsing beslag gekry met Horkheimer wat as filosoof die navorsing aangepak het by wyse van 'n algemene filosofiese probleemstelling. Hierna is die probleemstelling in vakwetenskaplike probleemareas met vakwetenskaplik spesifieke teoriekonsepte "getransformeer", waarvoor daar natuurlik die nodige vakwetenskaplikes by die Instituut betrokke moes wees. Die vakwetenskaplike spesifikasies van die algemene probleemstelling word vervolgens "geïntegreer" tot 'n oorkoepelende maar meer gespesifiseerde probleemstelling as die een waarmee

aanvanklik begin is. Hierna word die oorkoepelende probleemstelling se teoriekonsepte "geoperasionaliseer" met die oog op empiriese ondersoeke. Die hipotese wat uit die empiriese ondersoek opgestel word, word vervolgens "geïntegreer" in interdisiplinêr gegenereerde "superteorieë, waarna hierdie hipotese getoets word aan die analitiese, metodiese en metingstandaarde van die vakwetenskappe. Hierop kan hersiening van die "superteorie" plaasvind, of verdere probleemstellings geformuleer word (Dubiel, 1978:170-173). Op die wyse het die lede van die Instituut vir Sosiale Navorsing in hulle *Zeitschrift für Sozialforschung* studies oor 'n wye spektrum van die vakwetenskappe gelewer, waar onder nie net filosofie nie, maar oor ekonomie, sosiale sielkunde, ideologie, musiek en letterkunde, geskiedenis, politikologie, geskiedskrywing en sosiologie. Van die baanbrekerstudies wat in die verband gelewer is, is dié oor gesag en familie (Autorität und Familie, 1936) en die *Studies in the authoritarian personality* (1950).

Evaluering

Op die vakwetenskaplik spesifieke evaluering van die metodologie van die neo-Marxisme van die Frankfurtse Skool gaan ek nie hier in nie (kyk daarvoor Christie & Jahoda, 1954:51-122). Ek wys net op twee probleme met die kritiese teorie.

Die eerste probleem kan hulle veralgemeende teorie-opvatting genoem word. Vir Horkheimer en Adorno is alle teorieë per definisie sodanig algemeen dat dit nie reg aan individualiteit – veral nie in die sosiale sfeer nie – kan laat geskied nie. Kritiese teorie stel aan homself die taak om ook in die sfeer van kennis die sosiaal nivellerende tendens van die tegnologies hoogs ontwikkelde maatskappy teen te werk, deur die saak vir die gemingte en vertrapte besondere op te neem. Maar dit beteken dat die kritiese teorie probleme met sy eie aard as teorie kry. As teorie moet dit in begrippe – wat altyd algemeen is – handel oor wat deur die begrippe weggesny en verwaarloos word. Die teorie kan nie doen wat van hom verwag word nie. Daarom word dit esteties of godsdiensfilosofies: die medium wat die bestaande sosiale opset die doeltreffendste kan weerstaan, en reg aan die individuele kan laat geskied, is die kuns (spesifiek die musiek van die Tweede Weense Skool – soos Adorno dit uitleë in sy *Philosophie der neuen Musik* van 1949, later verder uitgebrei in sy *Ästhetische Theorie* van 1970). Of die kritiese teorie

eindig soos by Horkheimer in godsdiensfilosofiese bespiegelings oor die verlange na die voleindigde geregtigheid. Hierin kom ook die esoteriese karakter van die kritiese teorie na vore: die sosiale patologie is slegs leesbaar in kultuurprodukte wat ook net vir 'n paar hoogsbegaafde persone toeganklik is. Al is dit dan so dat hulle as kritiese intellektuele ter wille van hoop vir die hele mensheid met die trusteeskap van hoop toevertrou is (Adorno, 1966:369; Marcuse, 1964:257), maak dit die aanspraak van 'n kritiese teorie op waarheid en aanvaarbaarheid problematies. As die verheksing van die werklikheid totaal is, hoe is 'n kritiese teorie oor die verheksing moontlik? Die antwoord hierop is weliswaar 'n selfkritiese erkenning, naamlik dat die ekonomiese struktuur van die sosiale werklikheid dit vir 'n paar intellektuele moontlik maak on nog vryblywend genoeg ten opsigte van die heersende sisteem te dink (Horkheimer/Adorno, 1969:234), maar dit naelstring juis die kritiese teorie aan die struktuur wat hy deur middel van sy kritiek wil oorwin.

Dit bring my by die tweede kritiekpunt. Die kritiese teorie is in 'n sekere opsig aporeties - dit beland in 'n doodloopstraat omdat dit homself verlam. Aan die een kant het dit die "impuls" tot verandering van die werklikheid. Aan die ander kant weerhou die kritiese teorie homself opsetlik van enige maatskaplike program van aksie. Dit beperk die "impuls" tot verandering tot verandering van bewussyn. Deur te bly staan op die outonomie van (kritiese) teorie, bly die kritiese teorie die eise van die praktyk wat hy in sy teorie verafsku, buite die sfeer van die kritiese teorie handhaaf. Al is dit so dat hierdie teorie 'n bewusmaking is van verholde, onopgeloste en onoplosbare probleme, en al ontmitologiseer dit die vooruitgangsgeloof, styg dit nie bo sy kritiek op die positivisme uit nie. Uiteindelik help die kritiese teorie die lydende individu ook nie prakties nie. Kritiese teorie verdedig die ivoortoring as 'n vorm van protes, maar daarmee bly dit hoogstens in die voorportaal van 'n mensliker en regverdigter samelewing wat sy dryfveer is. Die selfverlamming van die kritiese teorie is een van die redes waarom Habermas die kritiese teorie in ander rigtings stuur. Die gedagte van 'n kommunikasiegemeenskap en 'n "teorie oor kommunikatiewe handeling" is sy bydrae om bo hierdie dilemma uit te kom.

Bibliografie

- ADORNO, T.W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt, Suhrkamp. (Negative Dialectics. Translated by E.B. Ashton. London: Routledge & Kegan Paul, 1973).
- ADORNO, T.W. 1970³. *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt: Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. 1971¹. *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Frankfurt: Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. 1972. *Gesammelte Schriften. Band 8: Soziologische Schriften I*. Frankfurt: Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. 1973. *Gesammelte Schriften. Band 14: Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. 1975a. *Gesammelte Schriften. Band 5: Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. 1975b. *Gesammelte Schriften. Band 9.1/2: Soziologische Schriften II*. Frankfurt: Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. 1976. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp. (Prisms. Translated by Samuel & Shierry Weber. London: Neville Spearman, 1967.)
- ADORNO, T.W. 1978. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt: Suhrkamp. (Minima Moralia. Reflections from damaged life. Translated by E.F.N. Jephcott. London: NLB, 1974).
- ADORNO, T.W. e.a. 1972. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand. (The positivist dispute in German sociology. Translated by Glyn Adey and David Frisby. London: Heinemann, 1969).
- BONNS, W. & A. HONNETH (Hrsg.) 1982. *Sozialforschung als Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- BROWN, S.C. 1979. *Philosophical disputes in the social sciences*. Sussex: Harvester Press.
- CHRISTIE, R. and M. JAHODA (eds) 1954. *Studies in the scope and method of "The authoritarian personality"*. Glencoe: the Free Press.
- CONNERTON, P. 1976. *Critical sociology*. Harmondsworth: Penguin.
- DUEVER, L. 1978. *Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der kritischen Theorie in seinem Werk*. Bonn: Bouvier.
- DUBIEL, H. 1978. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- FISBY, D. 1972. The Popper-Adorno controversy: the methodological dispute in German sociology. *Philosophy of the Social Sciences* 2:105-119.
- HANSEN, O. 1977. Anklage und Kritik – Anmerkungen zu Adornos Begriff der soziologischen Wissenschaft. *text + kritik* (Sonderband: Theodor W. Adorno): 64-71.

- HELD, D. 1980. *Introduction to critical theory - Horkheimer to Habermas*. London: Hutchinson.
- HELLER, A. 1978. The positivism dispute as a turning point in German post-war theory. *New German Critique* nr. 15: 49-56.
- HOLTKAMP, R. 1977. *Wissenschaftstheorie zwischen gesellschaftlicher Totalität und positiver Einzelwissenschaft. Theoretische und theoriegeschichtliche Voraussetzungen von Adornos Kritik des Szientivismus*. Lollar: Aschenbach.
- HORKHEIMER, M. 1969. *Kritische Theorie, eine Dokumentation. Band 1 & 2*. Frankfurt: Fischer.
- HORKHEIMER, M. & T.W. ADORNO. 1969. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt, Fischer. (Dialectic of Enlightenment. Translated by John Cumming. New York: Seabury Press, 1972.)
- HOW, A. 1980. Debate, language and incommensurability. The Popper-Adorno controversy. *Journal of the British Society for Phenomenology* 11:3-15.
- JANSOHN, H. 1975. Zur Kritik der unkritischen Kritik. Ein Vergleich zwischen T.W. Adorno und K.R. Popper. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29:544-561.
- KIRSTEN, J.M. 1983. Neo-marxisme - kultuurkritiek tussen die mislukking van die revolusie in die Ooste en die versuim van die revolusie in die Weste. *Koers* 47:149-165.
- MARCUSE, H. 1964. *One dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MIRBACH, T. 1979. *Kritik der Herrschaft. Zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflektion in der Gesellschaftstheorie Adornos*. Frankfurt: Campus-Verlag.
- MUENCH, R. 1973. *Gesellschaftstheorie und Ideologiekritik*. Hamburg: Hoffman und Campe.
- ROSE, G. 1976. How is critical theory possible? Theodor W. Adorno and concept formation in sociology. *Political Studies* 24:69-85.
- ROSE, G. 1978. *The melancholy science. An introduction to the thought of Theodor W. Adorno*. London: Macmillan.
- SNYMAN, J.J. 1980. *Aspekte van 'n etiek by die neo-Marxisme van die Frankfurter Schule*. Potchefstroom: IBC.
- SOELLNER, A. 1976. Geschichte und Herrschaft – Eine kritische Studie zum Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaft in der kritischen Theorie. *Philosophisches Jahrbuch* 83:333-356.
- STEINVORTH, U. 1978. Wertfreiheit der Wissenschaften bei Marx, Weber und Adorno. Ein Nachtrag zum Methodenstreit zwischen kritischer Theorie und kritischem Rationalismus. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 9:293-306.
- VON BRENTANO, M. 1967. Die unbescheidene Philosophie. Der Streit um die Theorie der Sozialwissenschaften. *Das Argument* 9:102-116.
- WELLMER, A. 1969. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas se wetenskapsteorie

Norma Romm

Habermas word allerweë vandag nog met die kritiese teorie van die Frankfurtse Skool geassosieer, al word ook toegegee dat hy die kritiese teorie langs ander weë en probleemstellings ontwikkel as die ouer lede van die skool. Habermas se heropname van die kritiek op die positivistiese sosiologie en die uitbreiding van hierdie kritiek (in 'n strydgesprek) na die hermeneutiek kan getipeer word as 'n poging om die doodloopstrate van die ouer kritiese teorie in esoteriese meditasies en 'n elitisme te deurbreek. Vandaar Habermas se skerp omlýning van die emansipatoriese belang: dit gaan om 'n verheldering van die wyse waarop kennis oor die samelewing gevorm word sodat mense hulle eie sosiale omstandighede kan verstaan en op grond van hierdie begrip die omstandighede self kan begin verander. Habermas is veral bedag op die kommunikasie van die bevrydende teorie, en die voorwaardes vir 'n toereikende krities interpreterende sosiale wetenskap. Met die oog daarop word die tema van die verifikasie van sosiologiese kennis hergeformuleer.

'n Kort skets van Habermas se kenteorie

Die bedoeling van Habermas se *Knowledge and human interests* (1972) is om die belange wat onderliggend is aan alle strewes na kennis bloot te lê en te wys dat kennis nooit 'n "suiwer" weerspieëling van die werklikheid is nie. Hy betoog (1972:314) dat so lank as wat die wetenskappe vashou aan die *illusie* dat suiwer kennis bereikbaar is, so lank sal die mikpunte en doeleindes wat in werklikheid verantwoordelik is vir die kennis wat hulle voortbring, verborge en *onbekend* bly. Die feit dat die "objektivistiese wetenskap" in gebreke bly om die belange wat hom inderdaad lei, te erken, het tot gevolg dat die kennis wat deur hierdie wetenskap voortgebring word, 'n onnodige beperking op die mensdom uitoefen. Want in plaas daarvan dat mense op 'n *selfbewuste* wyse die

sosiale proses beheer (1972:51), laat hulle self toe dat hulle bepaal word deur die sogenaamde "objektiewe" kennis wat deur die wetenskap "ontdek" word. Die rede hiervoor is dat hulle "vergeet" dat die kennis wat geproduseer is, gekonstitueer word in terme van mikpunte en doeleindes en dat deur 'n heroorweging van hierdie mikpunte en doeleindes *anderssoortige kennis geproduseer* kan word. So "vergeet" hulle byvoorbeeld dat die feite en wette wat deur positivisties georiënteerde wetenskaplike ondersoek ontdek is, nie reële entiteite is nie, maar dat hulle eerder *konstruksies is wat in terme van 'n besondere belang voortgebring is*. En die belang waarvan hier sprake is, is die "tegniese" belang om (natuurlike en sosiale) gebeure te voorspel. Net so vergeet mense dat die kennis wat die kulturele of hermeneutiese wetenskappe voortbring self geen "weerspieëling" van gegewe kulturele tradisies in 'n samelewing is nie, maar dat dit ook konstruksies is wat gebaseer is op 'n besondere belang, naamlik die "praktiese" belang om ander te verstaan en met hulle te kommunikeer (kyk Habermas, 1972:308-9).

Habermas probeer om die belange wat verantwoordelik is vir die "ontdekking" van hierdie "gegewens" eksplisiet te maak ten einde te verseker dat mense nie onnodig beperk bly deur sogenaamde "gegewe" feite, wette en kulturele tradisies nie. Daardeur wil hy aantoon dat hierdie einste "gegewenhede" wel deur menslike ingrype in die geskiedenis *veranderbaar* is. Habermas is van mening dat dit nodig is om 'n tipe sosiale wetenskap te vestig wat spesifiek afgestem is op wat hy die *emansipatoriese kognitiewe belang* noem (1972:300) ten einde ruimte te skep vir die mens se aktiewe bemoeienis met die geskiedenis. Deur kennis van die sosiale werklikheid in terme van hierdie belang te onderneem, kan kennis nou nie langer meer gesien word as "suiwer" teorie wat van die sfeer van menslike doelwitstelling verwyder is nie – kennis word nou erken as 'n produk van menslike doelstellings. En nou word die menslike doelstellings wat agter die opbou van "kennis" lê, nie langer verberg nie. Dit word in die oopte gebring en aan debat onderwerp. So 'n debat en diskussie dui die begin van 'n samelewing aan wat vry is van *verwonge kommunikasie* (1974:38-9), ofte wel die begin van 'n *goeie en ware lewe* vir die mensdom (1972:317).

Volgens Habermas is kennis wat voortgebring is in terme van die emansipatoriese belang duidelik *nie* 'n waarde-vrye beskrywing van "wat

gebeur" in die samelewing nie. Dit is inderdaad *waardegelaai* deurdat dit die doelwit (waarde) van 'n samelewing vry van kommunikasie bevorder en aanmoedig. Sodanige kennisbegrip het 'n duidelike voorskriftelike inhoud: die norm is 'n samelewing van onbelemmerde kommunikasie tussen die deelnemers. Die duidelik voorskriftelike aard van hierdie kennis beteken dat sy "validering" afhang van die *bereiking van die morele ideaal* wat intrinsiek aan hierdie kennis self is. Kennis voortbring in terme van die emansipatoriese belang word as "waar" bewys, wanneer die onbelemmerde diskoers wat in die teorie geponeer word, 'n werklikheid word.

Habermas se kritiek op die positivisme

Die vroeë positivisme

Habermas (1972:74) wys daarop dat die vroeë positivistiese standpunt (waaronder hy Comte en Mach reken) gebaseer is op die beginsel van die beperking van die ondersoekveld van die wetenskappe tot die *feitelike*. In hierdie beskouing word die *feite* gesien as gegewens wat deur sintuiglike ervaring verkry is, en dit word gestel dat alle onsekerheid in ons kennis verwyder word as daar by hierdie feite gehou word en geen stelling ooit gemaak word wat verder gaan as wat deur sintuiglike ervaring waargeneem kan word nie. Die vroeë positivisme maak daarop aanspraak dat ons seker kan maak dat ons stellings altyd "werklikheidsgebonde" is en nie blote spekulاسie word nie deur by stellings te bly wat empiries gefundeer is in sintuiglike ervaring. Habermas vat die vroeë positivistiese argument soos volg saam: *Sense experience defines access to the domain of facts. Science that makes statements about reality is always empirical science (ibid).*

Habermas se beswaar teen hierdie aspek van die vroeë positivistiese opvatting is dat dit 'n sirkelredenاسie behels. Die vroeë positivisme *definieer* "werklikheid" (die "ondersoekveld") as iets wat bestaan uit presies die goed ("feite") wat deur sintuiglike ervaring waargeneem kan word en wat empiriese wetenskap in die hande kan kry. Maar dit het geen manier om sy ontologie (sy siening van dit waaruit die werklikheid bestaan) te regverdig nie behalwe om toevlug te neem tot die idee dat die empiriese wetenskappe ons toegang tot hierdie spesifieke ondersoekveld verleen nie. Die argument dat die empiriese wetenskappe ons

toegang tot die "werklikheid" verleen, berus op 'n *definisie van die werklikheid* as iets wat bestaan uit presies die soort goed waartoe empiriese wetenskap ons *toelaat* om toegang te verkry. Habermas wys daarop dat hierdie argument die vraag of die werklikheid *behoort* gedefinieer te word as bestaande uit feite en gevolglik of wetenskap as die soeke na kennis van feite *behoort* gedefinieer te word, onopgelos laat. Habermas se probleem met die vroeë positivistiese definisie van wetenskap is dat dit uiteindelik eenvoudig berus op die willekeurige vasstelling van sekere metodes wat dan kwansuis die "wetenskaplike metode" sou uitmaak. Hy stel dit soos volg:

Everything that can become the object of rigorous science counts as a fact. Therefore the delimitation of the object domain of science leads back to the question of how science itself is to be defined. At the only level positivism allows, science can be defined only by the methodological rules according to which it proceeds (1972:74).

Habermas se argument is dat die vroeë positivisme se aanspraak dat wetenskap neerkom op die ontdekking van die "werklikheid" deur die gebruik van die "wetenskaplike metode", nie erken kan word nie omdat dit die werklikheid reeds op so 'n wyse definieer dat sy metode die toegang tot *hierdie* werklikheid beheer. In teenstelling met die aansprake van die vroeë positivisme dring Habermas daarop aan dat die empiriese wetenskaplike metodes slegs dié "werklikheid" wat hulle self *gekonstrueer* het, in die greep kry.

Habermas redeneer dat die "werklikheid" wat deur die gebruikmaking van die empiriese-analities metodes gekonstrueer is – dus 'n werklikheid van *feite op 'n wetmatige manier gestruktureer* (1972: 305) – eintlik in terme van 'n spesifieke belang opgebou is, naamlik die "tegniese" belang by voorspelling en kontrole. Dit is hierdie belang wat verantwoordelik is vir die *betekenis* wat die empiriese stellings van die wetenskap het en wat *geldigheid* aan hierdie stellings verleen (1972:133). Die geldigheid van die empiriese stellings berus dus nie (soos die vroeë positivisme veronderstel) op wat in die eksterne werklikheid gebeur nie, maar is afhanklik van die besondere menslike belang wat die werklikheid *vanuit die gesigspunt van moontlike tegniese kontrole* bestem (1972:133).

Deur die "tegniese belang" te onthul wat verantwoordelik is vir die geldigheid van wetenskaplike empiriese stellings, breek Habermas met die vroeë positivistiese *afbeeldingsteorie oor waarheid* (1972:87) en wys dat die aanname van hierdie teorie dat *kennis die werklikheid reproduseer of feite in gedagtes kopieer* (1972:88) onverdedigbaar is.

Die latere positivisme

Habermas se kritiek op die latere positivisme blyk uit die wyse waarop hy Popper se argument kritiseer. Habermas (1978:200) stel dat *Popper rightly counters (the) empiricism (of early positivism) with the objection that we can only apprehend and determine facts in the light of theories*. Hy stem saam met Popper dat "feite" nie "onmiddellik" of "regstreeks" deur sintuiglike ervaring begryp kan word nie want hulle is altyd vooraf geïnterpreteer deur teorie. Maar as Habermas op hierdie punt met Popper saamstem, redeneer hy (1978:200-201) dat Popper se verknogtheid aan 'n *korrespondensieteorie* van waarheid nie in pas is met sy kritiek op vroeg positivistiese empirisme nie. As eers toegegee is dat "feite" nie onmiddellik begryp kan word nie en dat hulle altyd vooraf geïnterpreteer is, dan moet dit ook toegegee word dat "feite" deur die wetenskaplike gemeenskap gekonstitueer word en dat hulle nie "in hulleself" bestaan nie. Maar Popper wil nog graag die opvatting behou dat feite op sigself bestaan en dat kennis bestaan uit 'n ooreenstemming tussen wetenskaplike stellings en die onafhanklike werklikheid.

Ten einde die inkonsistensie van Popper se argument te vermy, stel Habermas (1978:201) voor dat dit noodsaaklik is *om die feite as geproduseer* te konseptualiseer en om 'n kenteorie, gebaseer op hierdie konseptualisering, te bou. In terme van hierdie kenteorie (wat Habermas nou (1978:201) voorsien) word erken dat die wetenskaplike gemeenskap definitiewe reëls gebruik om vas te stel watter "basiese stellings" as waar en watter as vals kan deurgaen. Met ander woorde, dit word erken dat die "basiese stellings" wat feitlike gebeure "beskryf" vir hulle aanvaarding of verwerping afhang van die standaard van die wetenskaplike gemeenskap en dat hulle gevolglik *nie* 'n onafhanklik bestaande werklikheid beskryf nie. Dit beteken dat die navorsingsresultate van die empiries-analitiese wetenskappe niks anders is nie as 'n *konstituering van die werklikheid* in terme van 'n besliste kennisbepalende belang. Hierdie belang is natuurlik dieselfde belang wat alle empiries-

analitiese wetenskaplike ondernemings ten grondslag lê (ongeag of die onderneming in terme van "vroeë" of "latere" positivistiese beginsels verdedig word of nie), naamlik die tegniese belang by voorspelling en kontrole. Habermas redeneer dat ons in staat is om die winspunte van Popper se kritiek op empirisme te inkorporeer sonder om in 'n onverdedigbare (inkonsistente) korréspondensieteorie oor waarheid te verval deur die "tegniese belang" onderliggend aan alle empiries-analitiese strewes na kennis te erken. Hy stel dit soos volg:

This interpretation, according to which the empirical analytical sciences allow themselves to be guided by a technical cognitive interest, enjoys the advantage of taking account of Popper's critique of empiricism without sharing ... the positivistic presupposition of a correspondence between statements and the actual state of affairs (1978:205).

Habermas se aanklag teen sowel die vroeë as die latere positivismisme is dan dat hulle weier om erkenning te gee aan die (tegniese) belang wat die empiries-analitiese wetenskappe lei. Dit bevorder die *objektivistiese* (1972:307) geloof dat die kennis wat deur hierdie wetenskappe voortgebring word, 'n weerspieëling van die onafhanklik bestaande werklikheid is, boonop vry van alle belange. In der waarheid *verduister* dit net die waardes wat hierdie kennis ten grondslag lê en moontlik maak. Volgens Habermas word hierdie verduistering bewerkstellig deur middel van die feit/waarde-onderskeiding waaraan alle positivismisme vashou.

Die feit/waarde-onderskeiding

Habermas wys daarop dat in terme van die positivistiese feit/waarde-onderskeiding feite en waardes gesien word *asof* hulle sou verskil in terme van hul ontologiese status. Hiervolgens sou feite 'n "onafhanklike" bestaan "in die werklikheid" hê, terwyl waardes geen bestaan onafhanklik van menslike besluitneming het nie. Habermas haal Popper se verduideliking van die verskil tussen "feite" en "standaarde" aan as 'n bondige weergawe van die positivistiese argument in hierdie verband:

... Through the decision to accept a proposal we create the corresponding standard (at least tentatively); yet through the decision to accept a proposition we do not create the corresponding fact (Popper soos aangehaal in Habermas, 1978:214).

Habermas beweer dat dit juis hierdie feit/waarde-onderskeiding is wat postuleer dat "feite" – anders as "standaarde" – onafhanklik van menslike besluitneming bestaan en wat dit vir positivistiese moontlik maak om aan hulle korrespondensieteorie oor waarheid te bly vashou. As daar eers daarop aanspraak gemaak word dat feite in die onafhanklike werklikheid "bestaan", is dit duidelik dat kennis moet bestaan uit die ontwikkeling van stellings wat met hierdie onafhanklike werklikheid korrepondeer of dit afbeeld. Habermas beskou dit dus as essensieel om hierdie onderskeiding tussen feite en waardes op te hef ten einde sy alternatiewe "non-objektivistiese" kennisteorie te kan substansieer.

Habermas begin sy afbreking van die feit/waarde-onderskeiding deur aan te toon op watter manier feite en standaarde eintlik onlosmaaklik met mekaar verbind is. Hy skets die verband tussen feite en waardes deur daarop te wys

- 1 dat "feite" in die wetenskaplike sfeer gekonstitueer word slegs *op grond van die standaarde* wat die wetenskaplike gemeenskap gebruik om *feite van blote skimme te differensieer* (1978: 213); en
- 2 dat "standaarde" *van die feite afhanklik is* vir hulle aanvaarding en bestaan deurdat die kritiese bespreking van standaarde altyd 'n *beroep op die sogenaamde feite* insluit (1978: 213).

Feite en standaarde is dus afhanklik van mekaar vir hulle aanvaarding en hulle bestaan. Wanneer die aanvaarding van "feite" oorweeg word, moet een of ander standaard opgeroep word ten einde te kan besluit of die feitestelling waar is of nie. En wanneer die aanvaarding van 'n "standaard" onder kritiese oorweging is, bevat die argumente dikwels beroepe op empiriese (feitelike) materiaal. In die eerste geval, waar die waarheid van 'n feitestelling vasgestel moet word, is die keuse van standaarde natuurlik op daardie oomblik nie onder bespreking nie. 'n Spesifieke en reeds gekose standaard word eenvoudig gebruik om oor die waarheid van die feitestelling te besluit. En in die laasgenoemde geval, waar die keuse van standaarde krities oorweeg word, is die waarheid van die feitelike materiaal nie ter sake nie. Die empiriese materiaal word eenvoudig betrek om die aanvaarding van sekere standaarde te verdedig of te verwerp.

Die punt wat Habermas wil maak, is die volgende: Of dit nou "feite" en of dit nou "standaarde" is wat krities oorweeg word, *die logiese struktuur van die bespreking in die twee gevalle verskil nie – dit is dieselfde* (1978:214). Anders as wat die positivistiese dualisme tussen feite en standaarde te kenne wil gee, is daar eintlik geen wesentliche (logiese) verskil tussen die besprekings wat lei tot die aanvaarding van feite en standaarde nie.

Habermas gee twee belangrike redes waarom die positivisme se valse dualisme tussen feite en waardes gevaarlike politieke gevolge in die samelewing het:

(1) Dit bring mee dat die sosiale wetenskappe bly vashou aan die (valse) opvatting dat hulle ontdekkings 'n waarde-vrye weerspieëling van die werklikheid is – *Die wyse waarop hulle help om die status quo voort te sit word, gevolglik verberg*. Habermas betoog dat die empiries-analitiese wetenskappe die status quo dien deurdat hulle "ontdekkings" gebruik word om disfunksionele hindernisse in die werking van die samelewing "tegnies" te verwyder. Die maatskaplike sisteem word in stand gehou deur die feit dat die sosiale wetenskappe op 'n administratiewe wyse ingryp om spesifieke probleme wat die sisteem in die gesig staar, op te los, byvoorbeeld die probleem van hoe om die lojaliteit van die massa te verseker en die probleem van die verbetering van die materiële en nie-materiële substruktuur wat noodsaaklik is vir die voortgesette akkumulering van kapitaal (kyk Habermas, 1976:367). Daar is dus 'n inherente eensydigheid in die empiries-analitiese wetenskappe: 'n neiging om maatskaplike probleme as marginale probleme te hanteer wat verwyder kan word deur die *tegniese aanpassing van die sosiale organisasie* binne die perke van wetenskaplike "wette" van die sosiale lewe. Die neiging is met ander woorde ten gunste van die behoud van die basiese wetmatige reëlmaat in die samelewing. En hierdie reëlmatighede word beskou as die "gegewe" parameters waarbinne die tegniese deskundiges moet opereer.

Habermas glo dat hy ruimte skep vir die kritiese evaluering van die (tegniese) standaarde wat tot die 'ontdekkings' van die empiries-analitiese wetenskappe aanleiding gee, deur hulle inherente eensydigheid te onthul en hulle van die standaarde wat daarmee gepaard gaan, bewus te maak. Hy is verder daarvan oortuig dat 'n kritiese evaluering van hierdie

standaarde aantoon dat hulle nie reg laat geskied aan die menslike dimensie nie omdat die menslike sosiale lewe ooglopend *meer* impliseer as die blote tegniese oplossing van sosiale probleme. Of soos hy dit self stel:

... The reproduction of social life does not merely pose technically soluble questions and includes more than the process of adaptation along the lines of the purposive-rational use of means (1978:220).

Volgens Habermas is die mensdom tot *meer* in staat as die blote inspan van tegniese deskundigheid om die "middele" vir die oplossing van die probleme wat dit in die gesig staar, te ontdek. Die mensdom beskik oor die vermoë om *die sosiale lewensproses selfbewustelik te beheer* (1972:51), en dit beteken om die toekomstige ontwikkeling van die geskiedenis te *stuur*. Dit kom daarop neer dat die mensdom in staat is om *in die toekoms hierdie sosiale struktuur te herstruktureer* (1977:140) en dus te ontsnap aan die *wekkerende en herhalende reëlmatighede* (1977:141) wat die empiries-analitiese wetenskappe "ontdek".

'n Kritiese evaluering van die (tegniese) standaard wat die empiries-analitiese wetenskappe beheers en tot hul "ontdekkings" aanleiding gee, lei vir Habermas tot die gevolgtrekking dat hierdie standaard *die vermoëns van die mens dwarsboom*. Die feit/waarde-onderskeiding wat dit vir die empiries-analitiese wetenskappe moontlik maak om hulleself voor te doen as neutrale "ontdekkers" van wetmatige reëlmaat in die sosiale lewe moet afgebreek word ten einde ruimte te skep vir 'n heroorweging van die moontlikhede van die mensdom.

(2) Nog 'n (verwante) gevolg van die sosiaalwetenskaplike aanhang van die feit/waarde-onderskeiding binne die konteks van die sosiale proses is dat dit meebring dat die samelewing verdeel word in "natuurwette" wat gesien word as *onafhanklik van die invloed van handelende subjekte* (1977:144), en "normatiewe wette" wat beskou word as sosiale konstrakte. Die feit/waarde-onderskeiding bring mee dat aan "natuurlike" feite en wette in die sosiale proses 'n *ontologiese status toegeken word* onafhanklik van die normatiewe verbintnisse van mense. Dit lei voorts daartoe dat hierdie feite en wette beskou word as gegewe en vas en gevolglik as onveranderbaar deur menslike optrede. Habermas beskou dit as van die uiterste belang om hierdie feit/waarde-onderskeiding

tot niet te maak sodat hy kan aantoon dat daar *geen* "natuurwette" in die samelewing is nie, want alle sosiale wette (reëlmatighede) is *sosiaal gekonstrueerde norme* wat as sodanig verbreek kan word. Die mensdom het outonomie oor die wetmatige reëlmaat wat in die samelewing "bestaan" juis omdat hierdie reëlmatighede geen bestaan afsonderlik van menslike besluitneming het nie. Hulle het dieselfe ontologiese status as Popper se "standaarde" en hulle moet nie beskou word as onafhanklike bestaande entiteite 'in die werklikheid' nie (kyk Habermas, 1977:144).

Habermas se kritiek op die hermeneutiese wetenskappe

Die ontwikkeling van die kultuurwetenskappe - "vroë" hermeneutiek

Habermas (1972:140) merk op dat die kultuurwetenskappe ontwikkel het as 'n poging om die simboliese strukture wat die sosiale werklikheid uitmaak, in die greep te kry. Hy wys daarop dat die kultuurwetenskappe waak teen die toepassing van die natuurwetenskaplike werkwyse op sosiale verskynsels omdat hierdie werkwyse nie as geskik beskou word vir die verstaan van mense se "psigiese lewe" nie. Habermas haal Dilthey aan as 'n voorbeeld van die argument wat voorstanders van die kultuurwetenskappe gebruik:

Nature we explain: psychic life we understand... This brings about a very great difference between the methods through which we study psychic life, history, and society, and those through which the knowledge of nature is achieved (Dilthey soos aangehaal in Habermas, 1972:145).

Habermas wys daarop dat die verstaan van die sosiale proses vir Dilthey die vorm aanneem van 'n *indringing in vreemde lewensuitdrukkings deur 'n oorplasing vanaf die volheid van 'n mens se eie ervarings* (Dilthey soos aangehaal in Habermas, 1972:144). "Verstaan" word met ander woorde vir Dilthey bereik deur die vermoë van die navorser om sy eie lewenservarings te benut ten einde 'deur te dring' tot die wêreld van diegene oor wie navorsing gedoen word.

Dilthey meen dat die aktiwiteit van "verstaan" aan die kant van die navorser 'n "hermeneutiese" ontsyfering van betekenis behels, aldus Habermas. Dilthey beskou *hermeneutiese verstaan as iets wat drie*

soorte lewensuitdrukkings insluit, naamlik taalkundige uitdrukkings, handeling en ervaringsuitdrukkings (Habermas, 1972:163).

In die geval van *taalkundige uitdrukkings* is hermeneutiese interpretasie nodig in soverre as wat daar *geen ... algemene instemming is oor 'n onveranderde betekenis nie* (Habermas, 1972:164), naamlik in soverre as wat die betekenis van die uitdrukking afhanklik is van die konteks waarin dit uitgespreek word. *Hoe meer 'n spesifieke uitdrukking in verband gebring word met 'n konkrete lewenskonteks, hoe meer word 'n volledige verstaan van die betekenis van die uitdrukking in die wiewe gery en hoe nodiger word 'n hermeneutiese ontsyfering van die betekenis* (Habermas, 1972:164).

In die geval van *handeling* is hermeneutiese ontsyfering ook nodig omdat die ... *subjek homself nie meer regstreeks in handeling kan uitdruk ... as wat hy dit kan doen in die algemene kategorieë van onderlinge verstaan in die gewone taal nie* (Habermas, 1972:165-6). Met ander woorde, die subjek kan nie verstaan word deur gewoonweg net sy klaarblykbare handeling as 'n uitdrukking van sy "innerlike self" te neem nie. Vandaar die behoefte vir 'n hermeneutiese interpretasie om die "betekenis" van sy handeling te ontsyfer.

En in die geval van *ervaringsuitdrukkings* soos om te bloos of om bleek te word, om te lag en te huil en dergelike, is hermeneutiese ontsyfering weer eens nodig want hier *versteur huigely, leuens en bedriëry die verhouding tussen uitdrukking en die mentale inhoud wat dit uitdruk* (Dilthey soos aangehaal in Habermas, 1972:167).

Habermas wys dus daarop dat die "verstaan" van lewensuitdrukkings vir Dilthey deur 'n interpretasieproses bereik word, en dit impliseer 'n hermeneutiese ontsyfering van betekenis eerder as 'n empatiese meeleving met die subjek. Maar Habermas redeneer dat ten spyte van Dilthey se poging om *die nuwe teorie van empatie* te vervang (1972:147), hy nooit (eintlik) die *empatie-model prysgee het nie* (1972:180). Uiteindelik aanvaar Dilthey steeds die aanname onderliggend daaraan, naamlik dat die subjek wat ondersoek word se lewenservarings deur die navorser in homself ervaar kan word. Hy handhaaf steeds die veronderstelling dat "verstaan" uiteindelik – deur korrekte hermeneutiese ontsyfering – neerkom op die rekonstruksie van aktiwiteite van betekenis-

skepping (1972:180). Dilthey val dus in dieselfde slaggat as die empatie-model, naamlik dat "objektiwiteit" aan die kant van die kultuurwetenskaplike moontlik is deur die "reproduksie" van die ervarings van die subjek. In hierdie verband sê Habermas:

Dilthey (like the empathy theorists) links the possible objectivity of knowledge in the cultural sciences to the condition of a virtual simultaneity of the interpreter with the object (1972:182).

Habermas se beswaar teen Dilthey se poging om "objektiwiteit" in die kultuurwetenskappe te verkry is soortgelyk aan sy beswaar teen diegene wat probeer om "objektiwiteit" in die empiries-analitiese wetenskappe te koester. Sy beswaar is naamlik dat sodra die kennis wat in hierdie wetenskappe geproduseer word as 'n "objektiewe" weergawe van die werklikheid paradeer, die "kenniskonstitutiewe belang" onderliggend aan alle kennis verborge bly en dus ook onbewus bly. Habermas redeneer dat die "kenniskonstitutiewe belang" wat verantwoordelik is vir die "kennis" wat in die kultuurwetenskappe gemaak word, die "praktiese" belang by die bereiking van intersubjektiewe kommunikasie is (kyk Habermas, 1972:195). Die fout in Dilthey se argument spruit voort uit die feit dat hy in gebreke bly om *die konsep van kenniskonstitutiewe belange te ontwikkel of selfs regtig te verstaan wat dit behels* (1972:197). As hy verstaan het dat alle kennis gekonstitueer word in terme van definitiewe belange, sou hy beter toegegerus gewees het om *die geskiedenis van die menslike spesie ... as selfvormende proses* (1972:197) te begryp. Hy sou dan kon sien dat die menslike subjek die vermoë het om oor sy belange te reflekteer en om toekomstige ontwikkelings in ooreenstemming met sy erkende doelwitte te vorm.

Die gevolg van die kultuurwetenskappe se gebrek aan kennisname van hulle kenniskonstitutiewe belang is dat hulle neig om die empiries-analitiese wetenskappe in hulle konserwatiewe implikasies te versterk. Gesamentlik bring die empiriese-analitiese en die kultuurwetenskappe mee dat die mensdom verval in 'n aanvaarding van die "feite", "wette" en "kulturele tradisies" wat kwansuis "objektief" vasgestel is. Habermas stel dit soos volg:

The objectivist self-understanding of the hermeneutic sciences is of no lesser consequence. It defends sterilized knowledge against the reflected appropriation of active traditions and locks up history in a museum. Guided by the objectivist attitude of theory as the

image of facts, the nomological and hermeneutic sciences reinforce each other with regard to their practical consequences (1972:316).

Die eietydse hermeneutiek

Habermas waardeer Gadamer se selfbegrip van die hermeneutiek waarin die ideaal van 'n "korrekte" reproduksie van versamelings van betekenis-komplekse prysgegee word en waarin die aard van alle hermeneutiese interpretasie as bevooroordeelde erken word. Hy voel dat hierdie selfbegrip van die "eietydse" hermeneutiek 'n vooruitgang is ten opsigte van Dilthey se objektivistiese selfbegrip (kyk Held, 1980:310-311). Maar hy verskil van Gadamer se standpunt dat die geldigheid van interpretasie slegs in 'n "dialoog" tussen "interpreteerder" en "geïnterpreteerde" getoets kan word. Habermas argumenteer dat Gadamer se toevlug tot die dialogiese proses as 'n toets vir die geldigheid van hermeneutiese interpretasie onbevredigend is omdat hy daardeur die moontlikheid van die ondersoek van magsverhoudings wat in gegewe taalstrukture beliggaam word, uitsluit. Meer spesifiek gesê: Gadamer sluit die moontlikheid van die ondersoek van *die magsverhoudings wat heimlik in die simboliese strukture van taal en handeling geïnkorporeer word* (1974:12) uit. Omdat Gadamer enige konsensus as "geldig" neem wat in die dialoog tussen interpreteerder en geïnterpreteerde ontstaan, is hy nie in staat om na te gaan in watter mate die bereikte "konsensus" *dwangverhoudings* beliggaam en dus 'n *vals* konsensus is nie. Gadamer is nie in staat om na te gaan *wat agter die konsensus lê nie (en wat) as 'n feit aangebied word wat die oorheersende tradisie van die dag ondersteun* (1974:12).

Die wortel van die tekortkoming in Gadamer se stellingname is volgens Habermas geleë in sy aanname dat daar *geen standaard* (buite die dialoog om) is in terme waarvan die "waarheid" of die "valsheid" of die "konsensus" wat bereik is, gemeet kan word nie. Habermas merk op dat dit juis as gevolg van Gadamer se gebrek aan die voorsiening van so 'n standaard is dat

any attempt to suggest that this (certainly contingent) consensus is false consciousness is meaningless since we cannot transcend the discussion in which we are engaged (Habermas soos aangehaal in Held, 1980:314).

Dit is vir Habermas van die uiterste belang dat die konsensus wat tussen die interpreteerder en die geïnterpreteerde tot stand kom, getakseer kan word met behulp van een of ander standaard buite die "dialoog" om, want dit is slegs hierdeur dat ruimte gemaak word vir 'n kritiese ontmoeting met die gegewe tradisies van die samelewing. Held vat Habermas se siening in hierdie verband soos volg saam:

A "depth hermeneutics" is needed, Habermas thinks, in order to grasp the history of tradition in such a way as to reveal sources of domination and distortion in communication (Held, 1980:315)

Habermas betoog dan dat die "eietydse" hermeneutiek vervang moet word deur 'n 'diepte'-hermeneutiek wat afgestem is op die ontdekking van verwingings in kommunikasie soos wat hulle opkom uit magsverhoudings in die samelewing. Ruimte word in terme van hierdie 'diepte'-hermeneutiek geskep vir kritiek op dié oorheersende tradisie van die dag en vir die in die vooruitsig stel van 'n alternatiewe toekoms. Bleicher herhaal (en verhelder) Habermas se opvatting oor die behoefte aan 'n "diepte"-hermeneutiek wanneer hy opmerk – onder die opskrif *Hermeneutics and sociology in a capitalist society* – dat "gewone" hermeneutiek swak toegerus is om situasies te hanteer waar sommige groepe *sistematies te nagekom* word:

It should be obvious that conditions in which sections of society are systematically disadvantaged cannot provide a climate in which the (ordinary) hermeneutic paradigm can flourish; that is to say, communicative processes which help sustain social disjunctions can only be "pseudo-dialogical" ... A hermeneutic-dialectical analysis (akin to Habermas's 'depth' hermeneutics) is necessarily critical and is guided by an interest in emancipation (Bleicher, 1982:148-150).

Die emansipatoriese belang

Die implikasies van die erkenning van hierdie belang

Die emansipatoriese belang is vir Habermas dié belang wat daarop gerig is om menslike *outonomie en verantwoordelikheid* in die historiese proses te verwesenlik (1972:314). Habermas betoog dat kennis wat uit die gesigspunt van *hierdie* belang gekonstitueer word, die voordeel het dat dit in staat is om die belang wat hom lei, te *erken*. In plaas daarvan om die verhouding tussen kennis en belange te verberg, maak dit hierdie verhouding openbaar terwyl dit daarop aandring dat *die waarheid van*

stellings in die laaste instansie gekoppel is aan die intensie van die goeie en ware lewe (1972:317). Kennis wat die emansipatoriese belang in homself opneem, probeer nie om die onlosmaaklike verband tussen feite en waardes weg te steek nie. Dit neem eerder hierdie verband as sy vertrekpunt. Daarmee word erken dat teoretiese stellings nie waardevolle beskrywings van die werklikheid is nie, maar eerder (waardegelaaide) voorskrifte van wat gedoen behoort te word om 'n beter toekoms vir die samelewing te skep.

Habermas is van mening dat 'n "dialektiese" sosiologie wat 'n verbintenis tot waarde-betrokkenheid het, daartoe in staat is om die ware aard van die sosiale werklikheid te waardeer as 'n werklikheid wat deur die menslike spesies beheer kan word. Die rede hiervoor is juis dat so 'n sosiologie bedag is op die verandering van die sosiale werklikheid eerder as om 'n deskriptiewe relaas te gee van algemeen bekende feite, wette en kulturele tradisies. 'n "Dialektiese" sosiologie wat 'n erkende belang by "emansipasie" het, is ook in staat om aan te toon dat sowel die empiries-analitiese as die (bolangse) hermeneutiese sosiologie in-meng met die potensiaal van die mensheid om beheer te verkry oor die rigting van die geskiedenis. Empiries-analitiese kennis byvoorbeeld belemmer die vermoë van die mens om iets aan die gang van die geskiedenis te doen omdat dit die reëlmaat wat in die samelewing "ontdek" word, verkeerdelik as onveranderlik bestempel. En die bolangse hermeneutiese sosiologie belemmer die selfvormende proses van die mensdom omdat dit toelaat dat die gegewe betekenis wat in die tradisies van 'n samelewing se beliggaam word, stol tot aanvaarde en gefikseerde groothede.

'n "Dialektiese" sosiologie wat deur die emansipatoriese belang gelei word, is dus in staat om die feit te begryp dat die sosiale werklikheid radikaal verander kan word deur bewuste menslike optrede. Vir hierdie soort sosiologie is dit verder moontlik om agter te kom in watter mate 'n empiries-analitiese en hermeneutiese sosiologie die sosiale werklikheid skeeftrek deur die openheid daarvan vir verandering te ontken. Habermas se argument kom daarop neer dat 'n sosiologie wat die gesigspunt van die emansipatoriese belang bewustelik aanvaar, *nie* die aard van die sosiale werklikheid verwring nie maar inderdaad meebring dat die ware aard van hierdie werklikheid verstaan kan word.

Die feit dat kennis wat deur die emansipatoriese belang gelei word, in staat is om die "ware" aard van die sosiale werklikheid te kan verstaan, word soos volg deur Habermas gestel:

Here (dit is: as die emansipatoriese gesigspunte gebruik word - NR) the interest of reason cannot corrupt reason's cognitive power because ... knowing and acting are fused in a "single" act (1972:212).

Wat Habermas betref, is dit slegs wanneer kennis voorgee om 'n belangelose weergawe van die sosiale werklikheid aan te bied en dan in gebreke bly om bewustelik voorskriftelike inhoude in sy stellings te inkorporeer, dat sy vermoëns om die ware aard van die sosiale werklikheid te begryp, belemmer word. Maar sodra die rede die emansipatoriese belang gestalte gee, is dit in staat om die sosiale objek op die presiese oomblik van sy verandering deur die rede te begryp.

Die verifikasie van kennis

Habermas argumenteer dat 'n sosiologiese teorie wat geskep word met die etiese bedoeling om 'n geëmansipeerde samelewing tot stand te bring, "geverifieer" word wanneer so 'n emansipasie inderdaad bereik word. Hy beweer dat sy kritiese teorie sy "waarheid" sal bewys deur 'n proses van selfrefleksie aan die kant van die lede van die samelewing wat tot hulle emansipasie lei, aan die gang te sit. Wellmer verhelder Habermas se opvattinge in hierdie verband as hy opmerk dat die *kritiese teorie homself uiteindelik net kan bewys deur 'n reflektiewe oplossing van 'n valse bewussyn wat uitloop op 'n bevrydende praxis* (1971:72). Habermas regverdig die gebruik van hierdie verifikasiekriterium deur daarop aanspraak te maak dat dit die verifikasie metode is wat in die psigoanalise gebruik word. In die psigoanalise word die waarheid van die psigoanalise se interpretasie van die pasiënt se neurose "bewys" as die pasiënt hierdie interpretasie begin aanvaar. Daardeur word die pasiënt in staat gestel om te reflekteer oor die beperkinge wat sy gedrag voorheen beheer het. Habermas stel dit so:

The appropriateness of the interpretation, which is theoretically derived and applied to the particular case, requires confirmation in successful self-reflection; truth must converge with authenticity - in other words the patient himself is the final authority (1974:29).

Habermas redeneer dat die sosiologiese teorie wat die "neurose" van die samelewing "diagnoseer" op dieselfde wyse as korrek bewys word wanneer die individu in 'n samelewing na wie hierdie teorie verwys, die teoretiese interpretasie van hulle nood aanvaar en dit as 'n basis vir self-refleksie gebruik. Hierdie self-refleksie is 'n proses waarin die individu bewus word van sy krag teen "feitelike" of "tradisionele" magte in die samelewing. Die nadenke of refleksie oor hierdie kragte lei tot die ontkrigting van hulle mag oor die slagoffer. Laasgenoemde sien nou in dat die voortdurende instandhouding van hierdie kragte berus op die onnadenkende aanvaarding daarvan. Habermas beweer dat sodra individue in 'n samelewing insig verkry het oor die veranderbare aard van die sosiale wette of gestolde tradisies wat hulle optredes beheer, die mag van hierdie wette en tradisies verbreek sal word en emansipasie dan kan plaasvind. Die taak van 'n kritiese sosiale teorie is om die voorwaardes vir sodanige verheldering en dus vir emansipasie te skep deur aan die lede van 'n samelewing 'n interpretasie te bied van hulle eie vermoëns ten opsigte van die historiese proses. En die 'bekragtiging' van die sosiale teorie vind plaas as die lede van die samelewing 'geëmansipeer' word en daardeur in staat gestel word om besig te wees met die *ongeïnhibeerde diskursiewe vorming van die wil* (1974:39). Dit is in hierdie diskoers dat die toereikendheid van interpretasies wat deur die teoretikus aangebied word, bepaal kan word.

Habermas (1974:38) hou egter vol dat die huidige omstandighede in die samelewing nie *geskik* is om oor die toereikendheid van sy teorie te beslis nie omdat verwronge kommunikasie nog steeds algemeen in die samelewing is en individue gevolglik nie taal kan gebruik om die geldigheid van sy interpretasie van hulle posisie te bepaal nie. Volgens Habermas is die diskoers wat *alleen in staat sal wees om oor die waarheid van die teorie te beslis ... 'n onmoontlikheid is onder die gegewe omstandighede* (1974:39) waar magsverhoudings en allerhande vorme van oorheersing steeds *heimlik* in ons simboliese strukture geïnkorporeer word. Voordát 'n dialektiese kritiese teorie homself as "gel-dig" bewys kan word, moet dit oor die vermoë beskik om daardie moment van taal waarin die taal 'n medium word vir magsverhoudings in die samelewing, uit die weg te ruim. So lank as wat hierdie moment bly voortbestaan, is die toetsing van die kritiese teorie *onder geskikte*

omstandighede onmoontlik en is die vasstelling van die geldigheid van hierdie teorie dus uitgesluit.

Probleme met Habermas se siening vanuit 'n "realistiese" perspektief

In die loop van die verdediging van wat Keat (1981:35) 'n "teoretiese realisme" noem, identifiseer hy 'n paar probleme in Habermas se siening van kennis. Vir Keat is "teoretiese realisme" 'n stellingname wat die (positivistiese) beginsel van waardevryheid in ere hou terwyl dit terselfdertyd die positivistiese poging verwerp om universele wette wat die sosiale verskynsels beheer, te formuleer (1981:2). In teenstelling met die positivisme dring teoretiese realisme daarop aan dat die "wette" wat in die samelewing opereer, histories spesifiek en veranderbaar is (1981:2). Keat redeneer dat die realisme, omdat dit aandring op die historisiteit van samelewingswette, "nie die verdinglikte aard van (veral kapitalistiese) maatskaplike strukture versterk nie" (1981:2). Keat be- toog dat realisties georiënteerde wetenskaplike ontdekkings 'n kritiese komponent kan hê (en dit inderdaad ook besit) deurdat hulle byvoor- beeld aantoon dat

... the unjust distribution of social goods in capitalist societies ... results from the class distribution of the means of production and ... cannot be radically altered ... without a transformation of the capitalist mode of production (1981:64).

Die wetenskaplike (waardevrye) ontdekkings van aspekte van ver- skillende produksiewyses het dus 'n "kritiese" komponent deurdat hier- die ontdekkings wys op die moontlikheid van die radikale verandering van die gegewe (kapitalistiese) produksiewyse. Met hierdie voorbeeld wil Keat daarop wys hoe dit moontlik is om *die leerstelling van waar- devryheid te ondersteun* terwyl 'n *kritiese standpunt* teenoor sekere aspekte van die sosiale werklikheid *ingeneem* kan word. Keat lig sy "realistiese" siening van die verhouding tussen "feite" en "waardes" toe met behulp van die konsep *relevansie*. Vir hom is wetenskaplike stel- lings *relevant* vir die vel van morele oordele omdat (byvoorbeeld) *hierdie oordele afhanklik is van die waarheid van verskeie enkelvoudige stellings van 'n wetenskaplike aard* (1981:44). Daarom sê hy:

... The judgement that one class exploits another requires the truth of various sociological claims about, amongst other things, the

character of the economic relationships between the two, such as the distribution of control over the means of production (1981:44).

Hier wys Keat daarop dat morele rakende die behoefte aan sosialisme steun op die "waarheid" van wetenskaplike stellings wat die Marxisme ook in staat is om te verskaf. Maar Keat staan daarop dat ofskoon hierdie morele oordele afhang van Marxistiese wetenskaplike stellings, dit nie impliseer dat die stellings self waardegelaa is nie. Inteendeel, die stellings moet 'n waardevrye weergawe van die wetelike eienskappe van verskillende produksiewyses wees anders is hulle betroubaarheid twyfelagtig en gevolglik ook hulle gebruik in die ondersteuning van morele oordele.

Keat staaf sy opvatting oor die handhawing van die leerstelling van waardevryheid en die belangrikheid om waarheid te definieer as logies onafhanklik van waardes, deur indringende kritiekte lewer van Habermas se poging om die "waarheid" van 'n teorie te verbind met 'n suksesvolle "praktyk". Wat volg, is 'n omlýning van sekere probleemgebiede in Habermas se teorie oor "waarheid" soos wat Keat dit geïdentifiseer het:

- 1 In die eerste plek betoog Keat dat die psigoanalitiese model waarop Habermas self steun, nie – soos Habermas veronderstel – die waarheid van sy teoretiese aansprake met die pasiënt se aanvaarding van hierdie aansprake verbind nie. Dit beskou nie (soos Habermas veronderstel) die pasiënt as laaste gesag met betrekking tot die waarheid van die aangebode interpretasies nie, maar die psigoanalitiese model kan die geldigheid van sy aansprake *sonder verwysing na die pasiënt se aanvaarding* daarvan vas te stel. Gevolglik sê Keat:

For Freud, correct interpretations will only be accepted by the patient when the therapeutic process has succeeded in achieving this (overcoming of resistance). But if this is so, it must be possible to determine the truth or falsity of an interpretation independently of the patient's agreement to it (1981:148).

- 2 In die tweede plek, redeneer Keat dat alhoewel, psigoanalitiese teorie in staat is om interpretasies in verband met die pasiënt se neurose aan te bied, dit nie impliseer dat die psigoanalitiese teorie ook in staat is om 'n wyse van genesing van die pasiënt te waarborg nie.

... for it cannot be said that psychoanalytic theory by itself guarantees either the effectiveness of any particular set of therapeutic techniques, or indeed that any such effective techniques can be devised. That is, the truth of psychoanalytic explanations ... is consistent with the failure of therapeutic practices guided by psychoanalytic theory (1981:15).

Dit beteken dat dit moontlik is om sowel 'n ware interpretasie oor 'n pasiënt se neurose aan te bied as om pessimisties te wees oor die moontlikheid van die suksesvolle genesing van die pasiënt. Net so, sê Keat, is dit absurd om die geldigheid van die waarheid van 'n teorie te definieer in terme daarvan of mense inderdaad die aanbevelings daarvan uitvoer en 'n werklik sosialistiese samelewing instel. Keat beskou hierdie kriterium as *epistemologies vreemd*, omdat, soos hy dit stel, *dit meebring dat 'n kritiese sosiale teorie nie beide waar én pessimisties in sy diagnose kan wees nie* (1981:158).

- 3 Dertens, sê Keat, slaag Habermas se kenteorie waardeur die geldigheid van teoretiese aansprake met suksesvolle praktyk verbind word, nie daarin om die feit in berekening te bring dat die bevestiging van 'n voorspelling in die praktyk nie noodwendig beteken dat die teorie wat hierdie voorspelling gemaak het, waar is nie. Keat lig hierdie punt toe deur na die volgende voorbeeld te verwys:

From a theory about the causes of cancer it may be predicted that someone will die within a certain period of time. The person does die, but from a road accident and not from cancer. Clearly, the truth of this prediction does not confirm the theory about cancer (1981:156).

Die punt van Keat se betoog hier is dat dit nie moontlik is om van die praktiese gevolge wat in die sosiale werklikheid voorkom die waarheid van 'n teorie op enige regstreekse manier af te lei nie. Dit is dus verkeerd om te beweer dat die waarheid van die kritiese teorie berus op die feit dat sy aanbevelings prakties uitgevoer word, want hierdie praktiese suksesse mag die gevolg wees van oorsake wat nie deur die teorie voorsien is nie.

- 4 Keat merk vierdens op dat die "terapeutiese ervaring" waarop Habermas steun as 'n manier om 'n "geëmansipeerde" samelewing tot stand te bring, in werklikheid dalk nie tot die tipe "emansipasie" gaan lei wat

Habermas in die vooruitsig stel nie. So kan 'n persoon byvoorbeeld nadat hy "terapie" ondergaan het, uitvind dat hy *die nodige selfvertroue het om "homself te verdedig" wanneer hy deur vakkbondonderhandelaars gekonfronteer word* (1981:178). Met ander woorde, 'n *"suksesvolle" terapeutiese proses (mag) iemand oplewer wat dalk nog meer in staat is om 'n bydrae te lewer tot die voortsëttling ... van kapitalisme* (1981:178). Keat se argument is dat Habermas in gebreke bly om duidelik te maak dat "suksesvolle" terapie nie noodwendig lei tot die tipe nie misvormde en magsvrye verhoudings wat hy graag wil hê die teorie moet voortbring nie. Die rede daarvoor is dat hy te sterk steun op die terapeutiese proses as waarborg van "emansipasie".

- 5 En vyfdens redeneer Keat dat die waardes waaraan Habermas sy kennis graag onlosmaaklik wil koppel en wat hy byhaal om die geldigheid van sy teoretiese aansprake te toets, *nie voldoende gespesifiseer of gestaaf is nie* (1981:208). Keat merk op dat Habermas in die moontlikheid van 'n diskoers glo wat *nie net verstaan behels nie, maar ook instemming impliseer* (1981:195). Die goeie lewe is vir Habermas 'n lewe waarin "onverwonge" diskoers *konsensus-tipe instemming* tussen die deelnemers bewerkstellig. Keat suggereer dat Habermas se ideaal van 'n *nie-kompromitterende ooreenstemming as die gevolg van onverwonge kommunikasie* (1981:198) 'n *optimisme bevat wat ongegrond mag wees oor die moontlikhede van konsensus-gevolge van praktiese diskoerse* (1981:196). Gevolglik is Habermas se kriterium van (ware) konsensus as 'n toets vir die geldigheid van sy teoretiese aansprake 'n verdagte kriterium wat op sigself geen grond het nie en waarvoor daar volgens Keat geen goeie redes bestaan om dit te aanvaar nie (1981:196).

Marxistiese realisme versus Marxistiese nie-realisme

Die probleme wat Keat in Habermas se betoog identifiseer, beklemtoon die belangrikste punte op grond waarvan Marxistiese "realiste", wat aandrang op die "objektiewe" geldigheid van Marxistiese wetenskaplike stellings, Marxistiese "nie-realiste" aanval wat op hulle beurt weer volhou dat alle bewerings oor die werklikheid waardegelaa is. Die debat tussen Marxistiese realiste (wat die beginsel van waardevryheid verdedig) en Marxistiese nie-realiste (wat hierdie beginsel prysgee) duur steeds voort. Gouldner (1980:54) verduidelik die voortgang van

die debat binne die Marxisme deur voor te stel dat elke tipe Marxisme met moeilikhede te kampe het waarvoor die ander tipe die antwoord het.

In terme van Gouldner se argument sou die spanning tussen "realisme" en "nie-realisme" in die Marxisme verduidelik kan word deur die feit dat nie een van die twee posisies op sy eie in staat is om alle (epistemologiese) probleme op te los nie. Gouldner se argument kan gestaaf word deur op te merk dat terwyl "realisme" byvoorbeeld die probleem van die stel van 'n (arbitrêre) waarde as die grond van sy kennis kan ontsnap, dit nie die probleem waarom sy beskrywings van die "werklikheid" as "objektiewe" weerspieëling van die uiterlike werklikheid opgeneem moet word, kan oplos nie. (Soos Habermas opmerk, kan enige bewering dat kennis 'n "objektiewe" weerspieëling van die uiterlike werklikheid is, weêrlê word deur te wys op die belang onderliggend aan die strewende na sulke kennis.) Nog 'n voorbeeld: as "realisme" die voordeel mag hê dat dit in staat is om die "feitelike" empiriese materiaal te voorsien wat gebruik kan word ter ondersteuning van morele oordele, skeep juis dit in sigself 'n probleem, naamlik die probleem dat hierdie "materiaal" 'n onnodige beperkende invloed op die menslike geslag kan uitoefen. (Soos Habermas opmerk, so gou as wat sogenaamde objektiewe, feitelike informasie gebruik word ter ondersteuning van morele oordele, wat inderdaad die geval is by beide positivisme en realisme, word die diskoers wat oor die morele strydvrage besluit, onnodig aan bande gelê. 'n "Ongeënhibeerde" diskoers vereis dat die presiese 'feite' wat ter ondersteuning van morele oordele gebruik word, op sigself aan debat en bespreking onderwerp word.)

In terme van Gouldner se skema is dit dus 'n geval van Marxistiese "realisme" wat aan die een kant 'n waardevolle teenhanger vir Habermas se "kritiese Marxisme" bied, maar aan die ander kant in probleme vervaal waarvoor "kritiese Marxisme" die oplossings bied.

Verwysings

- BLEICHER, J. 1982. *The hermeneutic imagination*. London: Routledge & Kegan Paul.
- CONNERTON, P. 1976. Introduction. In P. Connerton (ed.), *Critical sociology*: 1-35. Harmondsworth: Penguin.
- GOULDNER, A. 1980. *The two Marxisms*. London: Macmillan.

- HABERMAS, J. 1972. *Knowledge and human interests*. London: Heinemann.
- HABERMAS, J. 1974. *Theory and practice*. Boston: Beacon Press.
- HABERMAS, J. 1976. Legitimation crisis. In: P. Connerton (ed.), *Critical sociology*: 362-387. Harmondsworth: Penguin.
- HABERMAS, J. 1977. Analytic theory of science and dialectics. In: T.W. Adorno *et al* (Eds.) *The positivist dispute in German sociology*: 131-162. London: Heinemann.
- HABERMAS, J. 1978. Rationalism divided in two. In: A. Giddens (Ed.), *Positivism and sociology*: 195-222. London: Heinemann.
- HELD, D. 1980. *Introduction to critical theory*. London: Hutchinson & Company.
- KEAT, R. 1981. *The politics of social theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- WELLMER, A. 1971. *Critical theory of society*. New York: Herder and Herder.

Althusser se epistemologiese argument

Norma Romm

Althusser word geassosieer met die tradisie van "wetenskaplike" Marxisme op grond van sy aandrag daarop dat Marxisme 'n wetenskaplike benadering tot die bestudering van die samelewing bied. Althusser (1982:227) redeneer dat, hoewel die "jong" Marx (voor 1845) steeds konsepte gebruik het wat 'n "ideologiese problematiek" uitdruk, die volwasse Marx van hierdie konsepte weggebreek het en so by die "wetenskaplike teoretiese praktyk" betrokke geraak het. Ten einde by wetenskaplike teoretisering oor die samelewing betrokke te raak, dring Althusser daarop aan dat dit nodig is om weg te breek van die bourgeois ideologiese siening van die mens as uiteraard 'n vrye subjek (1984:85). Hy dring daarop aan dat die humanistiese siening van mense, naamlik dat hulle die potensiaal het om 'n wesentlike "vryheid" te realiseer, 'n "mite" is wat die uitvoering van (Marxistiese) wetenskap belemmer. Vandaar sy siening dat Marxisme-Leninisme nie by die mens kan begin nie (*ibid.*). Hy redeneer verder dat 'n humanistiese begrip van die mens die ontwikkeling van wetenskaplike kennis oor, byvoorbeeld, produksiemodusse, die klassestryd, die regering (met sy onderdrukkende en ideologiese apparaat) ensovoorts versag en in werklikheid verhinder. Althusser se duidelike anti-humanisme is gekoppel aan sy voorstel dat die etiket van Marxis nie behoorlik van toepassing is op selfbenoemde "Marxiste" wat hulle siening van die samelewing bou op die wesentlike subjektiwiteit van persone wat gevolglik "treur oor die materialisering en vervreemding" (1976:116) nie. Althusser glo dat die stort van tranes oor die sogenaamde onvryheid van mense misplaas is, omdat daar nie so iets soos 'n "subjek" is wat progressiewe vryheid in die samelewing kan realiseer nie. Gevolglik wys hy daarop dat wat (ware) "sosialisme" as 'n alternatief stel vir die strukture van die kapitalistiese modus, nie gepostuleerde verhoogde "vryheid" is nie, maar eerder die feit dat sosialistiese strukture nie verwantskappe van klasse-uitbuiting behels

nie. Wat sosialisme van klassamelewings onderskei is die feit dat die verwantskap tussen mense en hulle bestaansvoorwaardes tot die voordeel van alle mense uitgeleef word (1982:236). 'n Marxistiese wetenskap van die samelewing is – volgens Althusser – van praktiese waarde vir die Werkersbeweging in die soeke na 'n klaslose samelewing; die teoretiese begrippe wat deur so 'n wetenskap geproduseer word, dien as 'n nuttige "wapen" in die stryd van die werkersklas, wat "kennis" benodig om die stryd met sukses aan te knoop.

Althusser se standpunt ten opsigte van die praktyk van Marxistiese wetenskap verteenwoordig 'n duidelike standpunt in verskeie opsigte – nie net op grond van sy duidelike antipatie teen humanisties-georiënteerde "Marxisme" nie, maar ook op grond van sy verwerping van alle vorms van wat hy "empirisme" noem.¹ Althusser bou 'n siening van wetenskap op grond van die vertrekpunt dat ons in werklikheid geen toegang het tot "feite" onafhanklik van die teoretiese raamwerk (problematiek) wat gebruik word om realiteit te "ontmoet" nie. Dit beteken dat die "grondstof" waaruit wetenskaplike kennis gebou word altyd reeds "konseptuele" materiaal is – wat "ideologiese" grondstowwe (wat die wetenskapspraktyk moet omverwerp ten einde wetenskaplike konsepte te ontwikkel) of vooraf-ontwikkelde "wetenskaplike" grondstowwe (waarop wetenskaplikes werk ten einde die wetenskaplike diskoers in verskerpte vorm te ontwikkel) kan wees.

Hierdie hoofstuk bied 'n weergawe van Althusser se siening van wetenskaplike kennis, van wetenskaplike teoretiese praktyk, van hoe wetenskaplike opvattinge van ideologie onderskei kan word, en van die verwantskap tussen wetenskaplike teoretisering en die klassestryd in die samelewing.

Althusser se opvatting van wetenskaplike kennis

In sy oorweging van die vraag oor hoe kennis opgedoen word, stel Althusser voor dat die antwoord gesoek moet word in 'n ondersoek van die prosedures betrokke by die aktiwiteit van wetenskaplike "teoretiese praktyk". Hy is van mening dat teoretiese praktyk, soos ander praktyke in die samelewing,² sy "grondstof", "produksiemiddel" en geproduseerde "objek" het. Teoretiese praktyk werk op sy grondstof (wat Althusser Algemeenheid I noem) met behulp van sy produksiemiddel

(Algemeenheid II) om die spesifieke objek – kennis (Algemeenheid III) te produseer. Althusser definieer teoretiese praktyk as 'n proses wat "in gedagtes" plaasvind as 'n verskuiwing van Algemeenheid I na Algemeenheid III (1982:184).

Althusser stel voor (1976:137) dat deur te konsentreer op die manier waarop kennis in die proses van teoretiese praktyk geproduseer word, Marxistiese filosofie (van wetenskap) steun op Spinoza se voorstel vir die vermyding van die terugkeer wat betrokke is by 'n poging om kriteria daar te stel vir die beoordeling van die waarheid van stellings.³ Althusser merk op dat teoretiese praktyk beskou kan word as 'n proses wat sy eie kriterium verskaf in die sin dat dit self definitiewe protokolle bevat waarmee die gehalte van die produk, met ander woorde die kriteria vir die wetenskaplikheid van die produkte van wetenskaplike praktyk, *gevalideer* kan word (1979:59). Teoretiese praktyk self verskaf sy eie (interne) kriteria ingevolge waarvan dit objekte van kennis in sy prosesse van produksie kan produseer. Soos Althusser dit saaklik stel: items van kennis kom in die proses van hulle produksie te voorskyn (1976:137).

Teoretiese praktyk as 'n proses "in denke"

Althusser beklemtoon dat die proses van teoretiese praktyk een is wat ten volle in die gedagtes plaasvind (1979:54). Hy redeneer dat teoretiese praktyk nooit toegang het tot die werklike, konkrete wêreld wat buite die gedagtes bestaan nie. Die "grondstof" waarop teoretiese praktyk "werk" om kennis te produseer is *konseptuele* materiaal en is nooit die "suiwer onmiddellikheid" van konkrete realiteit nie (1982:184). In sy verwysing na teoretiese praktyk se "grondstof" as 'n Algemeenheid (Algemeenheid I), beklemtoon Althusser die idee dat teoretiese praktyk nie aan die gebied van die gedagtes kan ontsnap nie en dat dit te alle tye tot hierdie gebied beperk is.

Die proses om kennis te produseer uit die grondstof wat aan teoretiese praktyk gegee is, is 'n proses wat 'n verskuiwing van Algemeenheid I deur Algemeenheid II na Algemeenheid III behels. Althusser beweer dat wetenskap werk en produseer deur Algemeenheid I in Algemeenheid III (kennis) te omskep (*ibid.*). Wanneer wetenskap met sy grondstof (Algemeenheid I) werk, gebruik dit sy produksiemiddel

(Algemeenheid II) – wat volgens Althusser teorie, metodes en tegnieke insluit (sien 1979:41) – ten einde 'n objek van kennis te produseer (Algemeenheid III).

Althusser (1979:32) beweer dat die Marxistiese manier om kennis in te win 'n proses behels van die "simptomatiese lees" van ideologiese sowel as wetenskaplike diskoerse (die grondstof van teoretiese praktyk). Die simptomatiese lees van diskoerse (of "problematiek") kom neer op die stel van vrae wat nie deur die diskoers gestel is nie, en dan die soek van antwoorde – binne die diskoers – op die vrae. Hierdie antwoorde is nie sigbaar tensy die vrae wat hulle beantwoord streng gestel word nie. Die aktiwiteit van wetenskap bestaan uit die streng stel van vrae sodat die onsigbare stiltes in diskoerse duidelik gemaak kan word.

Althusser beweer dat wanneer vrae streng gestel word aan *ideologiese* diskoerse, die bestaan van die diskoers bedreig word omdat die diskoers nie die antwoorde op die vrae op homself van toepassing kan maak nie. Die onsigbare "antwoorde" op vrae wat aan ideologiese diskoerse gestel word, is onsigbaar omdat die diskoers self hulle sigbaarheid verbied. Om die antwoorde te soek en hulle sigbaar te maak, kom dus neer op 'n omverwerping van die diskoers. Waar vrae egter aan *wetenskaplike* diskoerse gestel word, bedreig die soeke na die antwoord en die sigbaarmaking daarvan nie die diskoers nie, maar kom bloot neer op 'n verbreding (verskerping) daarvan.

Die proses van die produsering van "kennisobjekte" uit *ideologiese* grondstowwe is dus 'n proses van omverwerping van ideologiese diskoerse; terwyl die proses van die produsering van kennis uit *wetenskaplike* grondstowwe neerkom op 'n hervestiging, in verskerpte vorm, van die wetenskaplike diskoers.

Onderskeiding tussen wetenskaplike en ideologiese diskoerse in die proses van vraagstelling

Die stel van vrae aan wetenskaplike diskoerse

Althusser is van mening dat wanneer wetenskaplike vrae aan 'n *wetenskaplike* diskoers gestel word, die antwoorde op hierdie vrae altyd êrens in die diskoers gevind kan word. Die antwoorde word êrens in die diskoers verskaf – selfs al word hierdie antwoorde (nog) nie eksplisiet

gerig op die beantwoording van die vrae waarop hulle die antwoorde is nie. Althusser redeneer dat die feit dat die antwoorde op die vrae in die tekste *gevind kan word* daarop dui dat die diskoers die vrae kan hanteer. So beweer Althusser dat hy met die stel van byvoorbeeld die vraag oor die spesifieke aard van die Marxistiese dialektiek aan die werke van Marx en Marxisme ontdek dat:

... it was only possible to pose to the practical political analyses Lenin gives us of the conditions for the revolutionary explosion in 1917[,] the question of the "specificity" of the Marxist dialectic on the basis of an answer which lacked the proximity of its "question", an answer situated "at another place" in the Marxist works at our disposal ... (1979:32).

Die antwoord op hierdie vraag kan verkry word uit die werke van Marx en Marxisme, maar die vraag moet eers streng gestel word voordat die antwoord, met sy presiese vraag, "verskerp" kan word:

Althusser let op dat die streng stel van vrae aan wetenskaplike diskoerse ruimte laat vir die produksie van meer voldoende wetenskaplike konsepte. Want insoverre vrae nie behoorlik geformuleer is nie, moet ou konsepte desperaat die rol speel van iets wat afwesig is, *wat naamloos is* (1979:29) – ou konsepte moet sukkel om antwoorde op ongestelde vrae te verskaf. Althusser lig sy argument in hierdie verband toe met 'n voorbeeld waarin hy na die werk van Marx self verwys:

And if, as I have dared suggest, there is undoubtedly in Marx an important answer to a "question that is nowhere posed", an answer which Marx only succeeds in formulating on condition of multiplying the images required to render it ... it is surely because the age Marx lived in did not provide him ... an adequate concept with which to think what he produced: the "concept of the effectivity of a structure on its elements" (1979:28/29).

Althusser redeneer that hoewel Marx nie die konseptuele apparaat gehad het om die idee van die "doeltreffendheid van 'n struktuur op sy elemente" te dink nie, die idee nietemin instrinsiek aan sy denke is – daarom is die verskaffing van die konsep wat hierdie idee uitdruk nie 'n omverwerping nie maar 'n vernuwing van die Marxistiese diskoers.

Althusser dring daarop aan dat die lewe van die Marxistiese teorie van geskiedenis presies afhang van die gee van uiterste aandag aan die punte waar dit teoreties broos is (1979:30). Die lewe en vordering van

Marxistiese teorie hang af van die fokus op die punte waar dit sekere stiltes in die diskoers, sekere konseptuele weglatings en gapings in die strengheid daarvan bevat (*ibid.*). Die Marxistiese wetenskap gaan voort deur streng wetenskaplike probleme te stel wat die Marxistiese tekste (nog) nie voldoende bespreek het nie en wat op leemtes in die Marxistiese diskoers dui. In die proses van antwoorde soek – binne die diskoers – op hierdie probleme, kry die onduidelike, onvoldoende idees wat "sukkel" om hulleself uit te druk "nuwe" konseptuele uitdrukking. "Ou" idees kry "nuwe" konseptuele uitdrukking. Althusser merk gevolglik op dat die proses van "arbei" op wetenskaplike gesprekke 'n nuwe wetenskaplike algemeenheid produseer wat die oue verwerp terwyl dit dit terselfdertyd omvat (1982:184) – dit is 'n proses van die hernuwing van die wetenskaplike diskoers.

Vraagstelling aan ideologiese diskoerse

Althusser is van mening dat die proses van arbei op ideologiese diskoerse ietwat verskil van die proses van arbei op wetenskaplike diskoerse, want wanneer streng vrae aan ideologiese diskoerse gestel word, kan die antwoorde nie binne die veld van die problematiek uitgedruk word nie. Hoewel die antwoorde deur die diskoers verstrekkend word, is dit onbewustelik en dit bly noodwendig onbewus van die antwoorde. Dit gebeur omdat die diskoers nie toegerus is om die probleme te stel waarop dit die antwoorde verskaf nie – die probleme is "onsigbaar". Althusser beweer gevolglik:

These new objects and problems are necessarily "invisible" in the field of the existing theory ... because they are "forbidden" by it ... They are invisible because they are rejected in principle, repressed from the field of the visible; and that is why their fleeting presence in the field when it does occur ... "goes unperceived" (1979:26).

Althusser stel voor dat die verskil tussen 'n wetenskaplike en 'n ideologiese problematiek (diskoers) is dat wetenskaplike diskoerse nie die stel van vrae verbied met antwoorde wat êrens in die teks verskyn nie, terwyl ideologiese diskoerse wel sodanige vrae verbied. Wanneer vrae aan 'n wetenskaplike diskoers gestel word waarop die teks onwetend antwoorde verskaf, is die vind van die antwoord en die konseptuele uitdrukking daarvan nie 'n bedreiging vir die diskoers nie. Wanneer vrae egter gestel word waarop die ideologiese diskoers onwetend

die antwoorde verskaf, verteenwoordig die vind van die antwoorde wel 'n bedreiging vir die diskoers omdat dit sulke vroeë "verbied". Ten einde dus hierdie antwoorde te herken, is 'n verandering in die "terrein" van 'n nuwe problematiek nodig. Vanuit die standpunt van die nuwe ("wetenskaplike") problematiek kan die probleme wat onwetend hanteer word dog nog nie deur die ideologiese diskoers gesien word nie "sigbaar" gemaak word. Althusser verduidelik dat die kenner reeds in die nie-ideologiese problematiek "geïnstalleer" moet wees ten einde die probleme te stel waarop die ideologiese teks onwetend die antwoorde verskaf:

... the new subject must already ... have been installed in this new terrain, for it to be possible to apply to the old invisible the informed gaze that will make that invisible visible. Marx can see what escaped [Adam] Smith's gaze because he has already occupied this new terrain which, in what new answers it produced, had nevertheless been produced unwittingly, by the old problematic (1979:28).

Althusser gebruik die voorbeeld van die probleem van die waarde van arbeidsmag om aan te dui wat hy bedoel deur te sê dat 'n ideologiese diskoers antwoorde verskaf op probleme sonder om te herken dat sy antwoorde werklik antwoorde op hierdie probleme is. Hy merk op dat hoewel klassieke politieke ekonomie die probleem stel van die markprys van arbeid, het die ontleding gelei:

not only from the market prices of labour to its necessary price and its value ... but to [the] resolution of the so-called value of labour into the value of labour power ... The result the analysis led to, therefore, was "not a resolution of the problem as it emerged at the beginning, but a complete change in the terms of that problem" (1979:21).

Klassieke politieke ekonomie kon nie sien dat dit 'n antwoord verskaf het op die probleem vna die waarde van arbeidsmag eerder as op die probleem van die markprys van arbeid nie. Die ekonomie kon dit nie sien nie omdat dit vasgevang was in die siening van sy eie problematiek waaruit die probleem van die waarde van arbeidsmag nie gestel kon word nie. Dit was dus noodwendig blind vir die feit dat dit hierdie probleem opgelos het.

Althusser redeneer dat die herkenning van die klassieke politieke ekonomie se fout ten opsigte van die kwessie van die waarde van die arbeidsmag slegs moontlik is vanuit die Marxistiese problematiek. Nietemin is dit nie bloot 'n kwessie van die lees van die klassieke ekonomie deur die rooster van net Marx se teorie nie (1979:21). Die herkenning van "foute" in die klassieke politieke ekonomie is eerder 'n proses van die vergelyking van die klassieke politieke ekonomie met homself, sy nie-visie met sy visie (1979:21). Deur voor te stel dat die foute van die klassieke politieke ekonomie waarneembaar is deur 'n proses wat die klassieke politieke ekonomie met homself vergelyk, vermy Althusser die agteruitgang betrokke by die stelling dat die foute van een teorie herken word deur 'n ander teorie as vertrekpunt te neem ... en so verder tot in oneindigheid (1979:21) deur daarop te let dat die foute van, sê, die klassieke politieke ekonomie gegee word in die feit dat die problematiek self die visie van sekere "probleme" uitsluit.

Althusser se redenasie is dat ten einde die probleme te "sien" wat 'n ideologiese problematiek onwetend aangespreek het en waarop dit onwetend antwoorde verskaf het, moet die standpunt ingeneem word van 'n problematiek wat nie deur hierdie probleme bedreig word nie. Dit is nodig om uit die terrein van die ideologiese problematiek te beweeg na 'n terrein waar die probleme wat onwetend hanteer word eksplisiet herken kan word. Met ander woorde, ten einde werklik die probleme te konfronteer wat 'n ideologiese diskoers aanspreek (onwetend), kan die ideologiese problematiek nie behou word nie. Dit beteken dat die konfrontasie met 'n ideologiese problematiek noodwendig lei na 'n omverwerping van sy konsepte en na 'n uitbreiding van alternatiewe konsepte van binne die standpunt van 'n alternatiewe (wetenskaplike) problematiek. Die proses van vraagstelling aan 'n ideologiese problematiek behels 'n *afstanddoening* van die konsepte daarvan sodat 'n wetenskaplike wetenskap geproduseer kan word.

Wetenskap as 'n epistemologiese breuk met ideologie

Althusser is van mening dat die ontwikkeling van 'n wetenskaplike teoretiese praktyk wat kennis oor die samelewing kan verskaf gekenmerk word deur 'n "breuk" met vorige ideologiese opvattings van geskiedenis (1976:153). Hierdie breuk behels die afstanddoening van alle vorms van bourgeois ideologie – humanisme, historisisme, prag-

matise, evolusionisme, filosofiese idealisme, ensovoorts⁴ (1976:146). Althusser dring daarop aan dat dit noodsaaklik is om, ten einde 'n wetenskaplike begrip van die samelewing te verskaf, met al hierdie ideologieë te breek. Hy beweer dat die breuk met ideologiese opvattinge nodig is omdat hierdie opvattinge nie die produksie van 'n paar stukkie wetenskaplike kennis oor die ekonomie, die klassestryd, die regering, die proletariaat, die funksionering van ideologieë, ens. ondersteun nie (1984: 93/94). Verder het hierdie opvattinge beslis 'n versleggende uitwerking op die ontwikkeling van wetenskaplike kennis: Hierdie tesse is 'n struikelblok vir die ontwikkeling van kennis. In plaas daarvan dat dit die ontwikkeling laat vorder, hou dit ontwikkeling terug (*ibid.*: 94). Dit is dus in Althusser se skema noodsaaklik dat daar van ideologiese problematiek afstand gedoen word ten einde plek te maak vir die ontwikkeling van (Marxistiese) wetenskap.⁵

Die status van "kennis objekte" wat in die proses van teoretiese praktyk geproduseer word

Althusser beklemtoon (1979:41) dat die "objekte van kennis" wat in die gang van die teoretiese wetenskapspraktyk geproduseer word nie beskou moet word dat hulle konkrete realiteit in 'n spieëlbeeldverwantskap reflekteer nie. Die objekte van kennis wat deur die wetenskap geproduseer word, neem die vorm van "gedagte konkreet" aan, wat "konkrete realiteit" verteenwoordig, maar nietemin nie daarmee verwar moet word nie. Die "konkrete realiteit" soos dit in gedagtes "gereproduseer" word, is in die vorm van 'n *denk-objek* wat, omdat dit 'n objek in *denke* is, noodwendig van realiteit onderskei word. Althusser verduidelik sy redenasie in hierdie verband deur Marx aan te haal:

Marx defends the "distinction" between the "real object" (the real-concrete) ... which "survives in its independence, after as before, outside the head ..." and the "object of knowledge", a product of the thought which produces it in itself as a thought-concrete ... absolutely distinct from the real-object, the real-concrete ... (1979:41).

Althusser beklemtoon die belangrikheid van die onderskeid tussen die denke-objek en die werklike objek, want hy beweer dat wetenskap nie kan vorder tensy dit die (empiristiese) vertrouwe inhou om tot realiteit toegang te verkry nie. Wetenskap kan slegs vorder deur te aanvaar dat

teoretiese praktyk 'n proses is wat sonder enige gedagtes kan plaasvind en wat denk-objekte as produk produseer.

Kennis as kennis van realiteit

Hoewel Althusser beweer dat die proses van die produksie van kennis heeltemal in die gedagtes plaasvind, beweer hy ook dat die proses kennis van realiteit produseer. Hy redeneer dat kennis geproduseer word deur die voortdurende konseptuele herorganisasie van die denk-objekte in ooreenstemming met die protokolle van wetenskap, en dat sodanige herorganisasie lei tot 'n "incessant deepening of the knowledge of the real object" (1979:156). Althusser brei sy argument uit deur aan te dui dat Engels probleme het met verbeelding:

... the fact that the process of production of a knowledge necessarily proceeds by the constant transformation of its (conceptual) object; that it is precisely the effect of this transformation ... that it produces a "new" knowledge (a new object of knowledge) which still concerns the "real object", knowledge of which is deepened precisely by this reorganization of the object of knowledge (ibid.:156).

Volgens Althusser versag die feit dat die proses van produksie van kennis geen toegang tot realiteit het nie en deur die konseptuele herorganisasie van denke-objekte moet vorder, nie die feit dat kennis kennis van realiteit is nie. Die proses van teoretiese praktyk het die "werklike objek" as sy "absolute verwysingspunt", want kennis moet kennis van realiteit wees (*ibid.*:156).

Althusser se opvatting is dat die taak van teoretiese praktyk is om al hoe doeltreffender te dink oor die "werklike objek" ten einde 'n beter (konseptuele) begrip van konkrete realiteit te kry. Diegene wat dit moeilik vind om te begryp dat dit die taak van kennis is, is vasgevang in die empiristiese ideologiese problematiek, waar 'n regstreekse ooreenstemming tussen kennis en realiteit nog gesoek word. Sodra daar egter van hierdie problematiek afstand gedoen word, word dit duidelik dat teoretiese praktyk gemik is op die verskaffing van 'n begrip (in die gedagte) van "werklik konkrete" objekte sonder om te probeer om hierdie objekte deur 'n regstreekse ooreenstemmingsverwantskap te weerspieël.

Althusser se argument oor die manier waarop "denk-objekte" gerig is op die "werklik konkrete" blyk duidelik uit die raad wat hy gee aan mense oor hoe om *Capital* te lees. Althusser moedig mense aan om in gedagte te hou dat *Capital* 'n teoretiese werk is en dat die objek slegs die meganismes van die kapitalistiese produksiemodus is (1971:78). Maar Althusser beweer dat hoewel *Capital* ons slegs 'n teoretiese verduideliking van die kapitalistiese produksiemodus bied, en nie voor-gee om enige konkrete samelewings te beskryf nie, bied dit ons konsepte waarmee ons hierdie samelewings kan begryp:

Simply speaking: in order to be able to analyse these concrete capitalist societies (England, France, Russia, etc.) it is essential to know that they are dominated by that terribly concrete reality, the capitalist mode of production, which is 'invisible' (to the naked eye), 'Invisible', i.e. 'abstract' (1971:77).

Vir Althusser is die abstraksie "kapitalistiese produksiemodus" 'n uiters konkrete realiteit omdat dit 'n objek van kennis ('n konkreet-in-gedagte) is wat ons toelaat om besondere kapitalistiese samelewings te verstaan deur 'n konsep te verskaf om hulle mee te verstaan. Die konseptuele abstrakthede wat deur die wetenskap verskaf word, kan konkrete samelewings verstaanbaar maak omdat hulle die vorm van konkreet-in-gedagte aanneem, met die hulp waarvan konkrete realiteite gekonseptualiseer kan word. Die abstraksies dien as maniere waarop samelewings ontleed kan word sodat hulle fundamentele eienskappe en meganismes sigbaar kan word.

'n Marxistiese weergawe van die ontstaan van Marxistiese konsepte

Althusser redeneer dat die ontstaan van 'n Marxistiese wetenskap op sigself verduidelik kan word deur Marxistiese beginsels van verklaring aan te wend.⁶ Hy dui aan (1979:108(?)) hoe hierdie ontstaan verduidelik kan word (in terme van Marxistiese beginsels) as 'n historiese produk van die klassestryd. Hy beweer dat dit as gevolg van die proletariaat se klassestryd teen die bourgeoisie was dat Marx 'n wetenskaplike weergawe van die samelewing kon ontwikkel. Deur 'n proletariaat-klas-seposisie in te neem, kon Marx afstand doen van alle ideologiese opvattinge wat die "meganismes van klasse-eksploitasie en oorheersing" verbloem (1976:1260) en 'n wetenskaplike opvatting ontwikkel wat

hierdie meganismes kon verstaan. Althusser verduidelik sy redenasie soos volg:

For the mechanisms to become visible, it is necessary to "leave" these ideologies ... It is therefore necessary to abandon the theoretical position of the ruling classes and take up a position from which these mechanisms can become visible: the proletarian standpoint (1976:61).

Die doel van Althusser se argument is om te toon dat die Marxistiese wetenskap en die proletariaat se stryd teen die bourgeoisie gekoppel is deur die feit dat die Marxistiese wetenskap:

brings the social classes face to face with their truth, [and is thus] ... unbearable for the bourgeoisie and its allies ... it is only acceptable to the proletariat ... in the hands of the Workers' Movement, Marxist science has become the theoretical weapon of the revolution (1971:8).

Althusser se argument is dat omdat die Marxistiese wetenskap 'n ware weergawe van die "meganismes van klasse-eksploitasie, onderdrukking en oorheersing kan gee, dit as 'n wapen van die proletariaat teen die bourgeoisie funksioneer (*ibid.*:8). Ten einde teen die bourgeoisie te wen, het die proletariaat 'n wetenskaplike begrip van sy posisie in die samelewing nodig en van die proses van die klassestryd as die motor van geskiedenis. Soos Althusser dit stel:

... the workers ... need objective, verifiable and verified - in short scientific - knowledge, in order to win victory, not in words, but in facts, over their class opponents (1976: 117).

Deurdat die Marxistiese wetenskap objektiewe⁷ kennis van die samelewing en geskiedenis kan bied, kan dit die teoretiese gereedskap voorsien wat die proletariaat in sy stryd teen die bourgeoisie benodig. Die Marxistiese wetenskaplike breuk met bourgeois ideologie is dus nie net teoreties belangrik nie, maar ook polities en kan uiteindelik in terme van die bourgeoisie-proletariaat klassestryd verklaar word.

Marxistiese wetenskap en sy skakel met werkersklas politieke praktyk

Hoewel Althusser postuleer dat Marxistiese teoretisering vasgevang kan word in die politieke praktyke van die werkersklas (op grond van die verskaffing van nuttige kennis), dring hy daarop aan dat hierdie

verband nie die status van Marxisme as 'n wetenskap moet bedreig nie. Hy beweer dat dit noodsaaklik is dat Marxisme as 'n wetenskap beskou moet word omdat dit slegs deur die proletariaat as teoretiese hefboom teen die bourgeoisie gebruik kan word insover dit beskou word as dat Marxisme objektiewe kennis van die samelewing en geskiedenis verskaf. Hy merk op dat Marx, Engels en Lenin besef het hoe belangrik die woorde "wetenskap" en "teorie" was om Marxisme te karakteriseer, en dat hulle nooit versuim het om hierdie woorde as riglyne en wapens te gebruik nie omdat hulle dit beskou het as noodsaaklik vir hulle politieke en teoretiese stryd, vir die revolusionêre bevryding van die proletariaat (1976:116).

In ooreenstemming met sy bewering dat Marxisme as 'n wetenskap beskou moet word, beskou Althusser Gramsci se vergelyking van Marxisme met die filosofie van praxis as 'n linkse afwyking van Marxisme: die linkse afwyking onderdruk wetenskap: slegs filosofie bly oor (subjektivisme) (1971:14). Althusser is lugtig vir Gramsci se argument dat die wetenskaplike begrip van objektiwiteit werklik historiese subjektiwiteit beteken. Hy noem hierdie standpunt van Gramsci "historisties" ten einde Gramsci se opvatting te beklemtoon dat Marxistiese teorie slegs waar word in die verloop van die werklike geskiedenis ('n proses waaartydens mense in Gramsci se skema kultureel verenig word deur die bereiking van 'n "subjektiewe universaliteit"). Althusser beskou Gramsci se argument as deel van die empiristiese problematiek – soos alle historismes. Hy beskou Gramsci se voorstelle as empiristies georiënteerd in die sin dat hulle die veronderstelling beliggaam dat denke en (intersubjektiewe) realiteit in die verloop van die geskiedenis tot ooreenstemming gebring kan word.⁸

Volgens Althusser het Gramsci, omdat hy so behep was met die definiëring van die Marxistiese teorie in terme van sy praktiese gang in die geskiedenis, versuim om te behou wat Marxistiese teorie van elke vorige organiese ideologie onderskei: die karakter van *wetenskaplike kennis* (1979:132). Hy kon dus nie die aard van Marxistiese teoretisering begryp as eiesoortige (teoretiese) praktyk in die samelewing waarvan die geldigheid gemeet moet word in terme van (interne) protokolle van wetenskaplikheid nie.

Tesame met sy kritiek van Gramsci se opvatting van die manier waarop daar aan Marxistiese teorie deur historiese prosesse geldigheid verleen word, kritiseer Althusser alle weergawes van pragmatisme wat die kriterium van praktyk aanbied as geldigheidskriterium van Marxistiese konsepte. Hy merk op dat voornemende Marxiste hulle dikwels beroep op die kriterium van sosiale praktyk om ons te oortuig van die Marxistiese aard van die antwoord op epistemologiese vrae (1979:56). Althusser kritiseer die pragmatistiese standpunt omdat dit 'n praktiese waarborg soek vir die uiteindelijke harmonie tussen kennis en werklikheid.⁹ Hy stel dit dat pragmatiese soek na 'n de facto waarborg: sukses in die praktyk, wat dikwels die enigste inhoud is wat toegewys kan word aan wat die "praktykkriterium" genoem word (1979:57).

Althusser se argument teen die "praktykkriterium" is dat dit ons nie help om waarheid van onwaarheid te onderskei nie omdat die vraag of en wanneer ons praktiese sukses behaal steeds onbeantwoord bly. Hy redeneer dat die "proof of the pudding is in the eating", maar dat dit ons nog nie vertel of dit werklik poeding is wat ons eet en nie 'n gesteelde baba-olifant nie, hoewel ons dalk dink dat ons ons daaglikse poeding eet! (*ibid.*). Die onvermoë van die praktykkriterium om tussen poeding en gesteelde baba-olifante te onderskei, beteken dat dit nie tussen wetenskaplike aardheid en die ideologiese ooglopendhede kan onderskei wat vir die honderde of duisende jare van die sosiale praktyk van die mensdom herhaal word nie (*ibid.*). Dit moet as "waar" al die vooroordele van menslike spontaneïteit aanvaar, met ander woorde al die gevestigde ooglopendhede van ideologie (*ibid.*) wat in die sosiale praktyk geproduseer is.

Ten opsigte van die pragmatistiese poging om teorie en praktyk te koppel deur ware teorie as sukses in die praktyk te definieer, redeneer Althusser dat dit noodsaaklik is om teoretiese praktyk as afsonderlik van ander sosiale praktyke te beskou asook dat dit redelik outonoom daarvan is (1979:58).¹⁰

Althusser verdedig die gedagte van die relatiewe outonomie van teoretiese praktyk van die ander sosiale praktyke ten einde die tesis te verdedig dat wetenskaplike kennis onafhanklik van die sukseswaarde in die politieke praktyk van geskiedenis herken kan word. Vir Althusser kan latere historiese praktyk nie die kennis bied dat Marx sy status as

kennis geproduseer het nie (1979:59) – die epistemologiese status van die kennis van historiese materialisme is nie afhanklik van die suksesvolle aanwending daarvan nie. Althusser redeneer dat pragmatisme die verwantskap tussen Marx se wetenskaplike teorie en sy politieke toepaslikheid verkeerd vertolk. In teenstelling met pragmatisme beweer Althusser dat:

It has been possible to apply Marx's theory with success because it is "true"; it is not true because it has been applied with success (1979:59).

In sy *Essays in Self-Criticism* waarin Althusser die kontroversies bespreek wat sy siening van teoretiese praktyk as 'n duidelike relatief outonome praktyk ontlok het, verdedig hy nietemin sy siening. Hy redeneer dat dit vir hom belangrik was om sy siening te vestig dat:

the thesis of the relative autonomy of theory and thus the right of Marxist theory not to be treated as a slave to tactical political decisions, but to be allowed to develop, in alliance with political and other practices, without betraying its own needs (1976:169).

Althusser erken egter dat hy in sy werke *Reading Capital* en *For Marx* nie genoeg aandag bestee aan die skakel tussen teoretiese en politieke praktyk nie. Hoewel Althusser tevrede is dat die "beginseltendens" in *Reading Capital* en *For Marx* – waarin hy nuttige standpunte vir Marxistiese teorie verdedig het en alle vorms van bourgeois ideologieë teengestaan het – korrek was, besef hy dat hierdie werke 'n sekondêre afwyking bevat (1976:146). Althusser noem hierdie sekondêre afwyking 'n teoretisistiese afwyking (*ibid.*:146). In die lig van die teoretisistiese afwyking in die werke van *For Marx* en *Reading Capital*, beskou Althusser dit as noodsaaklik om hierdie werke te herevalueer en die vals tesis te verwyder. Hy merk op dat daar tesis is wat duidelik verwyder moet word omdat hulle in hulle bestaande vorm vals (verkeerd georiënteerd) en dus skadelik is (1976:147).

Althusser erken dat een van die uitwerkings van sy teoretisistiese afwyking in *For Marx* en *Reading Capital* was om die politieke aard van filosofie te onderskat. Hy het nie besef dat die definisie van filosofie die politieke komponent daarvan moet insluit en dat die stryd tussen idealistiese en materialistiese filosofie 'n produk van die politieke klassestryd is nie. Althusser stel voor dat hy in *Lenin and Philosophy*

reeds besig was om die teoretistiese afwyking in *For Marx* en *Reading Capital* reg te stel deur 'n definisie van filosofie voor te stel wat die klassestryd teoreties voorstel:

... In "Lenin and Philosophy" ... I did rectify the essential point of my devisation in proposing a new definition of philosophy ("politics in theory"), of the system of "double "equal" representation" at the level of the Sciences and of Politics (1976:150).

'n Ondersoek van Althusser se redenasie in *Lenin and Philosophy* dui dan ook op sy besorgdheid oor die definiëring van filosofie in terme van die verband met die klassestryd. Althusser se argument in *Lenin and Philosophy* is dat filosofie 'n politieke komponent het omdat dit die ontwikkeling van Marxistiese wetenskap (wat die proletariaat se teoretiese wapen in die klassestryd is) strem of aanmoedig. In die mate dat idealistiese filosofie wydverspreid is, word die proses van die wetenskap gestrem, want idealistiese filosofie het 'n remmende effek op wetenskap. Omgekeerd, in die mate dat materialistiese filosofie aanvaar word, word wetenskap bevorder, want materialistiese filosofie laat ruimte vir die stel van wetenskaplike probleme. Althusser dui die belangrikheid van die filosofiese stryd soos volg aan:

The ultimate stake of philosophical struggle is the struggle "for hegemony" between the two great tendencies in world outlook (materialist and idealist). The main battlefield in this struggle is scientific knowledge: for it or against it. The number one philosophical battle therefore takes place on the frontier between the scientific and the ideological (1971:18).

Althusser interpreteer Marx se *Theses on Feuerbach*, waar Marx filosofie se taak om die wêreld te verander identifiseer, as dat dit impliseer dat omdat materialistiese filosofie ruimte laat vir die praktyk van (Marxistiese) wetenskap, word dit 'n manier om die wêreld te verander. Vir Althusser vind die vereniging van teorie en praktyk, wat deur Marx in sy tesse oor Feuerbach vereis word, plaas wanneer Marxistiese teorie (wat uit materialistiese filosofie en wetenskap bestaan) met die Werkersbeweging verenig:

In the union of Marxist theory and the Worker's Movement (the "ultimate" reality of the union of theory and practice) philosophy ceases(?), as Marx said, to "interpret the world" (1971:19).

In sy *Essays in Self-Criticism* voer Althusser sy argument deur wat hy in *Lenin and Philosophy* aanbied, en bevestig sy standpunt dat die vereniging van teorie en praktyk plaasvind wanneer die Marxistiese wetenskap van geskiedenis (tesame met sy filosofiese onderbou) met die arbeidsbeweging verenig word. Althusser brei uit op hierdie begrip van die verwantskap tussen teorie en praktyk deur op te merk dat die korrekte vereniging tussen die arbeidsbeweging en Marxisties-Leninistiese teorie (1976:161) nooit 'n volslae oorwinning is nie. Hy beweer dat die korrekte vereniging:

does not exist in isolation from the class struggle, and must be incessantly defended in the course of a bitter class struggle against the deviations and crises which threaten it (1976:152).

Vir Althusser is die ware eenheid van Marxistiese teorie en praktyk nie maklik bereikbaar nie omdat Marxistiese teorie (filosofie en wetenskap) voortdurend deur "afwykings" van die regter- sowel as die linkerkant bedreig word. Die taak van die Marxistiese teoretikus is om Marxisme teen sodanige afwykings te verdedig sodat 'n ware vereniging tussen Marxistiese teorie en politieke praktyk bereik kan word.

Volgens Althusser vereis die korrekte vereniging tussen teorie en praktyk die erkenning dat wetenskap apart is van politieke wetenskap en as sulks objektiewe kennis van die samelewing en geskiedenis kan verskaf – kennis wat nie deur die eise van politieke strategie in sy objektiwiteit gekompromitteer word nie. Dit is juis die wetenskap se onafhanklikheid van politieke strategiese doelwitte en die werking daarvan in ooreenstemming met sy eie interne protokolle vir wetenskaplikheid wat dit 'n wapen maak – as verskaffer van objektiewe kennis – vir die proletariaat om in sy stryd teen die bourgeoisie te gebruik.¹¹

Althusser beweer dat hierdie stryd gesien moet word as 'n stryd om 'n klaslose samelewing waarin die verhoudings tussen mense en hulle lewensomstandighede tot die voordeel van almal uitgeleef word (1982:236). Marxistiese wetenskap is polities relevant omdat dit kennis bied wat die moontlikheid postuleer dat 'n vorm van samelewing daargestel kan word wat georganiseer is om die belange van alle mense te dien, en waarin die werklike verhoudings wat mense se bestaan reguleer nie-uitbuitende verhoudings is.¹²

Enkele reaksies op Althusser se epistemologiese posisie

Althusser se standpunt ten opsigte van wetenskaplik teoretiese praktyk as 'n proses wat in denke plaasvind en wat gedagte-objekte as sy produk lewer, is uit verskeie (Marxistiese) oorde gekritiseer as 'n "rasionalistiese" posisie. Marxiste wat die sogenaamde "realistiese" posisie aanhang (soos Collier en Sayer) kritiseer Althusser omdat hy nalaat om aan te dui hoe 'n ooreenstemming tussen denke en realiteit progressief bereik kan word deur die wetenskappraktyk. Realiste beweer dat die proses van wetenskap een is wat gemik is op die daarstelling van 'n "medepligtigheid" tussen denke en realiteit; sonder hierdie doel, redeneer hulle, is daar geen sin in om wetenskap te beoefen nie. Collier beweer byvoorbeeld dat 'n voorafbepaalde isolering van denke van die realiteit wetenskap onmoontlik sal maak (1979:85).

Marxistiese realiste beweer dat empiriese ondersoek 'n noodsaaklike komponent van die wetenskaplike onderneming is - hoewel hulle van mening is dat toegang tot die ervaringswêreld nie verkry kan word op die manier wat deur positivisme voorgestel word nie. Sayer redeneer dat retroduktiewe logika die instrument is om 'n verband tussen denke en empiriese realiteit te bewerkstellig. Hy meen dat die (Marxistiese) materialistiese oplossing vir die ooreenstemming tussen konsepte en realiteit bestaan in 'n uitdelwing van die voorwaardes wat veronderstel moet word vir die empiriese verskynsels soos waargeneem om sodanige vorms aan te neem (1979:37). Retroduktiewe logika is ingestel op die ondersoek van hierdie voorwaardes, want dit stel ons in staat om af te lei dat die voorwaardes bestaan insoverre hulle gepostuleerde bestaan die verskyning van sekere (waargenome) verskynsels kan verklaar. Sayer (1983:114-116) stel voor dat retroduktiewe logika geskik is om die onwaarneembare oorsaaklike meganismes te ontbloot wat in die werklikheid bestaan. Hy let op dat in terme van hierdie logika word 'n hipotese (H) gesteun waarvolgens die bestaan van so 'n meganisme gesteun word insoverre dit 'n verduideliking van waargenome verskynselgebeure (P1, P2, P3 ensovoorts) kan bied. Sayer kritiseer dus Althusser se bewering dat wetenskap slegs kan vorder deur met konseptuele materiaal te werk, en dat wetenskap geen manier het om enige ooreenstemming tussen sy konsepte en objekte (meganismes) in die realiteit te bewerkstellig nie. Realiste is van mening dat die konsepte wat deur

Marxistiese wetenskap ontwikkel is, beskou moet word as dat dit na werklike strukture/meganismes/voorwaardes in die sosiale realiteit verwys en dat dit in hierdie sin die geakkumuleerde kennis van die realiteit bied.

Althusser se antwoord op hierdie besware (welke antwoorde deur 'n aantal van sy verweerders verskaf is)¹³ is dat enige toegang wat ons tot 'n begrip van die realiteit het, altyd deur die gebruik van hierdie konsepte is, en daarom kan wetenskap slegs denk-objekte hanteer. Ons denk-objekte (soos die konsep van die produksiemodus of produksieverantkappe) verwys na die abstraksies wat ons help om besondere samelewings en verwantskappe te begryp op dieselfde manier as wat 'n model insig verskaf sonder om die werklike objek te weerspieël. As gevolg van die konseptuele aard van, sê, die denke-objek "kapitalistiese produksiemodus", weerspieël dit nie enige besondere kapitalistiese samelewing nie, maar dit help ons om die werking te verstaan van verskillende samelewings wat onder hierdie banier geklassifiseer word. Volgens Althusser is daar geen manier om 'n meer direkte ooreenstemming tussen "denke" en "realiteit" te bewerkstellig nie.

Die Marxistiese nie-realistiese kritiek van Althusser se standpunt (wat uit hoofstuk 9 hierbo verkry kan word),¹⁴ is dat die onderneming om "objektiewe" kennis van die realiteit te soek van die begin af 'n valse onderneming is omdat alle kennis waarde bevat. Dit is dus verkieslik om die waarde te erken wat ons kennisontdekkings rig en om die ontdekkings te rig om die waarde van menslike emansipasie in te sluit. Althusser se antwoord op hierdie kritiek is dat dit 'n verkeerde (humanistiese) siening van die "mens" behels – wat postuleer dat mense geëmansipeer kan raak deur aan 'n intersubjektiewe dialogiese wilsformasie deel te neem. Althusser glo dat dit verkeerd is om 'n potensieel vrye subjek wat op hierdie manier aan die samelewing kan deelneem, te postuleer. Sosiale wetenskap is nie daarop gerig om hierdie doel te verwesenlik nie, maar eerder om die werking van die samelewing en geskiedenis te ontbloot. Althusser glo dat die Marxistiese wetenskap nuttig is vir die werkersklas in sy stryd teen uitbuiting, nie omdat dit 'n alternatiewe samelewing postuleer waarin "subjektiwiteit" kan oorheers nie, maar eerder omdat dit 'n alternatiewe struktuur van organisasie kan uitwys wat nie mense in uitbuitende verwantskappe "invoeg" nie. Alt-

husser beweer egter dat die wetenskap se aanduiding van die moontlikheid van so 'n samelewing nie uit 'n politieke of morele waarde kan ontwikkel nie – want dan word die geldigheid bedreig van die kennis wat verskaf word en die "kennis" is van min nut. Die wetenskap se kennis is nuttig – beweer Althusser – net insoverre die kriteria om die geledigheid van die produkte daarvan te beoordeel wetenskaplik is en solank as wat die wetenskaplike onderneming self nie deur buite-wetenskaplike waardes geskend word nie.

Teen Marxiste wat van mening is dat Althusser se standpunt wetenskaplike elitisme is - waarin wetenskaplikes beskou word as die verskaffers van kennis wat die werkersklas deur die klassestryd kan lei – is Althusser se antwoord dat 'n mens nie op die gewone mense in die samelewing kan staatmaak om (spontaan) hulle doelwitte te stel in ooreenstemming met hulle ware belange nie. Althusser is nie bekommerd dat sy definisie van wetenskap as die verskaffer van kennis wat die werkersklas tot elitisme lei nie, maar eerder dat die afstanddoening van hierdie siening van die wetenskap gevaarlike gevolge het. Die politieke gevaar van afstanddoening van die idee van Marxisme as 'n wetenskap is dat die proletariaat nie gewapen sal wees met die geskikte teoretiese instrument in die klassestryd nie en in "spontane" politieke praktyke kan verval wat nie die kern van klasse-uitbuiting raak nie.¹⁵

Ten einde die scenario te vermy waarin mense se politieke praktyke deur bourgeois ideologie oorheers word, glo Althusser dat dit noodsaaklik is om die werkersklas te "wapen" met die wapen wat hulle sal toelaat om die fundamentele klasse-uitbuiting te omseil – die wapen van wetenskaplike kennis.¹⁶

Eindnotas

- 1 Althusser se kategorie van empirisme sluit alle pogings in om kennis en realiteit deur middel van die gebruik van "bewyse" te verbind, asook alle pogings om hulle te verbind deur "realiteit" in geestelike terme te definieer. Benton se kommentaar is dat Althusser se kategorie van empirisme blykbaar alle siening van kennis omvat buiten die een waaraan hy self glo. Vir Althusser is empirisisme blykbaar 'n baie breë tradisie, en skuif feitlik elke ander tradisie in epistemologie in buiten sy eie (1984:38).
- 2 Ander "praktyke" waarna Althusser verwys (1979: 58) is: die ekonomiese, politieke, ideologiese en tegniese.

- 3 Teruggang hier verwys na die feit dat enige voorgestelde kriteria self dan aan beregtiging in terme van kriteria blootgestel kan word, wat dan weer beregtiging verg, ensovoorts.
- 4 Althusser se definisies van die eerste drie van hierdie "ismes" word hieronder bespreek. Althusser se definisie van evolusionisme omvat sienings wat nie die klassestryd (antagonisme tussen klasse) as die (revolusionêre) motor van die geskiedenis omvat nie, en sy definisie van filosofiese idealisme is bedoel om Hegel se siening te omvat wat denke en realiteit laat saamsmelt deur die geestelike aard van die realiteit te postuleer.
- 5 Althusser beweer dat terwyl sekere ideologiese konsepsies - soos 'n navolging van 'n humanistiese visie van die mens - in die vroeë werke van Marx aanwesig is, hy (in 1845) spesifiek weggebreek het van die (ideologiese) humanisme van sy vroeë werke. Hy het besef dat dit nooit die basis van 'n wetenskap sou word nie (1982:227). In daardie jaar, beweer Althusser, het Marx radikaal gebreek met elke teorie wat geskiedenis en politiek gebaseer het op 'n wese van die mens, en 'n wetenskaplike teorie van geskiedenis en politiek geproduseer wat gebaseer is op:
radikaal nuwe konsepte; die konsepte van sosiale formasie, produktiewe kragte, verwantskappe van produksie, superstruktuur, ideologieë, bepaling in die laaste instansie deur die ekonomie, ... ens. (1982:227).
Deur hierdie konsepte te betrek, beweer Althusser, het Marx die fondasies gelê vir 'n wetenskaplike verduideliking van die samelewing en geskiedenis.
- 6 In sy *Essays in Self-Criticism* kritiseer Althusser homself omdat hy nie in sy werke *For Marx* en *Reading Capital* voldoende aandag skenk aan die Marxistiese epistemologiese breuk met ideologie wat in terme van Marxistiese beginsels verduidelik kan word nie. Hy stel hier voor dat sy werke geneig was om te teoretisisties te wees in die sin dat hy die breuk beskou het as een wat op die gebied van die teorie voorkom, in plaas daarvan om hierdie *historiese* feit in al sy dimensies te verduidelik (1976:106).
- 7 Wanneer Althusser praat van "objektiewe" kennis, bedoel hy dat die kennis 'n onpartydige verduideliking van die realiteit is. Althusser glo dat sulke objektiwiteit vereis dat "teoretiese praktyk" relatief outonoom van die ander sosiale praktyke moet wees - sien ook eindnota 10.
- 8 In sy aanhaling van twee gedeeltes (uit Gramsci) waarin Gramsci die verband tussen Marxistiese teorie en werklike geskiedenis uitdruk, merk Althusser op dat:
Echoes of Bogdanov's empiricism in the first text; the second features the empiricist-speculative thesis of all historicism: the identity of the concept and the *real* (historical) object (1979:130, nota 21).
- 9 Althusser beweer dat die pragmatiese siening "empiristies" is as gevolg van die feit dat dit medepligtigheid soek tussen denke en realiteit deur die koppelende kriterium van "praktyk" op te roep.
- 10 Althusser se doel is om die gedagte te beklemtoon dat teorie geskei kan word van ander praktyke in die samelewing omdat dit sy eie kriteria het om die geldigheid van sy produkte in wetenskaplike terme te evalueer. Dit is egter net "relatief" outonoom omdat dit met die werkersklas se politieke praktyk gekoppel word deur die nodige kennis te verskaf wat die werkersbeweging benodig.

- 11 Collier en sekere ander realities georiënteerde Marxiste soos Keat en Urry kritiseer Althusser se "rasionalisme", maar aanvaar tog sy voorstel dat teorie van die gebied van politiek geskei moet word ten einde die aard as aanbieding van kennis van die samelewing te beskerm. Hulle (realistiese) argument is dat teorie nie met pragmatiese belange verbind kan word as dit 'n korrekte weergawe van sosiale realiteit moet gee nie. (Sien Keat en Urry 1982:204 – waar hulle hulle argument oor waarde-oordele uitspreek; en Collier 1979:93, waar hy beweer dat wetenskap as 'n "gespesialiseerde aktiwiteit" nie deur ons "praktiese behoeftes" verwing kan word nie.) Ander realities georiënteerde Marxiste (wat steeds wil hê dat teorie 'n verteenwoordigende beeld van die realiteit moet bied – soos Geras en Callinicos) glo dat Althusser nie voldoende redes verstrek vir hoe teorie met werkersklaspraktyk verenig word nie (sien Callinicos 1978:77, en Geras 1977:271).
- 12 Althusser stem nie saam met teorie wat beweer dat Marxisme 'n demonstrasie kan bied van die moontlikheid van 'n ideologiese samelewing waarin die sistematiese disseminasie van ideologie nie meer in die meganismes van die samelewing ingebou is nie. Althusser wys daarop dat ideologie 'n intrinsieke deel van elke sosiale totaliteit is en nie met die koms van sosialisme verdwyn nie:
- Human societies secrete ideology as the very element and atmosphere indispensable to their historical respiration and life. Only an ideological world outlook could have imagined societies *without ideology* ... (1982:232).
- Vir Althusser bestaan die praktiese toepaslikheid van die Marxistiese wetenskap nie in die demonstrasie van die moontlikheid van 'n ideologiese samelewing nie, maar eerder in die demonstrasie van die moontlikheid van 'n nie-uitbuitende samelewing wat georganiseer is om universele belange te dien. Marxistiese wetenskap dui op 'n tipe samelewing waar die werklike verwantskappe wat die mense se bestaan reguleer opmaak bly in die gebied van ideologie, maar (in werklikheid) nie-uitbuitende verwantskappe is.
- 13 Sien byvoorbeeld Anderson, Poulantzas en Suchting.
- 14 Romm (1991) – hoofstukke 6 en 7 – bied 'n omvattende weergawe van die Marxistiese nie-realistiese posisie.
- 15 Poulantzas (1978 205) beaam hierdie stelling van Althusser wanneer hy voorstel dat die Marxistiese wetenskap die werkersklas moet weglei van die "spontane" politieke praktyke wat "besmet" kan wees deur bourgeois en onbeduidende bourgeois ideologie.
- 16 'n Skerp kritiek teen Althusser (wat ooreenstem met die Marxistiese nie-realistiese argument) is dat sy eie wetenskaplike "problematiek" omvergewerp kan word deurdat dit op die gebied van 'n "gespreks"teoretiese problematiek staan. Vanuit die standpunt van hierdie terrein word alle konsepte en kategorieë beskou as konstruksie wat menslike betekenis uitdruk (eerder as wat dit verduidelkings van eksterne realiteit is). Uit hierdie oogpunt bevat Althusser se mening 'n "stilte" oor die kwessie van waarom daar aanvaar moet word dat die konsepte wat hy self aanbied (soos produksiemodus, klassestryd, ensovoorts) beskou moet word as dat dit 'n manier bied om die eksterne realiteit te begryp – eerder as dat dit 'n besondere poging tot wêreldkonstruksie is (wat teengestaan kan word deur ander wat ook by sulke pogings betrokke is). Hierdie stilte kan nie binne Althusser se problematiek hanteer word nie. Die wetenskaplike problematiek, om Althusser se terminologie te gebruik, kan dus self omvergewerp word en vervang word met 'n alternatiewe (diskoers) problematiek wat "breek" met die epistemologiese aanname dat kennis kennis van eksterne realiteit is. Dit is hierdie tipe (diskoers) problematiek wat Cutler, Hindess, Hirst en Hussain

(1977) verdedig – nadat hulle 'n "simptomatiese" lees van Althusser se tekste onderneem het, wat hulle die kernkategorieë van sy "wetenskaplike" problematiek laat bevraagteken.

Cutler, Hindess, Hirst en Hussain se standpunt, wat die idee ontken dat konsepte as modelle van "werklike objekte" behandel moet word, steun 'n lees van Althusser wat natuurlik die deur hom aanvaar word nie. Uit die standpunt van sy perspektief meen hy dat hulle argument impliseer 'n afstanddoening van die status van die "wetenskap" as die verskaffer van objektiewe kennis van die wêreld. Die dreigende "bose kringloop" wat hy hoop om te ontduik deur op die terrein van die wetenskaplike problematiek te staan en die wêreld van daar te beskou, is egter ronder as wat hy wil erken. Hy wil nie erken dat dit moontlik is om hierdie problematiek fundamenteel te bevraagteken deur in 'n alternatiewe terrein te staan ('n diskoers- een) en sy aangebode problematiek simptomaties te lees vanuit die standpunt van so 'n perspektief nie (soos Cutler, Hindess, Hirst en Hussain probeer het om te maak). Daar kan geredeneer word dat hulle getoon het dat sy epistemologiese posisie berus op 'n aanname wat beslis genegeer kan word, as 'n mens in 'n alternatiewe epistemologiese terrein staan. (Romm 1986 – in hoofstukke 4, 5 en 6 – bespreek die argument van Cutler, Hindess, Hirst en Hussain in besonderhede.)

References

- ALTHUSSER, L. 1971. *Lenin and philosophy and other essays*. New York: Monthly Review Press.
- ALTHUSSER, L. 1976. *Essays in self-criticism*. London: New Left Books.
- ALTHUSSER, L. 1982. *For Marx*. London: Verso.
- ALTHUSSER, L. 1984. *Essays in ideology*. London: Verso.
- ALTHUSSER, L. & BALIBAR, E. 1979. *Reading capital*. London: Verso.
- ANDERSON, P. 1980. *Arguments within English Marxism*. London: Verso.
- BENTON, T. 1984. *The rise and fall of structural Marxism: Althusser and his influence*. London: Macmillan.
- CALLINICOS, A. 1978. *Althusser's Marxism*. London: Pluto Press.
- COLLIER, A. 1979. In defence of epistemology. In: Mephram, J. & D-H. Ruben (ed) *Issues in Marxist philosophy*, Volume 3:55-106. Brighton: Harvester Press.
- CUTLER, A., HINDESS, B., HIRST, P. & HUSSAIN, A. 1977. *Marx's "capital" and capitalism today*, Volume 1. London: Routledge and Kegan Paul.
- GERAS, N. 1977. Althusser's Marxism: An assessment. In: *Western Marxism: A critical reader*, 232-272 (edited by New Left Review). London: New Left Books.
- KEAT, R. 1981. *The politics of social theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- KEAT, R. & URRY, J. 1982. *Social theory as science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- POULANTZAS, N. 1978. *Political power and social classes*. London: Verso.
- ROMM, N. 1986. *A sociological study of the debate on Marxist methodology with special reference to Althusser*. Unpublished D.Litt et Phil thesis.

- ROMM, N. 1991. *The methodologies of positivism and Marxism: A sociological debate*. London: Macmillan.
- SAYER, D. 1979. Science as critique: Marx vs Althusser. In: Mepham, J. & D-H. Ruben (ed) *Issues in Marxist philosophy*, Volume 3: 27-54. Brighton: Harvester Press.
- SAYER, D. 1983. *Marx's method: Ideology, science and critique in "capital"*. Brighton: Harvester Press.
- SUCHTING, W. 1983. Knowledge and practice: Towards a Marxist critique of traditional epistemology. *Science and society*, Volume XLVII(1):2-36.

Wetenskaplike realisme en realisme in die sosiale wetenskappe

*Johann Mouton**

In hierdie hoofstuk fokus ek op die realisme paradigma of "skool" in die kontemporêre wetenskapsfilosofie en veral in die filosofie van die sosiale wetenskappe. Verder, soos reeds in die titel van die hoofstuk gesuggereer, is daar belangrike verskille tussen die realisme paradigma soos dit, aan die een kant, deur filosowe in die natuurwetenskappe ontwikkel is oor die laaste twee of meer dekades en realisme as 'n filosofie vir die sosiale wetenskappe, aan die ander kant. Daar bestaan egter voldoende "familie verwantskappe" tussen die verskillende "realismes" om hulle in een hoofstuk te bespreek.

Die hoofstuk word soos volg gerangskik: Die eerste deel word gewy aan die opkoms van wetenskaplike realisme in die filosofie van die natuurwetenskappe as 'n alternatief tot die historisme en relativisme van denkers soos Thomas Kuhn, Paul Feyerabend en die sogenaamde sterk program in die kennissosiologie. In die tweede gedeelte word die toepassing van realisme in die sosiale wetenskappe deur denkers soos Russel Keat, John Urry en Roy Bhaskar – om slegs 'n paar eksponente te noem – in meer besonderhede bepreek.

Wetenskaplike realisme in die filosofie van die natuurwetenskappe

Die historistiese wending

Na die ondergang van logiese positivisme in the vroeë sestigs, is debatte binne die filosofie van die natuurwetenskappe deur twee skole

* I would like to thank Anita Craig for her suggestions to improve the text.

oorheers: die historistiese skool (Kuhn, Feyerabend en die latere, sogenaamde sterk program in die sosiologie van kennis) en die neo-Popperiane (Lakatos en ander lede van die *London School of Economics*). Dit is eers na aanleiding van die werk van Hillary Putnam, Richard Boyd, Ernan McMullin en andere in die sewentigs en vroeë tagtigs dat 'n alternatiewe beskouing oor die wetenskap daargestel kon word en dat dit moontlik geword het om die radikale relativisme van veral die historistiese denkers te bevraagteken en teen te staan.

Aangesien hoofstuk drie in die volume aan die hoof eksponent van die historisme – Thomas Kuhn – gewy is, is dit voldoende om die posisie hier slegs op te som. Die historistiese beskouing van die natuurwetenskappe is gebaseer op wat ons mag noem 'n "rewolusionêre" interpretasie van die geskiedenis van die natuurwetenskappe. Hul distansieer hul beskouing uitdruklik van dié van die positiviste in die sin dat hulle nie aanvaar dat wetenskapsontwikkeling gekenmerk word deur die akkumulاسie van meer en meer waar feite en teorieë nie. Kuhn, byvoorbeeld, voer aan dat 'n meer korrekte interpretasie van die geskiedenis van die wetenskap nie anders kan as om die diskontinuiteite tussen belangrike teoretiese tradisies, byvoorbeeld tussen Aristotle en Galileo, tussen Newton en Einstein, en tussen Lamarck en Darwin, te erken nie. Die geskiedenis van die natuurwetenskappe, is volgens Kuhn, die geskiedenis van normale periodes van relatiewe kalmte en ononderbroke wetenskapsbeoefening, wat gevolg word deur periodes van rewolusionêre paradigma-verskuiwings waartydens die aanvaarde teorieë en opvattinge radikaal vervang word. Sy interpretasie van die geskiedenis lei Kuhn tot die volgende gevolgtrekkings:

- 1 Vanuit 'n epistemologiese perspektief beteken dit die einde van die ideale van objektiewe waarheid, sekerheid en waarskynlikheid. As dit wel die geval is dat opeenvolgende paradigmas onvergelykbaar is (soos historiese gegewens suggereer), dan sou wetenskaplikes geen aanspraak kon maak op teorie-neutrale of paradigma-onafhanklike maatstawwe vir teorie-toetsing nie. Gevolglik verloor die idee van wetenskaplike vooruitgang, as 'n stelselmatige bereiking van waarheid of waarskynlikheid, alle betekenis.

- 2 Vanuit 'n semantiese perspektief is die implikasies ook verreikend. Beide Kuhn en Feyerabend voer aan dat die geskiedenis sonder twyfel bewys dat wetenskaplikes wat in opeenvolgende paradigmas werk, verskillende betekenis aan begrippe heg. Dit is nie net waarheid en objektiwiteit nie, maar ook betekenis en dit waarna dit verwys, wat binne 'n bepaalde netwerk van betekenis, of dan paradigma, geïnterpreteer word. Met ander woorde, wat bedoel word met 'n begrip en waarna verwys word, is totaal afhanklik van die paradigma waarin die begrip voorkom. Newton-Smith is korrek, volgens my, wanneer hy dit die argument van radikale betekenisvariansie noem: beide die konnotasie en denotasie van 'n begrip verander met paradigma-verskuiwings.
- 3 Vanuit 'n metodologiese perspektief, lei historisme tot die verwerping van die ideale van rasionaliteit en objektiwiteit wat nog altyd die maatstawwe van wetenskapsbeoefening was. As 'n mens aanvaar, soos Kuhn wel doen, dat daar geen gemeenskaplike basis is vir die beoordeling van opeenvolgende teorieë of paradigmas nie, dan word die ideale van objektiwiteit en rasionaliteit (soos verwezenlik in die logika van teorie-toetsing) ook betekenisloos en moet daarom laat vaar word.

'n Belangrike gevolgtrekking van die studie van die geskiedenis van die wetenskap is dus dat die proses van teoriebeoordeling 'n veel meer komplekse saak is as wat die positivistiese en Popperiaanse ons wou laat glo. In dié opsig skryf Kuhn op bladsy drie van *The structure of scientific revolutions* dat *The insufficiency of methodological directives, by themselves, to dictate a unique substantive conclusion to many sorts of scientific questions is one of the results of the historical study*: Elders weer skryf hy dat, *there can be no set of rules of choice adequate to dictate desired individual behaviour in the concrete cases that scientists will meet in the course of their careers* (1970b:238).

In so verre dit die tradisionele – of logiese positivistiese – posisie aangaan, kan die toetsing van 'n teorie geheel en al gebaseer word op die data waarop dit berus. Dit is ook verder aanvaar dat die data

eksplisiet in terme van logiese reëls (induktiewe en deduktiewe) gedefinieer kon word. Hieruit volg dat die aanvaarding of nie van 'n teorie slegs afhang van die korrekte toepassing van die reëls van logika. Kuhn verwerp dié beskouing as te simplisties en ook naief; die proses van teorie-toetsing is, volgens hom, 'n veel meer komplekse saak. Die proses behels die maak van waardebelaaiete besluite wat deel is van die netwerk van betekenis van 'n bepaalde paradigma. Om hierdie rede kan die konflik tussen paradigmas nie slegs deur middel van empiriese data opgelos word nie.

Ek wend my nou, in die res van die hoofstuk, tot 'n bespreking van die realistiese alternatief op die historisme.

Die opkoms en groei van wetenskaplike realisme

Dit is merkwaardig hoedat verskeie "realismes" in die laaste vyftien jare die lig gesien het. Daar is, byvoorbeeld, 'n langerige lys van tekse wat "realisme" en "realisties" in hul titels het: Roger Trigg se *Reality at risk* (1980); Bhaskar se *A realist theory of science* (1975), Lepkin se *Scientific realism* (1984), Sayer se *Method in social science: A realist approach* (1984), Aronson se *A realist philosophy of science* (1984), Smith's *Realism and the progress of science* (1981), en Peacocke se *Intimations of reality: Critical realism in science and religion* (1984). (Dié lys sluit nie die werke van Newton-Smith, Putman, Keat en Urry, Harré en andere in waarna elders in die hoofstuk verwys word nie.)

Gekonfronteer met so 'n wye spektrum van realistiese posisies, is dit riskant om te veralgemeen, maar ek wil nogtans aanvoer dat daar 'n gemeenskaplike faktor onderliggend aan die meeste van die posisies is. Voordat ek egter die hooftrekke van dit wat gemeenskaplik is bespreek, wil ek eers let op die oorsprong van die realistiese paradigma.

Die begrip *realisme* is natuurlike nie 'n nuwe term in die filosofiese woordeskat nie. In sy bespreking van realisme in die *Encyclopedia of Philosophy* (1967), bespreek Hirst onder andere die bekende debat tussens realisme en nominalisme wat terugdateer na die antieke filosofe, die vroeë twintigste eeuse debatte omtrent realisme en idealisme (cf. Moore se klassieke artikel van 1903 oor die *Refutation of idealism*) en die skool van die sogenaamde kritiese realisme (bv. Santanyana) in die 1920s. 'n Volledige oorsig van realisme sou ook moes verwys na die

werk van Peirce, Popper, Sellars, Maxwell, Smart en selfs Rozeboom en andere wat gepubliseer is in die *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* van die sestigs. Kommentators stem egter saam dat hedendaagse wetenskaplike realisme sy oorsprong in die vroeë sewentigs het.

Wanneer 'n mens deur die wetenskapfilosofiese tydskrifte van die 1970s lees, is dit opmerklik hoeveel van die artikels gewy is aan onderwerpe soos betekenis, sin, verwysing, rasionaliteit en objektiwiteit. Dit blyk hieruit dat die debatte rondom betekenis, wat voortspruit uit Kuhn se onvergelykbaarheidstese, die filosofiese gesprek van die sewentigs oorheers het. Ek dink ook dat dit korrek is om te beweer dat die meerderheid van hierdie artikels daarop toegespits was om 'n betekenis- en verwysingsteorie daar te stel wat die aanslae van relativisme en skeptisisme op die tradisionele ideale van objektiwiteit en rasionaliteit sou kon afweer. Verskeie filosowe het hulself verbind tot dié benadering: mense soos Hartry Field in sy artikel, *Theory change and the indeterminacy of reference* (1973), Arthur Fine bykans twee jaar later in sy *Reference of theoretical terms* (1976) en Paul Kitcher met sy artikel *Theories, theorists and theoretical change* (1978). Dit is egter in die werk van Hillary Putman dat n mens die mees sistematiese en konsekwente verdediging van 'n realistiese posisie in die sewentigs vind. Verder is dit ook belangrik om daarop te wys dat Putman die eerste persoon was wat ontwikkelinge in die taalfilosofie geïntegreer het met die debatte oor die status van teoretiese begrippe. Wat Putman gedoen het was om die Kripkeaanse teorie oor soortname ('n oorsaaklike teorie van verwysing) toe te pas op wetenskapsbegrippe en dit die basis te maak van sy realisme.

In wat waarskynlik die eerste formulering van sy bekende wonder-van-die-wetenskap-argument is, stel Putman dit soos volg:

The modern positivist has to leave (the success of science) without explanation (the realist charges) that electron calculi and space-time calculi and DNA calculi correctly predict observable phenomena if, in reality, there are such things, then a natural explanation of the success of these theories is that they are partially true accounts of how they behave. And as natural account of the way in which scientific theories succeed each other – say, the way in which Einstein's Relativity succeeded Newton's Universal Gravitation – is that partially correct, partially incorrect account of a theoretical object – say, the gravitational field, or the metric

structure of space time, or both – is replaced by a better account of the same object or objects. But if these objects do not really exist at all, then it is a miracle that a theory which speaks of gravitational action at a distance successfully predicts phenomena ... (1976:140-141).

Hierdie argument, wat berus op die empiriese en voorspellingsukses van die wetenskap vorm myns insiens, die sentrale argument van enige realistiese posisie. Realiste argumenteer tipies dat die geskiedenis van die wetenskap duidelik die geskiedenis van empiriese sukses is. Ons is tans veel beter in staat om die voorkoms van verskynsels te voorspel; ons is nou in 'n baie beter posisie om beter en groter tegnologiese apparate te bou weens die voorspellingsukses van natuurwetenskaplike teorieë. Die pendeltuig projek, belangrike ingenieurs-sukse, nuwe mediese ontdekkings en tegnologieë, en so meer, dra almal die boodskap van wetenskaplike vooruitgang uit. Die realiste maak hieruit die gevolgtrekking dat die sukses van die wetenskap die beste verklaar kan word deur die hipotese dat wetenskaplike teorieë al nader aan die waarheid beweeg. Anders gestel: Die mees waarskynlike verklaring vir die feit van wetenskaplike vooruitgang is dat die teorieë beter weergawes (*presentations*) van die wêreld daarstel.

Nog 'n wetenskapfilosoof wat realisme oor 'n geruime tyd ontwikkel het, is Ernan McMullin. Hy definieer realisme soos volg:

The basic claim made by scientific realism is that the long term success of a scientific theory gives reason to believe that something like the entities and structure postulated by the theory actually exists. There are four important qualifications:

- (i) *the theory must be successful over a significant period of time;*
- (ii) *the explanatory success of the theory gives some reason though not a conclusive warrant to believe it;*
- (iii) *what is believed, is that the theoretical structures are something like the structure of the real world;*
- (iv) *no claim is made for a special, more basic, privileged form of existence for the postulated entities (1984:26).*

'n Interessante aspek van McMullin se argument is sy gebruikmaking van vakgebiede soos geologie, biologie en paleontologie in sy verdedig-

ing van die realistiese posisie. Volgens hom lei die eksklusiewe gebruik van voorbeelde uit meganika en fisika tot 'n verwronge beeld van wat werklik gebeur in die natuurwetenskappe. As ons na die geskiedenis van genoemde vakgebiede kyk, is dit wel duidelik dat daar 'n progressiewe blootlegging van die onderliggende struktuur of dan die onderbou plaasvind. In sy eie woorde:

Scientists construct theories which explain the observed features of the physical world by postulating models of the hidden structure of the entities being studied. This structure is taken to account causally for the observable phenomena, and the theoretical model provides an approximation of the phenomena from which the explanatory power of the model derives (idem: 26).

McMullin beklemtoon dat die soort van inferensie betrokke by strukturele verklarings retroduktief en nie induktief of deduktief is nie. Hy voer ook aan dat die historiese rekord van die laaste eeue genoegsaam gegewens bevat om te bewys dat retroduktiewe inferensie die normale prosedure is wanneer wetenskaplikes probeer om waarneembare verskynsels in terme van hipotetiese, onderliggende oorsake of meganismes te verklaar. Hy gebruik 'n voorbeeld van sel-biologie om dié punt te illustreer:

Here, the techniques of microscopy have interwoven with the theories of genetics to produce an ever more detailed picture of what goes on inside the cell. The chromosome first appeared under a microscope; only gradually was the gene, the theoretical unit of hereditary transmission, linked to it. Later the gene came to be associated with a particular locus on the chromosome. The unraveling of Crick and Watson of the biochemical structure of the chromosome made it possible to define the structure of the gene in a relatively simple way and has allowed at least the beginnings of an understanding of how gene operates to direct the growth of the organism (idem:28).

McMullin verwerp ook die teorie van letterlike waarheid. Vir hom werk wetenskaplike teorieë deels metafories, of soos hy dit stel:

Science aims at fruitful metaphor and at ever more detailed structure. To suppose that a theory is literally true would imply, among other things, that no further anomaly could, in principle, arise from any quarter in regard to it ... The point is that the resources of metaphor are essential to the work of science and the construction and retention of metaphor must be seen as part of the aim of science (idem:35).

Dit is juis die metaforiese aard van teorieë wat suksesvolle teorieë in staat stel om nuwe rigtings vir navorsing voor te stel en wat lei tot meer vrugbare hipoteses oor die onderliggende oorsake van waarneembare verskynsels. McMullin illustreer die metaforiese krag van goeie teorieë deur middel van die voorbeeld van die geskiedenis van kontinentale beweging, soos volg:

It is a well-known fact that the west coast of Africa and the east coast of South America are strikingly similar in terms of strata and fossil contents. In 1915 Alfred Wegener advanced a hypothesis to explain these and other similarities. The notion of continental drift, which he proposed, was, however, not accepted at that time. It did explain a great deal, but many anomalies remained unexplained, e.g. How could the continents cut through the ocean floor, since the material of the ocean floor is considerably harder than that of the continents? In the 1960s new evidence of seafloor spreading led Hess and others to a modification of the original hypothesis: The moving elements are not the continents, but rather vast plates on which the continents as well as the seafloor are carried. In this way the continental drift hypothesis developed into the plate tectonic model.

McMullin se punt is dat die oorspronklike teoretiese entiteit, 'n drywende kontinent, nie logies die plate wat in die nuwe model of hipotese vervat word, geïmpliseer het nie. In die konteks van dié anomalieë en ook latere gegewens, is iets soos die plate egter suggereer. Daarom, so stel hy dit, is die belangrike punt om op te let

... that there are structural continuities from one stage to the next, even though there are also important structural modifications. What provides the continuity is the underlying metaphor of moving continents that had been in contact a long time ago and had very gradually developed over the course of time (idem:33).

Bogenoemde lei tot die volgende vraag: Hoe versterk die onderskryfing van die metaforiese aard van teorieë McMullin se argument vir wetenskaplike realisme? Om dit te beantwoord let ons op die volgende aanhaling:

This kind of fertility is a persistent feature of structural explanations in the natural sciences over the last three and especially during the last century ... What best explains it is the supposition that the model approximates sufficiently well the structures of the world that are causally responsible for the phenomena to be

explained to make it profitable for the scientist to take the model's metaphoric extensions seriously (ibid).

Ter opsomming – realiste sou saamstem met die volgende teses:

- 1 dat die wetenskap wel duidelike sukses behaal in die voorspelling van nuwe feite en ook die verklaring van waarneembare verskynsels, en;
- 2 dat die mees waarskynlike verklaring van hierdie empiriese suksesse is dat wetenskaplike teorieë toenemend meer en meer waar feite oor die wêreld ontdek, d.i. hulle genereer voortdurend meer geldige modelle van die wêreld.

Ongeag die spesifieke weergawe van realisme, is dit wel duidelik dat hul basiese argument 'n sterk aanslag op historistiese en relativistiese interpretasies daarstel. Soos die begrippe self aandui, veronderstel realisme die bestaan van 'n realiteit wat onafhanklik is van die wetenskaplike se intervensies. Dit is egter 'n realiteit wat tot 'n mindere of meerdere mate deur wetenskaplike teorieë benader word. Die empiriese suksesse van die wetenskap, so beweer die realiste, gee ons 'n maatstaf vir die beoordeling van die mate van passing tussen ons teorieë en die wêreld. Die gevolg is dat dit vir ons moontlik is om in ons diskoers oor die aard van wetenskaplike kennis, ideale soos objektiwiteit, waarheid en wetenskaplike vooruitgang, nog steeds te handhaaf.

Die toepassing van realisme op die sosiale wetenskappe

My fokus in dié gedeelte van die hoofstuk is op die pionierswerk van Keat en Urry (*Social theory as science*, 1975) en Roy Bhaskar (*The possibility of naturalism*, 1979). Enige sodanige bespreking behoort egter ook nie die bydraes van onder andere, Andrew Sayer, Rom Harrè, Paul Secord en William Outhwaite te ignoreer nie.

Die hoofdoelstelling van *Social theory as science* is om 'n alternatief tot die positivistiese beskouing oor die aard van sosiale teoretisering te ontwikkel. Keat en Urry begin dan ook hul werk met 'n uiteenstetting van die positivistiese benadering tot sosiale kennis wat, volgens hulle, die volgende teses behels:

- 1 Die hoofdoelstelling van die sosiale wetenskappe is om voorspellings en verklarings oor die sosiale wêreld te genereer. Verder, dat die logiese struktuur van voorspelling en verklaring identies is met die deduktief-nomologiese model van verklaring (Hempel en Nagel).
- 2 Dit is nie die doelstelling van teorieë in die sosiale wetenskappe om agter of verder as die waarneembare verskynsels te gaan in 'n poging om hulle te verklaar nie. Vir die positivist is daar geen noodsaaklike verbande tussen dinge in die wêreld nie, maar slegs empiriese (d.i. waarneembare) reëlmatighede, of verbande tussen verskynsels wat sistematies voorgestel kan word in sosiale wette en statistiese veralgemenings.
- 3 Die insluiting van teoretiese terme in teorieë en modelle is 'n noodsaaklike ewel. Sulke terme word op 'n instrumentele manier vertolk, d.i. as synde nie verwysend nie. Teoretiese terme soos waardes, intelligensie, sosiale strukture of patrone en so meer, verwys nie na ware, waarneembare dinge in die wêreld nie. Slegs wanneer hierdie terme gedefinieer word deur skaling en indekskonstruksie beskou die positivist hulle as verwysend. Die derde tese is, weereens, bevestiging van die positivistiese onderskeiding tussen teoretiese en waarnemingsterme.

Volgens Keat en Urry, verteenwoordig hierdie drie teses saam die basiese anti-metafisiese ideologie en radikaal empiristiese kenteorie van alle positivist. Hierteenoor stel hulle hul alternatief:

The realist shares with the positivist a conception of science as an empirically-based, rational and objective enterprise, the purpose of which is to provide us with true explanatory and predictive knowledge of nature. But for the realist, unlike the positivist, there is an important difference between explanation and prediction. And it is explanation which must be pursued as the primary objective of science. To explain phenomena is not merely to show they are instances of well-established regularities. Instead we must discover the necessary connections between phenomena, by acquiring knowledge of the underlying structures and mechanisms at work. Often, this will mean postulating the existence of types of unobservable entities and processes that are unfamiliar to us: but

it is only by doing this that we get beyond the 'mere appearances' of things, to their natures and essences. Thus, for a realist, a scientific theory is a description of structures and mechanisms which causally generate the observable phenomena, a description which enables us to explain them (1975:5).

Die belangrikste verskil tussen die positiviste en die realiste in sosiale wetenskappe is geleë in hul opvatting oor wetenskaplike verklaring. Vir die realis behels verklaring die poging om die onderbou, onderliggend aan die waarneembare patrone en reëlmatighede, te ontdek; die sogenaamde generatiewe of kousale meganismes/strukture wat die waarneembare verskynsel produseer. Keat en Urry verduidelik hul standpunt aan die hand van die volgende bekende voorbeeld uit die natuurwetenskappe:

Suppose we wish to explain an increase in temperature of some particular gas. There are well-established laws relating the temperature, volume and pressure of gases (at least in "ideal" conditions). Thus we can, with this knowledge, show any particular temperature increase to be an instance of these laws; and we can thereby explain this phenomenon in a manner conforming to the D-N model. But for the realist, a satisfactory causal explanation requires more than this. We need to know the mechanisms at work: and to do so, we must discover the nature or constitution of gases. This is given by the molecular theory of gases, according to which they are composed of a vast number of molecules, which interact in a manner that explains the regular relations represented by gas laws (idem:30).

Ter aanvulling van die voorbeeld en ook om ons bespreking op sosiale kennis van toepassing te maak, fokus ek nou op twee voorbeelde van realistiese verklaring in die sosiale wetenskappe wat deur Keat en Urry bespreek word: Chomsky se teorie van generatiewe grammatika en Marx se kritiek van komoditeitfetsisjisme. (Ons sou ook Piaget se teorie oor kognitiewe ontwikkeling kon bespreek as 'n voorbeeld van 'n realistiese verklaring van dié aard. Cf. Craig, 1992.)

Anders as de Saussure, beskou Chomsky die sintaktiese struktuur van sinne as die egte objek van studie vir linguïstiek. Hy kritiseer de Saussure se fokus op die bo-bou (of dan oppervlakte struktuur), omdat dié, volgens Chomsky, nalaat om die onderbou (of diepte struktuur) so wel as die transformasies deur middel waarvan die bo-bou geproduseer word, daar te stel. Chomsky is ook ewe krities oor empiristiese en

behavioristiese teorieë soos dié van Bloomfield en Skinner, en wel om die volgende twee redes:

- 1 So ver dit Bloomfield aangaan, is die enigste, toelaatbare wetenskaplike gegewens dit wat direk waarneembaar is. Slegs daardie uitsprake wat deur die gehoor as grammatiese sinne geïdentifiseer kan word, word as toelaatbare gegewens beskou. Chomsky argumenteer teen hierdie standpunt omdat dit, wat hom betref, nie daarin slaag om alle ongrammatiese uitsprake uit te skakel nie, en ook nie daarin slaag om grammatiese sinne wat nie aangehoor word nie, maar nogtans vanuit n bepaalde taal gesprek kon geword het, in te sluit nie. Volgens Chomsky is 'n toepaslike teorie een wat ons toelaat om sowel die grammatiese grense (transformasie-reëls) van 'n taal as die kreatiwiteit en ongeslotenheid of oopheid van dit wat tot uitdrukking daaruit kan kom, te kan verklaar.
- 2 Chomsky is ook van mening dat die empiristiese benadering nie die feit van taalaanleer by kinders kan verduidelik nie en wel omdat kinders uitsprake/sinne maak wat hulle nie aanhoor nie; taalaanleer behels veel meer as die blote reproduksie van uitsprake/sinne wat aangehoor en versterk word. Ook blyk dit nie vir Chomsky voldoende te wees om van behavioristiese konstrakte soos sintuiglike persepsie, geheue of assosiasie gebruik te maak ter verklaring van die verskynsel van onder andere taalaanleer nie. Die relatiewe kort periode waarin kinders, sonder doelbewuste of gerigte onderrig, taal in sy rykheid – volgens Chomsky bestaande uit beide die bo- en onderbou so wel as die transformasie- reëls waardeur die twee strukture verbind word – aanleer, is dus vir Chomsky 'n belangrike aspek wat nie verklaar of self aangespreek word deur diegene soos Skinner en Bloomfield nie. Keat en Urry som Chomsky se posisie soos volg op:

He says than none of the theories and models that have been developed to describe simple and immediately given linguistic phenomena can account for the crucial underlying system of linguistic competence. This term refers to the fluent native speaker's largely tacit knowledge of the grammaticality of his language. Linguistic performance, by contrast, is the actual use of language in concrete situations. It is competence which enables speakers in

a language to generate the grammatical sentences of the language. Such grammatical sentences exhibit a surface structure; and Chomsky argues that such surface structures are generated from deep structures by means of formally specifiable operations or "grammatical transformation". In this way all and only the infinite number of grammatical sentences of the language in question can be generated ... Thus for Chomsky, there are universal principles of language, and the only coherent explanation of this is that human beings are genetically endowed with a highly specific "language faculty" which determines the universal features of transformation grammar (1975:127-8).

Vir Keat en Urry dui bogenoemde op 'n tipies realistiese posisie.

Against instrumentalism, Chomsky rejects the view that it is sufficient for a theory to discover merely the formal rules and principles that logically generate the grammatical sentences of a language. Instead, we must locate these rules in the human mind, and causally explain linguistic performance by the psychological structures and processes involved (idem: 128).

Vir n verdere voorbeeld van 'n realistiese standpunt in die sosiale wetenskappe fokus ons op 'n aspek van Marx se teoretiese projek. In 'n hoofstuk getitel, *Marx and realism*, beskou Keat en Urry Marx se kritiek van die politiese ekonomie van die laat agtiende en vroeë negentiende eeue. Marx se kritiek het 'n hele aantal sake ingesluit, maar sy hoofpunt van kritiek teen die "vulgêre" ekonomie van diesulkes soos James Mill, was dat dit slegs die oppervlakkige en skynbare ("apparent") trekke van die sosiale en ekonomiese lewe in aanmerking neem en nie deurdring tot die dieper, onderliggende realiteit nie. (Let weereens op die onderskeiding wat gemaak word tussen 'n bo- en onderbou soos ons ook by Chomsky se teorie opgemerk het.) Keat en Urry gee die volgende voorbeeld ten opsigte van Marx se siening:

Marx believes that it is a particular feature of capitalism, namely, commodity fetishism, which causes the appearance of things and their reality to diverge. Commodities are objects which are produced which have both a use-value (usefulness to their consumer) and an exchange-value. In systems of production where commodity-production prevails, objects are produced for their exchange-value. People view the exchange value of a given commodity, not as the consequence of men's labour, but as a naturally given fixed property of the commodity. Commodities in general ... are taken merely to be things' ... Social relations and socially endowed qualities and properties are seen as natural phenomena (idem:100).

Die vraag is nou, wat is die verband tussen Marx se kritiek van komoditeitfetisjisme en realisme? Die antwoord is te vinde in die tipiese realistiese onderskeiding tussen skyn en werklikheid of dan bo-bou en onder-bou. Volgens Marx is dit wat kapitalisme werklik is (sy onder-bou) en dit waarna dit lyk of hoe dit skyn (die bo-bou), verstrengel in komoditeit-fetisjisme. Keat en Urry gaan voort:

It appears that social life is governed by general lawful relations between things; for example, that capital is a thing and earns its profit because of its natural productivity. However, according to Marx, any social science which merely analyses this fetishistic level of appearances is false and distorting. Rather, we must analyse reality, the organization of capital and the labour based on the production and appropriation of surplus value. It is this reality which differs from the appearances of capitalism and which produces the false and distorting forms in which capitalist society appears to its members (ibid.).

Marx se realisme behels daarom ook 'n kritiek van daardie teorieë in die sosiale wetenskappe wat nie kan of nie wil verder gaan as die vlak van die skyn van die kapitalistiese samelewing nie. Sy kritiek teen sulke teorieë is dat dit die begrippe, kategorieë en onderskeidings van lede van 'n spesifieke gemeenskap as vanselfsprekend aanvaar - as die natuurlike gegewe van dinge. Volgens hom is hierdie begrippe egter vals; hulle is verwronge beelde, of dan ideologiese verdraaiings van die werklikheid. Let daarop dat Marx nie beweer dat mense se ondervindinge van kapitalisme vals of verwronge is nie, nee, sy betoog is veel sterker:

It is rather that capitalist society appears to its members in a systematically misleading form. In failing to understand the underlying structural mechanisms of that society people do not merely make a mistake which arises out of stupidity, ignorance or prejudice (idem:179).

Dit is dan ook dié stand van sake wat die sosiaalwetenskaplike as 't ware dwing om verby die skyn te kyk. Volgens Keat en Urry, bevat Marx se realisme twee elemente:

First, that we explain, in a realist manner, observable features of capitalist society in terms of unobservable structures and mechanisms. second, that we criticize members' everyday concepts and understandings because they are based on false theories (idem:180).

In bogenoemde weergawe van Marx se realisme, vind ons 'n voorbeeld van die realistiese opposisie teenoor beide positivisme en fenomenologie. Aan die een kant, verwerp (Marxistiese) realisme die positivistiese reifikasie (verdingliking) van waarneembare verskynsels (bv. Durkheim se sosiale feite) en die gepaardgaande empiristiese kenteorie. Aan die ander kant, verwerp realisme die, volgens hulle, eensydige toespitsing van fenomenoloë op die lede van 'n gemeenskap se eie opvatting oor (hul) sosiale werklikheid. Volgens die realiste, ignoreer dié beskouing die moontlikheid dat die gewone persoon se opvatting oor hul eie optredes, opvattinge en begeertes, dalk verwronge mag wees (en die feit van die saak is, wel is), of dan 'n valse bewussyn uitmaak.

In die samevatting van hul posisie oor die toepassing van realisme op die sosiale wetenskappe, lê Keat en Urry daarop klem dat hulle die middeveg kies tussen die Scylla van reifikasie en die Charybdis van voluntarisme. In hulle eie woorde:

Social relations are not material things but they are real. They have an ontological status, but not that of a person. Such social relations are causally effective, but they do not fully determine the course of individual behaviour. Also crucial are the subjective meanings through which individuals assess, interpret and actively construct their patterns of action with the given structures. Such meanings are not simply individual. Their content is logically dependent upon the shared meanings, rules and conventions and their structural interrelationships, within the language at their societal level (idem:193).

Ons het alreeds gelet op die feit dat Keat en Urry, in hul uiteensetting van die realistiese posisie, die verskille tussen die positivistiese (instrumentalistiese) en realistiese modelle van verklarings beklemtoon. Wat hulle egter nalaat om breedvoerig te bespreek, behalwe vir 'n kort gedeelte aan die einde van die teks (waaruit die begenoemde aanhaling kom), is die ontologiese aannames wat veronderstel word deur 'n realistiese filosofie van die sosiale wetenskappe. Dit is om hierdie rede dat ons ons nou na Bhaskar se verdediging van die realisme wend. Hy, meer as enige ander een, het uitvoerig hieroor geskryf.

Sy doelstelling in *The possibility of naturalism* (wat hy tans besig is om te hersien) is om die naturalistiese tese in heroënskou te neem om 'n nie-positivistiese versoening van die tradisionale onderskeid tussen

die natuur- en sosiale wetenskappe (cf. Winch, 1959), binne die realistiese raamwerk te ontwikkel. Hy gebruik die begrip "naturalisme" in sy bekende betekenis om die "*essential unity of method between the natural and the social sciences*" uit te druk (1979: 3). Hy voeg egter ook dadelik by dat dit nie beteken dat hy wel die duidelike verskille tussen die "objekte" van die natuur- en sosiale wetenskappe misken nie. Hy verduidelik sy anti-positivistiese naturalisme, wat gebaseer is op 'n realistiese wetenskapsopvatting, soos volg:

According to the non-positivist naturalism developed here, the predicates that appear in the explanation of social phenomena will be different from those that appear in natural scientific explanations and the procedures used to establish them will be in certain vital respects different too, but the principles that govern their production will remain substantially the same. It is the argument of this book that though, because social objects are irreducible to (and really emergent from), natural objects, and so possess qualitatively different features from them, they cannot be studied in the same way as them, they can still be studied "scientifically" (idem: 26).

Die grootste gedeelte van bogenoemde boek is gemik op 'n bespreking van wesenskenmerke van samelewings (hoostuk 2) en individue (hoofstuk 3) en veral wat hulle tot sosiale objekte vir wetenskaplike ondersoek maak. Die besprekings wys ook op Bhaskar se oorkoepelende "transendentale" werkwyse, d.i. om ondersoek in te stel na die noodsaaklike ontologiese voorwaardes wat kennis moontlik maak. Omdat dit 'n belangrike deel van Bhaskar se verdediging van realisme in die sosiale wetenskappe uitmaak, staan ek eers hierby stil.

Bhaskar se argument begin met die vraag: Hoe is 'n filosofie van die wetenskap moontlik? Sy antwoord: 'n Filosofie van wetenskap is slegs moontlik wanneer dit 'n Kantiaanse strategie volg, d.i. om sintetiese, *a priori* waarhede oor die wetenskap daar te stel. Hy verwerp die empiristiese benadering tot die filosofie, so kenmerkend van die werk van byvoorbeeld Quine en Lakatos, as synde – op die lang duur – ondermynend van enige filosofiese uitsprake oor die wetenskap. Hy voer aan dat 'n wetenskapfilosofie wat empiries gefundeer word, en dus nie los staan van die tydelike en histories-afhanklike resultate van die wetenskapspraktyk nie, die gevaar loop om nie weerstand te kan bied teen die bevindinge van die wetenskap self nie. En as die wetenskapfilosofie dan

geassimileer word met wetenskapsbeoefening, sal dié se resultate nie meer van dié van wetenskapsbeoefening self verskil nie. Aldus Bhaskar se betoog vir 'n filosofie van wetenskap wat substansieel verskil – as filosofiese kennis – in soverre dit 'n ander kenteoretiese status het as dié van substantiewe wetenskapsteorieë. Hy voeg egter by dat die idealistiese en individualistiese kenmerke van Kant se posisie hersien moet word.

In fact, if the general form of a philosophical investigation is into the necessary conditions for social activities as conceptualized in experience, then it must be recognized that both the activity and its conceptualization may be historically transient; that the activity may depend upon the powers that people possess as material things rather than just as thinkers or perceivers; and that its analysis may establish transcendental realist, rather than idealist, and so epistemological relativist, rather than absolutist conclusions (idem:6).

Kort gestel, "transendentale realisme" behels dat *a priori* deduksies oor die objekte van wetenskaplike studie gemaak word en in die geval van sosiale wetenskappe is die objekte samelewings en individue. Verder argumenteer Bhaskar dat filosofiese analise ons slegs kan inlig dat, vir wetenskaplike navorsing om moontlik te wees, die wêreld gestratifiseer en gedifferensieer moet wees. Presies watter strukture bestaan sowel as hoe dié verskil is die taak van empiriese wetenskaplike ondersoek.

Ons kyk vervolgens spesifiek na Bhaskar se analise van die samelewing. Alvorens ons egter na Bhaskar se argument in besonderhede kyk, stel ek eers sy hoofpunte:

- 1 Sy eerste stap is om teen metodologiese individualisme te argumenteer vir die standpunt dat sosiale vorme die noodsaaklike voorwaardes is vir enige doelbewuste handeling.
- 2 Volgens hom behels die aanvaarding van (1) ook die aanvaarding van die transformasie model van sosiale handeling, waaruit dan 'n aantal ontologiese beperkinge volg vir enige vorm van naturalisme.
- 3 Ten laaste argumenteer hy dat dit in terme van hierdie kenmerke van samelewings is dat die sosiale wetenskappe moontlik is.

Ons gaan nou in meer besonderhede in sy argument in. Metodologiese individualisme, wat gedurende die sestiger- en sewentiger jare in die mode was, huldig die opvatting dat samelewings en sosiale verskynsels, in die algemeen, beskryf en verklaar moet word aan die hand van data oor individue. Hierteenoor, stel Bhaskar die volgende standpunt: "*explanation, whether by subsumption under general laws, advection to motives and rules, or by redescription (identification) always involves irreducibly social predicates*" (*idem*: 35). Dié standpunt dwing egter nie die realis in die kamp van "kollektiviste" soos Durkheim nie. Volgens Durkheim is sosiale verskynsels sosiale feite en dié besit 'n lewe van hul eie; hulle is ekstern en onafhanklik van die individu en speel 'n bepalende rol by individuele gedrag. Bhaskar dink dat die kollektivistiese posisie, op die ou end, lei tot die reifikasie van sosiale verskynsels en objekte, d.i. die gedagte dat sosiale gegewens altyd "alreeds en vooraf bestaan". Die kernprobleem van reifikasie is dan ook volgens Bhaskar dat dit die "*reproduktiewe*" en "*transformatiewe*" handeling van mense ignoreer. Hierdie – die transformatiewe model van die samelewing-individu verband – beskryf hy soos volg:

People do not create society. For it always pre-exists them and is a necessary condition for their activity. Rather, society must be regarded as an ensemble of structures, practices and conventions which individuals reproduce or transform, but which would not exist unless they did so. Society does not exist independently of human activity (the error of reification). But it is not the product of it (the error of voluntarism) ... Society then, provides necessary conditions for intentional human action, and intentional human action is a necessary condition for it (idem:45-6).

As ons nou die algemene eienskappe van samelewings, soos hierbo ontwikkel, vergelyk met die objekte van die natuurwetenskappe, dan volg daar skynbaar die volgende ontologiese beperkinge op 'n naturalistiese wetenskapsopvatting:

Sosiale strukture, anders as natuurlike strukture,

- 1 bestaan nie los van die aktiwiteite waaroor hul beheer uitoefen nie;
- 2 bestaan nie onafhanklik van die agente se opvattings van wat hulle in hul handelinge doen nie; en

- 3 bestaan slegs relatief langdurig (sodat die tendense wat hulle ten grondslag lê nie noodwendig universeel is in die sin van tyd-tuimtelike onveranderlikheid, nie).

Gegee hierdie ontologiese beperkinge, word die finale stap in die transendentale argument om te bepaal hoe samelewings moontlike objekte van kennis vir ons kan word. Maar voor ons ons hierna wend, gee ons eers aandag aan die twee kenteoretiese implikasies wat volg op sodanige konsepie van die samelewing.

Eerstens, omdat die objekte van sosiale studie altyd in oop stelsels funksioneer, d.i. waar onveranderlike empiriese reëlmatighede nie bestaan nie, word die sosiale wetenskappe in beginsel ontnem van finale toets-situasies vir hul teorieë. In Bhaskar se eie woorde beteken dit "*that criteria for the rational development and replacement of theories in social science must be explanatory and non-predictive*" (*idem*:58). Bhaskar gee dus toe dat ons ons slegs kan beroep op verklaringskriteria met die gevolg dat ons vertrou in ons teorieë nie so sterk kan wees nie. Dit is ook egter waar dat wanneer, volgens Bhaskar, "*a social scientific theory or hypothesis has been independently validated (on explanatory grounds) then one is in principle just as warranted in applying it transfactually as a natural scientific one (ibid)*."

Die tweede kenteoretiese implikasie, selfs ook metodologiese verskil tussen die sosiale en natuurwetenskappe wat volg op die ontologiese beperkinge op naturalisme, is dat die sosiale wetenskappe deel uitmaak van hul eie veld van ondersoek. In ander woorde, "*[they] are internal with respect to their subject matter in a way in which the natural sciences are not*" (*idem*:59). Dit is so dat die verhouding tussen sosiale navorsing en die sosiale wêreld heel verskillend is van die verhouding tussen die natuurwetenskappe en die fisiese wêreld. Ons weet byvoorbeeld dat daar 'n oorsaaklike verband bestaan tussen ontwikkelinge in die samelewing en ontwikkelinge in sosiale studie sodat sosiale studies altyd tyd-ruimtelik afhanklik is. Die ander kant van die saak is ook dat sekere gedeeltes van die sosiale wetenskappe (en hier verwys Bhaskar na die sosiologie van sosiale wetenskappe) weer die sosiale aktiwiteite waarom dit gaan beïnvloed. Ons kan daarom tereg opmerk dat die proses van kennis-produksie in die sosiale wetenskappe oorsaaklik en intern

verbonde is aan die produksie van die objekte (van studie). Op hierdie punt stel Bhaskar voor dat ons 'n onderskeid maak tussen "causal interdependence" ('n kontingente kenmerk van die proses) en "existential intransitivity" (wat 'n a priori voorwaarde is vir enige ondersoek of dit nou in die sosiale- of natuurwetenskappe is). Hy stel dit soos volg:

For, although the processes of production may be interdependent, once some object Ot exist, if it exists, however it has been produced, it constitutes a possible object of scientific investigation. In short: the concept of existence is univocal: "being" means the same in the human, as the natural world, even though the modes of being may radically differ. The human sciences, then, take intransitive objects like any other. But the categorial properties of such objects differ. And among the most important of these differences is the feature that they are themselves an aspect of, and causal agent in, what they seek to explain (idem:60).

Volgens Bhaskar is dit 'n kenmerk van positivisme om die inter-afhanklikheid van sosiale wetenskappe en sosiale objekte te minag of selfs te ignoreer. Aan die ander kant is dit weer tipies van die hermeneutiek en fenomenologie om intransitiwiteit te ontken. Die kwessie van oorsaaklike interafhanklikheid verder, verklaar ook waarom die sosiale wetenskappe van nature altyd onvoltooid sal wees. Die kousale inter-afhanklikheid tussen die objekte van sosiale navorsing en die ontwikkeling van sosiale teorieë sluit reeds enige vorm van historisme uit, d.i. die oortuiging dat dit moontlik is om op 'n deduktiewe basis die toekoms te kan voorspel. Maar weens die historiese karakter van samelewings, kan n mens ook nie verwag dat nuwe ontwikkelings wat in samelewings plaasvind, deur sosiale navorsing voorspel sal word nie.

Op dié punt in sy argument, verskuif Bhaskar die aandag na die probleem van teorie-konstruksie in die sosiale wetenskappe. Vir Bhaskar behels die eerste stap in sosiale navorsing die beskrywing en herbeskrywing van die agente se eie definisies of beskrywings van hul sosiale handelinge. In die sosiale wetenskappe impliseer dit dat "*attempts at real definitions will in general precede rather than follow successful causal hypotheses (idem:63)*". Die vraag verskuif dan van, "Hoe word kousale hipoteses in die sosiale wetenskappe gekonstrueer?" tot die vraag, "Hoe word die prosedures daargestel waarmee ware definisies gegenereer kan word?" En hiermee kom ons by die tweede kenmerk van die sosiale wetenskappe, d.i. die "*activity-dependent*" aard

van sosiale strukture, naamlik dat die meganismes aan die werk in die samelewing slegs bestaan in terme van hulle effekte. In hierdie opsig is die samelewing heel anders as enige ander objek van wetenskaplike kennis. Dit is egter wel soortgelyk aan die objekte van filosofiese besinning, iets wat hy soos volg verduidelik:

For just as the objects of philosophical knowledge do not exist apart from the objects of scientific knowledge, so social structures do not exist apart from their effects. So, I suggest that in principle as philosophical discourse stand to scientific discourse, so a discourse about society stands to a discourse about its effects. ... However, there are also important differences. For in social scientific discourse one is concerned not to isolate the a priori conditions of a form of knowledge as such, but the particular mechanisms and relations at work in some identified sphere of social life. Moreover its conclusions will be historical, not formal; and subject to empirical test, as well as various a priori controls (idem:63-4).

Die doel van sosiale studie moet dus wees om die spesifieke meganismes en relasies wat sosiale lewe moontlik maak, d.i. die empiriese en historiese kondisies wat sosiale lewe genereer, eksplisiet te maak. Soos alreeds aangedui, vorm dit Bhaskar se transendentale strategie: "*Our deduction of the possibility of social scientific knowledge, from the necessary pre-existence of social forms for intentional action, illustrates the formal use of a transcendental procedure*" (idem:65). Dit is ook interessant dat Bhaskar transendentale argumente beskou as slegs 'n spesies, waarvan die retroduktiewe een die genus is. Ons het reeds daarop gewys dat vir sommige realiste (McMullin byvoorbeeld) retroduktiewe inferensie die kenmerkende eienskap van wetenskaplike teoretisering is. Dit is ook op dié punt in Bhaskar se illustrasie van retroduktiewe inferensie dat die noue verband met Marx se konsepie van 'n toepaslike metode vir sosiale studie die duidelikste word. Ek haal aan:

Marx's analysis in Capital illustrates the substantive use of a transcendental procedure. For, I think, Capital may most plausibly be viewed as an attempt to establish what must be the case for the experiences grasped by the phenomenal forms of capitalist life to be possible; setting out, as it were, a pure schema for the understanding of economic phenomena under capitalism, specifying the categories that must be employed in any concrete investigation (idem:65).

In navolging van Marx, glo Bhaskar dus dat om die wesenskenmerke van sosiale verskynsels te verstaan, dit begryp moet word as “produksies”; sodat die verhouding waarop ’n mens fokus is, meer as enige iets anders, produksieverhoudinge sal wees (*ibid.*).

Die tweede premisse van enige substantiewe sosiaalwetenskaplike redenasie is, volgens Bhaskar, die konseptualisering van die ervaringe van betrokke agente. En dit is in hierdie opsig wat die hermeneutiese tradisie ’n waardevolle bydrae gemaak het tot ons verstaan van sosiale navorsing, maar, sê Bhaskar, hulle het hul aan twee foute skuldig gemaak:

Its continuing commitment to the ontology of empirical realism prevents it from seeing that: (1) the conditions for the phenomena (namely social activities as conceptualized in experience) exist intransitively, and may therefore exist independently of their appropriate conceptualization, ... and (2) the phenomena themselves may be false or in an important sense inadequate (for example superficial or systematically misleading) (idem:65-6).

Dit is daarom moontlik dat ’n transendentale analise in die sosiale wetenskappe, die historiese kondisies waaronder ’n sekere stel kategorieë regmatig toegepas kan word, kan bepaal en ook onder watter kondisies hulle nie toepaslik is nie. Volgens Bhaskar maak die onderskeid tussen (1) en (2) in bogenoemde aanhaling dit dus moontlik om ’n tweede-orde kritiek van bewussyn, soos vervat in Marx se kritiek van kommoditeitfetisjisme, te onderneem. Hier word die idee van ideologie belangrik:

Thus, contrary to what is implied in the hermeneutical and neo-Kantian traditions, the transformation P T both (1) isolates real but non-empirical and not necessarily adequately conceptualized conditions and (2) consists essentially, as critique, in two modes of conceptual criticism and change. Now the appellation "ideology" to the set of ideas P is only justified if their necessity can be demonstrated: that is, if they can be explained as well as criticized. This involves something more than just being able to say that the beliefs concerned are false or superficial, which normally entails of course having a better explanation for the phenomena in question. It involves, in addition, being able to give an account of the reasons why the false or superficial beliefs are held – a mode of explanation without parallel in the natural sciences. For beliefs, whether about society or nature, are clearly social objects (idem:67).

Dit is dan ook op dié punt dat die konseptuele kritiek oorgaan in sosiale kritiek en verandering. Vir Bhaskar is dit in elk geval die resultaat van sosiale ondersoek, want *'in the full development of the concept of ideology, theory fuses into practice, as fact about values, mediated by theories about facts, are transformed into values about facts (idem:67-8).*

By wyse van afsluiting, haal ek Bhaskar se eie samevatting van sy posisie aan:

Society is not given in, but presupposed by, experience. However, it is precisely its peculiar ontological status, its transcendently real character, that makes it a possible object for us. Such knowledge is non-natural but still scientific. The transformational model implies that social activities are historical, interdependent and interconnected. The lawlike statements of the social sciences will thus typically designate historically restricted tendencies operating at a single level of the social structure only. Because they are defined for only one relatively autonomous component of the social structure and because they act in systems that are always open, they designate tendencies which may never be manifested, but which are nevertheless essential to the understanding (and the changing) of the different forms of social life, just because they are really productive of them (idem:68).

Slotopmerkings

Aan die einde van my bespreking van die hedendaagse debatte onder realiste in die sosiale wetenskappe, is dit miskien die plek om sekere kritiese opmerkings te maak oor (1) die aard van die betoog vir realisme in die sosiale wetenskappe en (2) die verhouding tussen realisme en Marxisme.

Op grond van die bespreking so ver, is dit duidelik dat die argumente vir realisme in die sosiale wetenskappe ingrypend verskil van dié in die natuurwetenskappe. Dit is ook nie verbasend nie, siende dat wetenskaplike realisme sy wortels in die konfrontasie tussen relativisme en historisme het, terwyl realisme in die sosiale wetenskappe gegroei het uit die Marxistiese kritiek van beide positivisme en hermeneutiek. Nogtans impliseer realisme in beide "taal-spelle" 'n nuwe interpretasie van "kousaliteit" (Aristoteliaans eerder as Humeaans) en dus ook van die aard van wetenskaplike verklaring. Ons het alreeds opgemerk dat

die meeste realiste die positivistiese model van deduktief-nomologiese verklaring verwerp ten gunste van die retroduktiewe model. Die verandering het ook gelei tot nuwe interpretasies en 'n waardering vir die rol van modelle en metafore in wetenskaplike inferensie, asook – in sekere gevalle ten minste – tot 'n swakker weergawe van die tradisionele ooreenstemmingsteorie van waarheid.

Die hoofverskil tussen natuurwetenskaplike realisme en realisme van die sosiale wetenskappe is die aard van die argumente vir realisme. Eksponeer van wetenskaplike realisme het nog altyd klem gelê op die idee dat wetenskaplike realisme 'n empiriese hipotese is; 'n verklaring van 'n empiriese feit. En dié empiriese feit is die langtermyn voorspellings- en beskrywingsukses van die natuurwetenskappe. In die laaste instansie is die aanvaarding of verwerping van wetenskaplike realisme 'n saak wat deur historiese getuieis besleg sal en kan word.

Teenoor dié posisie, berus Bhaskar se betoog vir realisme in die sosiale wetenskappe, streng op 'n transendentale redeneringstrategie. In dié opsig stel Bhaskar die volgende vraag: Wat is die algemene eienskappe wat samelewings/individue moet besit sodat dit "objekte" van sosiale navorsing kan word? Die bepaling van die algemene eienskappe is die taak van die filosofie. Dit is slegs met betrekking tot die substantiewe inhoud van die eienskappe, voer Bhaskar aan, dat ons ons moet wend tot sosiaal-empiriese navorsing.

Wat die verhouding tussen Marxisme en realisme betref, volstaan ek met 'n paar kritiese vrae. Eerstens, en nie teenstande Keat en Urry se pogings tot versekering van die omgekeerde, word die eerste-orde beskrywings van sosiale agente nogtans ondergeskik gestel teenoor die-tweede-orde strukturele verklarings van sosiale teorieë. 'n Tweede punt van kritiek, wat verband hou met die eerste, het te doen met die Marxisties-realistiese interpretasie van die verband tussen die sosiale gedrag binne die alledaagse lewe en die oorsaaklike meganismes/strukture wat die bo-bou veronderstel is om te genereer. Die vraag is: Is dié verband noodwendig dié tussen 'n valse bewussyn of skynbare, oppervlakkige ervarings en ware of verskuilde meganismes of strukture? Verder, is legitimasie en rasionalisasie die enigste wyses waardeur sosiale agente hul gedrag en ander sosiale praktyke in verband kan bring met hierdie meer permanente onderbou? Ten slotte, as 'n mens die

Marxistiese weergawe van realisme aanvaar, word n mens onwillekeurig ook betrek by 'n kritiese konsepsie van sosiale teorieë. Die teoretiese taak is dus, volgens dié beskouing, om deur te dring verby die bo-bou tot die onder-bou, om sodoende die ware oorsake van die oppervlakkige, skyn-manifestasies daar te stel sodat die transformasie van onderdrukkende en vervreemdende strukture kan plaasvind. (Ons herken natuurlik hierin Marx se idee dat dit nie genoeg is om dinge te verstaan nie, maar dat n mens dié ook moet verander!) Ek stem tot 'n groot mate met dié standpunt saam, maar wil ook waarsku teen 'n eng toepassing van die beskouing. Daar is klaarblyklik meer in sosiale teoretisering as om slegs verandering moontlik te maak.

Bibliografie

- Benton, T. 1985. Realism and social science. In: Edgley, R. & Osborne, R. (reds.). *Radical philosophy reader*. London: Verso.
- Bhaskar, R. 1979. *The possibility of naturalism*. Sussex: The Harvester Press.
- Bhaskar, R. 1986. *Scientific realism and human emancipation*. London: Verso.
- Churchland, P.M. & Hooker, C.A. (reds.). 1985. *Images of science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Craig, A.P. 1992. The limits of a (classical) realist account of the beliefs, projects and life of self and others. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Sielkunde*, 22, (2): 59-69.
- Keat, R. 1981. *The politics of social theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Keat, R. & Urry, J. 1980. *Social theory as science*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kuhn, T.S. 1970. *The structure of scientific revolutions*. Tweede uitgawe. Chicago: The University of Chicago Press.
- Leplin, J. 1984. *Truth and scientific progress*. In: Leplin, J. (red.) *Scientific realism*. Berkeley: UCLA Press.
- McMullin, E. 1979. The ambiguity of historicism, in: Asquith, P. & Kyburg, H. (reds.). *Current research in the philosophy of science*. East Lansing: PSA.
- McMullin, E. 1984. A case for scientific realism. in: Lellin, J. (red.). *Scientific realism*. Berkeley: UCLA Press.
- Miller, R. 1990. A critique of Bhaskar's tranformational model of social activity. In: Mouton, J. & Joubert, D. (reds.). *Knowledge and method in the human sciences*. Pretoria: RGN Uitgewery
- Mouton, J. 1988. The possibility of a realist theory of social sciences. In: Mouton, J. et al. *Essays in social theorizing*. Pretoria: RGN Uitgewery.

- Outhwaite, W. 1987. *New philosophies of social science: Realism, hermeneutics and critical theory*. London: MacMillan.
- Putnam, H. 1973. Explanation and reference. In: Putnam, H. *Mind, language and reality*. Philosophical papers, vol.2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. 1976. What is realism. In: Putnam, H. *Meaning and the moral sciences*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sayer, A. 1984. *Method in social science. A realist approach*. London: Hutchinson.
- Thomas, D. 1979. *Naturalism and social science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winch, P. 1959. *The idea of a social science*. London: Routledge & Kegan Paul.

Dekonstruksie

Bert Olivier

Inleiding

Die poging om dekonstruksie te definieer impliseer 'n paradoks: enersyds ontstaan die behoefte aan 'n definisie begryplikerwys uit 'n gebrek aan begrip; andersyds gaan 'n begrip van dekonstruksie hand aan hand met die besef dat enige poging om dit te definieer – vanuit 'n posisie van veronderstelde kennis – noodwendig voortspruit uit 'n wanbegrip van dekonstruksie. Terselfdertyd is dit egter 'n goeie beginpunt in 'n gesprek oor dekonstruksie omdat dit die soeklig laat val op een van die hoofkenmerke daarvan soos beoefen deur Jacques Derrida, seker die belangrikste eksponent van dekonstruksie. Die oortuiging dat so iets soos 'n definisie moontlik is, veronderstel immers 'n omvattende epistemologiese en ontologiese tradisie in verband met die konseptuele identiteit van dinge van anorganiese voorwerpe soos silikonskyfies en organiese dinge soos eikebome tot menslike identiteite, verhoudinge en aktiwiteite, insluitend godsdienstryke, politiek, kuns, wetenskap en filosofie. Dit is juis hierdie implisiete geloof in die helder en duidelike begripmatige definieerbaarheid van entiteite, relasies en handeling wat meedoënloos deur Derrida bevraagteken word met sy dekonstruktiewe benadering tot die erflating van Westerse filosofie, literatuur en wetenskap. Soos verwag kan word, reageer die meeste mense wat in 'n tipies Westerse skool- en universiteitstelsel opgevoed is, op dekonstruksie met verontwaardiging of met verwarring. Per slot van sake is dit *ondenkbaar* – sou hulle sê – die mens se rasionele vermoë om die wêreld deur middel van universele begrippe en konseptuele raamwerke te verstaan, in twyfel te trek, tensy dit 'n soort "Cartesiaanse twyfel" is wat daarop gemik is om uiteindelik nog groter begripsekerheid as voorheen te voorsien. Dit beteken natuurlik nie dat Derrida daarop aanspraak

maak om sonder die konseptuele raamwerk van Westerse metafisika en wetenskap te kan klaarkom nie. Soos hy dit stel (Derrida, 1982:24):

Dit gaan nie om die vernietiging van hierdie begrippe nie, en bowendien beskik ons nie oor die middele om dit te doen nie. Ongetwyfeld is dit eerder nodig, vanuit semiologie, om begrippe te omvorm, om hulle te verplaas, om hulle teen hul vooronderstellinge te draai, om hulle weer in ander reekse in te skryf, en ons werksterrein langsamerhand te wysig en sodoende nuwe konfigurasiés te produseer; ek glo nie in beslissende skeurings, in 'n ondubbelsinnige "epistemologiese breuk", soos dit vandag genoem word nie. Breuke is altyd, en noodlottiglik, heringeskryf in 'n ou doek wat gedurig, onophoudelik, losgetorring moet word. [My vertaling – B.O.]

Hierdie Homeriese beeld van Penelope wat herhaaldelik die doek wat sy gewef het lostorring, is insiggewend ten opsigte van Derrida se houding teenoor die "doek" van die tradisie – wat hy as "logosentriese" denke tipeer (m.a.w. denke wat onder die gesag van 'n "laaste woord" staan), of alternatiewelik as die "metafisika van aanwesigheid" (m.a.w. die oortuiging dat daar 'n wese, waarheid of werklikheid is wat as fondament vir menslike denke, taal en handeling dien). Wat Derrida aanhoudend doen, is om die verborge aannames in die tekste van hierdie tradisie bloot te lê. Hierdie aannames het die struktuur van binêre opposisies – byvoorbeeld natuur/kultuur, lig/donker, intellektueel/sintuiglik, logika/retorika, spraak/skrif, man/vrou, letterlik/figuurlik, aanwesig/afwesig, ens. – en bowendien is hulle in 'n gewelddadige hiërargie gerangskik. Met ander woorde, een van die terme van elke paar teenoorgesteldes is gewoonlik bevoorreg of prioriteit gegee ten koste van die ander een. Volgens Derrida het 'n bepaalde logika van repressie en uitsluiting nog altyd in Westerse kultuur gefunksioneer, gerig deur die sentrale metafisiese opvatting van "syn as aanwesigheid". Daarby kan die aksiologiese, morele, sosiale en politieke implikasies daarvan nie uit die oog verloor word nie, aangesien die konstellasië van (dikwels onderdrukkende en uitbuitende) magsrelasies in die Westerse samelewing daardeur bepaal word. Met sy blootlegging van die spanninge en konflikte inherent in die *konseptuele opposisies waardeur filosofiese, literere en (sosiaal-)wetenskaplike werke (tekste) gestruktureer word*, wil Derrida nie bloot die implisiete hiërargie omkeer nie, ofskoon 'n sodanige ommekeer dikwels 'n stadium in die dekonstruktiewe procedure is. Deur die gronde van die bestaande opposisies te bevraagteken

is dit eerder die geval dat die hiërargie, met sy geaardgaande magrelasies, ondermyn word. Ons sou dus kon beweer dat 'n dekonstruktiewe benadering verskeie strategieë kan benut om die onopgeloste kontradiksies in oënskynlik samehangende, sistematiese diskoerse en geskrifte op die voorgrond te stel en sodoende hul sluiting te verhoed.

Gedagtig aan die kwessie van dekonstruksie se ondefinieerbaarheid in terme van begrippe, behoort dit dus duidelik te wees dat dit in die eerste plek 'n *aktiwiteit* of proses is, alhoewel 'n hoogs gedissiplineerde een (Norris, 1989:26-27), en nie, soos sommige beweer, 'n grenslose vryspel van interpretasie en assiasie nie. Feit is dat, soos beoefen deur Derrida, dekonstruktiewe denke streng interroгатief is in filosofiese terme (cf. Norris, 1989:20-22), ten spyte van die indruk wat deur sommige van sy (hoofsaaklik Amerikaanse) volgelinge geskep word, naamlik dat dekonstruksie die algehele verwerping van filosofiese waarheidsaansprake regverdig. Om te beweer dat Derrida se werk tradisionele waarheidsaansprake in die filosofie, literêre teorie sowel as die sosiale wetenskappe uiters twyfelagtig laat voorkom, regverdig nie bewerings oor 'n sodanige verwerping nie, veral wanneer onthou word dat, in weerswil van die grootskaalse toeëiening van sy werk deur literêre teoretici, dit grootliks gemoeid is met die Westerse *filosofiese* tradisie vanaf Plato tot by Husserl, Heidegger en Levinas. 'n Mens moet egter daarop let dat, ofskoon hy geensins die vernietiging van die filosofie as 'n dissipline beoog nie – dink maar aan sy intieme betrokkenheid by GREPH (*Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique*), 'n organisasie wat die institusionele status van filosofie in Frankryk ondersoek en wat dit onder jonger skoliere bevorder (Norris, 1989:13-14, 243-244) – hy inderdaad die waterdigte skeiding tussen filosofie, literatuur en wetenskap bevraagteken. Die redes hiervoor behoort gaandeweg in hierdie hoofstuk duideliker te word (cf. Norris, 1989a).

Historiese agtergrond

Strenggenome is die bekendheid van dekonstruksie onder kritici en teoretici aan Derrida te danke, wie se boeklengte Inleiding (aanvanklik in Frans verskyn, 1962) tot sy Franse vertaling van Edmund Husserl se *Oorsprong van die Geometrie* (Engelse titel: *Origin of Geometry*) – relatief kort opstel – die weg voorberei het vir die aansienlike uitwerking van die gelyktydige publikasie, in 1967, van sy *La voix et le Phénomène*

(as *Speech and Phenomena* vertaal), *L'écriture et la différence* (*Writing and Difference*) en *De la Grammatologie* (*Of Grammatology*). Die eerste van hierdie tekste behandel die onopgeloste spanninge tussen die middellikheid van grafiese of skriftelike notasie en intuïtiewe onmiddellikheid in Husserl se weergawe van die oorsprong en oorlewering of transmissie van 'n wetenskap, naamlik geometrie, terwyl *Speech and Phenomena* meer omvattend op die vraag van die teken in Husserl se fenomenologie konsentreer. Waar *Writing and Difference* op sy beurt te make het met die problematiese status van skrif in filosofie, literatuur, psigo-analise en antropologie, fokus *Of Grammatology* op die eienaardige verskynsel, dat skrif tradisioneel op sistematiese wyse in Westerse kultuur- en taalteorieë onderdruk is, terwyl dit terselfdertyd 'n "nuwe" wetenskap van skrif, naamlik grammatologie, bekend stel.

Teen die tyd toe hy vyf jaar later, in die woorde van Barbara Johnson, "nog 'n driedelige Derrideaanse biblioblitsaanval" loods (Derrida, 1981: Translator's Introduction, vii; my vertaling, B.O.), was Derrida se belangrikheid as 'n leidende figuur in kontemporêre Franse denke 'n erkende feit. Hierdie keer (1972) het die drie volumes bestaan uit *Positions* ('n versameling onderhoude, in Engels vertaal met dieselfde titel), *Marges de la philosophie* (*Margins of Philosophy*) wat sommige van Derrida se mees belangrike essays byeenbring, insluitend *White mythology* en *Differance*, en laastens *La Dissemination* (*Dissemination*) – 'n noukeurige en fyn beredeneerde ondersoek na, onder andere, die tipiese (etiese) Westerse "logika van uitsluiting" ten opsigte van skrif, soos op paradigmatische wyse beliggaam in Plato se *Phaedrus*. Sedertdien verstom Derrida voortdurend sy kommentators en kritici met 'n verskeidenheid van publikasies wat wissel van wat Spivak (Derrida, 1980:ix, Translator's Preface) beskryf as "sy monumentale *Glas*" (1976; my vertaling, B.O.) – 'n "literere" naasmekaarstelling en wisselspel van die tekste van Hegel en Genet – tot 'n volume kritiese opstelle oor skilderkuns, *La Verite en peinture* (1978; in Engels vertaal as *The Truth in Painting*), *La Carte Postale de Socrate à Freud et au-delà* (1980; *The Post Card*, 1987) en *Eperons: Les Styles de Nietzsche* (1976, 1978; *Spurs: Nietzsche's Styles*). Behalwe hierdie, het talryke korter werke en artikels reeds onder sy naam verskyn en publiseer hy gereeld meer. In die afgelope tyd het sy belangstelling na filosofiese vrae van 'n sosio-politiese en institusionele aard verskuif (cf. byvoorbeeld Derrida 1984,

1985 en 1986a), waarskynlik uit reaksie op kritiek ten opsigte van die beweerde politieke tekortkominge en "konserwatisme" van dekonstruktiewe posisies (cf. hieroor Habermas, 1981; McClintock en Nixon, 1986). Derrida se meer onlangse publikasies sluit in: *Memoires: for Paul de Man* (1986), *Psyche: Inventions de l'autre* (1987), *De l'esprit: Heidegger et la question* (1987) en *Like the sound of the sea deep within a shell: Paul de Man's war* (1988).

Die meer politiese fokus van sy aandag vloei ongetwyfeld ook voort uit Derrida se verbintenis (sedert, 1975) met GREPH, vanweë laasgenoemde organisasie se intieme betrokkenheid by pedagogies-politiese vraagstukke in verband met konkrete onderrigssituasies. Bowendien dui die feit dat Derrida in 1983 uitgenooi is om die aktiwiteite van 'n nuwe kommunale onderneming vir interdisiplinêre werk in Parys te koördineer, te wete (in Afrikaans) die Internasionale Kollege van Filosofie, op sy deelname aan die *praxis* van 'n nuwe partisipatoriese benadering tot die institusionele studie van filosofie. Jean-Francois Lyotard het sedertdien die administratiewe rol wat aanvanklik deur Derrida vervul is oorgeneem, maar laasgenoemde bly steeds nou verbonde aan die Kollege. Indien in gedagte gehou word dat werk op navorsingsgebiede wat nie by konvensionele vakrigting-kurrikula inpas nie, by die Kollege aangemoedig word (Norris, 1989:244) is dit duidelik dat Derrida ook in sy onderrigpraktyk dieselfde vasberadenheid vertoon om begrensinge uit die weg te ruim en tradisionele, hiërargiese strukture en praktyke te transformeer om hulle sodoende teen hul eie twyfelagtige vooronderstellinge te keer. Dit is geensins verbasend nie, in die lig van sy sorgvuldige dekonstruksie van die grense tussen teorie en praktyk, binne en buite, taal en wêreld (cf. Olivier, 1988:291-292). Uiteindelik impliseer dit ook 'n radikale herwaardering van wetenskap.

Voordat egter aandag geskenk word aan die implikasies van dekonstruksie vir die wetenskap, moet die verskyning daarvan as 'n belangrike "teorie" teen 'n ander soort historiese agtergrond geplaas word. In plaas van om "teorie" hier in (waarskuwings-) aanhalingstekens te plaas, kon ek ook geskryf het en sodoende "sous rature" (onder uitwissing) geplaas het – soos Derrida sou sê – om aan te dui dat dit onakkuraat is ten opsigte van dekonstruksie maar dat dit nietemin, in die afwesigheid van 'n beter woord, gebruik moet word. "Teorie" is nie geskik om dekonstruksie te

beskryf nie vanweë die tradisionele wetenskaplike status daarvan as 'n omvattende begripsraamwerk – of, in instrumentalistiese terme, 'n konseptuele werktuig of apparaat – wat hipoteses genereer wat op hul beurt langs die weg van toetsing via bevestiging of weerlegging na die uitbreiding of die versterking van wetenskaplike kennis binne 'n spesifieke veld lei. Eenvoudiger gestel, dekonstruksie vermy die status van teorie omdat "teoretiese" ondersoek in die naam van 'n sekere (Westerse) opvatting van kennis en waarheid uitgevoer word – 'n toedrag van sake wat juis deur Derrida bevraagteken word. Derrida se "grammatologie" kan inderwaarheid as die wetenskap van die "onder uitwissing" bestempel word (Derrida, 1980:L). Spivak (Derrida, 1980:XIV) herinner ons daaraan dat die "strategies belangrike praktyk" waarvolgens iets "onder uitwissing" geplaas word van Martin Heidegger afkomstig is, wat dus beteken dat laasgenoemde een van Derrida se belangrike (erkende) historiese voorgangers is, saam met Nietzsche, Freud en Husserl (Derrida, 1980:XXI; Staten, 1985:31-63). Die name van Hume (Culler, 1983:87-88), Saussure (Eagleton, 1985:127-134), die latere Wittgenstein (Staten, 1985), Barthes (Norris, 1982:4-5, 8-12, 14-16) en Valery (Norris, 1989:22-25; Derrida, 1982a: 275-306) kan ook by sy lys van voorgangers gevoeg word.

Hierdie figure is histories relevant vir dekonstruksie omrede hul werk dié van Derrida geantisipeer en sodoende die weg daarop voorberei het. As ons byvoorbeeld daaraan dink dat 'n dekonstruktiewe prosedure daardeur gekenmerk word dat dit denksisteme op verskillende wyses ontwig of van binne af deurbreek, deur byvoorbeeld hiërargiese teenstellings (van die soort wat in die inleiding genoem is) om te keer, blyk dit dat Hume se klassieke skeptiese argument oor kousaliteit in die *Treatise of Human Nature* (1739) 'n familietrek met dekonstruksie deel. Soos Culler (1983:87) aantoon, ondermyn Hume die algemeen aanvaarde idee van oorsaak en gevolg deur te demonstreer dat ons *ervaring* daarvan beperk is tot verhoudings van herhaalde "aangrensing en opeenvolging", in plaas van oorsaaklikheid as sodanig. Met ander woorde, om kousale status aan 'n gebeurtenis toe te ken kom neer op 'n *interpretasie* van 'n gegewe opeenvolging van gebeure. Hierdie insig kom nog duideliker na vore uit Nietzsche se analise – "dekonstruksie" sou eintlik 'n meer akkurate term wees vir sy interpretasie van kousaliteit. Terselfdertyd kom die verskil tussen dekonstruksie en Hume se argument, wat

skeptiese implikasies het met betrekking tot kennis van die wêreld, hier na vore. Nietzsche redeneer dat die begrip van kousaliteit nie 'n onmiddellike gegewe is nie, maar eerder die produk is van 'n retoriese handeling in die vorm van 'n chronologiese omkering (Culler, 1983:86) – byvoorbeeld in die geval van die gewaarwording van 'n steekpyn en by nadere ondersoek die ontdekking van 'n speld wat dan as die oorsaak van die pyn aangewys word. So iets is slegs moontlik deur die omkering van die ervarings- of fenomenale orde: pyn ... speld word speld ... pyn in kousale terme. Wat eerste kom (die pyn) word as die gevolg beskou, terwyl wat daarna kom (die ontdekking van die speld) beskou word as 'n aanduiding van die oorsaak (die speld), waaraan dus logiese sowel as chronologiese prioriteit toegeken word. Langs hierdie weg demonstreer Nietzsche dat die kousale skema metonimies (d.w.s. deur die vervanging van gevolg met oorsaak) geskep word, in plaas van om intuïtief gesnap te word. Ons kan immers ook met reg beweer dat die pyn die oorsaak is van die (ontdekking van die) speld.

Dit is belangrik om daarop te let dat, ofskoon sowel Hume se skeptiese argument as Nietzsche se "dekonstruksie" die kousaliteitsbegrip problematiseer, hulle betekenisvol verskil vir sover laasgenoemde prosedure nie tot die konklusie lei dat die kousaliteitsbeginsel verwerp moet word nie. In die woorde van Culler (1983:87):

Om kousaliteit te dekonstrueer moet 'n mens die idee van 'n oorsaak op kousaliteit self toepas. Die dekonstruksie is nie afhanklik van 'n hoër logiese beginsel of meerderwaardige rede nie, maar benut die einste beginsel wat gedekonstrueer word. Die begrip van veroorsaking is nie 'n fout wat die filosofie kon of behoort te vermy het nie maar is onmisbaar – vir die argument van dekonstruksie net soos vir ander argumente. [My vertaling -B.O.]

Hierdie dubbele prosedure het die effek om die onmisbaarheid van oorsaaklikheid te bevestig dog terselfdertyd enige strenge regverdiging daaraan te ontsê (Culler, 1983:99). Deurdat die "oorsprongstatus" van die oorsaakbegrip sodoende geproblematiseer word – dit wil sê deur die omkering van die opposisionele opeenvolging – word die metafisiese sisteem ontwig wat hiërargiese voorregstatus aan die oorsaak as oorsprong toeken maar blote sekondêre of afhanklikheidsstatus vir die gevolg voorbehou.

Dit sou strenggenome onvaspas wees om Nietzsche (of enige van Derrida se ander voorgangers) as 'n dekonstruksionis te bestempel, veral aangesien dit geskied met behulp van die retrospektief wat deur Derrida se versigtige artikulasie van sy tekstuele strategie moontlik gemaak word. Maar die ooreenkomste is ewe onteenseglik daar, soos verskeie kommentators tereg opmerk (waaronder Culler, 1983; Norris, 1982 en, 1989; Spivak in Derrida, 1980; Cumming, 1981; Kimmerle, 1988 en Olivier, 1985). Veral Spivak lê die drade wat Derrida met sommige van hierdie figure verbind op noulettende wyse bloot (Derrida, 1980:xxi-Liv). Sy som hul voorbereidende rol soos volg op (p.L):

*Nietzsche, Freud, Heidegger. Al drie gemoeid met 'n probleem wat Heidegger op hierdie manier sou artikuleer: Meer oorspronklik [ursprunglich] as die mens is die eindigheid van die Dasein in hom". ... Al drie proto-grammatoloë. Nietzsche 'n filosoof wat die gronde van kennis vernietig het. Freud 'n psigoloog wat die psige bevraagteken het. Heidegger 'n ontoloog wat Syn onder uitwissing geplaas het. Dit is aan Derrida oorgelaat om hul intrinsieke krag te "produseer" en grammatologie, die wetenskap van die "sous rature", te ontdek. [My vertaling; B.O.] *(Cf. ook Addendum).*

Dekonstruksie en wetenskap

Uit die voorafgaande afdelings sal dit reeds duidelik wees dat dekonstruksie krities staan teenoor die wetenskap in die sin van 'n empiriese, rasionele, metodiese dissipline, in kontras met die "nuwe" wetenskap van skrif of skriftelikheid wat deur Derrida in die vooruitsig gestel word, naamlik "grammatologie." Waarop kom dit neer? Die aangewese weg waarlangs hierdie vraag beantwoord kan word, is via 'n vergelyking van grammatologie met die "wetenskap" van taal, naamlik linguistiek. Dit is dus verhelderend om kennis te neem van wat Derrida daarvoor te sê het in 'n onderhoud met Julia Kristeva oor semiologie (die wetenskap van tekens) en grammatologie (Derrida, 1982:17-36; cf. ook Derrida, 1980:27-44). Met verwysing na die semiologie van Ferdinand de Saussure wys Derrida op die tweeledige rol daarvan vir sover dit die metafisiese tradisie tegelykertyd ontwig en versterk. Tradisioneel is ontologiese en epistemologiese ontonomie toegeken aan die begrip (of "betekende", in semiologiese terme) waarna woorde en prente ("betekenaars" in semiologie) verwys. Hierteenoor beweer Saussure enersyds dat betekenaar (woord) en betekende (begrip) onskeibaar is met ander woorde, dat begrippe (of werklikheid) alleenlik toeganklik is deur

middel van woorde of beelde. Die werklikheid word onvermydelik bemiddel deur betekenaars. Bowendien ondergrawe hy (Saussure) die bevoorregte posisie wat die fonetiese betekenaar (die gesproke woord) of "ekspressiewe substansie" gewoonlik geniet het deur die "*differensiële en formele kenmerke van semiologiese funksionering*" (Derrida, 1982:18; my vertaling; B.O.) te benadruk, dit wil sê deur aan te dui dat die linguïstiese betekenaar nie wesenlik foneties is nie. Dit impliseer dat 'n geskrewe woord of 'n beeld/prent betekenaars met betekenis in eie reg is, en dus nie tot spraak gereduseer kan word nie. Op hierdie wyse ondermyn Saussure die sentrale posisie van linguïstiek ten gunste van 'n algemene semiologie waarvan eersgenoemde (linguïstiek) voortaan slegs 'n afdeling sal wees. Betekenis/sin kry voorrang bo die klanksistiem wat tiperend is van 'n besondere taal.

Op kontradiktoriese wyse voorsien Saussure egter die moontlikheid van 'n begrip wat enige verhouding met taal te bowe gaan: 'n "*begrip wat in en van sigself beteken of aangedui word*" (Derrida, 1982:19; my vertaling; B.O.) wat Derrida 'n "transendentale betekende" noem, onafhanklik van 'n betekenaar. Met hierdie begrip herbevestig Saussure die metafisiese onderbou van linguïstiek: die betekenis van woord is daarvolgens nie slegs afhanklik van die wisselspel van verskille wanneer hulle in sinne gebruik word nie, maar verder ook van 'n deursigtige skakel tussen die woorde en 'n onproblematies onafhanklike, outonome, selfgenoegsame sfeer wat gewoonweg "werklikheid" genoem word. Hierdie "werklikheid" kan in idealistiese sin verstaan word as iets wat deur die rede geponeer word om sin te maak van begrippe (wat sou beteken dat die begrippe van die rede ten minste na 'n veronderstelde ideële ryk "daar buite" kon verwys), of dit kan in die materialistiese sin begryp word van iets wat "werklik" in die konkrete wêreld bestaan en in begrippe weerspieël word. In beide gevalle word die wyse waarop "werklikheid" verstaan word, stilswyend begelei deur 'n representasionalistiese epistemologiese model: begrippe verteenwoordig werklikheid aan/in die verstand. Daarby word hierdie model geensins bevraagteken ten opsigte van die aard van die verhouding tussen representasie (betekenaar), representering (betekening) en gerepresenteerde (betekende) nie – 'n toedrag van sake wat Derrida onverbidlik wil problematiseer. Soos hy tereg opmerk (1982:20) word die onderskeid tussen betekenaar en betekende problematies sodra besef word dat die

betekende onvermydelik ook steeds as betekenaar funksioneer, of dit nou 'n begrip (byvoorbeeld die universele begrip "kat") of 'n besondere entiteit (byvoorbeeld die besondere, konkrete kat daar op die mat) is. Albei – die begrip sowel as die lewende dier beteken of suggereer 'n onbepaalde aantal dinge, waar die begrip byvoorbeeld al die verskillende spesies katte verteenwoordig, terwyl die individuele dier se voorkoms aan 'n leeu of tier mag herinner. Deur 'n beroep te doen op 'n transendentale ("vaste") betekende, byvoorbeeld die onveranderlike, tydlose essensie van die kat (in metafisiese sin), neutraliseer Saussure dus die kritiese potensiaal van sy (daarmee kontrasterende) insig betreffende die onskeibaarheid van betekenaar en betekende (Derrida, 1982:19), wat die leweloze metafisies-epistemologiese diskoers van representasie sou kon ontwrig. Laasgenoemde diskoers kan as leweloos bestempel word aangesien dit nie die veelheid van verskillende betekenis in ag neem wat deur die wisselspel van woorde en begrippe in daaglikse gebruik opgeroep word nie. In plaas hiervan word die betekenis van begrippe daardeur op bepaalde en spesifieke representasies gefikseer, asof 'n begrip op geheimsinnige wyse slegs een "werklike" entiteit "voorstel" (of "daarstel"). Op soortgelyke wyse word Saussure se kritiese projeksie van 'n algemene semiologie (d.w.s. 'n wetenskap van betekenisgewing) ten koste van die fonosentriese linguistiek waarin die gesproke woord bevoorreg word ten opsigte van sy verwysing na die werklikheid, in die wiewe gery deur die herbevestiging van 'n sogenaamde "natuurlike skakel" tussen klank (stem) en betekenis (Derrida, 1982:21). Hierdie hervasstelling van 'n "natuurlike skakel" tussen klank en betekenis druis beslis in teen die idee dat betekenis uitsluitlik tot stand kom deur die wisselwerking van woorde wat in sinne gebruik word. Langs hierdie weg word weereens – in teenstelling met Saussure se oorspronklike bedoeling – die indruk gewek dat die linguistiek as paradigma van 'n wetenskaplike semiologie beskou mag word.

Hoe verskil Derrideaanse grammatologie van hierdie wesenlik metafisiese wetenskap, naamlik linguistiek? Om hierdie vraag te kan beantwoord, moet 'n mens eers verstaan waarom Saussure terugval op 'n stemgesentreerde linguistiek. Derrida (1982:21-22) wys daarop dat ons bewus is van die menslike stem as iets wat intiem vervleg is met die betekende konsep: stem en bewussyn val skynbaar saam. Dit is dus geen wonder nie dat spraak tradisioneel opgehemel is as toonbeeld van

onmiddellikheid, betekenis, kommunikasie en begrip. Is ek dan nie direk bewus van wat ek dink wanneer ek praat nie, en dus ook van wat ek bedoel, en of ek bedoel (of nie bedoel, in geval van 'n leuen) wat ek sê nie? En daarby word nog veronderstel dat hierdie bedoelde betekenis ongeskonde aan my gespreksvennote gekommunikeer word.

In semiologiese terme kan gesê word dat, wanneer 'n mens praat, die betekenaar en die betekende oënskynlik 'n volmaakte eenheid vorm: "... dit lyk of die betekenaar sigself uitwis of deursigtig word, ten einde die begrip in staat te stel om sigself aan te bied as wat dit is, sonder dat na enigiets anders as sy eie aanwesigheid verwys word" (Derrida, 1982:22); my vertaling: B.O.). Derrida herinner ons verder daaraan dat hierdie ervaring van onmiddellike betekenis in spraak 'n lokmiddel is wat as organiserende beginsel dwarsdeur die geskiedenis van Westerse metafisika, vanaf Plato tot Saussure en Husserl funksioneer. Nadere ondersoek bring egter volgens Derrida aan die lig dat die tradisionele opvatting van betekenis as die saamval van bewussyn en betekende (werklikheid) langs die weg van die (self-uitwissende) betekenaar die resultaat is van 'n aksiologiese besluit ten gunste van aanwesigheid, onmiddellikheid, stabiliteit en bepaaldheid. Hierdie besluit of waardevoorkeur is blind vir die "... beginsel van differensiering wat daarop neerkom dat 'n element slegs funksioneer en beteken, sin aanneem of oordra, deur na 'n ander vorige of toekomstige element in 'n ekonomie [d.i. 'n georganiseerde sisteem] van tekens of spore te verwys" (Derrida, 1982:29; my vertaling: B.O.).

Ironies genoeg, is dit Saussure wat die beginsel van differensiering in die taalwetenskap bekendgestel het deur aan te toon dat woorde betekenis het in terme van hul onderlinge verskille in die taalsisteem in plaas van hul verwysing na 'n onafhanklike werklikheid. Maar hy het nie daarin geslaag om die radikale konsekwensies van sy insig enduit deur te voer nie, met die gevolg dat hy teruggeval het op die gerieflike sekuriteit van 'n tradisionele metafisiese fonosentrisme, met ander woorde 'n taalwetenskap wat die klanksisteme van besondere tale as primêre fokus van ondersoek het. Dit was Derrida wat Saussure se insig geradikaliseer het met sy (non-) konsep *differance*, wat deurslaggewend is vir die verstaan van dekonstruksie as 'n praktyk. *Differance* kom neer op 'n temporalisering van Saussure se beginsel van differensiering (cf.

Derrida, 1982:28-29). Dit is van die Franse werkwoord *differer* afgelei, wat die dubbele betekenis het van "verskil" en "uitstel". Die implikasie hiervan is dat betekenis nie alleenlik (synchronies) langs die weg van verskille in die taalsisteem geproduseer word nie, maar onlosmaaklik daarvan ook (diachronies) via die uitstel van betekenis. *Differance* kan ook in 'n derde sin verstaan word/naamlik as "verwysing". 'n Taaleenheid verwys altyd na ander taaleenhede, -vorme, -kodes en -sisteme buite sigself (cf. Derrida, 1981:153-155,, 1982a:317). Anders gestel: betekenis is nooit finaal vasgestel nie; dit blyk altyd verskillend te wees en word onophoudelik "uitgestel" in die sin dat nuwe betekenis voortdurend genereer word. Dit bring 'n mens tot die slotsom dat die einste betekeniswisselinge en -gapings wat in die weg staan van fonosentrisme se soektog na onmiddellikheid, juis onmisbaar is vir die funksionering van taal. Betekenis is 'n *funksie* van tydruimtelike verskille of differensiering, in plaas van om daardeur bedreig te word.

Bogenoemde insig ten opsigte van betekenisproduksie in taal is verder op spreek- sowel as geskrewe taal van toepassing. Terwyl spraak tradisioneel verheerlik is as toonbeeld van onmiddellikheid en aanwesigheid, is skrif in die letterlike sin hoogstens beskou as nuttige geheuehulp en is dit in die ergste geval verdoem as 'n struikelblok in die weg van waarheid – 'n verleidelike, selfs gevaarlike byvoegsel of "supplement" en retoriese instrument wat die ware aard van dinge bedek in plaas van om dit bloot te lê (Derrida, 1980:6-26; 144-145; 1981:61-171; Norris 1989:28-45; 63-96). Uit wat tot dusver gesê is behoort dit duidelik te wees dat Derrida nie bloot die waardes in hierdie tradisionele skema omkeer deur skrif ten koste van spraak te bevoorkeur nie. In teenstelling hiermee demonstreer hy dat die "logosentriese" neiging, om spraak teenoor skrif te bevoorreg op grond van 'n hiërargiese opposisie tussen onmiddellikheid (die aanwesigheid van spraak) en representasie (die afwesigheid van skrif), voortvloei uit 'n gebrekkige besef (of erkenning) dat spraak in gelyke mate as skrif deurtrek is van verskille, "uitstel" van betekenis en afstand, en dat ingewortelde konseptuele opposisies soos hierdie een uiteindelik onbeslisbaar is.

Dit is interessant om daarop te let dat 'n onerkende besef van bogenoemde insig in die tradisie opgesluit lê, in gevalle waar 'n beroep gedoen word op 'n "goeie" soort skrif wat veronderstel is om met die

menslike stem verenig en boonop op die siel of hart "gegraveer" te wees. Hieruit blyk die eenaardige paradoks, dat skrif in die letterlike sin gedegradeer word terwyl mistiese waarde aan "skrif" in figuurlike terme toegeken word (Norris, 1989:35-36, 81; Derrida, 1980:17-18).

Kortweg, logosentrisme is ongegrond in al die manifestasies daarvan (insluitend die bevoorregting van sprāak) vanweë die wyse waarop dit telkens deur *differance* ondermyn word, wat afdoende, eensinnig bepaalde betekenis enersyds uitsluit maar betekenis andersyds juis moontlik maak. (In die volgende afdeling sal aan laasgenoemde saak aandag geskenk word).

Grammatologie sal dan die wetenskap van skrif (of skriftelikheid) wees in die sin dat dit op 'n studie of blootlegging sou neerkom van die gevolge en implikasies van *differance*, wat deurgaans sistematies en noodsaaklikerwys deur Westerse metafisika (in filosofie, literatuur, kuns en wetenskap) onderdruk is op grond van die Westerse aksiologiese verbintenis met en epistemologiese soektog na waarheid as onmiddellike aanwesigheid. Hoe sou so 'n grammatologiese wetenskap daar uitsien? In die eerste plek sou dit nie 'n sosiale of menswetenskap in die regionalistiese sin wees van 'n dissipline wat 'n spesifieke aspek van die menslike bestaanswyse tematiseer nie (Derrida, 1980:21-22; Kimmerle, 1988:33). Met behulp van die "begrip" *differance*, die "gram" of (wat op dieselfde neerkom) die elemente van 'n gegewe begrippestelsel, sou grammatologie – in plaas van om sigself onkrities op 'n subjekgesentreerde ontologie te baseer – as 'n omvattende wetenskap funksioneer. As sodanig sou dit moet demonstreer hoe subjektiwiteit, byvoorbeeld (of alternatiewelik objektiwiteit) as 'n effek wat in 'n stelsel van *differance* (m.a.w. van "spore" van verskille) ingeskryf is, gekonstitueer word.

"n Mens moet in gedagte hou dat, in terme van *differance*, niks ooit gesê kan word om eenvoudig aanwesig te wees in die sin dat dit slegs na sigself verwys nie (Derrida, 1982:26, 28). Elke "element" in 'n bepaalde veld, konteks of stelsel (byvoorbeeld Egiptiese argitektuur, etnologie, marinebiologie of, in die wydste moontlike sin, die wêreld) word "... gekonstitueer op die basis van die spoor van die ander elemente in die ketting of stelsel wat daarin teenwoordig is. ... Niks, nog onder die elemente, nóg in die stelsel, is ooit bloot êrens aan- of afwesig nie.

Daar is oral slegs verskille en spore van spore" (Derrida, 1982:26; my vertaling; B.O.). Derrida se ontdekking van die gram of *differance* bring dus die hele veld van Westerse filosofie, literatuur, kuns, argitektuur en die wetenskappe binne bereik van "toegepaste" grammatologie – "toegepas" omdat grammatologie nie die studie van *differance* as sodanig is nie, maar van die effekte of uitwerking daarvan, soos onder andere die moderne begrip van subjektiwiteit waarna vroeër verwys is. Derrida stel dit kernagtig (1980:63):

Daar kan nie 'n wetenskap van differance self in werking wees nie, aangesien dit onmoontlik is om 'n wetenskap van die ontstaan van aanwesigheid self te hê, dit wil sê van 'n sekere nie-ontstaan.

Die taak van Derrida se "toegepaste grammatologie" – wat klaarblyklik sinoniem is met dekonstruksie – sal dus eerstens bestaan uit die noukeurige ondersoek van die tekste wat die Westerse filosofiese, literêre en wetenskaplike erfenis uitmaak. Na alle waarskynlikheid sou so 'n ondersoek aan die lig bring, soos Derrida se noulettende lesing van onder andere Plato, Rousseau, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Saussure en Levi-Strauss aantoon, dat "... filosofie, linguistiek, antropologie en die "menswetenskappe" in die algemeen tot nog toe op 'n bedekte ideologie van die stem (spraak) en self-aanwesigheid gegrond was, 'n metafisika wat op sy beurt verhoed dat hul tekste met naasteby toereikende aandag aan besonderhede gelees word" (Norris, 1989:86; my vertaling; B.O.). Bowendien kan niemand teen 'n sodanige ondersoek beswaar maak nie omdat skrif, in weerwil van die diepgewortelde vooroordeel daarteen, onmisbaar is vir die oordrag van kennis. Selfs diegene wat namens hul teoretiese dissiplines op 'n sekere objektiwiteit en waarheid sou aanspraak maak, kan dit alleenlik op grond van skrif doen (Norris, 1989:84).

Dit volg uit die voorafgaande dat die dekonstruktiewe "lesings" van 'n toegepaste grammatologie altyd intiem verbind is met die tekste waarop hulle konsentreer, en dus nooit 'n onafhanklike, geslote begrip-sisteem kan vorm nie (Norris, 1982:31) – net so min as 'n teks (of reeks van tekste) wat op 'n dekonstruktiewe manier gelees word, dit wil sê met die oog op die "geskrewe" of differensiële karakter daarvan. Om hierdie rede is "teks" in die Derrideaanse sin nie sinoniem met "boek" nie, waar laasgenoemde begrip gewoonlik eenheid impliseer. Inteen-

deel, tekste word gekenmerk deur wat Derrida *intertekstualiteit* noem (Norris, 1989:26). Met ander woorde, waar hulle enersyds vir hul struktuur van die konvensies van ander, vroeëre tekste afhanklik is, is hulle andersyds ook nog aan daardie tekste gekoppel deur temas, variasies op temas, beelde, simbole en begripnetwerke; kortweg, via die spore van ander tekste wat in alle tekste opgespoor kan word. Dit is belangrik om daarop te let dat, aangesien "teks" nie omwisselbaar is met "boek" nie, dit na alle tekensisteme verwys en nie net na verbale of woordsisteme nie. Die natuur, wat volgens Galileo in die taal van die wiskunde verstaan moes word, is 'n teks in hierdie omvattende sin, sowel as elke aspek of vertakking van kultuur – vanaf kinderspel (met erkenning aan Bruegel) tot gastronomie. Skilderye is visuele of beeldtekste wat mekaar voorturend "intertekstualiseer", soos 'n Mark Rothko dit byvoorbeeld doen ten opsigte van Matisse se *Rooi Ateljee* (cf. Cullum, 1986:7). As dit in gedagte gehou word, sal Derrida se opmerking (wat dikwels aangehaal en ewe dikwels misverstaan word) volkome sin maak, naamlik: "Daar is niks buite die teks nie" (Derrida, 1980:158; cf. ook Derrida

Op hierdie stadium kan die vraag geopper word, watter bydrae die dekonstruktiewe "lesings" van grammatologie tot die "groei van kennis" kan maak wat tradisioneel aan die wetenskap of selfs – deur Edmund Husserl, onder andere – aan die filosofie (as fenomenologie) toegeskryf word. Dit is nie 'n kwessie van om skielik oor die filosofie en wetenskap te "spring" of om hulle sonder meer te vervang nie. Vroeër in hierdie opstel is die aandag daarop gevestig dat Derrida die idee van 'n "beslissende skeuring" of 'n "epistemologiese breuk" verwerp, in die plek waarvan hy sy taak sien as die transformasie en verskuiwing van tradisionele begrippe en die bevraagtekening van hul vooronderstellings. Daarbenewens beskou Derrida elke stadium en faset van die historiese ontvouing van die metafisika (wat wetenskap insluit) as noodsaaklik, net soos die ontstaan van die "wetenskap van skrif" 'n noodwendige ontwikkeling is (Derrida, 1980:6-10; 97-99). En oral waar daar 'n beroep gedoen word op 'n onwankelbare grond van waarheid in die naam van (byvoorbeeld) letterlikheid, universaliteit of direkte, onbemiddelde ervaring (of intuïsie) – in die filosofie sowel as die wetenskap – staan dekonstruksie voor die uitdaging om, soos Norris (1989:83) dit stel: "... daardie momente in die teks aan te gryp waar skrif [d.w.s.

differance, die spoor van andersheid; B.O.] hierdie verleidelike proses *weerstaan*; waar iets die soewereiniteit van die logosentriese rede oorskry, verwar of daaraan ontsnap" [my vertaling; B.O.]. Tradisioneel het die logosentriese rede (soos vroeër aangetoon) die vorm aangeneem van die bevoorregting van een van die terme in 'n begrippepaar van "binêre" teenoorgesteldes, wat gelei het tot 'n gewelddadige aksiologiese hiërargie (soos gesien kan word in logosentrisme: bevoorregting van die woord; fonosentrisme: bevoorregting van die stem; en fallosentrisme: bevoorregting van manlikheid). Aan die hand van "versigtige, gedifferensieerde, stadige, gelaagde" lees (Derrida, 1981:33) moet grammatologie die uiteindelijke *onbeslisbaarheid* van hierdie onvermybare konseptuele polariteite demonstreer; dat stelselmatige bevoorkeuring van sekere terme op die illusie van onomstootlikheid berus en dat spore van genoemde onbeslisbaarheid in die tekste self aangetref word – spore wat die uiterlike voorkeurbehandeling van die terme wat normaalweg die logosentriese tradisie versterk, ondergrawe. Dit is voor die hand liggend dat 'n sodanige dekonstruktiewe praktyk nie tot die "groeï" van (wetenskaplike of filosofiese) kennis bydra in die gewone sin nie. Dit wysig of omvorm eerder langamerhand die betekenis van *kennis* self, op so 'n manier dat dit te betwyfel is of "groeï" hoegenaamd daarop van toepassing is.

Aangesien die wetenskappe sowel as die *regionale ontologie* waardeur hulle ondersteun word (d.w.s. die filosofiese opvatting dat die "werklikheid" in kwalitatief verskillende streke ["regions"] verdeel kan word, byvoorbeeld die geestelike, psigiese, animaal-vegetatiewe en anorganiese sferes onderskeidelik) vir Derrida een en dieselfde logosentriese metafisiese tradisie beliggaam, maak dekonstruksie geen fundamentele onderskeid tussen die natuurwetenskappe en die sosiale of menswetenskappe nie. Hulle is almal op dieselfde differensiële wyse gestruktureer en kan gevolglik op dieselfde manier gedekonstrueer word, deur te demonstreer dat hulle nie 'n grammatologies "supplementêre" lesing of interpretasie kan verduur nie en dat hul logosentriese "eenheid" onder die genadelose aftakeling van hul onvermybaar tekstuele konstruksie uitmekaarval. "Supplementêr" (nog 'n belangrike term in dekonstruksie) beteken hier dat die spesifieke lesing sekere onverwagte dinge aan die lig bring omtrent terme (soos "skrif" en "afwesigheid") wat gewoonlik as bloot bykomstig (en dus ontbeerlik)

beskou word, naamlik dat hulle iets *byvoeg* ten opsigte van sogenaamde fundamentele begrippe (kultuur voeg byvoorbeeld iets by natuur) sowel as om hulle te *vervang* (die teken vervang byvoorbeeld die ding of objek). Maar dit impliseer verder dat, in teenstelling met algemene opinie, die "supplement" eintlik essensieel of onontbeerlik is (Derrida, 1980:144-145).

"n Lesing van 'n teks as 'n verstaanshandeling is dus nie slegs 'n vertaling van daardie teks in ekwivalente, meer algemeen gebruikte en daarom meer verstaanbare terme nie. Ewemin kan daar kanonieke lesings of opvoerings van tekste wees, met ander woorde eensinnige interpretasies wat as sodanig deur 'n kerk, 'n party of die een of ander tradisie gewaarborg kan word. Elke teks genereer alternatiewe, opposisionele en kritiese interpretasies omdat geen teks in sigself "glad", eensinnig of betekenisvas is nie. Om dekonstruktief te lees, kom dus nie bloot neer op die "kreatiewe misverstaan" van 'n teks deur die een of ander genie nie, maar op 'n "misverstand" wat deur die teks se versteekte maar desnietemin uiters aktiewe spanninge en leemtes geskep of geproduseer word.

Alternatiewelik kan die implikasies van Derrida se radikale bevraagtekening van die wetenskaplike aanspraak op kennis in die vorm van konseptuele sisteme – dit wil sê sisteme van representasies in – metodologiese terme verstaan word as die erkenning dat daar geen metode bestaan wat kan waarborg dat die "ware" toedrag van sake aan die hand van begrippe blootgelê kan word nie, waar sodanige begrippe na bewering die werklikheid in die sin van die onveranderlike bron, grond of oorsprong van kennis "representeer" of verteenwoordig. Hy moedig ons aan om te aanvaar dat metodologies bekragtigde begrippe en konseptueel-teoretiese raamwerke *self* die ambivalente bestemmings van ons kenvermoë is, in plaas van om die werklikheid voor te stel of te representeer met ander – woorde, pleks van om *weereens* wesenlike, onveranderlike strukture aan ons geestesoog voor te hou. Sodanige begrippe is dus nie die "afgesante" of verteenwoordigers (*envois*) van 'n meer oorspronklike bron of wese nie, maar eerder (non-) verwysings sonder referente, sonder 'n eenvormige bron; "afgevaardigdes" sonder oorsprong, radikaal in en teen hulself verdeeld deur andersheid. Hulle is wat Derrida (1982b:324) noem 'n veelvuldigheid van *renvois*, waar

renvoi iets suggereer wat teruggestuur is (wat eweneens die etimologiese betekenis van verwysing [*reference* is) in teenstelling met *envoi*, waarmee 'n afgesant, verteenwoordiger of afgevaardigde van 'n belangriker persoon of entiteit (d.w.s. 'n soort argetipe) aangedui word. *Renvois* – radikaal verdeelde of gedifferensieerde dinge – is Derrida se alternatief vir die tradisionele, selfidentiese begrip wat volgens algemene oortuiging die werklikheid of syn verteenwoordig (representeer).

Renvois behoort klaarblyklik in die geselskap van Derrida se ander non-begrippe, naamlik *différance*, die spoor en die *aram*. Die metodologiese implikasies van Derrida se dekonstruksie van die idee van representasie (Derrida, 1982b) kom dus enersyds neer op die mees radikale bevraagtekening van wetenskaplike kennis en van die veronderstelde "groeï" daarvan, soos reeds vroeër aangedui is. Andersyds kan hierdie implikasies egter verstaan word in terme van Nietzsche se gedagte van kreatiewe spel (Megill, 1985:53, 59-60) met ongekende idees, konfigurasies en selfs met "metodes" en teorieë, die enigste toets waarvan die vraag sal wees of hulle 'n lewe of kultuur van diversiteit bevorder. Met ander woorde, indien ons Derrida op hierdie manier lees, dien sy geskifte as sanksionering van 'n soort pragmatisme of pragmaties-kreatiewe (non-) metodologie, waarvan die resultate nie verstaan mag word as die bevestiging of "representasie" van 'n voorafbestaande wêreld nie maar eerder erken moet word as pragmaties-kreatiewe, *voorlopige* konstruksies van 'n deurlopend gedifferensieerde wêreld.

Ter afsluiting van hierdie gedeelte is dit merkwaardig hoe treffend Derrida se posisie ten opsigte van die wetenskappe in sy interpretasie van Levi-Strauss na vore kom (Derrida, 1978:278-293; 1980:138-139). Levi-Strauss kontrasteer die *bricoleur* (soortgelyk aan 'n "handyman" of algemene werksman) met die ingenieur. Eersgenoemde beoefen *bricolage* met behulp van die middele of instrumente tot sy beskikking, selfs wanneer hulle nie uitdruklik ontwerp is vir die doel waarvoor hulle aangewend word nie, en selfs indien hulle gewysig of met ander middele vervang moet word in die loop van die werksaamheid. Die ingenieur, daarenteen, "knoei" of lap nie soos die *bricoleur* nie; die ingenieur se instrumente is uitdruklik bedoel vir 'n duidelik voorgestelde konstruksietaak "van nuuts af" (Derrida, 1978:285). Terwyl Levi-Strauss die

antropoloog (en die menswetenskaplike in die algemeen) met die *bricoleur* vergelyk vanweë die empiriese onmoontlikheid om op goddelike wyse die hele domein van sy of haar dissipline te bemeester (cf. Spivak in Derrida, 1980:XIX), meen Derrida dat die sfeer van antropologiese ondersoek in beginsel – dit wil sê teoreties, nie slegs feitelik nie – nie ten volle toeganklik is nie. Dit is bowendien nie slegs met die menswetenskappe die geval nie. Selfs daardie wetenskappe wat volgens Levi-Strauss se terminologie met ingenieurswese vergelykbaar is – met ander woorde die sogenaamde eksakte wetenskappe – is in dieselfde posisie: "As *bricolage* neerkom op die noodsaaklikheid om 'n mens se begrippe aan die teks van 'n min of meer samehangende of verwoeste erfenis te ontleen, moet gesê word dat elke diskoers *bricoleur* is" (Derrida, 1978: 285; my vertaling; B.O.). Spivak merk egter tereg op dat (Derrida, 1980:XX), "soos alle "nuttige" woorde, moet "bricolage" ook "onder uitwissing" geplaas word" (my vertaling; B.O.). Per slot van sake maak dit alleenlik sin, soos Derrida (1978:285) ons herinner, met betrekking tot – d.w.s. in die lig van die mate wat dit verskil of gedifferensieer word van – ingenieurswese. Hierdie manewer is kenmerkend van Derrida se werkwyse: hy ondermyn en behou tegelykertyd die teenstelling tussen "ingenieurswese" ("n metafoor vir die Verligting se droom van epistemologiese en tegnologiese volheid, wat 'n skoon breuk met die verlede impliseer) en *bricolage* ("n metafoor vir die nimmereindigende noodsaaklikheid dat alle kritiese diskoers sigself kritiseer; cf. Derrida, 1980:139). Vandaar die term *de-kon-struksie*.

Hoe dekonstruksie werk

Hoe word 'n dekonstruktiewe prosedure uitgevoer? Die vroeëre bespreking van Hume en Nietzsche as voorgangers van Derrida het reeds 'n aanduiding gegee van die werking van dekonstruksie, en uit die voorafgaande afdeling blyk dat dit gewoonlik op tekste in die breë, metaforiese sin van die woord toegepas word. In hierdie afdeling sal gepoog word om te demonstree hoe breed die idee van 'n teks opgevat kan word, deur aan te toon dat 'n mens ook dekonstruktief kan dink oor die "teks" van menslike ervaring of waarneming (ofskoon dit gou duidelik sal wees dat hierdie veld altyd reeds deurtrek is van begrippe).

Kom ons fokus op die identiteit van 'n persoon. Dit is nie slegs 'n begrip (konsep) nie, maar ook 'n waarnemingsvoorwerp ('n persep), in

die sin dat ons gewoonlik iemand as X waarneem sonder die geringste twyfel omtrent daardie individu se waarneembare "identiteit". Dit sou help om in die loop van hierdie oefening afwisselend na iemand ("dieselfde" persoon) te kyk. (As dit nie moontlik is nie, kan 'n denkbeeldige persoon dieselfde doel dien). Indien dit 'n bekende persoon is, gee voor dat dit nie die geval is nie – dat alle persoonlike gegewens in hierdie geval onbekend is, byvoorbeeld die persoon se naam, professie en individuele geskiedenis, insluitend besonderhede soos die moontlikheid van 'n huwelik, kinders, asook vriende, voorliefdes, en so meer.

"n Mens mag moontlik verwag om teen hierdie tyd 'n individu wat van sy of haar persoonlike identiteit gestroop is te aanskou, met ander woorde iemand sonder al daardie linguistiese besonderhede wat gewoonlik min of meer gelykgestel word met die identiteit van 'n menslike subjek. (Indien die waargenome persoon onbekend is, sou hierdie situasie vermoedelik uit die staanspoor gegeld het.) Maar is dit inderdaad die geval? Is dit so dat 'n persoon wat van al die gewone, differensierende elemente van inligting oor hom of haar gestroop word, voor jou verskyn sonder 'n identiteit? As 'n nonentiteit of 'n blote nul? Wat van hierdie individu se waarneembare gelaatstrekke? Want ofskoon (in die geval van 'n bekende persoon) sy of haar persoonlike historiese konteks in linguistiese terme tussen hakies geplaas is, dui alle sigbare en hoorbare getuienis daarop dat wat veronderstel is om sodoende verwyder te gewees het op een of ander manier nog steeds daar is – dat identiteit voortduur, al is dit in die afwesigheid van woordelike inligting. Hoe is dit moontlik?

Selfs die mees onskuldige blik na hierdie persoon sal sommige van sy of haar waarneembare trekke registreer – lengte, liggaamsbou, velkleur, hare, oe, stemgeluid, soort klere, ensovoorts. Hulle mag volkome vars, nuut en onbekend wees, of hulle mag in 'n sekere mate bekend wees. Die persoon mag 'n mens aan iemand herinner miskien bevestigend, deur ooreenkoms, of negatief, by wyse van kontras. Of jy nou wil of nie, die opskorting van jou vroeëre kennis van 'n (bekende) persoon kan nie verder gevoer word nie as die punt wat hardnekkig daarop aandring dat 'n proses van vergelykende interaksie tussen (visuele en ouditiewe) trekke en beelde, geproduseer deur (geheue-)skemas van ooreenkoms of kontras, 'n waarneembare "identiteit" uit-

maak. Anders gestel: of iemand toon ooreenkomste met sommige (ander) individue wat jy (minstens volgens voorkoms) ken, of so 'n persoon is totaal verskillend van alle ander mense. In elk geval, in die konseptuele veld van linguistiese inligting sowel as binne die "tekstuele" terrein van waarneming word 'n persoon se identiteit deur differensiering (of verskil) gekonstitueer.

Die voorgaande beteken eenvoudig dat iemand wat herken word sowel as 'n onbekende persoon onvermydelik in 'n netwerk van relasies geplaas word – enersyds van 'n taalkundige aard en andersyds opgebou uit die onderling verwante beelde en voorstellings waardeur menslike waarneming vorm gegee word. Persoonlike identiteit – daardie oënskynlik onvervreembare subjektiewe (en eienaardig genoeg ook skynbaar objektiewe) toestand – is dus blykbaar opgebou uit en verbind met 'n netwerk van konseptueel-persepsueel-linguistiese terme wat, ofskoon "ekstrinsiek" aan 'n persoon se veronderstelde identiteit, tog iets so klaarblyklik "intrinsiek" soos hierdie identiteit artikuleer. Die self (ego) is slegs toeganklik langs die weg van die ander, spore waarvan altyd reeds waarneembaar is in die self, en waardeur die karakter van laasgenoemde sodoende gemoduleer word. Identiteit funksioneer via die nie-identiese. Snelskrif vir "identiteit" in hierdie differensiële sin sou wees om dit onder uitwissing te plaas, soos volg: Dit is 'n manier om te wys dat die identifiseerbaarheid van 'n persoon se "self" afhanklik is van die uitwissing van sigself in die intrinsieke, atomistiese, ikoniese sin - 'n "selfvernietiging" waardeur dit, pararoksaal genoeg, vrygemaak word om die onontbeerlikheid van 'n interaktiewe verhouding met die (ewe differensiële) identiteit van ander as voorwaarde vir eie identiteit te erken.

Identiteit kan dus verstaan word as 'n effek van die tydruimtelike "spel van verskille" waardeur 'n veld van heterogene kragte opgeroep word waarbinne "self" en "ander" vir die eerste keer hul verskyning maak. Hieruit blyk dat, ofskoon die begrip/waarnemingsobjek van identiteit gewoonlik op 'n logosentriese, fonosentriese wyse funksioneer – die self-identiese persoon hermeties geïsoleer is van alle ander, ewe monadiese selwe of ego's – sodanige egosentriese beskouing in werklikheid ongegrond is. 'n Dekonstruktiewe benadering desentreer of destabiliseer hierdie tradisionele opvatting van die identiteit van die subjek.

Nodeloos om te sê, hieruit volg dit nie dat die begrip van identiteit skielik waardeloos of onhoudbaar geword het nie, of dat niemand meer aanspraak kan maak op 'n identiteit nie. Intendeel: die dekonstruktiewe analise toon bloot aan dat (soos die geval is met alle binêre teenstellings) identiteit altyd reeds vervleg is met wat anders en verskillend is. Hierdie insig mag inderdaad triviaal voorkom vir sommige mense, maar die aksiologies-etiese en politiese implikasies daarvan is desnietemin verrekend. Dit ontbloot byvoorbeeld die grondeloosheid en dus onregverdigbaarheid van rassisme ("wit" en "swart" is nooit volkome eksklusief nie; die een dra altyd die "spoor" van die ander), sowel as van seksisme (manlik en vroulik, man en vrou, is onlosmaaklik verbind, selfs in die uiterste manlik chauvinistiese of feministiese diskoerse). Om die waarheid te sê, dit bring aan die lig dat enige hegemoniese praktyk, van watter aard ook al, op die *illusie* van self-aanwesigheid gegrond is (cf. Derrida, 1986a: 167-170; 1986:35; Eagleton, 1985:127-134).

Konklusie: kritiek en teenkritiek

Soos te verstane is, lok dekonstruksie baie (soms heftige) kritiek uit. Dit neem gewoonlik die vorm aan van 'n epistemologiese aanval op die beweerde relativisme of skeptisisme daarvan (cf. byvoorbeeld Eagleton, 1985:143-144; Miller, 1990; Graff, 1979 61-62, 81, 192-193 en Liebenberg, 1985: 42-43), of dit fokus op dekonstruksie se veronderstelde kritiese leegheid, etiese relativisme, nihilisme en politiese kragteloosheid/konserwatisme, wat op hul beurt gekoppel word aan die desentisering destablisering van die (handelende) subjek, waarvoor dit ook geblameer word (cf. onder andere McClintock & Nixon, 1986; Foley, 1985; Eagleton, 1985:142-150; Habermas, 1981:13; Rose, 1984; en Ellis, 1989:81-82). Aan die ander kant word dekonstruksie soms gekasty omdat dit na bewering nie in staat is om finaal afskeid te neem van die filosofie van die subjek of van die gesag van 'n sekulêre (heilige) skrif nie, in weerwil van die "ondermynende gebare" daarvan (Habermas, 1987:161-184).

Kortliks konsentreer die argumente van diegene wat dekonstruksie van relativisme en skeptisisme beskuldig op die ontwrigtende uitwerking wat dit op tradisionele opvattinge van werklikheid, waarheid, kennis en betekenis het. Al hierdie idees word ondergrawe deur Derrida se kritiek op die naïef-representasionalistiese teorie van taal, waaraan

hulle onvermydelik gekoppel is. Terwyl Derrida volhou dat betekenis *geproduceer* word deur die wisselspel tussen betekenaars (byvoorbeeld tussen aan-en afwesigheid), en dat daar gevolglik nooit 'n eensinnige relasie tussen taal (representasie) en die wêreld kan wees nie, antwoord sy kritici met die argument dat, indien betekenis 'n "produkt" is van die relasie tussen betekenaars, dit by implikasie nooit stabiel of afdoende kan wees nie. Ons sou volgens hierdie argument dus langs Derridaanse weg nooit daarop kon aanspraak maak dat ons die werklikheid hoegenaamd "ken" nie – 'n afleiding wat neerkom op 'n aanklag van relativisme of, nog erger, van skeptisisme. Immers, so gaan die argument verder, Derrida se poststrukuralistiese denkwysse lei tot die gevolgtrekking dat al wat ons eintlik ken ons eie diskoers is 'n totaal onaanvaarbare posisie, aangesien dit op solipsisme neerkom (d.w.s. op die leerstelling dat 'n mens nie in staat is om buite die grense van jou eie individuele bewussyn te tree nie). Die beskuldigings van etiese relativisme (die bewering dat daar geen universeel regverdigbare morele kode, beginsel of wet bestaan nie) en van nihilisme (die ontkenning van enige intrinsieke waarde) vloei uit die voorgaande argument voort in die lig van wat Derrida se kritici sien as die geïmpliseerde verlies aan stabiele, spesifiseerbare kriteria vir morele keuse en waarde-oordele – verlies wat hulle toeskryf aan dekonstruksie se ontwinging van (die geloof in) bepaalde of afdoende betekenis.

Om dieselfde rede (m.a.w. in die lig van die onstabieleit van betekenis en dus van kriteria, soos gesuggereer deur dekonstruksie) meen die vakkundiges wat dekonstruksie vyandiggesind is, dat dit krities steriel is, omdat dit geen regverdiging of "begroning" van dekonstruktiewe prosedures deur middel van eiesoortige "kriteria" kan voorsien nie.

Die aanklag van politiese swakheid of konserwatisme spruit voort uit die feit dat dekonstruksie, vanweë die klem wat dit daarop lê dat die self altyd reeds deur die spoor van andersheid ge(ken)merk word, die tradisionele begrip van die self as 'n verenigde, self-identiese entiteit ondermyn, en tegelykertyd ook die idee dat die subjek 'n agent van morele, sowel as politieke keuse en handeling kan wees.

Sodanige handeling maak volgens Derrida se kritici alleenlik sin met die veronderstelling van die denkende, handelende subjek se integriteit

en van sy/haar vermoë om besluite en handeling te inisier asook om uitsluitlike verantwoordelikheid daarvoor te aanvaar, sonder enige "besmetting" deur andersheid.

Wat Derrida se reaksie op hierdie kritiek betref, kan die verwante kwessies van relativisme en skeptisisme in die konteks van Derrida se verhouding met Verligtingsdenke behandel word. Gedagtig aan Habermas se prominensie in laasgenoemde diskursiewe veld, mag so 'n benadering dalk ook lig werp op die Duitse denker se bewering dat Derrida binne die grense van die subjekfilosofie vasgevang bly. Sover dit die bedenkinge oor dekonstruksie se politiese konserwatisme en kragteloosheid aangaan, som die volgende antwoord van Derrida op sulke beskuldigings (McClintock en Nixon, 1986) rakende die veronderstelde inherente onvermoë van dekonstruksie om die apartheidstelsel in Suid-Afrika te beïnvloed sy eie posisie netjies op (1986a:168):

... dekonstruktiewe lesings en geskrifte het nie slegs met biblioteekboeke, met diskoerse, met konseptuele en semantiese inhoude te make nie. Hulle is nie bloot diskoersanalises, soos byvoorbeeld die een wat julle voorstel nie. Hulle is ook effektiewe of aktiewe (soos 'n mens sê) ingrypings of intervensies, in besonder politieke en institusionele intervensies wat kontekste transformeer sonder om hulself tot teoretiese of konstatiewe uitsprake te beperk, al moet hulle ook sulke uitsprake produseer. Dit is waarom ek nie "verder gaan as die teks" nie, in hierdie nuwe sin van die woord teks [d.w.s. enige stel tekens, of veld van heterogene kragte wat geïnterpreteer en ten opsigte waarvan gehandel kan word - B.O.], deur te veg en 'n oproep te doen vir 'n geveg teen apartheid, byvoorbeeld. Ek sê "byvoorbeeld" omdat dit ook gebeur dat ek betrokke raak by institusionele en akademiese politiek of opgesluit word in Tsjechgo-Slowakye omdat ek seminare aanbied wat deur die outoriteite verbied is. ... Nie alleen, dus, gaan ek nie "buite die teks" in hierdie nuwe sin van die woord teks nie (in geen grotere mate as wat enigiemand anders daarbuite kan tree nie, nie eens die mees maklik-herkenbare aktiviste nie), maar die strategiese herwaarding van die begrip "teks" laat my toe om op 'n meer konsekwente wyse, op die mees konsekwente wyse moontlik, teoreties-filosofiese noodsaaklikhede bymekaar te bring met die "praktiese" politiese, asook ander noodsaaklikhede van wat dekonstruksie genoem word [my vertaling; B.O.].

Daar mag geargumenteer word dat Derrida hiermee steeds op die terrein van idealistiese denke beweë, al is dit enersyds so dat hy dit versigtig nuanseer terwyl hy andersyds weier om te swig voor die

Marxisme se opheffing van denke deur die "verwerkliking" van die filosofie in praxis. Wat hy hier verdedig, mag egter verstaan word as die insig dat teorie en praxis, mens en wêreld, so volkome met mekaar verweef is – dit wil sê dat hulle mekaar in so 'n mate wedersyds deurdring – dat teenstellende metafisiese leerstelsels soos idealisme en (Marxistiese) materialisme by voorbaat reeds geneutraliseer is. Dit word moontlik gemaak deur Derrida se artikulasie van die wedersydse betrokkenheid van teorie en praxis, byvoorbeeld in terme van taal of, meer spesifiek, die metafoor van skrif of tekstualiteit. In die lig hiervan is byvoorbeeld die stelling, dat om teen apartheid te *Praat* ook reeds daarop neerkom om daarteen te *handel*, volkome versoenbaar met Derrida se posisie.

Derrida is buitendien bewus van die wyd verspreide onkunde oor bogenoemde aspek van dekonstruksie, soos weereens blyk uit die ope brief waarin hy sy kritici, McClintock en Nixon, regstreeks aanspreek (1986a:168):

Jul "reaksie" is tipies. Dit weerspieël 'n gebrek aan begrip of "verkeerde lesing" wat wyd verspreid is, en wat bowendien rondgestrooi word met baie bepaalde oogmerke, aan die "Linker-" asook die "Regtervleuel", onder diegene wat meen dat hulle militantisme en 'n progressivistiese verbintenis verteenwoordig sowel as onder neokonserwatiewes. Dit is in die belang van die een kant en van die ander om dekonstruksie voor te stel as 'n binnewaartse wending en 'n inperking deur die grense van taal, terwyl dekonstruksie in werklikheid begin deur logosentrisme, die linguistiek van die woord en hierdie einste inperking te dekonstrueer. Aan die een kant sowel as die ander raak mense ongeduldig wanneer hulle sien dat dekonstruktiewe praktyke ook, en in die eerste plek politieke en institusionele praktyke is [my vertaling; B.O.].

Wat Derrida hier sê, beteken dat 'n protesmars in belang van politieke aangehoudenenes, byvoorbeeld, geensins meer polities is nie as 'n voordrag of artikel wat apartheid dekonstrueer (cf. Derrida, 1985), of wat die ondraaglike spanninge in 'n politieke party se retoriek blootlê (cf. Olivier, 1990:15, nota 3), of wat op die magdimensie in die sosiale wetenskappe konsentreer (Mouton, 1988).

Ongetwyfeld, soos Derrida (1982:90) in 'n onderhoud met Houdebine en Scarpetta in 1971 toegegee het, was daar geen rede om van dekonstruktiewe praktyke wat oënskynlik in "beperkte velde" funk-

sioneer 'n "buitensporige" of "*onmiddellik-algemene*" uitwerking te verwag nie, hoewel hulle blote regionale gevolge en grense met behulp van "nuwe vorme" van artikulasie oorskry. Dit wil voorkom asof sodanige "nuwe vorme" die vroeër genoemde ontwikkeling in Derrida se werk aankondig, naamlik 'n "... beweging vanaf die filosofiese na die politiese" (Lawlor, 1989:1; my vertaling; B.O.), wat sy geskifte oor rassisme (waaruit die vorige twee uittreksels kom), oor die wet, die universiteit en kernoorlogvoering insluit (cf. Norris, 1989:155-171). Lawlor (1989) wys daarop dat hierdie meer onlangse sosio-politiese betrokkenheid nie, soos Derrida se aanklaers mag redeneer, teenstrydig is met sy vroeëre kritiek ten opsigte van die metafisika nie, maar inderdaad volkome in ooreenstemming is daarmee. Ter illustrasie hiervan trek hy (Lawlor, 1989:1-12) 'n parallel tussen dekonstruksie se "bevryding" van taal en (Derrida se interpretasie van) Nelson Mandela se politieke handelinge. Kortliks behels dit 'n demonstrasie dat geeneen van Derrida of Mandela dit wat hulle wil ondermyn bloot opponeer nie. Derrida leen bepaalde elemente by die begripmatige diskoers van die metafisika en keer hulle dan teen hul eie metafisiese voedingsbodem, terwyl Mandela volgens Derrida sekere middele aan die wet of reg ontleen met die doel om sy mense sowel as die wet self te bevry. Hierdie artikel (van Lawlor), asook Derrida se reaksie op McClintock en Nixon in verband met die apartheid-kwessie fokus op 'n aspek van dekonstruksie wat onlosmaaklik verbind is met 'n "emansipatoriese interesse" (in Habermas se terme), weliswaar "sonder enige pretensie tot heerskappy" (Derrida, 1982:91; my vertaling; B.O.). Dit is ironies in die lig van Habermas se vermoede dat Derrida nog onder die heerskappy of gesag van 'n "gesekulariseerde skrif" verkeer – 'n sinspeling op die Derridaanse idee van skriftelikheid ("writing") – want geen hedendaagse denker het meer as Derrida gedoen om die einste begrip van gesag (en van die outeur) te problematiseer nie, en dan juis deur die vrymakende gevolge van "skrif(-telikheid)" (cf. byvoorbeeld Derrida, 1977).

In die geval van kritiek met betrekking tot die relativisme en/of skeptisisme waartoe dekonstruksie na bewering lei het ek vroeër aan die hand gedoen dat dit in die konteks van Derrida se verhouding met die erflating van Verligtingsdenke behandel kan word. Sover dit epistemologiese kwessies aangaan, het hierdie relasie in 'n groot mate met probleme rondom representasie, korrespondensie en die referensialiteit

(verwysingsfunksie) van taal te doen. In sy omvattende hoofstuk getitel: "Derrida en Kant: die Verligtingstradisie", merk Christopher Norris (1989:142-171) op: "Daar is geen verskoning vir die slordige waninterpretasie van Derrida wat hom voorstel as 'n soort transendentale solipsis wat glo dat niks "werklik" buite die geskrewe teks bestaan nie" (my vertaling: B.O.). (Daar is reeds voorheen hierna verwys, maar tans moet dit spesifiek ter sprake kom in verband met die relevante epistemologiese vraagstukke). Norris verwys na 'n onderhoud waar Derrida (1982:39-91; veral 64-66, 74) eksplisiet die argument verwerp wat sy posisie(s) verkeerdlik as 'n vorm van skeptisisme of solipsisme voorstel. Hy (Derrida) toon aan dat dekonstruksie die nuwe opvatting van verwysing (referensialiteit) wat 'n een-tot-een korrespondensie tussen taal en die "buitewereld" as vanselfsprekend aanvaar, moet opskort of bevestig. In Norris se woorde (1989:142): "Dekonstruksie moet werk om sulke denkgewoontes te problematiseer deur te demonstreer hoe onmoontlik dit strenggenome is om 'n vaste lyn tussen werklikheid en representasie te trek. Dit wil sê, dit moet op daardie blindvlekke in die diskoers van "gesonde verstand"-empirisme konsentreer wat die nuwe ontologiese verbondenhede daarvan verrai sowel as die vermoë om die kwessies wat deur 'n strawwe epistemologiese kritiek opgewerp word, te deurdink (my vertaling; B.O.; cf. ook in hierdie verband Derrida, 1981:43).

Die uitdrukking "epistemologiese kritiek" verwys hier nie na Derrida se benadering nie – hoewel dekonstruksie ook uitdruklik op epistemologiese vraagstukke gerig is – maar eerder na die Kantiaanse kritiek van die rede. Desnietemin, indien in gedagte gehou word dat Derrida, net soos Kant, aandrang op die onvermybaarheid van *bemiddeling* – op die feit dat ons geen onbemiddelde, onmiddellike toegang tot die wêreld het nie – kan die fout maklik begaan word om die analogie met Kant te oordryf (cf. in hierdie verband Gasche, 1986). Die punt is dat, ofskoon Kant 'n nuwe en meer verfynde stel probleme (Norris, 1989:147) na vore gebring het as wat voorheen raakgesien is, sy eie "oplossing" uit 'n *begripskritiek* bestaan (d.w.s. gerig, sowel as gegrond op begrippe), 'n opsie wat Derrida as onaanvaarbaar beskou vanweë redes wat uit vorige afdelings van hierdie essay behoort te blyk. Dit is inderdaad so dat hy ook, soos Kant voor kom, noukeurig op die probleme let wat betrokke is by die bepaling van "die werklikheid" via ons voorstellings

daarvan, maar Derrida se ondersoek na die "omvang van produktiewe wisselwerking tussen die wêreld en die teks" (Norris, 1989:147; my vertaling; B.O.) – wat ewe maklik deur empirisme as deur idealisme geignoreer word neem 'n heeltemal ander vorm aan. Langs die weg van 'n versigtige lesing van filosofiese tekste waar begrippe soos "verstand" en "stof" oënskynlik vanselfsprekende betekenis het, en deur die "ondervraging" van hierdie begrippe deur hulle in verskillende kontekste te plaas, word ons geleidelik in staat gestel om sulke kategorieë te her-dink "vanuit 'n standpunt buite sodanige aanvaarde begripsteeuinstelling" (Norris, 1989: 149; my vertaling; B.O.).

Henry Staten (1985) meen dat Derrida post-Kantiaanse kritiese rede tot by die punt geneem het waar die voorheen onbevestigde betrokkenheid daarvan by die selfoorskrydende kompleksiteit van taal en representasie gedemonstreer word. Hierdie insig som nie alleen op wat ek probeer aantoon het omtrent die ooreenkomste en verskille tussen Derrida en Kant nie, maar suggereer bowendien 'n antwoord op Habermas se kritiek ten opsigte van Derrida se beweerde onvermoë om sy denke van 'n subjekfilosofiese inslag te bevry. Enersyds herlokaliseer dekonstruksie die self of subjek in 'n netwerk van relasies gekenmerk deur 'n andersheid wat verskillend uitgedruk kan word in terme van ander, spore, skrif, disseminasie (in die sin van 'n "onherleibare en generatiewe veelheid"; cf. Derrida, 1982:45), en so meer, wat sekerlik die sentraliteit van die tradisionele, self-identiese subjek ontwig. Soos aangetoon is, weier Derridaanse dekonstruksie andersyds egter om kortaf met Westerse metafisika – waarmee die "subjek" onlosmaaklik verweef is – te breek. Derrida hou immers vol dat die tradisionele terrein van Westerse metafisika die toneel moet wees van waaruit die filosofie, kuns, literatuur en die wetenskappe omvorm moet word deur middel van die mees radikale kritiese interrogasie. Soos Norris dit raak saamvat (1989:237; my vertaling; B.O.): "Want dit mag in die ondervraging van die rede self wees – 'n ondervraging na nietemin geduldig en noulettend beredeneer – dat filosofie sy huidige verantwoordelikhede die beste kan nakom. Hierdie verantwoordelikhede sluit die ondervraging en, indien nodig, die transformasie van die wetenskappe in.

Addendum

Vanweë gebrek aan ruimte kan daar nie uitgewei word oor die verband tussen Derrida en sy "proto-grammatologiese" voorgangers nie. Met betrekking tot die ingewikkelde skakels wat sy werk met dié van Nietzsche en Heidegger verbind – byvoorbeeld die een tussen Heidegger se "destruksie" (vernietiging) van Westerse metafisika en Derrida se "dekonstruksie" daarvan – cf. Megill, 1985; en wat die belangrike antisipatoriese rol van Saussure se strukturele linguistiek asook die oorgang van strukturalisme na poststrukturalisme (waarvan Derrideaanse dekonstruksie een manifestasie is) betref, cf. Eagleton, 1985:127-150.

Behalwe die figure wie se werk die van Derrida geantisipeer het, is daar natuurlik 'n groot aantal literêre, filosofiese, argitektuurteoretiese en sosiaalwetenskaplike vakkundiges, denkers en kritici wêreldwyd wat dekonstruksie op verskillende wyses beoefen. Dit sou onmoontlik wees om almal op te noem, maar die mees bekende figure onder hulle sluit die sogenaamde Yale dekonstruksioniste in, naamlik wyle Paul de Man (wie se werk ewe streng en indringend is as Derrida s'n), J. Hillis Miller (wat Yale intussen vir Irvine verlaat het) en Geoffrey Hartman (wat saam met Miller 'n voorkeur toon vir vrye, oop interpretasie, los van beperkende "reëls" van enige aard). Terwyl dit onontkenbaar is dat beide Hartman en Miller by Derrida se dekonstruktiewe samesmelting van (of deurbreking van die waterdigte skeidings tussen) filosofie, literatuur, kritiek en wetenskap aansluit, kom dit voor asof hulle die filosofies argumentatiewe grondwerk grootliks as afgehandel beskou. Gevolglik verlustig hulle hulself in die konsekwensies van wat hulle as 'n bevrydende deurbraak ervaar deur hul literêre kritiek kreatief as 'n vorm van letterkunde te beoefen, sonder enige van die onderdanigheid aan die "Literatuur" wat sodanige kritiek tradisioneel gekenmerk het.

Soos Norris (1982:91-93) egter in sy insiggewende hoofstuk oor "Die Amerikaanse konneksie" (my vertaling; B.O.) uitwys, gaan Hartman en Miller se dekonstruksie "aan die wilde kant" nie gewoonlik gepaard met die argumentatiewe nougesetheid wat Derrida self verlang nie (cf. byvoorbeeld Derrida, 1980:4, 24). In teenstelling hiermee vertoon de Man se gedissiplineerde, onverbiddelik beredeneerde dekonstruktiewe

praktik (cf. De Man, 1979 en 1985) selfs groter bestendigheid as dié van Derrida, wat soms skynbaar openlik uitdagend is – soos in die geval van "Limited Inc. abc" (Derrida, 1977), 'n antwoord op Searle in die loop van 'n debat waarin Derrida die draak steek met die plegtigheid en erns van die Amerikaanse "spraakhandeling" – ("speech-act") filosoof. In die proses ontbloot en problematiseer hy die (onverdedigbare) aannames van (J.L. Austin se) spraakhandeling-teorie, naamlik dat die etiek van opregtheid in die reël geld by verbale gedagtewisselings of gesprekke en dat tekste "beheer" of beperk kan word deur die outeur se teenwoordigheid (en dus "outoriteit"). In kontras hiermee beweer de Man dat, ten spyte van die interpretasievryheid wat geaktiveer word deur die soms uiteenlopende betekenisvlakke in 'n teks (soos na vore gebring deur Derrida), daar 'n onoplosbare spanning bestaan tussen wat die teks doen of verrig (byvoorbeeld die waarheidsaanspraak daarvan) en daardie paradokale interpretatiewe konsekwensies van die teks se figuurlike grammatika. Na Norris se mening (1982:108) is dit juis hierdie spanning of "gaping" wat deur de Man se werk blootgelê word, waarin 'n soort "beperking" op dekonstruksie bespeur kan word.

Die name van etlike ander vakkundiges/kritici moet by dié van bogenoemde prominente beoefenaars van dekonstruksie gevoeg word. Die mees vooraanstaande van hierdie figure is Harold Bloom – ook van Yale – 'n revisionistiese denker wat, hoewel sterk beïnvloed deur dekonstruktiewe praktyke, nietemin baie krities staan teenoor laasgenoemde (cf. Norris, 1982:116-125). In die plek van wat hy sien as dekonstruksie se implisiete ontkenning van die botsing van een individuele wil met 'n ander in alle groot werke, beklemtoon Bloom op tipies neo-romantiese wyse die sterk individu se wil tot-herinterpretasie van die tradisie. Volgens hom oordryf dekonstruksie die "tekstuele" aard van alle interpretasie (in literatuur, filosofie sowel as die wetenskappe).

Gayatri Spivak – bekend in dekonstruksionistiese kringe vir haar uiters volledige Vertalersvoorwoord in die Engelse uitgawe van *Of Grammatology*, asook twee ander vertaler-komentors van Derrida se werk, naamlik Barbara Johnson en Alan Bass, het aansienlik bygedra tot die uitwerking daarvan. Ander vakkundiges wat al produktief en oor 'n breë veld bygedra het tot dekonstruksie sluit Jonathan Culler, Christopher Norris, David Wood en Andrew Benjamin in. Laastens is daar

die argitekte en kunstenaars wat dekonstruktiewe benaderings en tegnieke in hul werk vertoon, waaronder Peter Eisenman, Daniel Libeskind, Bernard Tschumi, Hiromi Fujii (Eisenman *et al.*:1989), Valerio Adami, Anselm Kiefer en Cy Twombly (Norris & Benjamin, 1988) prominent figureer.

Wat hierdie "dekonstruktiewe" argitekte en kunstenaars met mekaar en met Derrida deel, is 'n "ontwrigtende" benadering tot die Westerse metafisiese tradisie. Hierdie benadering bevraagteken nie alleen die ingewortelde idee van fundamente in die filosofie, wetenskap en literatuur nie, maar manifesteer sigself verder in 'n argitektuur wat die maatstawe van fisiese geborgenheid en bewoonbaarheid gedurig verskuif, en in 'n kuns wat die geskiedenis en die visuele as gerusstellende toetsstene van interpretasie konsekwent op die proef stel (Norris & Benjamin, 1988:40-42, 50-54). Dekonstruksie het in 'n sekere mate ook iets gemeen met Richard Rorty se neopragmatisme en J-F. Lyotard se postmodernisme (cf. Norris, 1989:150-155, asook die hoofstuk oor hermeneutiek in hierdie boek).

Bibliografie

- BOYNE, R. 1990. *Foucault and Derrida – the other side of reason*. London: Unwin Hyman.
- CULLER, J. 1983. *On deconstruction. Theory and criticism after structuralism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- CULLUM, J.(ed) 1986. *Atlanta art papers*, 10(1).
- CUMMING, R.D. 1981. The odd couple: Heidegger and Derrida. *Review of metaphysics*, 34:487-521.
- DE MAN, P. 1979. *Allegories of reading. Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press.
- DE MAN, P. 1985. *Blindness and Insight*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DERRIDA, J. 1973. *Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*. Vert. Allison, DB. Evanston: Northwestern University Press.
- DERRIDA, J. 1977. Limited Inc. abc. *Glyph* 2:162-254. Baltimaore: Johns Hopkins University Press.
- DERRIDA, J. 1978. *Edmund Husserl's origin of geometry: an introduction*. Vert. Leavy, JP. Stony Brook: Nocolas Hays, Ltd.

- DERRIDA, J. 1980. *Of grammatology*. Vert. en voorw. Spivak, G.C. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- DERRIDA, J. 1981. *Dissemination*. Vert. en inl. Johnson, B. London: The Athlone Press.
- DERRIDA, J. 1982a. *Margins of philosophy*. Vert. Bass, A. Chicago: The University of Chicago Press.
- DERRIDA, J. 1982b. Sending: On Representation. *Social Research*, 49:294-326.
- DERRIDA, J. 1982. *Positions*. Vert. bass, A. Chicago: The University of Chicago Press.
- DERRIDA, J. 1983. The time of a thesis: punctuations. Vert. McLaughlin, K. In: Montefiore, A. (red.) *Philosophy in France today*, 34-50. Cambridge: Cambridge University Press.
- DERRIDA, J. 1984. No apocalypse, not now (full speed ahead, seven missilies, seven missives). Vert. Porter, C. & Lewis, P. *Diacritics*, 20-31 (Summer).
- DERRIDA, J. 1985. Racism's last word. Vert. Kamuf, P. *Critical Inquiry*, 12:290-299 (Autumn).
- DERRIDA, J. 1986a. But, beyond ... (Open letter to Anne McClintock and Rob Nixon), Vert. Kamuf, P. *Critical Inquiry*, 13:155-170 (Autumn).
- DERRIDA, J. 1986. Interview with Robert Cheatham and Jerry Cullum. *Atlanta Art Papers*, 10(1):31-35.
- DERRIDA, J. 1987. *The truth in painting*. Vert. Bennington, G. en McLeod, I. Chicago: The University of Chicago Press.
- DERRIDA, J. 1987a. *The post card*. Chicago: University of Chicago Press.
- DERRIDA, J. 1987b. "The laws of reflection: Nelson Mandela, in admiration". In: Derrida, J. and Tilli, M.(reds): *For Nelson Mandela*. New York: Seaver.
- DERRIDA, J. 1988. HLike the sound of the sea deep within a shell: Paul de Man's war". *Critical Inquiry*, 14.
- DERRIDA, J. 1989. "Of Spirit". *Critical Inquiry*, 15.
- DESCOMBES, V. 1980. *Modern French Philosophy*. Vert. Scott-Fox, L. en Harding, J.M. Cambridge: Cambridge University Press.
- EAGLETON, T. 1985. *Literary theory – an introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- EISENMAN, P. & Fujii, (et al). 1989. Deconstruction II. *Architectural Design*, 58(1/2).
- ELLIS, J.M. 1989. *Against deconstruction*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- FOLEY, B. 1985. The politics of deconstruction. In: *Rhetoric and form: deconstruction at Yale*, 113-134. Davis, R.C. and Schleifer, R. (reds). Norman: University of Oklahoma Press.

- GASCHE, R. 1986. *The tain of the mirror*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- GRAFF, G. 1979. *Literature against itself*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HABERMAS, J. 1981. Modernity versus postmodernity. Vert. Ben-Habib, S. *New German Critique*, 22:3-14.
- HABERMAS, J. 1987. *The philosophical discourse of modernity*. Vert. Lawrence, F. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- HANS, J.S. 1980. Hermeneutics, play, deconstruction. *Philosophy Today*, 24(4):29g-317.
- HOÏ, D.C. 1989. Splitting the difference: Habermas's critique of Derrida. *Praxis International*, 8:447-464.
- KIMMERLE, H. 1988. *Derrida-zur Einführung*. Hamburg: SOAK, Junius Verlag.
- LAWLOR, L. 1989. From the trace to the law: Derridean politics. *Philosophy and Social Criticism*, 15(1):1-15.
- LIEBENBERG, W. 1985. Deconstruction, literature and ideology. *Journal of Literary Studies*, 1(3):39-48.
- HANDEL, R. 1984. *Deconstruction and Presence: An introduction to the writings of Jacques Derrida*. Yale University, New Haven: unpublished doctoral dissertation.
- MCCLINTOCK, A. & NIXON, R. 1986. No names apart: The separation of word and history in Derrida's "Le Dernier Mot du Racisme". *Critical Inquiry*, 13:140-145. Autumn.
- MEGILL, A. 1985. *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley: University of California Press.
- HELVILLE, S.W. 1986. *Philosophy beside itself. On deconstruction and modernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MILLER, S. 1990. Derrida and the indeterminacy of meaning. *South African Journal of Philosophy*, (1):24-27.
- MOUTON, J. 1988. Contending images of social knowledge and the politics of truth. In Houton, J. et al. (eds). *Essays in social theorizing*, 43-59. Pretoria: Human Sciences Research Council.
- NORRIS, C. 1982. *Deconstruction. Theory and practice*. London: Methuen.
- NORRIS, C. & BENJAMIN, A. 1988. *What is deconstruction?* London: Academy Editions.
- NORRIS, C. 1989a. Deconstruction, postmodernism and philosophy: Habermas on Derrida. *Praxis International*, 8:426-446.
- NORRIS, C. 1989. *Derrida*. London: Fontana Press.

- OLIVIER, B.(G.)1984. Derrida, art and truth. *Journal of Literary Studies*, 1(3):27-38.
- OLIVIER, B.(G) 1988. The critical difference: deconstruction and postmodernism. *Journal of Literary Studies*, 4(3):287-298.
- OLIVIER, B.(G) 1990. Beyond music minus memory? *South African Journal of Philosophy*, 9(1):9-17.
- OLIVIER, B. 1993. Deconstructive architecture; deconstructing architecture. *ARCHITECTURE S.A.*, January/February N:28-30.
- ROSE, G. 1984. *Dialectic of nihilism*. Oxford: Basil Blackwell.
- STATEN, H. 1985. *Wittgenstein and Derrida*. Oxford: Basil Blackwell.

Aanvullende leeslys

- ATTRIDGE, D., BENNINGTON, G. & YOUNG, R. 1988. *Post-structuralism and the question of history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAYNES, K., BOHAN, J. & MCCARTHY, T. 1988. *After philosophy – end or transformation?* Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- BLOOM, H. (red) 1979. *Deconstruction and criticism*. London:Routledge and Kegan Paul.
- BUTLER, C. 1984. *Interpretation, deconstruction, and ideology*. Oxford: Clarendon Press.
- DE MAN, P. 1981. The epistemology of metaphor. In: Sacks, S. (red) *On metaphor*, 11-18. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hagliola, R. 1986. *Derrida on the mend*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- RAPPAPORT, H. 1989. *Heidegger and Derrida. Reflections on time and language*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- SILVERMAN, H.J. 1987. *Inscriptions. Between Phenomenology and structuralism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wood, D. & Bernasconi, R. (reds). 1988. *Derrida and difference*. Evanston: Northwestern University Press.
- WOOD, D. 1990. *Philosophy at the limit*. London: Unwin Hyman.

RGN-REEKS IN METODOLOGIE

Reeksredakteur: Johann Mouton

[Ingelyf by die RGN-onderzoek na navorsingsmetodologie se Navorsingsverslagreeks (VERSLAE) en die RGN Studies in Navorsingsmetodologie (STUDIES)]

Gepubliseerde titels

- 1 Norval, A.J. 1984. *'n Teoretiese studie van die metodologie van kruiskulturele houdingsmeting* [Reports No. 1]
- 2 Joubert, Dian. 1986. *Waardes: Navorsing, metodologie en teorie* [Reports No. 2]
- 3 Mouton, Johann (ed). 1986. *Social science, society and power* [Reports No. 3]
- 4 Mauer, K.F. & Retief, A.I. (eds) 1987. *Psychology in context: Cross-cultural research trends in South Africa* [Reports No. 4]
- 5 Van Straaten, Z. (ed) 1987. *Ideological beliefs in the social sciences* [Reports No. 5]
- 6 Retief, Alexis. 1988. *Method and theory in cross-cultural psychological assessment* [Reports No. 6]
- 7 Kruger, Dreyer. 1988. *The problem of interpretation in psychotherapy* [Reports No. 7]
- 8 Strauss, D.F.M. 1988. *Die grondbegrippe van die sosiologie as wetenskap* [Reports 6]
- 9 Mouton, J. et al. 1988. *Essays in social theorizing* [Reports No. 9]
- 10 Mouton, J. 1988. *The methodology and philosophy of the social sciences: A selective bibliography of anthologies* [Reports No. 10]
- 11 Mouton, J. & Marais, H.C. 1985. *Metodologie van die geesteswetenskappe: Basiese begrippe* [Studies No. 1]
- 12 Van Huyssteen, J.W.V. 1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording* [Studies No. 2]
- 13 Snyman, J.J. & Du Plessis, P.G.W. (reds) 1987. *Wetenskapbeelde in die geesteswetenskappe* [Studies No. 3]
- 14 Mouton, J. & Marais, H.C. 1988. *Basic concepts in the methodology of the social sciences* [Studies No. 4]
- 15 Mouton, J.; Van Aarde, A.G. & Vorster, W.S. (eds) 1988. *Paradigms and progress in theology* [Studies No. 5]
- 16 Frost, M.; Vale, P. & Weiner, D. (eds) 1989. *International relations: A debate on methodology*
- 17 Nel, P. 1989. *Approaches to Soviet politics*
- 18 Mouton, J. & Joubert, D. (eds) 1990. *Knowledge and method in the human sciences*
- 19 Venter, F. 1990. *Regsnavorsing - aard, doel en metode*
- 20 Erasmus, P. 1991. *Antropologiese paradigmas en stedelike navorsing*
- 21 Louw, J. 1990. *Professionalizing psychology*
- 22 Van der Walt, J.L. 1992. *Fundamentele opvoedkunde en die ontstiteit van opvoeding*
- 23 Burger, C.W. 1991. *Praktiese teologie in Suid-Afrika. 'n Ondersoek na die denke oor sekere voorvrae van die vak*
- 24 Coertzen, P. 1991. *Gepas en ordelik*
- 25 Van Veuren, P. 1991. *Argumente - Kriteria - Kritiek*
- 26 Van Vuuren, R. 1991. *Dialogue beyond polemics*
- 27 Lategan, B.C. (ed.) 1992. *The reader and beyond*
- 28 Joubert, Dian. 1992. *Reflections on social values*
- 29 Van Niekerk, A. 1992. *Rasionaliteit en relativisme. Op soek na 'n rasionaliteitsmodel vir die menswetenskappe*
- 30 Saunders, C. 1992. *Writing history. South Africa's urban past and other essays*
- 31 Snyman, J. (ed.) 1993. *Conceptions of social inquiry*
- 32 Rösen, J. 1993. *Studies in metahistory*
- 33 Mouton, J. & Lategan, B.C. 1994. *The relevance of theology for the 1990s*
- 34 Deist, F. 1994. *Ervaring, rede en metode in skrifuitleg*
- 35 Viljoen, H. (red.) 1995. *Metodologie en representasie*
- 36 Snyman, J. (red.) 1995. *Wetenskapbeelde in die geesteswetenskappe*

BRN. 407694

ORDER NO. 96.5298

Copy no. PB 96908



000000

R68.39