



182522546F

Rasionaliteit en relativisme

Op soek na 'n rasionaliteitsmodel vir die menswetenskappe

RGN REEKS IN METODOLOGIE

Reeksredakteur: Johann Mouton

[Ingelyf by die RGN-ondersoek 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 No. 8]
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) 1989. 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 ontstietel 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. Theory and practice in South African reception studies
28. Joubert, D. 1992. Reflections on social values
29. Van Nickerk, A.A. 1992. Rasionaliteit en relativisme. Op soek na 'n rasionaliteitsmodel vir die menswetenskappe

29

PB 092015



PB92015





Knowledge Tec

**HUMAN SCIENCES
RESEARCH COUNCIL**

**RAAD VIR GEESTESWETEN-
SKAPLIKE NAVORSING**

DATE DUE - VERVALDATUM

1993 -07- 26

Rasionaliteit en relativisme
Op soek na 'n rasionaliteitsmodel vir die
menswetenskappe

Anton van Niekerk

Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing

© Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing, 1992.

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

Eerste druk 1992

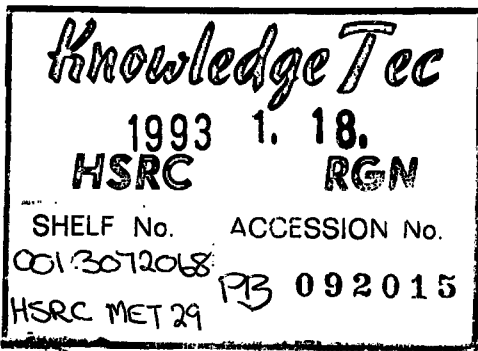
Grafiese Kunstenaar: H.P. Lareman

Elektroniese Datavaslegging: S. Smith

Gepubliseer deur:

RGN Uitgewers
Privaatsak X41
Pretoria
0001

ISBN 0 7969 1327 7



*Opgedra aan
Hennie Rossouw
Leermeester, mentor, vriend*

INHOUDSOPGAW

VOORWOORD	iii
-----------	-----

HOOFSTUK 1: ORIËTERING EN PROBLEEMSTELLING	1
--	---

AFDELING A

DIE VERLEIDING VAN RELATIVISME IN DIE HEDENDAAGSE FILOSOFIESE WETENSKAPSBEEELD

HOOFSTUK 2: RELATIVISME EN DIE MENSWETENSKAPPE	19
--	----

- | | |
|--|----|
| 1. Die begrip relativisme | 19 |
| 2. Die idee en eiesoortigheid van die menswetenskappe | 22 |
| 3. Die hermeneutiese voorwaardes vir menswetenskaplike navorsing | 26 |
| 4. Taligheid en relativisme | 32 |
| 5. Trans-kulturele standaard van rasionaliteit? | 39 |

HOOFSTUK 3: RELATIVISME EN DIE NATUURWETENSKAPPE	47
--	----

- | | |
|--|----|
| 1. Die standaardbeeld van wetenskap | 48 |
| 2. Die rol van die subjek in wetenskaplike navorsing | 52 |
| 3. Wetenskapsmetodologie in historiese perspektief | 60 |
| 4. Wetenskapsmetodologiese relativisme | 71 |

HOOFSTUK 4: DIE TRIOMF VAN RELATIVISME	83
--	----

- | | |
|--|----|
| 1. Die "Strong Programme" van die Edinburgh-skool | 84 |
| 2. Die postmodernistiese neo-pragmatisme van Richard Rorty | 96 |

AFDELING B
RASIONALITEIT IN DIE MENSWETENSKAPPE

REKAPITULASIE EN ORIËTERING	117
HOOFSTUK 5: RELATIVISME GERELATIVEER	125
1. Die filosofiese inkohersensie van die idee van relativisme	125
2. Kwessies rondom inkommensurabiliteit	134
3. Relativisme versus etnosentrisme?	146
4. Die objektiwiteit van die menswetenskappe se objekte van ondersoek	156
5. Etiese en politieke konsekwensies van relativisme	165
HOOFSTUK 6: VERRUIMDE KONSEPSIES VAN RASIONALITEIT	171
1. Die hermeneutiese redebegrip van die Eksistensiële Fenomenologie	171
2. Habermas se teorie van kommunikatiewe rasionaliteit	180
HOOFSTUK 7: OP SOEK NA 'N RASIONALITEITSMODEL VIR DIE MENSWETENSKAPPE	201
1. Kommunikatiewe versus tegnies-instrumentele rasionaliteit	201
2. Die wetenskaplike strewe na universele geldigheid	206
3. Kriteria as "constraints"	210
4. Die praktyk as criterium	214
5. Die rasonele validasie van sosiale teorieë	219
6. 'n Nie-relativistiese, hermeneutiese redebegrip	227
BIBLIOGRAFIE	239

VOORWOORD

Ek beleef die publikasie van hierdie boek met 'n paradoksale mengsel van genoegdoening en onvergenoegdheid. Genoegevoeling, omdat hierdie werk reeds te veel jare in beslag geneem het. Onvergenoegdheid, omdat die proporsie tussen die tyd wat ek hieraan spandeer het, en die wins aan insigte in die mynveld van hierdie problematiek, nie direk eweredig aan mekaar was nie. Maar êrens moet 'n mens 'n punt sit en hoop dat jou lesers sal aanvaar: hierdie is sover soos die skrywer tans kon kom. Hopelik breek meer lig nog êrens in die toekoms deur.

Die begrippe rasionaliteit (of redelikheid) en relativisme wat in die titel so voorbarig aan mekaar gekoppel is, verwoord na my mening een van die belangrikste dilemmas in die kontemporêre wysgerige debat. Dit gaan nie in hierdie boek om "redelik" as 'n kwalifikasie van *mense* of van hul *handeling* nie. Dit gaan uitsluitlik om redelikheid as 'n *kwalifikasie van kennisaansprake*, en met name van dié kennisaansprake wat in ons kultuur die status van *wetenskap* verwerf het. Die vraag na redelikheid in hierdie sin is in 'n belangrike opsig die oudste vraag van die filosofie. Want wie redelikheid as ideaal waaraan kennisaansprake moet voldoen, prysgee, ontken die belang van die fundamentele onderskeiding wat die Griekse Verligting - die bakermat van die Westerse kultuur - op gang gebring het: dié tussen *doksa* (mening) en *episteme* (wete/kennis). Dis omdat alle kennis nie van dieselfde soort is nie, nie ewe betroubaar is nie, dat die ideaal van redelikheid die avontuur van kennisverwerwing in die Westerse tradisie van oudsher begelei. Die filosofie ontleen in 'n belangrike sin sy selfverstaan as dissipline aan die worsteling om te probeer verstaan wat hierdie ideaal in werklikheid behels. Die boek wat hier volg is, niks meer nie as 'n voortgesette deelname aan daardie boeiende gesprek.

Om die strewe na die verstaan van hierdie ideaal in die laaste dekade van die twintigste eeu voort te sit, behels 'n heel besondere uitdaging. Die twintigste eeu is immers die eeu van relativisme. Paul Johnson is waarskynlik reg as hy beweer dat Eddington se beroemde toets van Einstein se Algemene Relatiewiteitsteorie op 29 Mei 1919¹ in 'n belangrike sin die twintigste eeu ideologies ingelui het. Die twintigste eeu is die verhaal van 'n ongekende stroomversnelling in die historiese proses van kultuurverandering. Hierdie proses gaan gepaard met die volgehoue ondermyning van alle aansprake op standhoudende sekerhede en universeel geldende norme en kriteria. Die idee dat die begrippe "kennis", "waarheid" en "rasionaliteit" geen betekenis het buite die taalkonvensies van die histories gegroeide gemeenskappe waarbinne sodanige begrippe gebruik word nie, wen toenemend veld. Verskillende filosofiese tradisies, wat

wissel vanaf die eksistensiële fenomenologie van Heidegger en Merleau-Ponty, via die post-empiristiese wetenskapsfilosofie van Kuhn en Feyerabend, tot by die strukturalistiese kultuurkritiek van Foucault en die postmodernisme van Derrida en Rorty gee op eiesoortige maniere hieraan uitdrukking.

Die boek wat hier volg, is 'n poging om vas te stel of dit steeds enige sin het om te praat van wetenskapsbeoefening - veral sover dit die menswetenskappe betref - as 'n *rasionele* praktyk in 'n nie-relativistiese sin. Dat die wetenskap, as menslike aktiwiteit, die produk van 'n historiese gemeenskap is, kan kwalik nog betwis word. Dit word daarom in 'n belangrike mate gevorm deur sosiale belange. Indien hierdie belange niks meer is nie as die *kontingente* (d.i. nie-noodsaaklike) eienskappe van 'n bepaalde samelewing, is alle wetenskaplike teorieë - ook dié teorieë wat skynbaar aan ons ons mees betroubare greep op die werklikheid verskaf - nie ewe kontingent nie? Hoe (indien dit hoegenaamd moontlik is) kan ons dit verstaan dat die rasionaliteit van die wetenskap die kontingensie van die gemeenskap wat daardie wetenskap produseer, transendeer? Dit is die sentrale vraag van die boek.

Verskeie instansies en persone verdien 'n hartlike dankwoord vir die wyse waarop hulle my taak vergemaklik het. 'n Toekening van die Sentrum vir Navorsingsmetodologie van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing (SENMET) het hierdie werk moontlik gemaak. Ek het ook toekennings van die (toenmalige) Instituut vir Navorsingsontwikkeling van die RGN, sowel as van die Universiteit van Stellenbosch ontvang vir 'n tydperk van studie en navorsing in die buiteland. SENMET en die Universiteit van Stellenbosch het dit ook vir my moontlik gemaak om internasionale konferensies in Joegoslavië en Swede by te woon waartydens ek van my idees kon toets en waardevolle insigte kon bekom. Tydens my buitelandse verblyf het ek besonder waardevolle gesprekke kon voer met David Bloor, Barry Barnes, Ernst Gellner, Bill Newton-Smith, Stephen Lukes en John Thompson.

Johann Mouton verdien 'n spesiale dankwoord vir sy bydrae tot die befondsing van die projek, en veral vir sy kritiese opmerkings met die oog op die finale redigering van die manuskrip. Die verhaal aangaande die werklike omvang van sy bydrae tot die stimulering van menswetenskaplike navorsing in Suid-Afrika, veral op die terrein van die metodologie, moet nog na behore vertel word. My dank ook aan die twee anonieme keurders vir hulle waardevolle suggesties ter verbetering van die oorspronklike manuskrip. Baie dankie ook aan mev. Susan Smith, sekretaresse van dr. Mouton, vir haar waardevolle hulp met die finale setwerk sowel as vir mev. Daleen Snyman vir haar aandeel in die finale redigering van die manuskrip.

My vrou, Amy, en my drie seuns het my geselskap en aandag vir baie ure - soms weke en maande, toe ek in die buiteland was - ter wille van hierdie werk

ontbeer. Die begrip en blymoedigheid waarmee dit altyd gepaard gegaan het, was vir my 'n bron van inspirasie.

Willie Esterhuysen, my raadgewer, kollega en vriend oor baie jare, was nie alleen 'n bemoedigende gespreksgenoot nie, maar het ook baie gedoen om my werksomstandighede so aangenaam en produktief moontlik te maak. Lulu Botha, wat met heelwat tikwerk gehelp het, is 'n gewaardeerde sekretaresse. Ek bedank ook graag my nagraadse studente op wie ek heelwat van hierdie idees kon toets, en wie se kritiese reaksies my meermale genoopt het om weer te gaan dink.

My belangrikste woord van dank en waardering word egter gereserveer vir prof. Hennie Rossouw. Hy is, sonder die geringste twyfel, die belangrikste intellektuele invloed in my lewe. Dit is te danke aan sy aanmoediging en leiding dat ek my in die probleem van rasionaliteit begin interesseer het. Dit is ook hy wat die idee van hierdie navorsingswerk by my laat ontstaan het. Om hom my mentor, leermeester en vriend te kan noem, is een van die grootste voorregte wat ek het. Ek dra hierdie boek aan hom op uit erkenning vir die feit dat sy denke my insigte in hierdie problematiek beslissend beïnvloed het, sonder dat dit beteken dat hy in enige opsig vir die tekortkominge van die boek verantwoordelik gehou kan word.

Anton van Niekerk
Stellenbosch
April 1992

Nota

- 1 In terme van Newton se wette, beweeg lig in reguit lyne en het swaartekrag geen invloed daarop nie. Einstein se relativiteitsteorie voer aan dat lig deur groot hemelligame, soos die son, aangetrek word. Indien lig vanaf 'n ster 'n waarnemer op die aarde bereik via 'n trajek waarop dit na aan die son moes verbybeweeg, sou so 'n waarnemer die planeet gevolglik in 'n effens ander posisie moes waarneem as wanneer die son nie skyn nie. Die helderheid van die sonstrale bedags maak waarnemings om hierdie rewolusionêre aanspraak te staaf, in die reël egter onmoontlik. Op 29 Mei 1919 was dit 'n totale sonsverduistering op die eiland Principe aan die westkus van Afrika. Hier kon Eddington wel waarnemings maak wat Einstein se voorspelling bevestig het. Daarmee was 'n belangrike aspek van Newton se kosmologie, wat in hoofsaak berus het op die reguit lyne van die Euklidiese meetkunde en Galileo se konsepsie van absolute tyd, gefalsifiseer, en het Einstein se relativiteitsteorie toenemend gesag begin wen (vgl. vir hierdie boeiende verhaal Johnson, 1983: 1-48 en Magee, 1973: 45-46.)

Oriëntering en probleemstelling

Wat presies is die status van die aanspraak dat die wêreld wat die produk is van menslike kultuurskeppinge en die ingreep van menslike handelinge (die "geskiedenis", in onderskeiding van die "natuur") op 'n rasioneel verantwoordbare wyse geken en beskryf kan word? Wat is die status van die kwalifikasie "rasioneel" of "redelik" wanneer dit van toepassing gemaak word op kennis-aansprake en teorieë in die geestes- en sosiale wetenskappe?¹ Moet die betekenis van hierdie kwalifikasies op dieselfde manier verstaan word as wanneer hulle van toepassing gemaak word op kennis-aansprake in die natuurwetenskappe? Bied die model van wetenskaplike rasionaliteit wat normaalweg met die natuurwetenskappe vereenselwig word, en wat in die positivistiese wysbeerte geformuleer en gepropageer word, die enigste paradigma in terme waarvan die begrip rasionaliteit verstaan behoort te word? Hoe (indien hoegenaamd) kwalifiseer die eiesoortigheid van die objekte en metodes van ondersoek in die geestes- en sosiale wetenskappe die wyse waarop die rasionaliteit van hierdie wetenskappe verstaan moet word?

Dit is die soort vrae wat in die studie wat hier volg, aangespreek word. Dit is vrae wat besonder akut geword het sedert die moontlikheid van 'n wetenskaplike beskrywing van die kulturele en historiese werklikheid, wat die neerslag is van die dinamiese skeppingskrag van die menslike lewe, vir die eerste keer voorstelbaar geword het gedurende die loop van die negentiende eeu.

Voordat ek meer uitwei oor hierdie vrae en die wyse waarop dit in wat hier volg, bearbei gaan word, eers enkele terminologiese opmerkings. Die leser sal opmerk dat ek die begrippe "geesteswetenskappe" en "sosiale wetenskappe" sover moontlik sal vermy, en kies vir die meer oorkoepelende begrip *menswetenskappe*. Ek doen dit omdat ek die onderskeiding tussen geestes- en sosiale wetenskappe, wat algemeen voorkom in die Duitse (en in 'n mate die Amerikaanse) tradisie, en waarin "geesteswetenskappe" verwys na die wetenskaplike bestudering van (veral) artistieke skeppings (bv. letterkunde en filosofie), terwyl "sosiale wetenskappe" verwys na die wetenskaplike ondersoek van menslike handelinge in sy breedste verband (d.i. in sosiale interaksie, in politiek, in ekonomie, taalhandelinge, ens.) nie baie vrugbaar vind nie. In die Anglo-Amerikaanse tradisie bestaan daar nie 'n Engelse vertaling van die gelade Duitse begrip "Geisteswissenschaften" (met sy onmiskenbaar Hegeliaanse

ondertone) nie, en, veral in die Engelse tradisie, word die begrippe "human sciences" en "social sciences" in die meeste literatuur as verwisselbare terme gebruik. Ek sluit by laasgenoemde tradisie aan, en verkies die oorkoepelende begrip "menswetenskappe" as aanduiding van die sistematiese en (hopelik) rasioneel verantwoordbare bestudering van die verskillende fasette van die menslik gestempelde werklikheid.

En terwyl die studie wat hier volg 'n oefening in *filosofiese* besinning is, laat ek dan ook dadelik my kaarte op die tafel sit wat betref die "wetenskaplike status" van die filosofie. Indien 'n mens kies vir 'n baie breë en vae wetenskapsbeskouing wat "wetenskap" eenvoudig gelykstel aan "sistematiese en rasioneel verantwoordbare kennisverwerwing", sou 'n mens die filosofie wel as 'n wetenskap kon beskou - en daarby as die oudste of die "moeder" van alle wetenskappe. Ek beskou die filosofie egter nie as 'n wetenskap nie omdat ek uitgaan van 'n meer toegespitste wetenskapsbegrip waarin (ook) die begrip "kennisverwerwing" 'n ander lading kry as dit wat met "kennisverwerwing" in die filosofie bedoel word. Wat my betref, is filosofie nie, soos die wetenskappe, 'n metodies gedissiplineerde ondersoek en beskrywing van *een bepaalde gebied van die veld van menslike ervaring* nie. Daarmee beweer ek allermens dat die filosofie 'n ongedissiplineerde, onsistematiese of nie-rasionele aktiwiteit is. Dit verskil egter van die vakwetenskappe sowel wat betref: (1) die *fokus van vraagstelling*, as (2) die *metode wat dit aanwend vir die beantwoording van vrae*.

Wat die eerste betref: terwyl die vakwetenskappe (d.i. mens- en natuurwetenskappe) hulleself rig op die *inhoud* van die menslike ervaring, rig die filosofie sigself op die *denkmiddelle* deur middel waarvan ons orde stel op en sin maak van die veld van menslike ervaring. Voorbeelde van sodanige denkmiddelle is *begrippe of konsepte*, deur middel waarvan ons ons waarnemingsveld orden deur dit te *klassifiseer*, en *singewende idees* deur middel waarvan ons ons waarnemingsveld orden deur dit te *interpreteer*, dit is vir onself, en in dialoog met andere, uitmaak wat die relatiewe waarde, belang of relevansie is wat ervaringsverskynsels in hulle eenheid en totaliteit vir ons het.

Wat die tweede, dit is die metode van beantwoording van vrae en/of probleme betref, word die vakwetenskappe gekenmerk deur die aktiwiteit van *navorsing*, dit is die metodiese insameling, deur allerlei vorme van eksperimentele of proefondervindelike ondersoek, van feitlike inligting omtrent hoe ervaringsverskynsels daar uitsien en hoe hulle hulle in onderlinge wisselwerking met mekaar gedra - met inagneming van die feit dat hierdie metodiese insameling van feitlike inligting vanuit die gesigspunt van 'n bepaalde vakwetenskap en met behulp van *tegnieke* en *prosedures* wat aangepas is by die veld van ondersoek van die betrokke vakwetenskap, geskied.

Filosofiese vrae en/of probleme is nie benaderbaar met behulp van "navorsing" in hogenoemde sin nie, dog eerder slegs met behulp van *nadenke*. Filoso-

fiese vrae kan nie beantwoord word deur 'n regstreekse of onregstreekse ondervraging van ervaringsverskynsels nie, dit wil sê deur middel van eksperimentele ondersoek in 'n laboratorium, "veldwerk", vraelyste, opnames of ander tegniese prosedures nie. Filosofiese vrae kan alleen beantwoord word deur die denkmiddele te ondervra wat ons in ons denke of verstaanspoging gebruik, en deur middel waarvan ons sin maak van ons waarnemingsveld. Die beantwoording van filosofiese vrae is daarom 'n kwessie van *refleksie* of *nadenke*, dit wil sê denke oor denke. Filosofiese denke veronderstel dat daar reeds denkbeelde gevorm is. Filosofering is 'n terugbuiging of refleksie van die aandag op sulke reeds gevormde denkbeelde. Ons kan ook sê dat die filosofiese denke 'n verstaanspoging behels waarin 'n "denkweg" wat reeds gebaan en begaan is, opnuut nagegaan word met die oog op die herstel en/of vernuwing daarvan.

In die lig van die opmerkings wat sopas oor die filosofie in die algemeen gemaak is, moet die wetenskapmetodologiese status van die studie wat hier volg, verstaan word. Hoewel die filosofie as sodanig dus nie 'n wetenskap is waarin navorsing, in die hierbo omskrewe sin, gedoen word nie, is die filosofie nogtans 'n *sistematiese en rasioneel verantwoordbare intellektuele dissipline*. Een van die sentrale aansprake van hierdie boek, wat vorentoe (met name in paragraaf 6.1) uitvoerig beredeneer sal word, is dat die begrippe "wetenskap" en "rasioneel verantwoordbare intellektuele dissipline" nie sinonieme is nie. Die abstrakte begrip wat in hierdie verhandeling die fokus van filosofiese begripsanalise is, is die kontroversiële begrip "rasionaliteit".

Wat hier volg, is 'n poging om 'n beskeie bydrae te lewer tot die verstaan van 'n sentrale aspek van 'n verantwoordbare wetenskapsbeeld, veral wat betref die menswetenskappe (hoewel, soos gaandeweg sal blyk, die tradisionele rigiede onderskeiding tussen natuur- en menswetenskappe op aannames berus wat nie onproblematies is nie). Onder die begrip *wetenskapsbeeld* verstaan ek, in aansluiting by H.W. Rossouw, die filosofiese analise van die interne struktuur van die wetenskap soos dit as 'n proses van kennisverwerwing feitelik beoefen word (Rossouw, 1980a: 2).² Die sentrale aspek waarna ek verwys, is die rasionele status van die kennis aansprake en metodes van kennisverwerwing in die menswetenskappe.

Daar is nog altyd in die Westerse geestesgeskiedenis 'n besonder hoë premie geplaas op "redelik" as 'n deurslaggewende kwalifikasie van kennis-aansprake en optredes.³ Dit hang ten nouste saam met die wyse waarop die eis om die aanvoer van steekhoudende, intersubjektief-geldende redes vir standpunte en handeling sedert die Griekse Aufklärung die mitiese neiging om kennis aansprake eenvoudig op gesag te aanvaar en nie diskussie daaroor toe te laat nie, gaandeweg vervang het.⁴ Redelikheid, as 'n onderskeidende kenmerk van die proses van betroubare menslike kennisverwerwing, het van

oudsher af te make met die legitimering of verantwoording van die waarheidsaansprake van kennisoordele.

Die praktyk van menslike kennisverwerwing het egter tydens die Griekse *Aufklärung* 'n *toespitsing* gekry wat ons die *wetenskaplike proses van kennisverwerwing* kan noem. Om die begrip "wetenskap" toereikend te definieer, is daarby geen eenvoudige saak nie. Trouens, een van die belangrike aansprake van kontemporêre wetenskapsfilosowe soos Thomas Kuhn is dat dit uitermate problematies is om, terugskouend oor die geskiedenis, ('n) sentraal definiërende eienskap(-pe) toe te ken aan dit wat histories aangemerkt staan as "die wetenskap". Persoonlik reken ek dat hierdie aanspraak van Kuhn, Feyerabend en andere (wie se beskouinge in hoofstukke 3, 5 en 7 uitvoerig en krities aan die orde sal kom) oordrewe en onderhewig aan 'n logiese teenstrydigheid is: hoe kan ons immers weet dat ons te make het met die "geskiedenis van die wetenskap" indien wetenskap, soos Kuhn 'n keer aanvoer, 'n spel is "... of which the rules change as we go along"?

Sedert die invloedryke figuur van Sir Karl Popper op die toneel van wetenskapsfilosofiese besinning in die twintigste eeu verskyn het, is daar (met die vermelde belangrike uitsonderings - daaroor later meer) redelike eenstemmigheid daaroor dat wetenskap gedefinieer word deur *symetode* (vgl. Popper, 1959: 27-58), en dat die essensie van daardie metode 'n soort *kritiek* is. Wetenskap is ten diepste 'n kritiese en metodiese uitsuiwering van wat mense steeds en reeds oor (verskillende aspekte van) die werklikheid te sê het - vandaar R.C. Kwant se definisie van die wetenskap as die "sistematiese selfkritiek van ons spreke" (Kwant, 1962: 54).

Ek kan my heeltemal identifiseer met die taamlik tradisionele opvatting (wat in latere besprekings wel geïnterproblematiseer sal word) dat wetenskapsbeoefening beskou kan word as 'n weg of 'n metode (afgelei van die Grieks "meta" en "hodos", dus: "'n weg waarlangs gegaan word") wat die mens ontwikkel het om toegang tot en 'n greep te kry op die werklikheid waarmee hy te make het. *Die ontwikkeling van hierdie weg of metode het daarop neergekom dat die kennende mens aan sy kennisstrewende 'n sekere tug of dissipline opgelê het.*⁵ Om kennis van die werklikheid op te doen, is in 'n sekere sin die mees vanselfsprekende ding op aarde. Nie alle resultate van kennisverwerwing kan egter aanspraak maak op wetenskaplike status nie. Laasgenoemde kwalifikasie kom alleen daardie kennisaansprake toe wat die neerslag is van die onderwerping van die kennisproses aan die bovermelde tug of dissipline. *Waarmee ek my nie kan vereenselwig nie, is die verengde opvatting oor die aard van hierdie metode (bv. dat dit volledig geïdentifiseer moet word met sintuiglike waarneming en induktiewe generalisasie) wat ons met name in die positivistiese filosofie aantref nie.* Maar dat die wetenskap grootliks sy status as eiensortige proses van kennisverwerwing te danke het aan die besonderheid van sy metode(-s), is 'n

aanspraak wat selfs nie deur Kuhn ontken kan word nie. Kuhn se idee dat die geskiedenis van die wetenskap gekenmerk word deur verskillende "paradigmas" van ondersoek, maak in hierdie verband hoogstens die punt dat metodes van ondersoek, aan die hand van verskillende kernvoorbeelde wat paradigmas konstitueer, van paradigma tot paradigma (kan) verskil. As sodanig ondermyn dit die aanspraak dat daar een universele metode van wetenskaplike ondersoek is - 'n aanspraak wat nie slegs geld ten opsigte van die verskille tussen sogenaamde "paradigmas" nie, maar ook ten opsigte van verskillende kengebiede (bv. menslike gedrag en die fisiese natuur). Dat daar verskillende wetenskaplike metodes is, ondermyn egter nie, wat my betref, die aanspraak dat metode die sleutel bied tot die verstaan van dit wat wetenskaplike prosesse van kennisverwerwing onderskei van ander prosesse van kennisverwerwing (soos astrologie of indoktrinasië) nie.

Die tug of dissipline wat die wetenskap aan die proses van menslike kennisverwerwing opleë, word gekenmerk deur 'n aantal *beperkinge* waaraan die kenproses onderhewig gemaak word. Die eerste van hierdie beperkinge het betrekking op die *soort vrae* wat gestel word, en wat as leidrade vir die kenproses dien. Hierdie vrae het gewoonlik die strekking van: "wat is die geval, en waarom is dit so?" Dit is met ander woorde vrae wat veraai dat die wetenskap uit is op die *vasstelling* en *verklaring* van feitlike stande van sake.

Die tweede beperking wat tot die wetenskaplike dissiplinering van die kennisstrewende behoort, is die beperking van bogenoemde soort vrae tot duidelike afgebakende *gebiede van ondersoek*. Veral in die moderne tyd⁶ word die wetenskap nie beoefen as 'n omvattende "eenheidswetenskap" nie, maar wel in die gestalte van 'n veelheid *vakwetenskappe*. Elke vakwetenskap korrespondeer met 'n bepaalde modaliteit van die kenbare werklikheid. Binne die grense van laasgenoemde word daar na tersake feitlike inligting gesoek en na die formulering en toetsing van verklarende teorieë gestreef.

Die derde beperking het betrekking op die kriterium waaraan die wetenskaplike status van kennisoordele gemeet behoort te word. Hierdie kriterium is naamlik dié van intersubjektiewe geldigheid of van die prinsipiële verwisselbaarheid van die kensubjekte wat sulke kennisoordele vel. Laasgenoemde is wat normaalweg bedoel word met die sogenaamde "objektiwiteit" van wetenskaplike kennis aansprake.⁷ As gedissiplineerde kenproseses word daar in wetenskapsbeoefening na resultate gestreef wat in beginsel deur alle mense toegestem kan word, ongeag hul persoonlike voorkeure, hul psigiese disposisies of hulle sosiale verbondenhede en die vooringenomenhede wat laasgenoemde meebring.

Met hierdie derde beperking hang 'n vierde ten nouste saam. Om die verwisselbaarheid van kensubjekte so ver as moontlik te verseker, word die beantwoording van vakwetenskaplike vrae gebind aan 'n *vaste, gestabiliseerde*

(of gestandaardiseerde) *prosedure*. Die prosedurele reëls en tegnieke kan verskillende vorme aanneem, afhangende van die spesifieke ondersoekveld van 'n besondere vakwetenskap. Die prosedure, so word dit tradisioneel beskou,⁸ kom meesal egter op dieselfde neer wat sy basiese struktuur betref. Hierdie struktuur behels die eis dat slegs twee arbiters ingeroep mag word by die beslissing oor die wetenskaplike geldigheid en status van kennisoordele. Die eerste van hierdie arbiters is die logiese denke wat opereer volgens reëls wat deur alle mense gelykelyk gehoorsaam behoort te word. Die tweede arbiter is publieke en herhaalbare ervarings of waarnemings, dit wil sê ervarings wat in beginsel vir alle mense toeganklik is en daarom ook deur enigiemand gekontroleer kan word. Hierdie waarnemings hoef natuurlik nie uitsluitlik sintuiglike waarnemings te wees, soos laasgenoemde verstaan word in die Positivisme nie.⁹ In die opbou van die kennisstelsel mag daar met ander woorde alleen van logiese redenering en van publieke ervarings as getuienismateriaal in hierdie redenering gebruik gemaak word.

Die redelike of rasionele status van wetenskaplike kennis aansprake het alles te make met die laaste twee beperkinge wat hierbo geïdentifiseer is, naamlik die kriteria waaraan wetenskaplike kennis aansprake gemeet behoort te word, en die prosedure wat aangelê word vir die verantwoording (d.i. begroning of toetsing) van wetenskaplike kennis aansprake.

Die aspekte van die tug of dissipline wat die wetenskap aan die proses van menslike kennisverwerwing opleë, moet nie verkeerd verstaan word nie. Soos hulle hierbo onderskei en aangebied is, kan dit die indruk wek dat ek van meet af 'n wetenskapsbeskouing propageer wat sterk geformaliseer en ideaaltipes is, en daarby op die oog af nie soveel verskil van die positivistiese wetenskapsbeskouing wat ek berekend in die res van die boek sal probeer bestry nie. Ek wil myself in hierdie verband met behulp van twee opmerkings verweer. Die eerste is dat die leser daarop bedag moet wees dat die beperkinge wat wetenskap op menslike kennisverwerwing lê, soos hulle hierbo onderskei is, *die uitdrukking is van 'n strewe* wat alle outentieke wetenskapsbeoefening begelei. Die bedoeling met hierdie onderskeidinge is nie om te beweer dat hulle 'n onbetwisbare beeld verskaf van hoe alles wat in naam van "wetenskap" aangebied word, in werklikheid daar uitsien nie. Die geskiedenis van die wetenskap het immers al meermale bewys dat kennis wat oor 'n skynbaar onaantasbare universele geldigheid beskik (bv. die Newtoniaanse meganika), uiteindelik wel uitgedaag en selfs gefalsifiseer kan word. Die punt is egter dat kennis aansprake wat nie geformuleer word *vanuit die strewe dat hulle 'n universele geldingskrag het nie*, dit is dat hulle nie slegs vir 'n bepaalde groep op 'n bepaalde tyd geld nie, kwalik ooit as gepretendeerde *wetenskaplike* kennis ernstig opgeneem kan word - selfs al blyk dit dat die universele geldigheidsaansprake op die duur onhoudbaar is. Wetenskap is m.a.w. die *neerslag van die strewe om kennis op 'n*

bepaalde wyse te verwerf, al is dit so dat die wetenskapsgeskiedenis veelal aantoon dat hierdie strewe nie suksesvol was nie.

My tweede opmerking is dat dit onbillik is om dit wat hierbo geïdentifiseer is as "beperkinge", resloos met die positivistiese wetenskapsbeeld te identifiseer. Die onus lê op diegene wat my in hierdie verband van verskuilde positivisme wil beskuldig om aan te toon hoe kennisverwerwing wat nie gefokus is op een sektor van ons ervaringsveld nie, wat nie uit is op die vasstelling en verklaring van feite binne hierdie geïdentifiseerde ervaringsveld nie, wat alle aansprake op objektiwiteit in die sin van intersubjektiewe kontroleerbaarheid van aansprake prysgee en wat die arbitrasiegesag van logiese denke en publieke, herhaalbare ervarings metodologies opsê, nog in enige verstaanbare sin op die kwalifikasie "wetenskaplik" aanspraak kan maak.

Opvattinge oor die aard van wetenskapsbeoefening, en bygevolg oor die aard van rasionaliteit, het natuurlik dramatiese verskuiwinge deur die loop van die geskiedenis ondergaan. Die mees epogmakende van hierdie verskuiwings was die opkoms van die moderne wetenskapskultuur wat onder andere gepresipiteer is deur die vervanging van die kosmosentriese deur die heliosentriese wêreldbeeld (na aanleiding van die bydraes van Kopernikus, Kepler en Galileo), maar wat in hoofsaak gekenmerk is deur die totstandkoming van 'n kenniskultuur waarin *magsverwerwing* die vernaamste doelwit of oogmerk van die proses van wetenskapsbeoefening geword het.¹⁰ Doyal en Harris (1986: 27-51) skryf hierdie verskuiwing toe aan die vervanging van die teleologiese model van wetenskaplike verklaring in die Griekse wêreldbeeld met die deduktief-nomologiese model van verklaring van die moderne tyd. In die teleologiese model beteken om iets te verklaar om die plek daarvan in 'n groter geheel (bv. in die kosmos) te identifiseer. In die deduktief-nomologiese model beteken om iets te verklaar om dit uit te druk as 'n gebeurtenis waarvan die voorkoms af te lei is van die bestaan van 'n (natuur-)wetmatigheid, gekombineer met die teenwoordigheid van sogenaamde "inisiële kondisies".¹¹ Die redes waarom laasgenoemde verklaringsmodel eersgenoemde vervang het, is nie eenduidig nie, maar kompleks.

Arguably the most important [reasons] relate to the declining usefulness of teleological explanation in the light of the the intellectual and social changes of the sixteenth and seventeenth centuries. Increasingly, the new aim of science became the *control* of nature - the attempt to use nature for human purposes rather than passively allowing it to continue to dominate so much of existence (Doyal en Harris, 1986: 30).

Anders as in die geval van teleologiese verklarings, waarin aanvaar word dat teenswoordige gebeure plaasvind vanweë hulle verhouding tot doelstellings wat in die toekoms lê, is deduktief-nomologiese verklarings in hoofsaak daarin

geïnteresseerd hoe dit wat in die hede gedoen word, die toekoms sal *beïnvloed*, of in hoe wat in die verlede gebeur het, die hede beïnvloed.¹²

Gevolglik is die argument toenemend in die loop van die die sewentiende eeu aangevoer dat die algemene probleem van "natural philosophy" (soos wetenskap toe genoem is) is om die *wetmatighede* wat die gedrag van die natuur bepaal, op te spoor, en meer spesifiek, om vas te stel wat gebeur wanneer, deur menslike intervensie, hierdie wetmatighede ingespan of gekanaliseer word met die oog op die bevrediging van menslike behoeftes.

Nature came to be thought of as analogous to a huge machine - like a clock - and scientific activity was directed towards the discovery of its real inner workings, as well as its outward observable manifestations. The scientist thus came to be concerned not with what natural phenomena were *for*, but with how they worked (Doyal en Harris, 1986: 31).

Vir soverre rasionaliteit nou te make het met die verwerwing, verantwoording en gebruik van kennis, is die implikasies van laasgenoemde ontwikkelinge in die kenniskultuur van die Weste van die grootste belang. Dit gee aanleiding tot 'n soort konsepie van rasionaliteit wat ons, in navolging van Habermas (by wie se beskouinge in hierdie verband ons in paragraaf 6.2 en in die slothoofstuk in veel meer besonderhede sal stilstaan) die "kognitief-instrumentele" konsepie van rasionaliteit kan noem. Hierdie konsepie "...carries with it connotations of successful self-maintenance made possible by informed disposition over, and intelligent adaptation to, conditions of a contingent environment" (Habermas, 1981: 10). In hierdie konsepie van rasionaliteit gaan dit om die moontlikheid om die rasionaliteit van spreke en handeling te begrond en te kritiseer op 'n objektiewe basis, dit is 'n basis wat nie inherent aangewese is op intersubjektiewe kommunikasie nie, maar wat die spanningskeppende faktore van die kommunikasieproses berekend wil uitskakel deur aansprake te legitimeer in terme van 'n sogenaamde "feitebasis" wat onkontroversieel is. Op hierdie wyse word die *magstrewes* van die moderne wetenskap as't ware "geïnstitusioneel" in die struktuur van rasionele verantwoording.

Die sentrale vraag waarom dit in hierdie boek gaan, is die vraag of die model van rasionaliteit wat veral sedert die aanvang van die moderne tyd in die Westerse geestesgeskiedenis in noue samehang met die ontwikkelinge in die filosofiese wetenskapsbeeld van die natuurwetenskappe ontwikkel is, 'n toereikende model vir die verstaan van rasionaliteit in die menswetenskappe is.

Dat rasionaliteit op grootliks dieselfde wyse in natuur- en menswetenskappe verstaan moet word, was 'n grondmotief in die bydrae van die aanvanklike positivistiese grondleggers van 'n "wetenskap van die mens". Wanneer dit om 'n aktiwiteit gaan wat aanspraak wil maak op die kwalifikasie "weten-

skaplik", was hulle oortuig daarvan dat die fisika vir ons die mees vanselfsprekende voorbeeld of model verskaf.

Wat hulle veral geïmponeer het aangaande die vordering wat die fisika gedurende die negentiende eeu gemaak het, was die vermoë van dié vakwetenskap se verklarings om noukeurige voorspellings te genereer. Hoewel wetenskaplike verklarings op verskillende vlakke van sofistikasie aangebied kan word, het daardie verklarings een sleutelkenmerk in gemeen: hulle maak dit wat verklaar moet word (die sg. explanandum) voorspelbaar deur dit onder universele empiriese wette te subsumeer. In ideale gevalle het sodanige subsumering 'n deduktiewe patroon: daar word aangetoon dat 'n stelling wat die voorkoms van dit wat verklaar moet word, beweer, logies afleibaar is van sekere daaraan voorafgaande voorwaardes, saam met sekere empiries geverifieerde algemene wette.

Die positivisme het uit die staanspoor daarop aangedring dat die wetenskaplike, en mitsdien *rationele* status van 'n menswetenskap, soos geskiedenis, slegs verantwoord kan word indien dit in staat is om verklarings van 'n soortgelyke formele en logiese struktuur aan te bied. As ek byvoorbeeld die uitbreek van die Franse Rewolusie wil verklaar, moet ek op soortgelyke wyse die kondisies wat dit voorafgegaan het, tesame met toepaslike "historiese wetmatighede" aantoon, waaruit die aanbreek van die gebeure dan logies afgelei kan word. In 'n gesaghebbende uiteensetting van hierdie standpunt formuleer Carl Hempel dit soos volg:

Historical explanation, too, aims at showing that the event in question was not 'a matter of chance', but was to be expected in view of certain antecedent or simultaneous conditions. The expectation referred to is not prophecy or divination, but rational scientific anticipation which rests on the assumption of general laws (Hempel, 1959: 348-49).

Die idee dat rasionaliteit, soos verstaan binne die konteks van die verklaringslogika van die natuurwetenskappe in die algemeen, en die fisika in die besonder, die paradigma verskaf vir die verstaan van rasionaliteit op alle ander lewensterreine, en by implikasie dus ook in die menswetenskappe, word voortgesit in sowel die tradisies van die Logiese Positivisme as die Kritiese Rasionalisme van hierdie eeu.¹³

Daar is egter tereg uit die staanspoor baie skerp kritiek op hierdie aanspraak gelewer. Hierdie kritiek was die neerslag en uitkoms van twee op die oog af verskillende en nouliks verwante ontwikkelinge. Hierdie ontwikkelinge het elk op sy eie wyse bygedra het tot 'n situasie waarin die normatiwiteit van natuurwetenskaplike rasionaliteit vir die menswetenskappe nie alleen afgewys is nie, maar het ook ondersteuning verleen aan die idee van 'n epistemologiese relativisme ten opsigte van rasionaliteit.

Die eerste afdeling van die studie word gewy aan die ontwikkelinge in die filosofie en metodologie van die mens- en natuurwetenskappe wat op die oog af steun verleen aan 'n *relativistiese konsep* van die *rasionaliteit* van die *wetenskap*. Dit sal weldra duidelik word dat, terwyl ek die idee dat (natuur-)wetenskaplike rasionaliteit nie die norm of paradigma vir 'n rasionaliteitsmodel in die menswetenskappe kan wees nie, ondersteun, ek skepties is oor die relativistiese konsekwensies wat meermale vir so 'n posisie getrek is. *Die sentrale hipotese waarmee ek werk, is die oortuiging dat die ontoereikendheid van 'n model van rasionaliteit wat georiënteer is aan die verklaringslogika van die natuurwetenskappe, soos laasgenoemde in die standaardbeeld van wetenskap*¹⁴ *verstaan is, ons nie verplig tot 'n prysgawe van die idee van rasionaliteit as epistemologiese norm nie,*¹⁵ *maar ons noop tot 'n verruiming van die idee van rasionaliteit.*

Die eerste ontwikkeling waarna ek verwys, is die aansprake wat vanaf Dilthey, en via die bydraes van denkers soos Droysen, Oakeshott en Collingwood tot en met die (latere) Wittgensteiniaans geïnspireerde relativisme van Winch, vir die *eiesoortige en unieke aard van die menswetenskappe* gemaak word. In terme van hierdie ontwikkeling word nie alleen geredeneer dat die menswetenskappe 'n andersoortige epistemologiese en bygevolg wetenskapsmetodologiese status as die natuurwetenskappe het nie, maar ook dat ons bedag moet wees op die gevaar van etnosentrisme in ons pogings om die "rasionaliteit" van oortuigings en handeling in ander kulture as ons eie te probeer peil en verstaan. Hierdie tradisie van besinning oor rasionaliteit in die filosofie en metodologie van die menswetenskappe loop dus skynbaar onvermydelik uit op *relativisme*, dit is die standpunt dat daar geen trans-kulturele standaard of metode vir die bepaling van die rasionele status van kennis aansprake en handeling in verskillende kulture is nie. Hierdie eerste ontwikkeling is die tema van hoofstuk twee.

Die tweede ontwikkeling is die verskuiwing wat die filosofiese wetenskapsbeeld, soos laasgenoemde geïnformeer is deur veral die *natuurwetenskappe*, in die twintigste eeu ondergaan het. In hierdie verband moet veral gewys word op die belangrike bydraes van Popper, Kuhn, Hanson en Feyerabend. Hierdie verskuiwing het betrekking op sowel opvattinge omtrent die aard van die wetenskaplike metode (tradisioneel die identifiserende kenmerk van wetenskaplike rasionaliteit) as die norme of kriteria in die lig waarvan die wetenskaplike status van kennis aansprake uitgemaak sou kon word.

Wat die eerste betref, groei die insig geleidelik dat die wyse waarop wetenskaplike kennis verwerf word, nie die vrug is van 'n universeel-geldige en logies formaliseerbare metode wat uniform op alle kennisgebiede en te alle tye toegepas kan word nie, maar dat die wetenskap 'n menslike, sosiale en histories-bepaalde aktiwiteit is. Daarom kan verwag word dat die beoefening van

die wetenskap ook die tipiese kenmerke van historiese, sosiale menslike verskynsels sal vertoon, byvoorbeeld die rol van gesag en tradisie, solidariteit met 'n groep, vertroue en persoonlike verbintenisse, variasies van individuele oordeel, konsensus wat op oorreding berus; maar ook verlies aan vertroue, gemeenskapskrisisse, polarisasie, kommunikasiegapings en onderlinge spanning.

Wat die tweede betref, dit is die norme en kriteria in terme waarvan wetenskaplike kennisaansprake gelegitimeer word, groei die insig op sy beurt in die *kontekstafhanklikheid van alle norme*. Hulle word klaarblyklik medebepaal deur historiese en sosiale faktore wat daaglik 'n rol speel in die lewe van die mens wat wetenskap beoefen. Vir soverre die rasionaliteit van menslike kennis nou te make het met die *metode* waarvolgens kennisaansprake gelegitimeer word, spreek dit vanself dat genoemde verskuiwing in die filosofiese wetenskapsbeeld ingrypende implikasies het vir die wyse waarop menslike rasionaliteit verstaan word - veral in dié kringe waar rasionaliteit geïdentifiseer word met wetenskaplikheid. Dit is onvermydelik dat, in die lig van genoemde verskuiwing, daar nie meer oor rasionaliteit gedink kan word as 'n tydloos en universeel-geldige prosedure vir die legitimering van kennisoordele nie, maar as 'n proses wat deurspek is met die invloede van die sosiaal-historiese leefmilieu van die mens. Tot laasgenoemde behoort nie alleen subjektiewe voorkeure en vooroordele nie, maar ook waaordes en lojaliteite wat meesal binne 'n bepaalde gemeenskap of tradisie gegeneraar word en wat daarom op die oog af slegs gesag dra relatief tot die gedrags- en verwagtingspatrone van die lede van 'n groep. Die skyn word dus weer gewek dat *relativisme* onvermydelik is wanneer ons probeer om die inhoud, aansprake en gesag van menslike rasionaliteit bevredigend te verstaan. Hierdie ontwikkelinge vorm die tema van hoofstuk 3.

Relativisme skyn dus die uitkoms te wees van albei bovermelde ontwikkelinge. In hoofstuk 4 bespreek ek twee filosofiese posisies wat die relativistiese konsekwensies van bogenoemde twee ontwikkelinge eksplisiet en implisiet erken en by implikasie toejuig. Die eerste hiervan is die apologete van die sogenaamde "Strong Programme" in die "kennisosiologie", met name Barry Barnes en David Bloor (die sg. "Edinburgh School"). Hulle ondersoek die besonderhede van die aktuele praktyk van wetenskapsboefening volgens die voorbeeld van Thomas Kuhn se epogmakende *The Structure of Scientific Revolutions* (Kuhn, 1974) en onder die sterk invloed van die taalspelmodel van die latere Wittgenstein se *Philosophical Investigations*. (Wittgenstein, 1978).

Die tweede voorbeeld van relativisme wat in hoofstuk 4 bespreek word, waarin die konsekwensies van (onder andere) bovermelde ontwikkelinge toegejuig word, en wat sy visier veel breër instel as bloot die situasie in die beoefening van die wetenskap, vind ons by die eksponente van die sogenaamde "postmoderniste". Vanuit 'n herinterpretasie van Nietzsche en onder die in-

vloed van die dekonstruktivistiese "metode" van Jacques Derrida, wil hierdie standpunt die begrippe "waarheid" en "rasionaliteit" nie alleen relatiewer nie, maar geheel en al prysgee. Dié program spruit voort uit 'n obsessie om die taligheid, respctiewelik "tekstualiteit", van alle kennis en ervaring na reg te waardeer en om te berus in die "onmoontlikheid" daarvan om die korrespondensieteorie van waarheid in enige opsig ernstig op te neem. Anders gestel, hulle probeer die konsekwensies aantoon van die onmoontlikheid daarvan om "uit te trec" uit die onvermydelik talig gekonstitueerde betekenis wat enige bewering omtrent die werklikheid vir mense het ten einde sulke beweringe met "die werklikheid self" te vergelyk. Ek gee in die tweede paragraaf van hoofstuk 4 in hierdie verband veral aandag aan die neo-pragmatisme van Richard Rorty wat 'n kultuurkritiek ontwikkel, onder invloed van Dewey, Heidegger, Foucault, Derrida, Lyotard en, weer eens, Wittgenstein, waarin 'n pleidooi gelewer word vir die "einde van die filosofie" juis op grond van die filosofie se vermeende afhanklikheid van besinning oor "obsolete" begrippe soos rasionaliteit en waarheid.

Die tweede afdeling van die boek word in beslag geneem deur 'n kritiese reaksie op die skynbare "triomf" wat relativisme ten aansien van rasionaliteit, soos gemanifesteer in laasgenoemde twee standpunte, skynbaar behaal het. Soos ek reeds gesê het, word my betoog gelei deur die hipotese dat die idee van rasionaliteit nie prysgegee hoef te word nie, maar verruim moet word. Ek sal later in die boek meer uitvoerig uitwei oor die redes hiervoor. Na 'n rekapitulاسie ten opsigte van die vernaamste bevindinge van die vorige hoofstukke, en 'n oriëntasie ten opsigte van my program in Afdeling B, word hoofstuk 5 in sy geheel gewy aan 'n kritiese bespreking van die relativistiese implikasies van die denkers wat in Afdeling A bespreek word. Aandag word in hierdie verband veral gegee aan die inkoherensie van alle filosofiese argumente wat relativisme probeer verantwoord, probleme i.v.m. die Kuhniaanse inkomensurabiliteitstese, probleme met die argument in terme waarvan etnosentrisme voorgestel word as die enigste alternatief vir sosiale relativisme in die filosofie van die menswetenskappe, probleme i.s. die objektiwiteit van objekte van ondersoek in die menswetenskappe, en die sosiaal-etiese en politieke konsekwensies van flirtasies met relativisme.

Hoofstuk 6 word in beslag geneem deur 'n bespreking van twee modelle van rasionaliteit wat as uitstekende voorbeelde dien vir die soort verruiming wat ek op die oog het, nl. die eksistensiële-fenomenologiese model, en die kommunikatiewe model van Jürgen Habermas, wie se tweedcligc *Theory of Communicative Action* (Habermas, 1984, 1987) een van die belangrikste onlangse bydraes tot die rasionaliteitsteorie is.

Op grond van die leidrade wat in die voorafgaande hoofstukke verskaf is, ontwikkel ek dan in hoofstuk 7 'n uitsig op die grondtrekke van 'n model van

rasionaliteit wat nie alleen meer reg laat geskied aan die eie aard en vereistes van die menswetenskappe nie, maar wat ook reg laat geskied aan die *gemeenskaplikhede* van natuur- en menswetenskappe - *gemeenskaplikhede* wat via die bespreekte ontwikkelinge toenemend aan die lig tree. Dit is 'n model wat enersyds reg laat probeer geskied aan die geldige insigte omtrent die konteksafhanklikheid van rasionaliteit, sonder om te verval in die relativistiese konsekwensies wat in die "Strong Programme" en die postmodernistiese neo-pragmatisme op grond hiervan getrek word. Tog word heelwat aandag ook gegee aan die eiesoortige aspekte van die rasionaliteit van menswetenskaplike (veral sosiale) teorieë. Die wyse waarop die rasionele validasie van sulke teorieë voltrek word deur die evaluering van die soort praktyke wat hulle informeer, kry, in aansluiting by Charles Taylor, veral aandag. In die ontwikkeling van hierdie uitsig word ook krities aangesluit by die insigte van denkers soos Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Harold Brown en Clifford Geertz.

Ek verkies om die rasionaliteitsbegrip wat ek uiteindelik propageer met die begrip "hermeneuties" te kwalifiseer. Dis 'n konsepsie van rasionaliteit wat die vereenvoudigende dichotomie van objektivisme (of absolutisme) en relativisme probeer transendeer. Dit erken die rol van ons historiese geposisioneerdeheid en die vertrouetheid met 'n kultuur en gemeenskap wat deur laasgenoemde geïmpliseer word, in die konstituering en funksionering van kriteria vir rasionele beoordeling en prosedures van rasionele validasie. Dit weier aan die ander kant egter om die historiese kondisionering van ken- en verstaansprosesse voor te hou as 'n verskoning vir 'n intellektueel selfondermynende en konflik-regverdigende relativisme wat aanvoer dat kensubjekte die gevangenes van tradisies en interpretasieraamwerke is, en dat die groei van wetenskaplike kennis bloot die gevolg van toevallige wendinge en retoriese oordedingskrag is. Dis 'n rasionaliteitsmodel wat die idee van dialoog en interaksie ernstig opneem en vashou aan die oortuiging dat sosiale verdraagsaamheid en intellektuele verdieping gebore word uit die konfrontasie van vreemdes en die bereidheid om te leer van diegene wat radikaal van my verskil, sonder om die histories gegroeië konsensus wat my waardes en norme informeer, gering te skat of belaglik te probeer maak.

Notas

1 Ek gebruik die begrippe "rasioneel/rasionaliteit" en "redelik/redelikheid" deurgaans as verwisselbare terme.

2 'n Mens sou ook ander dinge met hierdie begrip kon bedoel, byvoorbeeld die poging om die plek, funksie en sin van die wetenskaplike onderneming binne die geheel van die menslike

- bestaan en kultuur te verstaan, of die epistemologiese en ontologiese besinning oor die resultate van wetenskaplike ondersoek. Vergelyk hiervoor Rossouw, 1980a: 1-2.
- 3 Die ernstigste bevraagtekening van hierdie hoë premie tref 'n mens aan in die hedendaagse kultuurkritiek uit die geleedere van sogenaamde "postmoderne" denkers soos Richard Rorty, Jacques Derrida en Francois Lyotard. In hoofstuk 4 word spesifieke aandag aan die bydrae van Rorty in hierdie verband geskenk.
 - 4 Daarmee is natuurlik nie gesê dat alle reste van 'n mitiese denkwysse en lewenspatroon reeds uit ons kultuur gewyk het nie. Ek beskryf bloot 'n algemene kultuurhistoriese tendens. Op hoe die teoretiese denkhouding die mitiese verweefdheid van kennis en handeling deurbreek het, en hoe dit belangrik is vir ons tema, kom ek terug in hoofstuk 5 (par. 5.3).
 - 5 Ek kry hierdie idee oor wat wetenskap is uit 'n ongepubliseerde lesing getiteld "Heilige Skrif en wetenskapsbeoefening" wat gedurende 1980 deur prof. H.W. Rossouw by die Hugenotekollege te Wellington gelewer is. Vergelyk Rossouw, 1980b: 1-4.
 - 6 Ek maak later opmerkings oor hoe wetenskapsbeoefening sedert die aanvang van die moderne tyd verskil van dié in die Grickse tyd.
 - 7 Vergelyk in hierdie verband Nel, 1981: 89-105.
 - 8 "Tradisioneel" verwys in hierdie verband veral na die opvattinge oor wetenskaplike metode wat ons aantref in die sogenaamde "standaardbeeld" van wetenskap. Ek sal die begrip uitvoerig verduidelik in hoofstuk 3, par. 3.1.
 - 9 Die Positivisme gaan uit van 'n besonder verengde ervaringsbegrip wat "ervaring" volledig identifiseer met dit wat op 'n gegewe oomblik deur die mens se sintuie geregistreer word. Die Fenomenologie van Edmund Husserl is m.i. 'n vernietigende kritiek van hierdie ervaringsbegrip (vgl. Husserl, 1931: 80-100). Ons kom op die Fenomenologie terug in paragraaf 6.1.
 - 10 Vergelyk die uitstekende artikel van Rossouw (1986: 55-60) waarin hy die "twee kenniskulture" wat onderskeidelik versinnebeeld word in die slagspreuke "kennis is dcug" (Sokrates) en "kennis is mag" (Francis Bacon) met mekaar vergelyk, en wys op die konsekwensies van albei vir die selfverstaan van die moderne universiteit.
 - 11 Vir 'n bondige verduideliking hiervan, vergelyk Popper, 1959: 59-62.
 - 12 Om 'n voor-die-hand-liggende voorbeeld te gebruik, wat ook 'n aanduiding is van hoe nuwe ontdekkings soos buskruit, die kompas en die boekdrukkuns die aanbreek van die nuwe tyd beïnvloed het (vgl. daaroor Störig, 1972: 270-71): as jou leërs voortdurend die onderspit delf vanweë die groter vuurkrag van jou vyand en dit duidelik is dat jy beter wapens nodig het, is dit noodsaaklik dat jy meer, beter en anderssoortige kennis sal hê as bloot kennis omtrent waarvoor die wapens in jou arsenaal bruikbaar is! Wat nodig is, is begrip van hoe om te werk te gaan om gewere en kanonne te maak wat groter vuurkrag en verbeterde akkuraatheid het. Wat m.a.w. nodig is, is om kennis te verkry oor hoe dinge werk, nie vir watter doel hulle werk

nie! Laasgenoemde verg egter insig in die wetmatighele wat (byvoorbeeld) plofstof en laasgenoemde se gekanaliseerde aanwending in wapens bepaal.

13 Ruimte ontbreek om hierdie aanspraak meer volledig te motiveer. Wat die Kritiese Rasionalisme van Karl Popper, William Warren Bartley III en Hans Albert betref, onderskei hulle hul model van rasionaliteit duidelik van wat hulle die "begronningsmodel" noem, dit is 'n model wat die rasionaliteit van kennisaanspraak meet aan die eis om toereikende begrondbaarheid. Hierdie model is volgens iemand soos Albert nie konsekwent te handhaaf in terme van sy eie aanspraak nie, en stuit bygevolg op die sogenaamde "Münchhausen trilemma", dit is die opsies van óf 'n "regressus ad infinitum" in die begronningsproses, óf 'n sirkelredenasie, óf die beëindiging van die begronningsproses by 'n willekeurige gekose "Archimedespunt" (vgl. Albert, 1968: 13 e.v.). Wanneer Popper, Bartley en Albert egter hul eie model propageer, naamlik die idee dat rasionaliteit eerder met kritiese toetsbaarheid as met begrondbaarheid geïdentifiseer moet word, word hul verstaan van die toetsingsproses, asook van die kriteria in die lig waarvan kritiese toetsing moet plaasvind (vgl. Bartley, 1964: 158-59), egter volledig ontleen aan die verklaringslogika van die natuurwetenskappe. Ek het elders (vgl. Van Niekerk 1980, 1982 en 1983) hierdie aanspraak uitvoerig beredeneer.

14 Hierdie begrip word in paragraaf 3.1 uitvoerig verduidelik.

15 Soos vereis word deur die postmoderniste en Feyerabend, en in 'n mate selfs deur Kuhn.

**Afdeling A : Die verleiding van
relativisme in die hedendaagse
wetenskapsbeeld**

Relativisme en die menswetenskappe

Wat presies is die menswetenskappe? Wat maak hulle anders as die natuurwetenskappe? Waarom is daar so 'n populêre tendens om flirtasies met relativisme aan te gaan die oomblik wanneer die vraag na die rasionaliteit van die menswetenskappe ter sprake kom? Hierdie is die soort vrae wat in hierdie hoofstuk aan die orde gestel word. Die doel van hierdie hoofstuk is om, vanuit 'n oorsig oor die besinning oor die eie aard en kenwyse van die menswetenskappe, aan te dui hoe en waarom die verlokking van 'n soort relativisme ten opsigte van die verstaan van die rasionaliteit van die menswetenskappe so sterk is.

1. Die begrip "relativisme"

Dit is egter gepas om te begin met 'n paar opmerkings oor die komplekse begrip "relativisme". Die Griekse sofis Protagoras word gewoonlik beskou as die vader van die idee van relativisme, en wel op grond van sy bekende uitspraak: "Of all things the measure is man, of the things that are, that they are, and of the things that are not, that they are not" (aanghaal deur Freeman, 1948: 125). Hierdie bewering oor Protagoras se beskouing kom uit Plato se *Thaetetus*. In sy oorweging van Thaetetus se suggestie dat kennis dieselfde is as persepsie, kom Sokrates tot die gevolgtrekking dat so 'n beskouing ooreenstem met dié van Protagoras: "Then my perception is true for me, for its object at any moment is my reality, and I am, as Protagoras says, a judge of what is for me, that it is, and of what is not, that it is not" (Plato, 1961: 160c). Volgens Sokrates is wat Protagoras beweer die volgende:

Each one of us is a measure of what is and of what is not ... To the sick man his food appears sour and is so; to the healthy man it is and appears the opposite. Now there is no call to represent either of the two as wiser - that cannot be - nor is the sick man to be pronounced unwise because he thinks as he does, or the healthy man wise because he thinks differently ... In this way it is true ... that no one thinks falsely (Plato, 1961: 166d-167d).

Homo
mensura

Volgens Sokrates kan Protagoras se relativisme saamgevat word deur die bewering dat "what seems true to anyone is true for him to whom it seems so" (Plato, 1961: 170a).

Protagoras se beskouing is inderdaad 'n ekstreme vorm van relativisme: kennis en waarheid is relatief tot die persoon wat iets met 'n pretensie tot stelligheid beweer. X is waar (vir my) as dit vir my lyk of dit waar is; dis vals as dit vir my lyk of dit vals is. Aangesien die *individu* die finale arbiter is ten opsigte van die bepaling van kennis en waarheid, ontken Protagoras die bestaan of geldigheid van enige standaard of kriterium benewens die individu in die lig waarvan aanspraak op waarheid en kennis beoordeel kan word.

Protagoras was dus volgens Freeman die eerste persoon wat beweer het "... that there were two contradictory arguments about everything" (Freeman, 1948: 124). Dit kom wesenlik neer op 'n beskouing wat beweer dat enige oortuiging so goed is soos is soos enige ander een. Joseph Margolis, een van die indrukwekkendste apologete van relativisme in die kontemporêre filosofie van die menswetenskappe, formuleer dit as volg: "We may then identify 'ancient' relativism (Protagoreanism) as the stupid doctrine that any and every statement is both true and false ..." (Margolis, 1987: 19). Waarom so 'n leerstelling "stupid" is en daarom nie werd is om ernstig opgeneem te word nie, spreek eintlik vanself. So 'n standpunt is hopeloos selfondermynend. Die voor-die-hand-liggende kritiese vraag is dié omtrent die status van die uitsprake: "enige oortuiging is so goed soos enige ander een" of "there are two contradictory arguments about everything". Hierdie soort relativis hou klaarblyklik vas aan die "waarheid" van sy oortuiging dat daar geen "waarheid is nie", en erken dus in die proses presies dit (of 'n instansie van dit) wat hy probeer ontken. Ek sal in hoofstuk 5 meer uitvoerige aandag gee aan die inkoherensie van Protagoriaanse relativisme.

Twee ander definisies van relativisme sal egter veel meer aandag in die betoog van hierdie verhandeling ontvang. Die eerste is dat die begrippe "waarheid" en "rasionaliteit" dubbelsinnige begrippe is wat dieselfde hoeveelheid betekenis het as wat daar prosedures vir die legitimering van kennisaanspraak is. Dit slaan op wat Margolis, in navolging van die vroeëre Kuhn en Feyerabend, *inkommensurabilisme* noem:

Incommensurabilism acquires colour as form of relativism only when, one way or another, it extends to what may be called "conceptual relativity" - that is when it accords with the thesis that, under the performational conditions of historical existence or under the conditions of adhering to different theories, different research projects, different paradigms, different modes of training, orientation and the like (or both), different investigators (located either synchronically or

diachronically) are, on the available evidence, often unable to incorporate an adequate and coherent picture of one another's conceptions within the terms of reference of their own (Margolis, 1987: 19).

Hierdie soort relativisme staan bekend as *epistemologiese relativisme*, dit is relativisme ten opsigte van die verstaan en legitimering (dus ook rasionaliteit) van kennisaansprake. Een van die mees bevredigende definisies van epistemologiese relativisme in die onlangse literatuur, waarby ek direk aansluit, is dié van Harvey Siegel:

For any knowledge-claim p , p can be evaluated (assessed, established, etc.) only according to (with reference to) one or another set of background principles or standards of evaluation $S_1 \dots S_n$; and, given a different set (or sets) of background principles and standards $S'_1 \dots S'_n$, there is no neutral (that is, neutral with respect to the two (or more) alternative sets of principles and standards) way of choosing between the two (or more) alternative sets in evaluating p with respect to truth or rational justification. p 's truth and rational justifiability are relative to the standards used in evaluating p (Siegel, 1987: 6).

Dit is die soort relativisme wat in die res van my betoog die meeste aandag sal kry. Ek laat die kwessies rondom *morele en perseptuele* relativisme (vir hierdie onderskeidings, sien Hollis en Lukes, 1982: 5-11) dus berekend daar, hoewel, soos later sal blyk, die betoog op sekere punte 'n bepaalde relevansie vir hierdie kwessies het.

'n Derde moontlike definisie van relativisme is dié van Richard Rorty. Dit is "... the view that there is nothing to be said about either truth or rationality apart from descriptions of the familiar procedures of justification which a given society - *ours* - uses in one or another area of inquiry" (Rorty, 1985: 6). Hy verkies om hierdie standpunt, waarmee hy homself volledig identifiseer en wat hy in die meeste van sy geskryfte verdedig, nie "relativisme" te noem nie, maar "pragmatisme". Wat Rorty inderwaarheid doen, is om die wenslikheid daarvan om hoegenaamd nog sin te probeer maak van die begrippe "waarheid" en "rasionaliteit", prys te gee. "... the pragmatist does not have a theory of truth, much less a relativistic one. As a partisan of solidarity, his account of the value of cooperative human inquiry has only an ethical base, not an epistemological or a metaphysical one. Not having *any* epistemology, *a fortiori* he does not have a relativistic one" (Rorty, 1985: 6; vgl. ook Rorty, 1982: 160-175). Hier het ons dus 'n berekende poging om aan die aanklag van relativisme te ontsnap deur die legitimitieit van die epistemologie, en selfs van die filosofie as sodanig, as 'n "dissipline" te ontken. Hierdie beskouing sal in hoofstuk 4 as een van die "hoogtepunte" (of laagtepunte!) van kontemporêre flirtasies met relativisme,

op grond van die ontwikkelinge wat in hoofstukke 2 en 3 geïdentifiseer word, bespreek word, en sal in hoofstuk 5 ook aan kritiese analise onderwerp word.

Alvorens ek met meer besonderhede aandag gee aan die vraag waarom besinning oor die rasionaliteit van die menswetenskappe op die oog af steun bied vir die houdbaarheid van die idee van epistemologiese relativisme, maak ek eers 'n paar opmerkings oor 'n aantal belangrike oorwegings wat aanleiding gegee het tot die eerste pogings tot 'n filosofiese verstaan en begronding van die idee van die menswetenskappe. Omdat my eie konsepsie van die metodologie van die menswetenskappe eksplisiet en implisiet geïnformeer is deur die hermeneutiese filosofie, skenk ek in hierdie verband veral aandag aan die bydrae van Wilhelm Dilthey.

2. Die idee en eiesoortigheid van die menswetenskappe

Wilhelm Dilthey was nie alleen een van die baanbrekers op die gebied van die epistemologiese begronding van die menswetenskappe nie, maar was daarby die eerste figuur wat die problematiek van die epistemologies-wetenskaplike status van die menswetenskappe as 'n hermeneutiese problematiek benader het. Omgekeerd sou 'n mens kon beweer dat die hermeneutiese probleem vir Dilthey primêr 'n epistemologiese probleem is, en met name die probleem in sake die eiesoortige kenwyse van die mens- of "geestes"-wetenskappe. Dilthey se besondere bydrae lê daarin dat hy die transendentiaal-epistemologiese vraag na die moontlikheidsvoorwaardes vir 'n empiriese wetenskap van die menslike geskiedenis (lg. is vir hom die prototipe van alle menswetenskappe) vir die eerste keer op 'n sistematiese wyse en binne die verband van 'n hermeneutiese benadering aan die orde gestel het.¹

Die gangbare epistemologiese besinning in Dilthey se tyd is tot 'n groot mate beheers deur die erflating van Immanuel Kant se filosofie.² Kant het hom naamlik in sy epistemologie ten doel gestel om die "grense" vir die "suiwere" rede aan te toon, ten einde plek te maak vir die "geloof". Onder die "suiwere rede" het hy die voorwaarde vir die moontlikheid van wetenskaplike kennis verstaan. "Geloof" was daarenteen vir hom die toegang tot dié faktore wat die praktiese waarde-oriëntasie van die mens, sy soeke na lewensin, kortom: die aspekte van sy bestaan wat (later) die objek van ondersoek in die menswetenskappe sou word, bepaal.

Teen die agtergrond van hierdie teenstelling tussen geloof en wetenskaplike kennis stel Kant die epistemologiese probleem voor as die vraag hoe die empiriese *natuurwetenskap* moontlik is. Hy doen dit veral teen die agtergrond van die asemrowende sukses wat die Newtoniaanse fisika en meganika deur die loop van die agtiende eeu behaal het. Vervolgens analiseer hy dan die voorwaardes vir die moontlikheid van die empiriese natuurwetenskap (en die

wiskunde), naamlik die "aanskouingsvorme" van tyd en ruimte en die twaalf verstandskategorieë (Kant, 1929: 65-91; 102-296), om daarmee die "grense" van die "suiwere rede" te bepaal. Wat in werklikheid in sy epistemologie gebeur, is dat hy die grense van wat kenbaar is deur die wetenskaplike rede, laat saamval met die grense van wat volgens die metode van natuurwetenskaplike kennisverwerwing kenbaar is. Daarmee het hy die (miskien onbedoelde) gedagte die wêreld ingestuur dat natuurwetenskaplike kennis die paradigmatische model vir alle empiriese kennis wat op wetenskaplike status aanspraak wil maak, is,³ en bygevolg dat rasionaliteit, soos dit fungeer in die praktyk van die verantwoording van natuurwetenskaplike kennisaansprake, die paradigma vir alle vorme van rasionaliteit is.

Ons het reeds in die vorige hoofstuk gesien hoe sterk laasgenoemde idee gefigureer het onder 'n hele aantal positivistiese pioniers van die menswetenskappe, met name Carl Hempel. Dit is nou die verdienste van iemand soos Wilhelm Dilthey dat hy die verengde epistemologiese probleemstelling wat die erflating van Kant was, op 'n beslissende wyse deurbreek het. In sy epistemologie streef hy na 'n *verbrede* konsepie van die wetenskaplike kennisstrewes en van dit wat wetenskaplik kenbaar is. Wat Kant uitgesluit het uit die veld van wetenskaplike kennis, wil Dilthey juis opneem in hierdie veld. Wetenskaplik geldige kennis kan nie net verwerp word van die oorsaaklike en strukturele verbande tussen waarneembare objekte en stande van sake nie. Dit kan ook verwerp word van die *innerlike* sfeer van die *menslike lewe* waarin dit gaan om waardebeseft en doelstellings, om lewensoriënterende idees en oortuigings, om die strewes na lewensvervulling en 'n lewensbestemming; kortom, om die verstaan van lewensin.

Vir Dilthey is die wetenskaplike kennisstrewes in die algemeen die strewes om langs 'n redelike weg die vreemdheid waarmee die ervaring ons konfronteer, in 'n objektiewe begrip te oorwin. Maar die vreemdheid waarmee die ervaring ons konfronteer, en wat die kennisstrewes op gang bring, is nie *net* die vreemdheid van natuurverskynsels nie. Dit is ook die vreemdheid van interpreterende simbole, van objekte wat as sindraers die mens as aangesprokene betrek omdat dit iets aan hom te verstaan wil gee en in dié sin "histories" is. Die eiesoortige vreemdheid van laasgenoemde ervaringsobjekte vereis 'n ander epistemologiese probleemstelling as die vreemdheid wat in die ervaring van natuurvoorwerpe na vore tree. Dit is so omdat die vreemdheid van "historiese" objekte langs 'n ander weg in 'n objektiewe begrip oorwin moet word as wat die geval is met die vreemdheid van natuurobjekte.

Hierdie weg is nie dié van "verklaring" ("erklaren") nie, maar van "verstaan" ("verstehen"), dit wil sê van 'n bewuste en gewilde verstaanspoging wat die persoonlike inset van die kenner vra. Dilthey se beskouing in hierdie verband stem ooreen met latere denkers soos Gustav Droysen, Michael Oakeshott en

George Collingwood wat hulle almal verset teen Hempel se positivistiese aandrag daarop dat die wetenskaplike status van die menswetenskappe afhang van hul vermoë om die metode van nomologiese verklaring op hul ondersoekmateriaal toe te pas. Hierdie verset word (hoewel nie uitsluitlik nie) deur veral drie oorwegings geïnspireer.

Die eerste is die *uniekheid* van die historiese gebeure in die "mens-werklikheid". Byvoorbeeld: Die historikus as menswetenskaplike is nie geïnteresseerd in die Franse revolusie as 'n instansie van revolusies in die algemeen nie, respektiewelik as een tipe gebeurtenis wat, gegewe 'n algemene wetmatigheid, gekombineer met die prevalensie van sekere "inisiële" kondisies, op 'n voorspelbare wyse sal plaasvind nie, maar in *die* Franse Revolusie as 'n *individuele* en daarom *unieke historiese* gebeurtenis. Om dié rede beweer Oakeshott (1933: 142) dat "the method of the historian is never to explain by means of generalization". Die verstaan van historiese gebeure word nie, soos in die natuurwetenskappe, bereik deur detail te elimineer en deur in ooreenstemming met algemene kenmerke te kategoriseer nie, dog eerder "by means of greater and more complete detail" (Oakeshott, 1933: 143). Ook Dilthey is uitgesproke op hierdie punt:

The subject matter of understanding is always something individual ...The secret of personality lures us on to new attempts at deeper understanding for its own sake. In such understanding, the realm of individuals, embracing men and their creations, opens up. The unique contribution of understanding in the human studies lies in this; the objective mind and the power of the individual together determine the mind-constructed world. History rests on the understanding of these two (Dilthey, 1986: 158).

Die tweede oorweging is die feit dat menswetenskaplike "verklarings" nie gemik is op gebeure in die fisiese natuur nie, maar op *menslike subjekte* wat (ten minste tot 'n sekere mate) *vry* is om hul aktiwiteite te orden in ooreenstemming met die eise van hul redelike insigte.⁴ Hierdie aspek veroorsaak amper onoorkomelike komplikasies vir soverre dit die moontlikheid van die *voorspelbaarheid* van menslike handeling - 'n sentrale objek van ondersoek in die menswetenskappe - betref. 'n Skrywer soos Collingwood tref byvoorbeeld in hierdie verband 'n skerp onderskeid tussen die maniere waarop die ondersoekmateriaal in natuur- en menswetenskappe onderskeidelik benader moet word. Natuurlike gebeure kan volgens hom slegs "van buite" bestudeer word, en dit behels prosedures waarvoor daar voorsiening gemaak word in die positivistiese wetenskapsteorie. Historiese handeling (d.i. die neerslag van menslike kultuuraktiwiteite) is egter nie "mere events" nie; hulle het 'n "inside" of 'n "thought-side". Om hulle te "verklaar", behels die ontdekking van die *denke* van

die agent wat deur die aksie as 'n geheel tot uitdrukking kom, en laasgenoemde veronderstel nie dat dit vervat moet kan word onder 'n algemene wet nie. Collingwood formuleer dit as volg:

For science, the event is discovered by perceiving it, and the further search for its cause is conducted by assigning it to its class and determining the relation between that class and others. For history, the object to be discovered is not the mere event, but the thought expressed in it. To discover that thought, is already to understand it (Collingwood, 1956: 214).

Die derde oorweging, waarna reeds tydens die bespreking van Dilthey hierbo verwys is, en wat insonderheid in sy bydrae klem ontvang het, is die feit dat die kennis van die menswerklikheid die struktuur van *verstaan* eerder as *verklaring* het. Verstaan is die neerslag van die interpretasie van *sin*. Dit is iets heeltemal anders as die positivistiese beoefening van die geskiedeniswetenskap. Laasgenoemde wetenskapspraktyk geskied volgens Dilthey juis vanuit die posisie van 'n neutrale toeskouer van historiese objekte, en nie vanuit dié van 'n aangesprokene nie. Dit berus met ander woorde op die veronderstelling dat die geskiedenis toereikend geken kan word sonder dat die persoonlike inset en subjektiewe inspanning van die historiese kenner nodig is. Die onontbeerlikheid van laasgenoemde elemente in 'n toereikende epistemologiese fundering van die menswetenskappe wil nou juis deur Dilthey in sy eksplikasie van die begrip "verstaan" beklemtoon word.

Die menswetenskappe ken hul objek-wêreld op 'n ander manier as die natuurwetenskappe omdat die mens-werklikheid die domein vorm van die gestaltes waarin menslike lewe sigself geobjektiveer het.

The context of nature is abstract; the mental and historical contexts are alive, they are saturated with life ... the sciences of the mind ... integrate the phenomena by first of all retranslating the infinitely extended exterior human-historical-social reality into the mental vitality from which it has originated (Dilthey, 1914-1974: 119).

So 'n "retranslation" is moontlik danksy die historikus en die psigoloog se vermoë om die gevoelens, denke en motiewe van diegene wat in die sfeer van die sosiaal-historiese werklikheid opgetree het, te *verstaan*.

Wat verstaan word, is die ekspressions van menslike *lewe*. Met "lewe" bedoel Dilthey nie in die eerste plek 'n biologiese verskynsel nie, maar eerder 'n geestelike skeppingsdrang en skeppingskrag wat die bron is van alle menslike kultuur. Hierdie geestelike lewensprinsiep openbaar sigself primêr in "Erlebnisse" of innerlike belewinge. Laasgenoemde is meer as blote gevoelsaandoeninge of emosionele opwellinge. Hulle is eerder gebeurtenisse van bewuswor-

ding waarin alle geestelike vermoëns van die mens betrokke is. "Erlebnisse" is die wyse waarop die mens innerlik stelling inneem teenoor dit wat hom in die voortgang van die tyd vanuit sy omgewing oorkom. In so 'n stellingname maak die mens vir homself uit wat die waarde, relevansie of belang van dit wat hom oorkom, vir sy bestaan as mens is (Rossouw, 1980a: 33).

Erlebnisse is daarby *sineenhede* waarin die mens, vanuit 'n innerlike betrokkeheid daarop en daarby, bewus word van lewensin. Hulle moet onderskei word van wat Dilthey "Erfahrung" noem, dit is 'n bewuswording van gegewens wat in 'n uiterlike verhouding tot die akte van bewuswording staan. Erlebnisse bly daarby nie in die bewussyn of gees van die belewende mens opgesluit nie. Hulle streef steeds na "Ausdruck", dit wil sê na 'n uitdrukking daarvan in 'n uiterlike gestalte of objek.⁵ Hulle geskied deur op 'n kontingente, onafleibare en onvoorspelbare wyse uitdrukking te vind in objektiewe gestaltes. As objekte van ondersoek in die menswetenskappe het hulle dus 'n onherleibaar *historiese* karakter. In hierdie geskiedmatigheid van Erlebnisse is die menslike geskiedenis gegrond.

Die *hermeneutiese ervaring* van die vreemdheid van sin-aansprake in singestaltes, resp. die ervaring dat die konfrontasie met 'n sindraer my met die vermoede laat dat dit 'n sin-aanspraak of "boodskap" het, sonder dat dit duidelik is wat hierdie sin-aanspraak is, en wat my dus noop tot 'n bewuste en gewilde daad van interpretasie (vgl. Rossouw, 1980: 17-18), word volgens Dilthey veral veroorsaak deur die tydsafstand tussen die verlede, waarin die sindraer geskep word, en die hede, waarin dit geïnterpreteer moet word. Tot 'n egte verstaan van kultuurprodukte waarvan die sin-aanspraak hul vanselfsprekenheid verloor het, kom 'n interpretasie pas wanneer hy die "Erlebnis" wat in 'n historiese kultuurprodukt gestalte gevind het, in sy eie gees hervoltrek. Egte verstaan is vir Dilthey 'n "Nacherleben" (herbelewing) van 'n oorspronklike Erlebnis (sinbelewing), en kom daarop neer dat die verstaner die eenmaal uitgedrukte lewensin vir homself toeëien of in sy eie gees assimileer (Rossouw, 1980a: 35).⁶

3. Die hermeneutiese voorwaardes van menswetenskaplike navorsing

Die bespreking hierbo verskaf aan ons 'n hele aantal leidrade vir die beantwoording van die vraag waarom epistemologiese relativisme (veral ten opsigte van rasionaliteit) so 'n skynbaar onweerstaanbare verlokking in die filosofie en metodologie van die menswetenskappe is. Die eerste punt wat, in aansluiting by Dilthey (en meer moderne teoretici soos Charles Taylor⁷)

gemaak moet word, is dat navorsing in die menswetenskappe op 'n onherleibare wyse onderhewig is aan bepaalde hermeneutiese voorwaardes.

Wat is hierdie voorwaardes? John Thompson gee in sy jongste boek die volgende bondige omskrywing daarvan:

... the hermeneutical conditions of social-historical inquiry ... stem from the constitution of the object domain of social historical inquiry, an object domain which differs in certain fundamental respects from the object domains of the natural sciences. For the object domain of social-historical inquiry is not only a concatenation of objects and events which are to be observed and explained: it is also a subject domain which is made up, in part, of subjects who, in the routine course of their everyday lives, are constantly involved in understanding themselves and others, in producing meaningful actions and expressions, and in interpreting the meaningful actions and expressions produced by others. In other words, the object domain of social historical inquiry is a *pre-interpreted domain* in which processes of understanding and interpretation take place as a routine part of the everyday lives of the individuals who, in part, make up this domain. The pre-interpreted character of the social-historical world is a constitutive feature which has no parallel in the natural sciences. In pursuing social-historical inquiry we are seeking to understand and explain a range of phenomena which are, in some way and to some extent, already understood by the individuals who are part of the social-historical world; we are seeking, in short, to re-interpret a pre-interpreted domain (Thompson, 1990: 21, sy klem).

In aansluiting by bogenoemde kursoriese omskrywing, gee ek vervolgens aandag aan 'n aantal kenmerke van die werklikheid wat die menswetenskappe trag te ondersoek, en wat aan die proses van menswetenskaplike navorsing 'n onherleibaar *hermeneutiese* karakter gee.

Wat die objekte van ondersoek in die menswetenskappe betref, is dit in die eerste plek duidelik dat ons te make het met entiteite waaraan *betekenis* op een of ander wyse geheg word. Betekenis slaan in die algemeen op die relatiewe waarde, belang of relevansie wat verskynsels individueel of in hul onderlinge verband vir mense het. 'n Konseptuele analise van die begrip "betekenis" is geen eenvoudige saak nie, maar ons sou die volgende aspekte kon onderskei: Die eerste is dat, soos Charles Taylor aantoon (Taylor, 1985: 22), betekenis altyd betekenis *vir 'n subjek* is. Die betekenis van iets bestaan nooit "in vacuo" nie, maar verwys altyd na 'n subjek of groep subjekte. Die menslike subjek, om dit fenomenologies te formuleer, is die *verwysingspunt van sin*; sin of betekenis bestaan nie in sigself nie, maar "kleef" aan die mens; die menslike subjek is die

"lumen naturale", 'n lig waardeur die mens vir homself bestaan en waardeur die wêreld vir die mens bestaan (Luijpen, 1976: 200).

Die tweede is dat betekenis, omdat dit vir 'n subjek bestaan, nooit vir sigself spreek nie, maar *geïnterpreteer* moet word. Taylor verduidelik dit deur daarop aan te dring dat ons moet kan onderskei tussen 'n betekenis en dit (hy gebruik die ongelukkige begrip "substraat") waarvan dit die betekenis is.

Meaning is of something; that is, we can distinguish between a given element - situation, action, or whatever - and its meaning. But that is not to say that they are physically separable. Rather, we are dealing with two descriptions of the element, in one of which it is characterized in terms of its meaning for the subject ... There is a necessary role for a potentially substitutable substrate; or all meanings are of something (Taylor, 1985: 22).

Die derde element is dat dinge slegs betekenis kry *binne 'n veld van betekenis*, dit is in verhouding tot die betekenis van ander dinge. Dit beteken dat daar nie so-iets is soos 'n enkele betekenisvolle element wat in geen verhouding tot ander elemente staan nie. Verder beteken dit dat veranderinge in die betekenis van ander elemente van 'n veld die betekenis van enige gegewe element ook sal verander. In hierdie opsig kom betekenis ooreen met woorde, soos die betekenis van laasgenoemde verstaan word deur die latere Wittgenstein: woorde verkry betekenis deur die wyse waarop hulle in taal-spele, wat korreleer met lewensvorme, gebruik word; en ander woorde in die taalspel is dan medebepalend vir die betekenis van 'n gegewe woord.⁸

Die menswetenskappe is dus, wat sy objek-domein betref, gerig op subjektief gekonstitueerde en -bemiddelde betekenis en/of simboliese vorme⁹ wat geen pasklare sin het of "direk" en "objektief" sintuiglik geregistreer kan word nie, en dus aangewese is op interpretasies. Maar, soos blyk uit Thompson se omskrywing van die hermeneutiese voorwaardes van sosiaal-wetenskaplike navorsing, moet nog veel meer gesê word oor die interpretatiewe karakter van die menswetenskappe. Die volgende kenmerk van die kenwyse van die menswetenskappe wat ek dus in besonderhede aan die orde stel, is dat dit van huis uit die struktuur het van wat reeds deur Heidegger die "hermeneutiese sirkel" of "spiraal" genoem word.

Verskillende dinge kan bedoel word met hierdie aanduiding van die struktuur van die kenwyse in die menswetenskappe. Die begrip tref 'n mens reeds aan die voor-Heideggeriaanse hermeneutiek (bv. by Schleiermacher en Dilthey), maar dan dui dit in hoofsaak op die kringbeweging wat die verstaner moet voltrek tussen die geheel en die dele van die "teks" (lees: sindraer) wat hy wil verstaan. Om byvoorbeeld 'n passasie in 'n geskrewe teks goed te kan verstaan, moet die leser dit steeds binne die konteks van die totale teks plaas

en in die lig van laasgenoemde lees. Die sin van die totale teks is egter nie apriori toeganklik nie. Om die sin van die totale teks uit te maak, moet die leser omgekeerd sy aandag konsentreer op die besondere onderdele van die teks. So moet daar met die oog op 'n toereikende interpretasie steeds *in 'n sirkel beweeg word* van die geheel na die dele en van die dele na die geheel.

Heidegger se opvatting van die hermeneutiese sirkel is in dié opsig nuut dat hy dit begrond in die *synswyse* van die "leser" of agent van interpretasie. Die sirkelstruktuur van die verstaansproses vloei volgens hom voort uit die geskiedmatigheid en wesenlike tydelikheid wat die *synswyse* van die verstaner kenmerk in sy betrokkenheid op die "teks". Die *synswyse* van die verstaner is dié van "geworpe ontwerp", dit wil sê van 'n heropname en 'n oorskryding van eie geweseheid deur die projeksie van toekomstige moontlikhede.

Vir Heidegger beteken die hermeneutiese sirkel dan dat alle interpretasie geskied in 'n kringloop van "Vorverständnis" en "Verstehen". Die interpretasie van tekste of sindraers begin nooit vanuit 'n nulpunt nie. Dit het steeds rééds begin. Om te kan verstaan, veronderstel dat daar reeds verstaan is. Die aktuele ontwerp van *synsin* word pas moontlik gemaak deur 'n *gewe* sinhorison of verstaanskader van waaruit daar verstaan word. Die *gewe*heid van hierdie sinhorison hang saam met die *gewe*heid van die verstaner, dit wil sê met sy *geworpenheid* in 'n faktiese situasie, soos laasgenoemde bepaal word deur die tradisie waarin hy staan (Rossouw, 1980a: 48).

Heidegger se konsepsie van die hermeneutiese sirkel word natuurlik nie ontwikkel binne die verband van die vraag na die metodologie van die menswetenskappe, en spesifiek die vraag na die aard en status van die objekte van ondersoek in die menswetenskappe, nie. Interpretasie is vir Heidegger nie in eerste instansie 'n *kenwyse* nie, maar 'n *synswyse*; die *synswyse* naamlik vir die *synde* vir wie dit in sy *syn* "gaan om" sy *syn*, respektiewelik die *synde* wie se *synswyse* *syns*-, en daarom self-interpretasie is. Dit is egter treffend hoe Heidegger die hermeneutiese sirkel in die inleiding tot *Being and Time* reeds identifiseer in sy eksplikasie van "the formal structure of the question of being" (Heidegger, 1962: 24-28). Die punt wat hy maak is dat die blote akte van vraagstelling (in hierdie geval die vraag na die *Syn* van *syndes*) sinloos is indien dit nie gelei word deur 'n provisionele *antisipasie* (dus: 'n "Vorverständnis") van wat moontlik sou kon dien as 'n antwoord op die vraag nie.

Every inquiry is a seeking [Suchen]. Every seeking gets guided beforehand by what is sought ... Any inquiry, as an inquiry about something, has *that which is asked about* [sein Gefragtes]. But all inquiry about something is somehow a questioning of something [Anfragen bei ...]. So in addition to what is asked about, an inquiry has *that which is interrogated* [ein Befragtes] ...in what is asked about there lies also *that which*

is to be found out by the asking [das *Erffrage*]; this is what is really intended [das eigentlich Intendierte]: with this the inquiry reaches its goal (Heidegger, 1962: 24, sy klem).

Geen vraagstelling maak sin sonder 'n idee van 'n moontlike antwoord nie; die vraag na die Syn veronderstel 'n voorlopige vertrouwdheid met dit waarna gevra word. Geen verstaan begin dus by 'n nulpunt nie, maar veronderstel 'n elementêre voorkennis van dit wat bevra word. Hiervandaan word "uitbeweeg" na die onvertroude, en word dit in terme van die vertroude geassimileer. In die proses word die vertroude daadwerklik gekritiseer, gekorrigeer, genuanseer, geamendeer, ensovoorts. Die "Vorverständnis" word in die interpretasieproses met ander woorde oorskry en tegelyk gewysig. Wat aan nuwe sinsin in die aktuele interpretasie ontsluit word, word geïntegreer binne die sinhorison van waaruit die interpretasie geskied het. Die aldus gewysigde sinhorison bied op sy beurt die "Vorverständnis" vir die nuwe "Verstehen".

Natuurlik moet bogenoemde omskrewe proses nie verstaan word as 'n kringloop waarin telkens teruggekeer word na wat in die uitgangsituasie gegee is nie. Die "Vorverständnis" kondisioneer wel die aktuele interpretasie, maar dit determineer nie wat aktueel verstaan word nie. Laasgenoemde is nie 'n blote herhaling van wat reeds verstaan is nie. Aktuele interpretasie is die oorwinning van die vreemdheid van 'n sinaanspraak wat juis nie binne die gegewe sinhorison geassimileer kan word nie. Om hierdie hierdie rede het verskillende denkers die term "hermeneutiese *spiraal*" voorgestel as 'n meer toereikende beskrywing van wat Heidegger op die oog het. Die term "spiraal" bring sowel die terugkerende as die oorstygende beweging van die interpretasieproses na vore (Rossouw, 1980a: 49).

Die "Vorverständnis" as uitgangsituasie in die interpretasieproses is daarby vir Heidegger 'n *sosiale*, en nie 'n bloot individuele gegewe nie. Die sinhorison van waaruit aktuele interpretasie geskied, is steeds 'n *gemeenskaplike* verstaanskader wat die enkeling met ander mense deel. Dit verteenwoordig die taalhorison van 'n gemeenskap van mense wat "dieselfde taal praat". Met laasgenoemde word nie noodwendig die gebruik van dieselfde taaltkens bedoel nie, maar wel die soortgelyke ter sprake bring of ontsluiting van sinsin. "'Vorverständnis' is steeds 'n 'Einverständnis' wat sy neerslag in 'n gemeenskaplike *taalgebruik* gevind het" (Rossouw, 1980a: 49).

Wat tot dusver oor die twee moontlike betekenisse van die hermeneutiese sirkel gesê is, staan in die nouste verband met Taylor se vroeëre opmerking oor die feit dat betekenis altyd deel is van 'n *veld*. Die objekte van ondersoek in die menswetenskappe (bv. aksies, geskrewe tekste, kunswerke, gedragpatrone, samelewingstrukture, praktyke, ens.) het altyd betekenisse wat nie uitgemaak kan word sonder inagneming van die breër konteks van samehangende bete-

kenisse waarvan hulle deel uitmaak nie - dit wat Thompson byvoorbeeld die *kontekstuele* aspek van simboliese vorme sou noem (vgl. voetnoot 7).

Die implikasies van die sirkelstruktuur van menswetenskaplike kennisverwring strek egter veel verder as laasgenoemde waarneming. In die passasie wat aan die begin van hierdie paragraaf uit Thompson aangehaal is, blyk dat die objek-domein van die menswetenskappe ook 'n "pre-interpreted domain" is (Thompson, 1990: 21). Laasgenoemde insig is die eintlike belangrike implikasie van insig in die hermeneutiese sirkelstruktuur van menswetenskaplike navorsing. Dit is 'n insig wat veral sterk deur Gadamer beklemtoon word. Vergelyk die volgende uitspraak:

There is always a world already interpreted, already organised in its basic relations into which [also scientific - AAvN] experience steps as something new, upsetting what has led our expectations and undergoing reorganisation itself in the upheaval. Misunderstanding and strangeness are not the first factors, so that avoiding misunderstanding can be regarded as the specific task of hermeneutics. Just the reverse is the case. Only the support of familiar and common understanding makes possible the venture into the alien ... (Gadamer, 1980: 138-39).

Gadamer wil sê dat ons inderwaarheid eers verstaan voor misverstand (kan) plaasvind, omdat ons as sprekers van 'n taal van huis uit deel vorm van 'n tradisieproses (die sg. "wirkungsgeschichtliche Bewusstseins") wat die voorwaarde vir alle verstaan is. Die tydsafstand tussen interpretat en teks is nie vir Gadamer, soos vir Dilthey, die bron van die hermeneutiese probleem nie, maar juis die voorwaarde vir egte verstaan, want om te verstaan, is noodwendig om *anders* te verstaan.

Maar die belangriker punt wat in bogenoemde aanhaling gemaak word, en waarna Thompson ook verwys het, is die feit dat ons in die menswetenskappe besig is met *interpretasies van interpretasies*. Ons betree nie 'n ongerepte, onontginde en verskuilde wonder-wêreld van "onbekende feite", soos die navorsingsproses in die natuurwetenskappe dikwels voorgestel word nie. Die "feite" wat ons ondersoek en teoreties in kaart wil bring of sistematiseer, is primêr talige beskrywings wat in sigself reeds interpretasies bevat, en wat vra om herinterpretasie.

Dit bring ons na aan die kern-kenmerk, sowel wat betref die *objekte van ondersoek* as die *ondersoekproses* van die menswetenskappe, wat gewoonlik voorgehou word as die verskoning vir relativisme in die beskouing oor rasionaliteit in die menswetenskappe, naamlik die linguïstiese karakter van die objekte en die ondersoekproses. Al die hermeneutiese voorwaardes vir menswetenskaplike navorsing word in 'n sekere sin in hierdie kenmerk saamgetrek.

Wat die kenmerk behels, en hoe dit aanleiding gee tot resignasie voor die relativisme-verleiding, vorm die tema van die volgende paragraaf.

4. Taligheid en relativisme

In dieselfde artikel van Gadamer waaruit hierbo aangehaal is, maak hy die stelling: "Understanding is language bound" (Gadamer, 1980: 139). Ons gee vervolgens aandag aan die wyse waarop die linguïstiese karakter van sowel die objek van ondersoek in die menswetenskappe as die verstaansproses, in die hermeneutiese filosofie verstaan word, en hoe dit bydra tot die relativisme-verleiding. Twee gesigspunte van Gadamer en die hermeneutiese filosofie is hier van belang. Die *eerste* handel oor die taligheid of linguïstikaliteit van die objekte van ondersoek in die menswetenskappe. Die *tweede* handel oor die taligheid van die verstaner en die verstaansproses.

Wat die eerste betref, word die aanspraak dikwels gemaak dat die taal grootliks konstitutief is vir die aard van die objekte van ondersoek in die menswetenskappe. Neem byvoorbeeld die kwessie van menslike gedrag. Tot watter mate kan die "werklikheid" hiervan beskryf word los van die beskrywinge, wat dikwels ook self-beskrywinge is, wat hier van verskynsels gegee word? Die praktyke wat 'n samelewing konstitueer, *is* in 'n beslissende mate die self-beskrywings van die lede van daardie samelewing. Een van die belangrike verskille tussen 'n sosiale en 'n natuurwetenskaplike teorie lê juis in die intrinsieke, pre-teoretiese voorkennis wat lede van 'n samelewing het van die praktyke wat deur sosiale teorieë beskryf wil word (vgl. Taylor, 1985: 92, 97). Sowel natuurwetenskaplike as sosiale teorieë wil probeer om beter verduidelikings te gee van wat regtig in die wêreld aan die gang is. Vir die natuurwetenskaplike is dit egter nie 'n probleem om met teoretiese konstruksies te kom, en selfs begrippe te munt (elektrone, kwarke, "black holes", ens.) wat 'n fantastiese wêreld agter die deursnee-ervaringswêreld identifiseer en ten opsigte waarvan 'n voor-teoretiese vertrouetheid met aspekte van laasgenoemde nie essensieel is nie.

Dit is anders by sosiale teorieë. Laasgenoemde handel oor sake soos "arbeid", "inflasie", "mag", "kindermishandeling", "alkoholisme", ensovoorts, wat almal verskynsels is waarmee gewone, normale lede van 'n samelewing 'n pre-teoretiese vertrouetheid het, omdat hierdie verskynsels op geen manier los te maak is van die linguïstiese beskrywinge wat daarvan gegee word nie. Hoewel dit 'n geykte voorbeeld is, is dit in hierdie konteks steeds funksioneel: dit maak naamlik 'n wêreldse verskil of 'n bepaalde sosiale praktyk beskryf word as 'n "bevrydingstryd" of 'n "terroriste-aanslag", terwyl die sogenaamde "objektiewe" manifestasies daarvan presies dieselfde sintuiglik waarneembare verskynsels kan wees (bv. mense wat in uniform met gewere beweeg, bomme wat ontplof,

ens.). Die menswetenskaplike bemoei hom primêr, nie met *hoe of wat dinge is* nie, maar met *wat gesê word* oor hoe en wat dinge is. (Of lg. 'n houdbare onderskeiding tussen natuur- en menswetenskaplikes is, is natuurlik debatteerbaar, en sal in latere hoofstukke kritiese aandag ontvang.)

Kom ons let op die wyse waarop bogenoemde insigte aanleiding gee tot relativistiese implikasies. Die eerste punt wat beklemtoon moet word, is dat, omdat die objekte van die beskrywing in die menswetenskappe linguïsties gekonstitueer word, ons enigste toegang tot hierdie objekte interpretasies is. Die tweede, wat deur die vroeëre aanhaling van Thompson gesuggereer is, is dat dit in die menswetenskappe nooit gaan om "de novo" interpretasies van entiteite nie. Die sirkel- of spiraalstruktuur van die interpretasieproses blyk veral daaruit dat ons toetree tot *reeds geïnterpreteerde sindraers*. Kennisverwerwing in die menswetenskappe is ten diepste die vervanging van ou "lesings" (d.i. interpretasies) met nuwe lesings. En die kernvraag in hierdie verband, wat tegelyk ook die inspirasie agter talle van die relativistiese uitlugte in die beskouings oor die rasionaliteit van die menswetenskappe is, is: *hoe, en volgens watter kriteria maak ons uit watter lesing is die mees betroubare?*

'n Suksesvolle interpretasie sou prima facie een moes wees wat die *oorspronklike* betekenis van 'n sindraer, wat tans in 'n verwarde, ondeursigtige vorm by ons aandoen, duidelik maak. Maar hoe weet ons hierdie interpretasie is korrek? Wat maak ons as iemand anders die toereikende of superioriteit van 'n gegewe interpretasie eenvoudig nie kan insien nie? Ons sou kon probeer om aan hom uit te wys hoe ons interpretasie sin maak van dit wat onduidelik of net gedceltelik duidelik was in die te verstane sindraer. Maar vir hom om ons te volg, moet hy die oorspronklike taal (indien die sindraer bv. 'n teks is) lees soos ons dit doen, en moct hy sekere uitdrukkings daarin, soos ons, op 'n sekere manier vreemd vind, en daarom ook begin uitkyk vir 'n oplossing op my probleem. As ons Macbeth saam lees, moet ek hom kan oortuig dat wat onduidelik is, is waarom sy vrou so 'n groot invloed op Macbeth uitoefen. Wat maak ek as hy Macbeth bloot lees as 'n speurverhaal van die Agatha Christie-tipe waarin dit bloot gaan om die vraag: Wie het die moord gepleeg? Die enigste uitweg hier lyk gewoon na wat Taylor noem: "more of the same" (1985: 17). Ons moet deur 'n *herlesing* probeer aantoon waarom ons probleem, en ons gesuggereerde oplossing van die probleem, legitiem is. Maar "sukses" sou in hierdie geval vereis dat hy ons weer eens volg in hierdie verdere lesings, en so sou dit skynbaar vir altyd kon aanhou. Ons kan nie aan 'n uiteindelijke appél op 'n gemeenskaplike verstaan van die uitdrukkings of "taal" wat betrokke is, ontsnap nie.

This is one way of trying to express what has been called the "hermeneutical circle". What we are trying to establish is a certain reading

of a text or expressions, and what we appeal to as our grounds for this reading can only be *other readings* (Taylor, 1985: 18, my klem).

Dit lyk onvermydelik dat konsensus eers bereik kan word indien 'n interpretatiewe van my verskil, op een of ander punt my verstaan van die taal deel. Maar as ek so sukkel om hom te oortuig, kan ek uiteindelik ook myself oortuig? Is ek nie opgesluit in 'n sirkel van illusie waaruit ek dit onmoontlik vind om te breek nie? Maar as dit die geval is, lyk relativisme na die onvermydelike opsie. Ek moet dan begin aanvaar dat ek, of 'n groep wat soos ek is, dink en praat, dit doen in terme van 'n "konseptuele skema" of 'n "verwysingsraamwerk" of 'n "paradigma"¹⁰ wat "onversoenbaar" of "inkommensurabel" is met dié van my konkurrente interpretatiewe.¹¹

Kan ek uit hierdie sirkel uitbreek? In die geskiedenis van Westerse filosofie, is twee opsies hiervoor meermale beproef. Die eerste sou ons die "rasionalistiese" uitweg kon noem, 'n strategie wat sy hoogtepunt by Hegel bereik. Dit behels 'n poging om 'n vlak van verstaan te bereik wat so helder is dat dit die status van 'n onweerlegbare sekerheid sal verwerf. Vir Descartes is dit die "helder en duidelike" idees wat oorbly nadat die proses van metodiese twyfel voltrek is. Vir Hegel behels ons volle verstaan van die geheel van alle dinge in denke 'n insig in die innerlike noodsaak daarvan; ons kan, as ons deel in sy insigte, "nie meer sien hoe dit anders sou kon wees nie". Hier gaan dit nie eintlik om 'n "uitbreek" uit die hermeneutiese sirkel nie, dog eerder om dit wat verstaan word, tot so 'n vlak van helderheid te bring dat dit eenvoudig sy universele geldingskrag toon.

Die tweede opsie, wat ons "empiristies" kan noem, behels 'n ernstige poging om uit die sirkel van ons eie interpretasies te breek, en 'n punt "beyond subjectivity" te bereik. Dit behels 'n poging om kennis so te reconstrueer dat daar nie meer nodigheid bestaan om jou te beroep op lesings of beoordelings wat in beginsel onvoltooid en onafhandelbaar is nie. Gevolglik word 'n basiese "bousteen" van kennis aanvaar, naamlik die sintuiglike ervaringsindruk: 'n eenheid van informasie wat nie die disputabele neerslag van 'n beoordeling/lesing/interpretasie is nie, maar wat 'n brute, vir sigself sprekende, ondubbelzinnige gegewe of "datum" is.¹² Soos ons gesien het, is daar in die beginfase van besinning oor die wetenskapstatus van die menswetenskappe veel hoop gekoester dat so-iets ook hier moontlik is. Maar daardie hoop het beskaam; die betoog in hierdie hoofstuk is in hoofsaak 'n illustrasie van waarom so-iets onbereikbaar is in die menswetenskappe. In die volgende hoofstuk sal ons daarby sien hoeveel skepsis in die jongste jare ook ontstaan het ten opsigte van die vraag of sulke ongeïnterpreteerde data selfs in die natuurwetenskappe moontlik is.

Relativisme in die rasionaliteitsmodelle van die menswetenskappe word egter nie alleen gesuggereer deur probleme i.s. die linguïsties-interpretatiewe karakter van die objekte van ondersoek nie, maar ook en veral deur die *linguïstiese en historiese karakter van die verstaner en die verstaansproses self*. In hierdie opsig sal dit loon om te let op enkele beskouinge van Gadamer. Vir Gadamer is die taal die primêre modus van die menslike bestaan. Die taal is die wyse waarop sowel die mens as die wêreld in aanskyn tree. Daar is vir Gadamer geen wêreld buite die taal nie:

The linguistic analysis of our experience of the world is prior, as contrasted with everything that is recognized and addressed as beings. The fundamental relation of language and world does not, then, mean that the world becomes the object of language. Rather, the object of knowledge and of statements is already enclosed within the world horizon of language ... The linguistic nature of the human experience of the world does not include making the world into an object (Gadamer, 1967: 426,408).

en elders:

Being that can be understood is language ... That which can be understood is language ... The historical consciousness, in fact, also involved mediation between past and present. By seeing that language was the universal medium of this mediation, we were able to extend our enquiry ... to universal dimensions. For man's relation to the world is absolutely and fundamentally linguistic in nature, and hence intelligible. Thus hermeneutics is ... a universal aspect of philosophy, not just the methodological basis of the human sciences (Gadamer, 1975: 432-433).

Daar is geen punt buite die ervaring van die wêreld in taal van waaruit die wêreld self 'n objek van ondersoek kan word nie (Gadamer, 1967: 429). Waarteen Gadamer dit veral het, is 'n instrumentalistiese taalbegrip, dit is 'n konsep van taal as sou dit 'n meganisme wees waarmee ons 'n wêreld wat reeds sinvol is in sigself, agterna vir pragmatiese doeleindes beskryf. Hy toon die implikasies aan van Heidegger se aanspraak dat "language is the house of being" (Heidegger, 1967: 145) Die syn tree aan die lig deur die taal; "Being comes to language by opening itself up" (Gadamer, 1967: 192). Die taal produseer nie 'n formulering van iets wat ons reeds op 'n pre-linguïstiese vlak sou kon verstaan nie; die taal is as die modus van die Syn die proses van verstaan. "It is not the reflection of something given, but the coming into language of a totality of meaning...Being that can be understood is language (Gadamer, 1967: 450, 431-432).

∴ *Self-stroom mense kan niks nie, e se hulle is betekenis-loos.*
Bli-De

Verder: ons besit en beheer nie die taal nie. Ons *leer* die taal en *konformeer* aan die maniere waarop die taal self in die lewende gesprek *van ons besit neem*. Die taal behoort nie aan ons nie; ons behoort aan die taal. Ons partisipeer aan die innerlike dinamiek waarmee die taal die *geskiedmatige* aan-koms (of die sinwording) van die syn *gespreksgewyse* registreer. Menslike ervaring is nie 'n nie-linguïstiese of voor-linguïstiese gegewe wat ons as outonome subjekte ter sprake bring deur die regte woorde daarvoor te skep of te vind nie. *Alle* ervaring (en hier sluit Gadamer ook natuurwetenskaplike ervaring in) is deur en deur linguïsties, taalgebonde en taalgekondisioneer. Wanneer ons 'n ervaring ter sprake bring, *be-antwoord* on aan die eise van dit wat ervaar word. Ons *kor-respondeer* met, of *gee gehoor* aan die woorde wat tot die saak wat ervaar word, *behoort*.

Die verstaansproses is dus nie slegs radikaal linguïsties nie, maar ook radikaal *histories*. Die sin van singestaltes uit die verlede en uit ander kulture is vir Gadamer per definisie nie afgehandel nie, maar onvoltooid, "oop na voor". Sin is nie 'n *stand van sake* nie, maar 'n *gang van sake*. Verstaan is nie vir Gadamer 'n reproduksie van 'n oorspronklike produksie, of 'n inverse operasie soos dit by Schleiermacher, Dilthey en Betti is nie. Dit is self die produktiewe of kreatiewe heropname van rééds verstane sin in 'n aktualiserende betrokkenheid op en konkretisering in die hede. Verstaan sluit "applicatio", toepassing in, dit wil sê die verwerking van die wyse waarop eenmaal geskiede sin sigself in die hede uit-werk. Verstaan is die bemiddeling tussen hede en verlede in die vorm van 'n "horison-versmelting" (vgl. Gadamer, 1975: 270-274). Om te verstaan, is om die horison van my historiese gesitueerdheid en verwagtinge, wat "oop is na agter" (in die sin dat dit voortdurend geïnformeer en verryk word via die interpretende dialoog met die verlede) te laat "versmelt" met die horison van die teks uit die verlede - 'n horison wat "oop is na voor" (in die sin dat wat 'n gegewe singestalte/teks beteken, nooit afgehandel is nie, maar 'n oop vraag is, 'n vraag wat in 'n nimmer beëindigbare dialoog met toekomstige interpreteerders telkens op nuwe wyses beantwoord kan word). Die vraag na wat die sin van byvoorbeeld die Franse revolusie was, word totaal verskillend deur historici wat in verskillende historiese tydvakke leef, beantwoord. Sin is nie iets wat "vas" of "afgehandel" is nie; dis 'n proses.

Uiteindelik is die interpretasieproses van die menswetenskappe, as 'n hermeneutiese proses, 'n oefening in *selfverstaan*. Verstaan is vir Gadamer 'n "new way of being"; om te verstaan, is om nuwe lewensmoontlikhede te ontdek wat voortspruit uit die dialoog met die geïnterpreteerde singestaltes. Ook Ricoeur is hieroor uitgesproke; die "lees" van "tekste" in die menswetenskappe is ten diepste 'n "recovery of meaning" (Ricoeur, 1981: 161). Strukturele analise, van die tipe wat Levi Strauss van die Oedipus-mite uitvoer (Levi-Strauss, 1968: 220), kan ons byvoorbeeld wel heelwat leer omtrent omtrent die samestellende

dele waaruit die mite opgebou is, en hoe hierdie onderdele ("mythemes") met mekaar saamhang. Maar die mens-werklikheid word ten diepste nie ondersoek slegs met die oog op strukturele analise nie. Die Oedipus-mite wil per slot van rekening antwoorde verskaf op eksistensiële vrae van die tipe: Is ek van een of twee gebore? Dit verwoord iets van die angs omtrent ons oorsprong: Is ek gebore uit my ouers, of uit die aarde? Hoewel strukturele analises volgens Ricoeur in die beantwoording van sulke vrae 'n bemiddelende, fasiliterende rol kan speel, kan dit die interpretasieproses, waarin sulke soort vrae onvermydelik aan die orde kom, nooit heeltemal vervang nie.¹³ Ons interpreteer die singestaltes of simboliese vorme van die sosiale werklikheid omdat ons geïnteresseerd is in die ontdekking van alternatiewe lewensmoontlikhede. Verstaan is gerig op selfverstaan.

Die vraag is: hoe kom 'n mens, of 'n gemeenskap van mense, tot 'n relevante verdiepte selfkennis? Die ou intellektualisties-idealistiese idee dat so-iets moontlik is via 'n soort introspeksie wat konfrontasie met die wêreld berekend probeer uitskakel, en deur middel van 'n "metodiese twyfel" (Descartes), "transendentale analise" (Kant), 'n "fenomenologiese reduksie" of "epoche" (Husserl) of 'n "fundamentele analise van Dasein" (Heidegger) die inventaris van die menslike gees deursigtig probeer maak, is in onlangse ontwikkeling in die filosofie van die menswetenskappe grootliks gediskrediteer.

Die twyfel oor die gees se deursigtigheid vir sigself, is natuurlik in hoofsaak op gang gebring deur die drie befaamde "masters of suspicion" van die moderne tyd, te wete Marx, Nietzsche en Freud. Marx het aangetoon dat menslike denke 'n produk of weerspieëling kan wees van 'n sosiale verhouding waarin heersende idees en opvattinge die belange van 'n dominante klas dien; die idee van denke as ideologie (in die sin van "valse bewussyn") het via Marx part en deel van die veranderlikes waarmee menswetenskaplikes in hul ondersoeke moet rekening hou, geword.¹⁴ Hierop sou die Frankfurtskool, en met name Habermas, by wie ons in hoofstuk 6 sal stilstaan, voortbou. Nietzsche staan by die oorsprong van die twintigste eeuse insig in die taligheid van alle betekenis en waarheid, en dus van die besef dat ons leef met konsepte, norme en waardesisteme wat *gemaak*, en nie *geopenbaar* (en dus onveranderlik) is nie. En Freud, met sy ontdekking van die onderbewussyn, vestig die vermoede dat menslike denke en gedrag, wat op die oog af rasioneel en "normaal" voorkom, 'n funksie en uitloper is van 'n kultureel bemiddelde en geïnternaliseerde repressie van 'n primordiale driflewe. Die idee dat die mens se bewussynslewe nie sonder meer vir sigself deursigtig is nie, is ook 'n sentrale tema in die denke van Merleau-Ponty.

Die idee vat toenemend pos dat die menslike gees nie sonder meer vir sigself toeganklik en deursigtig is nie, en slegs geanaliseer en geken kan word via 'n kritiese omgang met die self-ekspressions van die gees in wat Dilthey¹⁵ 'n

"Ausdruck" of "Ausserung" en Betti (1962: 54) 'n "meaningful form" sou noem. Tot selfverstaan kom ons pas wanneer ons gekonfronteer word met die objek-tifikasies van die menslike gees en denke in die wêreld van kultuurskeppinge. Laasgenoemde sluit in geskrewe tekste, kunswerke, literatuur, argitektoniese strukture, politieke stelsels, universiteite, ensovoorts.

Vir iemand soos Paul Ricoeur is laasgenoemde insig 'n belangrike stap op die weg na die restourasie van die wetenskaplike status van die objekte van die menswetenskappe. Dit lyk immers asof tekste (wat deur Ricoeur beskou word as modelle van die objek van analise in die sosiale wetenskappe) konkretiseerbare en gekonkretiseerde entiteite is waarop die verklaringslogika tog op een of ander wyse van toepassing is.¹⁶ Ons sal eweneens later in die verslag (hoofstuk 5) aandag gee aan sy poging om, op grond van hierdie insig, 'n versoening tussen erklären en verstaan te bewerkstellig.

Ricoeur is in hierdie opsig egter ietwat van 'n uitsondering. Die taalmatigheid en historisiteit van sowel die objek van ondersoek as die verstaansproses self in die menswetenskappe, word meermale voorgedou as die belangrikste verskoning vir relativisme. Gadamer self ontken ten sterkste dat sy insigte mag dien as so 'n verskoning:

... this assertion [viz. that understanding is language bound] does not lead us into any kind of linguistic relativism ... While we live wholly within a language, the fact that we do so does not constitute linguistic relativism because there is absolutely no captivity within a language - not even within our native language...Any language in which we live is infinite in this sense, and it is completely mistaken to infer that reason is fragmented because there are various languages. Just the opposite is the case. Precisely through our finitude, the particularity of our being, which is evident even in the variety of languages, the infinite dialogue is opened in the direction of the truth that we are (Gadamer, 1980: 139).

Hierdie uitspraak van Gadamer veronderstel natuurlik dat menslike linguïstikaliteit - die konstitutiewe aspek van ondersoeker en ondersoekte in die menswetenskappe - op 'n universeel ooreenstemmende wyse gestruktureer is, respektiewelik dat die universele struktuur van die taal wat ons is, die moontlikheid van onderlinge begrip en konsensus, via die dialoog met die tradisie, waarborg. Hy dring voortdurend daarop aan dat, vanweë die radikale taalmatigheid van mens en wêreld, vertaling tussen tale en kulture 'n reële moontlikheid is en bly.

The historical "worlds" that succeed one another in the course of history are different from one another and from the world of today; but it is always, in whatever tradition we consider it, a human, that is linguistically constituted world that presents itself to us (Gadamer, 1975: 405).

Volgens talle skrywers is dit nie duidelik hoe Gadamer die moontlikheid van vertaling tussen kulture hiermee motiveer nie. As ons die wêreld so verskillend sien van diegene wat in 'n ander kulturele en linguïstiese tradisie as onself grootgeword het, sodat dit selfs aanvaarbaar is om te praat van "verskillende wêrelde", dan is interkulturele kommunikasie en verstaan 'n skynbaar onoorkomelike probleem.¹⁷ Daar moet immers steeds in ag geneem word dat Gadamer weier om ooit van "die wêreld in sigself" te praat; die wêreld is 'n skepping van die taal.

The criterion for the continuing expansion of our own world-picture is not given by a "world in itself" that lies beyond all language. Rather, the infinite perfectability of the human experience of the world means that, whatever language we use, we never achieve anything but an ever more extended aspect, a "view" of the world (Gadamer, 1975: 405).

Maar laasgenoemde roep onvermydelik die vraag op: *wat sien ons as daar geen "wêreld in sigself" is om te sien nie?* Hoe vermy ons die vermoede dat ons slegs iets sien wat die neerslag van ons linguïstiese en kulturele apriori is? "This loss of grip on the notion of an objective world can easily result in the world, as we view it, appearing to be merely the product of our viewing" (Trigg, 1985: 197).

Die beste voorbeeld van hoe die beklemtoning van hierdie aspekte van die ondersoekterrein en struktuur van navorsing in die menswetenskappe in sigself die kiem van relativisme dra, is die opspraakwekkende beskouing van Peter Winch. Sy werk het al soveel aandag in die literatuur oor die filosofie en metodologie van die menswetenskappe gekry, dat dit onnodig is om nou uitvoerig daarby stil te staan. Die argument van hierdie hoofstuk is egter onvoltooid as daar nie gewys word op hoe die konsekwensies van dit wat tot dusver oor die aard en metodes van die menswetenskappe gesê is, in sy beskouing kulmineer in 'n skynbaar onvermydelike relativisme nie. Dit is die tema van die volgende paragraaf.

5. Trans-kulturele standaarde van rasionaliteit?

Winch se beroemde artikel "On understanding a primitive society" (Winch, 1964) is na sy eie erkenning 'n verdere uitbouing van 'n tema wat geïmpliseer word deur sy meer uitvoerige, maar vroeër verskene *The idea of a social science* (Winch, 1958). Die artikel is 'n kritiese bespreking van Evans-Pritchard se studie oor heksery onder die Azande-stam in Afrika (Evans-Pritchard, 1937). Winch se artikel is 'n betoog vir twee fundamentele aansprake. Die eerste is dat daar nie so-iets bestaan soos 'n "objektiewe werklikheid" waarna alle universa van diskoers verwys en waaraan die legitimeit van die waarheids-

aansprake in sodanige universa van diskoers gemeet of beoordeel kan word nie. Die tweede vloei hieruit voort: daar is geen universele standaard vir rasionaliteit waaraan die legitimeringsprosedures vir die kennisaansprake in verskillende universa van diskoers gemeet kan word nie, resp. daar is geen trans-kulturele standaard vir rasionaliteit nie. Ons kyk vervolgens in breë trekke na sy argumente vir albei hierdie aansprake.

Evans-Pritchard maak in sy studie die bewering dat die Azande se konstruksies oor hekesery *logies* is, sonder om *wetenskaplik* te wees.

Scientific notions are those which accord with objective reality both with regard to the validity of their premisses and to the inferences drawn from their propositions ... Logical notions are those in which according to the rules of thought inferences would be true, the truth of the premises being irrelevant (Evans-Pritchard, soos aangehaal deur Winch, 1964: 308).

Volgens Winch maak Evans-Pritchard hier dieselfde fout as Pareto: vir albei van hulle moet die konsep van "die realiteit" verstaanbaar en toepasbaar wees *buite* die konteks (universum van diskoers) van wetenskaplike denke en redenering. Winch het nie probleme daarmee dat 'n mens sorg dra dat wat jy sê, "ooreenstem met wat werklik die geval is nie". Die vraag is egter net wat presies met laasgenoemde uitdrukking bedoel word.

In hierdie verband, maak hy eerstens die punt dat "the check of the independently real is not peculiar to science" (1964: 308). Die probleem is dat die wetenskap so 'n bekoring vir ons inhou dat ons geneig is om wetenskaplike kriteria vir die vasstelling van werklikheid voor te hou as 'n paradigma in terme waarvan die intellektuele respektabiliteit, en dus ook rasionaliteit, van alle ander modi van diskoers mee bepaal moet word. Ter illustrasie hiervan beweer hy dat die konsep van God byvoorbeeld slegs werklikheidswaarde verkry binne godsdienstige taalgebruik as 'n spesifieke modus van diskoers.

Sy tweede punt in hierdie verband word heel plasties geformuleer: "Reality is not what gives language sense. What is real and what is unreal shows itself *in* the sense that language has" (1964: 309, sy klem). Hieruit vloei sy basiese aanspraak: die primitiewe sisteem van magie, soos beoefen deur die Azande, konstitueer 'n koherente universum van diskoers, soos Westerse wetenskap, in terme waarvan 'n verstaanbare konsep van die werklikheid en 'n duidelike weg waarvolgens besluit kan word watter oortuigings in ooreenstemming met die werklikheid is, en watter nie, afgelei kan word. Winch beweer voorts dat hierdie stelling nie impliseer dat hy aanvaar dat alle oortuigings wat met behulp van magiese konsepte geformuleer word, of alle praktyke wat in naam van sulke praktyke bedryf word, rasioneel is nie. In dié verband beroep hy hom op 'n uitspraak van Collingwood waarin laasgenoemde sê dat primitiewe mense net so feilbaar soos Westerse mense is. Wanneer daar dan onder hulle diegene is

wat aansprake maak op vermoëns waaroor hulle in feite nie beskik nie, is dit 'n instansie van die pervertering van magie, maar sulke gevalle behoort nie tot die essensie van magie nie.

Heksery is intrinsiek deel van die alledaagse lewe van die Azande. Ons moet, volgens Winch, nie die fout maak om heksery onder hulle voor te stel in terme van die grusame praktyke wat in *ons* kultuur onder dieselfde naam voorgekom het nie. 'n Zande sal sonder die orakels in terme waarvan heksery geïdentifiseer word, net so verlore wees soos 'n ingenieur in ons kultuur van wie verwag word om 'n brug te bou sonder matematiese berekening, of 'n militêre bevelvoerder wat 'n groot aanval moet beplan en loods sonder dat hy van horlosies gebruik mag maak (1964: 310-311).

Dit bring ons by die tweede aanspraak van Winch, naamlik dat daar nie inter-kulturele standaarde van rasionaliteit is nie, en dat dit nie geoorloof is om op 'n etnosentristiese wyse ons maatstawwe van rasionaliteit op ander kulture af te dwing nie. Wat presies die maatstawwe van rasionaliteit, veral in die wetenskaplike tradisie van die Weste is, is 'n saak wat later meer aandag sal ontvang. Vir ons huidige doeleindes verwys ek net na 'n algemene maatstaf soos die *eis om logiese konsistensie*. Iemand is irrasioneel wanneer hy tegelyk p en nie-p wil beweer. Voortvloeiend hieruit sou ons ook kon sê dat iemand is irrasioneel wanneer hy klaarblyklik optree op 'n wyse wat strydig is met sy eie belange. Dus: "... logical inconsistency may seem the core of our concept of irrationality, because we think of the person who acts irrationally as having the wherewithal to formulate the maxims of his action and objectives which are in contradistinction with each other" (Taylor, 1982: 87).

Wanneer hierdie maatstaf aangelê word op sekere Zande praktyke, soos Evans-Pritchard dit doen, lyk dit onmiskenbaar asof hulle as irrasioneel gebrandmerk moet word. 'n Nadoodse ondersoek van 'n persoon wat verdink word van heksery se ingewande, kan onthul dat hy/sy 'n heks was, maar die ondersoek kan dit skynbaar ook weerlê. Hierdie oortuiging, tesame met die geloof in die oorerflikheid van heksery, maak die toets toereikend daarvoor om aan te toon dat al die lede van die stam hekse was, maar ook nie hekse was nie! Indien 'n klompie nadoodse resultate van lede van daardie bepaalde groep Zandes onder die verskillende stamme versprei en vergelyk kon word (die soort toets wat vanuit "Westerse rasionaliteit" hier vereis word), sou die vraag of almal hekse was of nie, redelik maklik beantwoord kon word. Maar die Azande kom nie tot hierdie gevolgtrekking nie. Hulle gaan voort om die vraag of 'n persoon 'n heks is, as 'n "oop vraag" te beskou. Is die Azande dus irrasioneel?

Winch, soos ons gesien het, argumenteer heftig teen so 'n konklusie. En hoewel hy nie in enige opsig onder die invloed van die hermeneutiese filosofie se analises van die objek en aard van menswetenskaplike navorsing staan nie, klop sy argument ten nouste met wat hierbo geïdentifiseer is as die primêre

aanleiding tot flirtasies met relativisme in die filosofie van die menswetenskappe: die linguïstikaliteit van die objek en die verstaansproses self. Winch onderskryf veral laasgenoemde, en beroep hom daarvoor eksplisiet op die taalbeskouing van die latere Wittgenstein. Trouens, hy merk 'n direkte analogie op tussen sy geskil met Evans-Pritchard, en die latere Wittgenstein (die skrywer van die *Philosophical Investigations*) se vete met die jongere Wittgenstein, (die sogenaamde "author of the *Tractatus*"). As Evans-Pritchard wil beweer dat die Azande op 'n gegewe oomblik "mistaken" is, doen hy dit in terme van die veronderstelling dat daar net een stel reëls vir rasonale gedrag en oortuigings is, net soos die vroeë Wittgenstein van die veronderstelling uitgegaan het dat die taal net een logiese vorm het en "die werklikheid" op net een moontlike manier kan beskryf.

Wittgenstein, at the time of the *Tractatus*, spoke of "language" as if all language is fundamentally of the same kind and must have the same kind of "relation to reality"; but Evans-Pritchard is confronted by two languages which he recognizes as fundamentally different in kind, so that much of what may be expressed in the one has no possible counterpart in the other (Winch, 1964: 313).

Evans-Pritchard wil daarop aandring dat die een taal "korrek" is, en die ander een nie. Maar dit is vir Winch nie duidelik wat "korrek" hier sou kon beteken nie. Wat werklikheid is, en hoe waarheidsaansprake daaromtrent geregtig word, resp. wat gesê kan word en hoe dit gesê kan word, verskil fundamenteel. Die Azande het geen *teoretiese* belang by die soort kontradiksies wat Evans-Pritchard by hulle opmerk nie (Winch, 1964: 315). Die kontradiksies wat by hulle geïdentifiseer word, word gedoen vanuit die konteks van ons Westerse, wetenskaplike kultuur - iets wat fundamenteel anders is as die konteks waarin hekserij bedryf word. "Zande notions of witchcraft do not constitute a theoretical system in terms of which Azande try to gain a quasi-scientific understanding of the world" (1964: 315).

Op grond hiervan kom Winch dan tot sy konklusie wat in 'n belangrike sin die sentrale probleem konstitueer waaraan verder in die verslag aandag gegee sal word: die soort rasionaliteit wat geld in die kultuur van 'n menslike samelewing kan nie eenvoudig verduidelik word in terme van die logiese koherensie van die reëls in ooreenstemming waarmee aktiwiteite in daardie samelewing voltrek word nie. Ons bereik immers volgens Winch 'n punt waar ons nie eers werklik meer in 'n posisie is om vas te stel wat koherent is binne so 'n reëlsisteen, en wat nie, in elk geval nie as ons nie ook vrae begin vra oor wat die doel van die gehoorsaming van daardie reëls is nie.

Rationality is not *just* a concept in a language like any other ... It is a concept necessary to the existence of any language: to say of a society

that it has a language is also to say that it has a concept of rationality. There need not perhaps be any *word* functioning in its language as "rational" does in ours, but at least there must be features of its members' use of language analogous to those features of *our* use of language which are connected with our use of the word "rational". Where there is a language it must make a difference what is said, and this is only possible where the saying of one thing rules out, on pain of failure to communicate, the saying of something else (Winch, 1964: 318).

Maar laasgenoemde verbied ons kategoriees om op enige wyse ons maatstawwe vir rasionaliteit aan ander kulture op te dring. So 'n standpunt kom, wat my betref, neer op relativisme in die sin van inkomensurabilisme, soos gedefinieer aan die begin van hierdie hoofstuk. Dit wil voorkom asof die linguïstikaliteit en historisiteit van die objek en interpretasieproses in die menswetenskappe so 'n posisie onvermydelik maak. Dit skep ook moeilike probleme ten opsigte van die aanspraak dat die interpretasieproses gemik is op selfverstaan. Laasgenoemde aspek is ook vir Winch belangrik:

What we may learn by studying other cultures are not merely possibilities of different ways of doing things, other techniques. More importantly we may learn different possibilities of making sense of human life, different ideas about the possible importance that the carrying out of certain activities may take on for a man trying to contemplate the sense of his life as a whole (Winch, 1964: 321, my klem).

Die konfrontasie met ander kulture is sonder twyfel 'n kern-aspek van die menswetenskappe se strewe na verdiepte selfkennis; dit is in die ekspressies van die gees, ook en veral in vreemde kulture, dat die mens 'n visie kry van die omvang van sy bestaansmoontlikhede. Maar is so-iets moontlik as ons dermate vasgespin is in ons sosiaal-historiese en linguïstiese kokonne dat ons letterlik, as ons Winch (en by implikasie ook Gadamer) se idees ernstig opneem, "in verskillende wêrelde leef"? Is relativisme die onvermybare lot van die menswetenskappe?

Ek meen van nee. Maar my betoog ter ondersteuning van dié ontkenning moet voorlopig nog eers ontstaan. Vervolgens gaan ons aandag gee aan die stand van die debat oor die rasionaliteit en objektiwiteit van die natuurwetenskappe, veral in die lig van die verskuiwinge wat die filosofiese wetenskapsbeeld in die loop van die twintigste eeu meegemaak het. Daaruit sal hopelik blyk dat, anders as wat 'n mens moontlik sou vermoed, veral in die lig van die besondere status wat die beoefening van die natuurwetenskappe in ons kultuur verwerf het, die verlokking van relativisme sy allure ook wyer as die sfeer van die menswetenskappe laat geld het, en dat daar tans 'n filosofiese wetenskapsbeeld uitkristalliseer wat die tradisionele dichotomie tussen

natuur- en menswetenskappe klaarblyklik afswak. Dit maak die vraag na die relevansie van die begrip rasionaliteit dringender as ooit.

Notas

- 1 In Afrikaans is die mees verhelderende verduideliking van Dilthey se hermeneutiek steeds Rossouw, 1980a: 32-42. Vir ander besprekings, vergelyk Bleicher, 1980: 19-23; Palmer, 1969: 98-123; Van Niekerk, 1989a: 199-200. Vir goeie Engelse vertalings van twee van Dilthey se sentrale tekste, vergelyk Mueller-Vollmer, 1986: 148-164.
- 2 "... the unintended consequences of Kant's critical inquiry was to leave the human sciences in an unhappy disjunction. Either they must model themselves on the natural sciences, if they are to provide us with objective knowledge, or they must give up any claim to objective knowledge and be resigned to dealing with what is 'left over' - with the 'merely' subjective, with 'private' feelings" (Bernstein, 1983: 126).
- 3 'n Idee wat natuurlik reeds lank van tevore deur Francis Bacon en Thomas Hobbes gepropageer is.
- 4 Vergelyk Van Niekerk 1985: 12-14 vir 'n bespreking van hierdie aspek van menslike persoonsyn.
- 5 Vergelyk Van Niekerk, 1989a: 200, 211 (voetnoot 6) vir 'n bespreking van die wyse waarop hierdie idee algaande meer klem in Dilthey se geskryfte ontvang, sodat 'n mens, in aansluiting by Paul Ricoeur (1981: 151-52), kan praat van 'n ontwikkeling vanaf 'n psigologiese na 'n meer objektivistiese konsep van verstaan by Dilthey. Interpretasie is met ander woorde by die latere Dilthey primêr gerig op die inhoud van die objektivering van die gees; minder klem word gelê op die psigologiese nosies van 'n "herbeleving", in die gees van die interpret, van die oorspronklik gekonstrueerde "sielelewe" van die skeepster van die sindraer. Ernst Topitsch, wat die legitimiteit van die dualisme tussen verstaan en verklaar betwis, beweer dat die onderskeiding tussen natuur en geskiedenis, waarop die dualisme berus, 'n ideologiese een is. Hy lei naamlik die geloof in 'n "siel" af van die prehistoriese intellektuele wêreld van die Shamanisme, waarin die idee die eerste keer posgevat het dat die siel onderskei kan word van die liggaam. Volgens Topitsch het hierdie oorspronklike magiese konsep van die siel, wat later vefief is tot iets goddeliks en superieur met betrekking tot die wêreld, via Plato Westerse filosofie geïnfilteer. Ten diepste is dié ontwikkeling dus die intellektueel-historiese agtergrond vir die kontemporêre sorg om 'n wetenskaplike beskrywing van die "sielelewe" van die mens! (vgl. Topitsch, 1965: 57-69).
- 6 "This state of mind involved in the task of understanding we call empathy, be it with a man or a work. Thus every line of a poem is re-transformed into life through the inner context of lived experience from which the poem arose. Potentialities of the soul are evoked by the comprehension - by means of elementary understanding - of physically presented words. The soul follows the accustomed paths in which it enjoyed and suffered, desired and acted in similar situations ... On the basis of this empathy or transposition there arises the highest form of understanding in which the totality of mental life is active - re-creating or re-living. Understanding as such moves in the reverse order to the sequence of events ... Re-experiencing is perfected when the

event has been filtered through the consciousness of a poet, artist or historian and lies before us in a fixed and permanent work" (Dilthey, 1986: 159).

7 Vergelyk sy brijante artikel "Interpretation and the sciences of man" in Taylor, 1985: 15-57.

8 Hoe hierdie punt aanleiding gee tot relativisme, sal veral duidelik word in die beskouing van Winch, wat in die laaste paragraaf van hierdie hoofstuk bespreek word.

9 'n Waardevolle bydrae tot die beskrywing van die objek-domein van die menswetenskappe, hoewel hy dit reserveer vir 'n bepaalde soort praktyk wat hy kulturele analise (vgl. sy lang en verkorte definisies hiervan: Thompson, 1990: 136) noem, word in sy jongste boek deur John Thompson gelewer. In kulturele analise word simboliese vorme bestudeer. Thompson analiseer vyf kenmerke van laasgenoemde wat hy intensionele, konvensionele, strukturele, referensiële en kontekstuele aspekte van simboliese vorme noem. Hierdie onderskeidings is verwant aan wat gewoonlik die betekenis (meaning), sin (sense) en beduidenis (significance) van verskynsels in die mens-werklikheid genoem word. Onder die intensionele aspek verstaan hy dat simboliese vorme die ekspressies is van 'n subjek en vir 'n subjek [of subjekte] (1990: 138-39). Onder die konvensionele aspek verstaan hy dat die produksie, konstruksie en gebruik van simboliese vorme, sowel as die interpretasie van hierdie vorme deur die subjekte aan wie hulle gekommunikeer word, prosesse is wat tipies die toepassing van reëls, kodes of verskillende soorte konvensies behels. Simboliese vorme het daarby ook 'n bepaalde struktuur (1990: 141), en is ook konstruksies wat tipies iets representeer, na iets verwys of iets oor iets anders sê (1990: 143). Ten slotte verstaan hy onder die kontekstuele aspek dat simboliese vorme altyd ingebed is binne bepaalde sosiaal-historiese kontekste en prosesse waarbinne en waarmee hulle geproduseer, getransmitteer en ontvang word (1990: 145). Hierdie analise is van groot belang vir Thompson se uiteindelijke analise van die ideologiese karakter en funksies van moderne sisteme van massa-kommunikasie en die massa-media.

10 Ek gee later meer noukeurige aandag aan die betekenis van hierdie weliswaar omstrede begrippe.

11 Die soort relativisme wat hier aan die orde is, moet, soos aan die begin van die hoofstuk voorsien is, onderskei word van 'n absurde Protagoreanisme of selfs solipsisme, waarin beweer word dat elke individu in 'n ondeurdringbare en onmededeelbare kokon van selfvervaardigde betekenis lewe. Ek neem so 'n aanspraak nie ernstig op nie; ons lewe steeds en reeds met en binne die verband van gedeelde en intersubjektief kontroleerbare betekenis. Die vraag waarom dit gaan is: hoe ver strek die grense van die gemeenskap wat my akuele en potensiele interpretasies (kan) deel?

12 Ek kry die idee van hierdie twee opsies by Taylor, 1985: 18 e.v.

13 Vir 'n meer volledige bespreking hiervan, vergelyk Van Niekerk, 1989a: 205-6.

14 Wat Marx presies onder ideologie verstaan het, is 'n komplekse saak wat nie hier bespreek kan word nie, en waaraan ek elders aandag gegee het (vgl. Van Niekerk, 1987: 18-25). 'n Besonder waardevolle bydrae tot die debat daaroor verskyn in John Thompson se pas verskene *Ideology and modern culture* (Thompson, 1990). Daar is geen eenduidige, ondubbelsinnige ideologiebegrip by Marx te identifiseer nie. Thompson onderskei drie Marxiaanse konsepsies

van ideologie. Die eerste is die polemiese konsep: "ideology, on this account, is a theoretical doctrine and activity which erroneously regards ideas as autonomous and efficacious and which fails to grasp the real conditions and characteristics of social-historical life" (Thompson, 1990: 34-35). Die tweede is die epifenomenale konsep: "Ideology ... is a system of ideas which expresses the interests of the dominant class but which represents class relations in an illusory form" (Thompson, 1990: 37) Die derde is die latente konsep: "ideology is a system of representations which serves to sustain existing relations of class domination by orientating individuals towards the past rather than the future, or towards images and ideals which conceal class relations and detract from the collective pursuit of social change" (Thompson, 1990: 41).

15 "Verstehen nennen wir den Vorgang, in welchen aus sinnlich gegebenen Ausserungen seelischen Lebens diese zur Erkenntnis kommt" (Dilthey, 1914-74, vol. 5: 332).

16 Weliswaar het Ricoeur nie in hierdie verband die verklaringslogika van die natuurwetenskappe op die oog nie, maar die logika van struktureel-linguïstiese analises; 'n verklaringslogika wat, volgens hom, meer bruikbaar is omdat dit "inheems" aan die menswetenskappe is. Ons kom weer hierop terug. Vergelyk Ricoeur, 1981: 153-57.

17 Vergelyk hieroor Trigg, 1985: 197 e.v.

Relativisme en die natuurwetenskappe

Die twintigste eeu word gekenmerk deur 'n aantal taamlik dramatiese verskuiwinge in die filosofiese wetenskapsbeeld. Met "filosofiese wetenskapsbeeld" bedoel ek die (wetenskaps-)filosofiese analise en beskrywing van die interne struktuur van die wetenskap soos dit as 'n proses van kennisverwerwing feitelik beoefen word.¹ In 'n sekere sin kan 'n mens beweer dat hierdie verskuiwinge betrekking het op alle wetenskappe, en op alles wat in alle vorme van wetenskapsbeoefening plaasgevind het. Dit is egter opvallend dat die werk van die denkers wat die belangrikste van hierdie verskuiwinge gepresipiteer het, met name Popper, Lakatos, Kuhn, Feyerabend en andere, in hoofsaak geïnformeer is deur wat hulle waarneem in die de facto beoefening van die *natuurwetenskappe*. Die verskuiwinge wat in hierdie hoofstuk aan die orde sal kom, is dus verskuiwinge wat grootliks relevant is vir, en geïllustreer sal word aan die hand van die natuurwetenskappe.

Die verskuiwinge waarvan ek praat, het veral te make met ontwikkelinge in die wyse waarop die begrippe "objektiwiteit" en "rasionaliteit" in die filosofie en metodologie van die natuurwetenskappe verstaan is. Wat hopelik uit hierdie betoog sal blyk, is hoe genoemde ontwikkelinge veroorsaak dat die vermoede posvat (en toeneem) dat die konseptuele inhoud van hierdie begrippe nie so dramaties verskil van hul inhoud in die filosofiese wetenskapsbeeld van die menswetenskappe nie. Vir soverre laasgenoemde beeld een is wat ruimte laat vir epistemologiese relativisme, is die implikasie dat sodanige relativisme ook 'n sekere geloofwaardigheid ten opsigte van hierdie begrippe in die filosofie en metodologie van die natuurwetenskappe aan die wen is. Terwyl ek simpatie het met die erkenning van die gemeenskaplikhede in die betekenis van rasionaliteit in natuur- en menswetenskappe, het ek egter bedenkinge oor die wyse waarop 'n sodanige erkenning gronde bied vir die soort flirtasies met relativisme wat bepaalde ander simpatiseerders hulself veroorloof. Ek verwys hier spesifiek na die bydraes van die Edinburgh-skool en die neo-pragmatisme van Rorty wat in die volgende hoofstuk bespreek sal word. Maar my betoog te dien effekte moet eers oorstaan totdat die relevante standpunte in hierdie afdeling so billik as moontlik verduidelik is.

Die verskuiwinge wat in hierdie hoofstuk bespreek word, word in vier paragrawe aan die orde gestel. In die eerste paragraaf gee ek 'n omskrywing

van die standaard-opvatting of -beeld van die wetenskap wat prevalent was in veral postivistiese² kringe aan die begin van hierdie eeu, en wat in 'n belangrike sin die verwysingspunt vorm waarteen die verskuiwinge wat deur die loop van die twintigste eeu plaasgevind het, gemeet moet word.

In die volgende paragraaf bespreek ek die wyse waarop Karl Popper en andere, teenoor die standaardbeeld, vir die eerste keer klem begin lê het op die rol en aandeel van die subjek van ondersoek in die totstandkoming van wetenskaplike kennis. In hierdie verband sal ook kortliks verwys word na nuwere insigte oor die rol van subjektief gekonseptualiseerde teoretiese modelle in wetenskapsbeoefening, en die probleme rondom hul epistemologiese status.

Die derde paragraaf handel oor die wyse waarop ontwikkelinge sedert Popper hoe langer hoe minder klem lê op 'n preskriptiewe, geformaliseerde wetenskapsmetodologie, en eerder aandag vra vir die wyse waarop die wetenskap de facto in die geskiedenis beoefen is, en hoe die historiese gesitueerdheid van die navorsingsproses die resultate van die ondersoek beïnvloed. Hier skenk ons veral aandag aan die bydrae van Thomas Kuhn.

Die vierde en laaste paragraaf ondersoek dan die implikasies van laasgenoemde ontwikkelinge vir die wyse waarop rasionaliteit in die filosofiese wetenskapsbeeld verstaan word. Hier sal dit blyk hoe sterk die verleiding van relativisme, veral in die denke van Paul Feyerabend, ook op hierdie terrein is.

1. Die standaardbeeld van wetenskap

Die verskuiwinge in die filosofiese wetenskapsbeeld van die twintigste eeu moet deurgaans verstaan word teen die agtergrond van 'n konsepie van wetenskap en wetenskaplike metode wat aan die begin van hierdie eeu 'n besondere invloed en status onder wetenskapsfilosowe en wetenskaplikes geniet het, en waarvandaan toenemend wegbeweeg is. Ons sou hierdie konsepie, in navolging van 'n hele aantal skrywers (vgl. Koningsveld, 1977: 59 e.v.; Van Huyssteen, 1986: 19-22 en Rossouw, 1980a: 2-4) die "standaardbeeld" van wetenskap kon noem. Soos reeds hierbo in die vooruitsig gestel is, is hierdie standaardbeeld oor die algemeen ontwerp as 'n beskrywing van die natuurwetenskaplike kenproses wat as die model vir alle wetenskaplike kennisverwerwing beskou is. Die proses rondom die ontwikkeling van 'n eiesoortige metodologie vir die menswetenskappe wat in die vorige hoofstuk bespreek is, het, ironies genoeg, aanvanklik die standaardbeeld se gangbare voorstelling van die natuurwetenskaplike metode grootliks onveranderd laat bly. 'n Mens kom eers in die jongste jare agter dat die invloed nou daadwerklik ook in die teenoorgestelde rigting begin werk: wat ons kan agterkom omtrent die metodes van die menswetenskappe, kan naamlik ook implikasies hê vir die metodologie

van die natuurwetenskappe.³ Hierdie studie is 'n poging om onder andere tot laasgenoemde tendens 'n bydrae te lewer sonder om in 'n pleidooi vir relativisme te verval.

In die standaardbeeld van wetenskap word wetenskaplike kennis, van die soort wat die produk is van die natuurwetenskappe (en met name die fisika), voorgelê as die enigste werklik betroubare kennis van die werklikheid. Hierdie besondere status van wetenskaplike kennis aanspraak berus in hoofsaak op twee dinge: (1) *die objektiwiteit van wetenskaplike kennis aanspraak*. Hiermee word bedoel die aanspraak dat die wetenskap die werklikheid beskryf presies soos dit is. (2) *die rasionaliteit van die metode van wetenskaplike kennisverwerwing*. Hiermee word bedoel dat die wetenskap die wyse waarop dit kennis van die werklikheid opdoen, onderhewig maak aan die tug of dissipline van universeel aanvaarde en geldige beperkinge, soos omskryf in die inleidingshoofstuk. Hieronder tel die eis om logiese konsistensie in alle redeneringsprosesse, en die aanvaarding van die gesag van publiek toeganklike sintuiglike waarnemings wat gevormde teorieë begrond. Ons let vervolgens met meer besonderhede op hierdie twee aspekte.

Wat die objektiwiteit van die wetenskap betref, word bedoel dat wetenskaplike kennisuitsprake 'n getroue weergawe bied van die werklikheid soos dit in sigself gegee is. Die standaardbeeld van wetenskap berus op die veronderstelling dat die waarheid omtrent die werklikheid "geopenbaar" is en daarom direk toeganklik en kenbaar is.⁴ Vir die wetenskaplike kennis van die werklikheid is dit egter nodig *en moontlik* om enige subjektiewe gevoelsreaksies, verbeeldingsprojeksies, waarderinge en verwagtinge in ons wetenskaplike toetreding op die werklikheid berekend uit te skakel. Laasgenoemde verskynsels versoorsoek 'n skeefgetrekte en onbetroubare beeld van die werklikheid. Waarteen in hierdie verband veral gewaak moet word, is enige vorm van religieuse, sosiale of politieke *verbintenis* ("commitment") by die subjek van wetenskaplike kennis. Sodanige verbintenisse is net 'n bron van vooroordeel en vooringenomenheid wat 'n onbevange kyk na en greep op die werklikheid vertroebel. Die groot prestasie van die wetenskaplike kenwyse is dat dit die invloed van al die bovermelde "idola" (Bacon) wat 'n objektiewe, betroubare kennis van die werklikheid normaalweg verhinder, berekend (kan) uitskakel en kennis oplewer van dinge in die wêreld, sowel as van die verbande tussen hierdie dinge, *soos hulle werklik is*; "feite moet deur direkte waarneming neutraal en ongehinderd vir sigself spreek" (Van Huyssteen, 1986: 21).

Die kwalifikasie van objektiwiteit dui in die tweede plek op die onpersoonlike en algemeengeldige gehalte van die waarheid wat in wetenskaplike kennisuitsprake vervat is. Die wetenskaplikheid van 'n kennis aanspraak word naamlik volgens die standaardbeeld hoegenaamd nie beïnvloed deur *wie* die uitspraak maak nie; dit gaan nie om die betroubaarheid of geloofwaardigheid

van die spreker nie, dog slegs om die waarheid van wat gesê word, en wat uitgemaak kan word deur middel van prosedures wat enigeen kan kontroleer. Daarby het die sosiale omstandighede of historiese konteks waarbinne wetenskaplike teorieë ontwikkel word, volgens die standaardbeeld geen wesenlike effek op die inhoud of die betroubaarheid van die betrokke teorieë nie. Die aansprake van die wetenskap geld universeel en tydloos. Hierdie beskouing is natuurlik veral sterk beïnvloed deur die aansprake wat gedurende die agtiende eeu vir Newton se fisika en meganika gemaak is. Vir die eerste keer het mense toe onder die indruk van die universaliteit van natuurwette gekom. Dieselfde krag wat immers 'n appel grond toe laat val uit 'n boom, hou die maan, aarde en son in hul vaste geïmponeerdheid en beweging ten opsigte van mekaar. Nog nooit in die bekende geskiedenis van die mensdom is kennisaansprake gemaak met so 'n geweldige universele aanspraak, en as die konsekwensie van so 'n eenvoudige en eksperimenteel kontroleerbare teorie nie. Hier, so is gemeen, het ons uiteindelik, na die eeue van bygeloof, vooroordeel, subjektiewe voorkeure en spekulasie, te make met kennis wat vir alle mense, tye en omstandighede geldig en daarom volkome objektief is.

Die status wat die wetenskap in die standaardbeeld verwerf het, hang egter in die tweede plek saam met die rasionaliteit van die prosedure deur middel waarvan sodanige kennis verwerf en gelegitimeer of verantwoord word.⁵ Wat hier veral beklemtoon word, is die feit ons hier met 'n *gestabiliseerde* prosedure te doen het; dit berus nie op improvisasies en wendinge wat die uitkoms van momentele intuïesies en onvoorspelbare aanvoelings is nie; dis gestabiliseerd in die sin dat enigeen wat oor die nodige agtergrond beskik, die prosedure kan bemeester en op grond daarvan tot navorsingsresultate sal kom wat oral en altyd dieselfde is.

Die prosedure waarvan hier sprake is, neem sy uitgangspunt in die noukeurige uitvoering van herhaalbare eksperimente met die oog op die gekontroleerde vasstelling van publiekelyk toeganklike ervaringsgegewens of feite (Rossouw, 1980a: 3). Dit word begelei deur 'n verdere veronderstelling: wetenskaplike kennisverwerwing begin naamlik altyd met waarnemings.⁶ Indien 'n mens Reichenbach se onderskeiding tussen die sogenaamde "konteks van ontdekking" en "konteks van validasie (regeverdiging)" in die wetenskap hierby in ag neem, moet 'n mens sê dat dit in eersgenoemde altyd in die eerste plek gaan om so noukeurig moontlike waarnemings. Eksperimente is niks anders nie as gekontroleerde en gestabiliseerde waarnemings. Die "feite" wat deur middel van hierdie waarnemings vasgestel word, word in 'n neutrale waarnemingstaal beskryf in die vorm van sogenaamde "singuliere oordele".⁷ Hierdie singuliere ervaringsoordele (die sogenaamde "Protokoll Sätze" van die Logiese Positiviste - vgl. Schlick, 1925) vorm die onwrikbare, onproblematiese, sekere basis waarop die gebou van kennis opgetrek word, en waardeur die kennis-

teem in die werklikheid veranker is. Hulle is die oordele van die tipe "dit is rooi" en "dit is groter as dat" wat voorgee om onmiddellike ervaringsindrukke direk en ondubbelsinnig te verwoord op 'n wyse wat heeltemal onkontroversieel is en daarom deur enige waarnemingssubjek toegestem sal word.

Die rasionaliteit van die proses van wetenskaplike kennisverwerwing word voorts volgens die standaardbeeld gekenmerk deur 'n *induktiewe logika*. Daar kom naamlik met verloop van tyd 'n steeds groeiende korpus van singuliere oordele, wat op bogenoemde wyse geformuleer is, tot stand. Noukeurige ondersoeke van hierdie korpus deur die skerpinnige wetenskaplike navorser, bring metterwoon reëlmatighede aan die lig wat dan op hul beurt geformuleer word in die vorm van algemene, hipotetiese stelling. Die waarneming dat 'n hele aantal metale die neiging het om in volume te vergroot as hulle verhit word, gee byvoorbeeld aanleiding tot die hipotese dat metale uitsit by verhitting.

Die volgende stap is dan om hierdie voorlopig gevormde hipotese as waar te probeer bewys. Die wyse waarop dit geskied, is om op soek te gaan na verdere eksperimenteel kontroleerbare ervaringsgetuieis wat die aansprake van die hipotese sal bevestig. 'n Wetenskaplike kennisaanspraak kry eers wetenskaplike status as dit afdoende *geverifieer* is deur middel van ondersteunende sintuiglike ervarings, soos laasgenoemde geformuleer is singuliere oordele. Indien hierdie verifikasiepoging geslaag het,⁸ word daar deur middel van die vermeende⁹ logiese proses van induktiewe generalisasie gekonkludeer dat 'n nuwe wetenskaplike wet ontdek is wat die verklaring en voorspelling van verskynsels moontlik maak. Die proses van die afleiding van hipoteses en teorieë is met ander woorde onderhewig aan kodifiseerbare reëls. En deur die korrelasie van verskillende wette wat op hierdie wyse "ontdek" word, ontstaan omvattender teorieë wat steeds meer en meer gegewens patroonmatig orden.

Deur die insameling van kontroleerbare ervaringsgegewens en die opstel van geverifieerde, induktief begronde teorieë vind daar gaandeweg 'n proses plaas waarvan 'n mens kan sê dat dit die *groei* van wetenskaplike kennis verteenwoordig. Wetenskaplike kennis groei deur die akkumulاسie van waarnemings en van die hipoteses en teorieë wat op hierdie waarnemings gebaseer is. Nuwe feite word steeds toegevoeg tot die bestaande wetenskaplike kennis-korpus. Nuwe teorieë wat steeds meer omvattend is in die sin dat hulle 'n groter aantal feite, en die verbande tussen feite, kan verklaar, ontstaan. Hierdie teorieë is ook meer akkuraat in die sin dat hulle die ervaringsverskynsels in groter besonderhede beskryf. So groei die liggaam van wetenskaplike kennis deur die akkumulاسie van ware feitelike en teoretiese oordele, dit wil sê van oordele wat op 'n algemeen geldige wyse die objektiewe werklikheid met sekerheid ter sprake bring, en waarvan die waarheidsgehalte kontroleerbaar is deur die rekonstrueerbaarheid van die waarnemings waarop die teorieë berus,

sowel as van die logiese argumente wat die afleiding van hipoteses en teorieë motiveer.

Dit spreek ten slotte vanself dat enige toegewing aan relativisme binne die konteks van hierdie wetenskapsbeskouing anatema is. Die prestasie van die wetenskap is hier juis dat dit die verlokking van Protagoras se aanspraak kan vermy, die mens is nie die maatstaf van alle dinge nie, maar "die feite", soos ons dit almal onontkenbaar kan waarneem, is die maatstaf. Die wetenskap dank sy universele geldingskrag, en vandaar sy status in ons kultuur, in hoofsaak aan die feit dat dit 'n vorm van kennisverwerwing vergestalt en langamerhand institusionaliseer waarin die verwarrende en vertroebelende effek van die menslike subjek - sy waardes, voorkeure, vooroordele en bygelowe - berekend uit die proses van kennisverwerwing uitgeskakel is ten einde onbetwyfelbare kennis te verwerf oor hoe dinge in werklikheid gesteld is. Dit is nou juis op hierdie punt, naamlik die rol van die subjek in die proses van wetenskaplike kennisverwerwing, dat die eerste verskuiwing in die filosofiese wetenskapsbeeld van ons eeu begin intree het; 'n verskuiwing wat op die duur epistemologiese relativisme 'n sekere geloofwaardigheid laat terugwen het.

2. Die rol van die subjek in wetenskaplike navorsing

Die eerste belangrike verskuiwing in die standaardbeeld van die wetenskapsmetodologie staan op die rekening van die denker wat sonder vrees vir teëspraak die grootste wetenskapsfilosoof van die twintigste eeu en die vader van die wetenskapsfilosofie in die kontemporêre sin van die woord genoem kan word, naamlik Sir Karl Popper. Hoewel dit op geen denkbare wyse billik is om aan Popper as 'n relativis te dink nie, en hoewel hy besonder baie energie daaraan spandeer het om 'n relativistiese epistemologie sy lewe lank te bestry,¹⁰ is dit onmiskenbaar waar dat, in die verbeeldingryke nuwe wetenskapsbeeld wat in sy *Logik der Forschung* (1934) ontwikkel word, die subjektiwiteit van die wetenskaplike ondersoeker op verskeie punte in die spel kom, waar die standaardbeeld juis meen dat dit bewustelik uitgeskakel word, of behoort te word. Daarmee het 'n proses begin wat later, soos aangetoon sal word, uitgeloop het op die relativistiese eksesse wat kenmerkend is van meer onlangse wetenskapsmetodologiese bydraes.

Die eerste en moontlik mees fundamentele punt waarop Popper van die standaardbeeld van wetenskap verskil, is ten opsigte van sy beskouing oor hoe die proses van kennisverwerwing begin. Op hierdie punt is dit die moete werd om die volgende passasie uit sy *Objective Knowledge* (1972) aan te haal:¹¹

I assert that we do not start from observations but always from *problems* - either from practical problems or from *a theory which has run into*

difficulties. Once we are faced with a problem, we may begin to work on it. We may do so by attempts of two kinds: we may proceed by first attempting to guess or to conjecture a solution to our problem; and we may then attempt to criticize our usually somewhat feeble guess. Sometimes a guess or a conjecture may withstand our criticism and our experimental tests for some time. But as a rule, we soon find that our conjectures can be refuted, or that they do not solve our problem, or that they solve it only in part; and we find that even the best solutions - those able to resist the most severe criticism of the most brilliant and ingenious minds - soon give rise to new difficulties, to new problems. Thus we may say that *the growth of knowledge proceeds from old problems to new problems, by means of conjectures and refutations* (Popper, 1972: 258, sy klem).

Hierdie uitspraak som 'n hele aantal kernpunte van Popper se wetenskapsbegrip op, en ons sal in die loop van die hieropvolgende bespreking telkens na aspekte wat hier ter sprake kom, terugkeer.

Wetenskaplike kennisverwerwing *begin* volgens Popper emfatis nie met waarnemings nie. Waarnemings het trouens geen betekenis indien hulle geskied in terme van een of ander verwagtings- (d.i. teoretiese/hipotetiese) raamwerk nie. Die wetenskap begin met *probleme*. Probleme, volgens Popper, is niks anders as *gefrustreerde verwagtinge* nie. Hulle ontstaan deurdadig 'n reeds bestaande of gegewe verwagtingspatroon of konseptuele raamwerk in die gees van die mens deurbreek word deur ervaringsgegewens wat nie inpas in die patroon nie, of nie in terme van die raamwerk begryp kan word nie. Die kennisproses kom op gang sodra ons na 'n oplossing vir die probleem begin soek. Hierdie soektog behels dat 'n mens in die eerste plek jou verwagtingspatroon of konseptuele apparaat in hersiening neem deur 'n nuwe teoretiese ontwerp (Rossouw, 1980a: 4).

Dit is in die ontwerp van so 'n nuwe teoretiese konstruksie dat die wetenskap van meet af sy "subjective side" (Mitroff, 1974) begin toon. 'n Probleemsituasie vra vir 'n nuwe teorie. Laasgenoemde is in eerste instansie 'n "conjecture", 'n gissing, 'n vrye denkkonstruksie, die produk van die mens se kreatiewe verbeelding, en nie die konklusie van 'n proses van logiese afleiding nie. Waar hierdie teorieë of gissinge vandaan kom, is volgens Popper vir die verstaan van die logika van wetenskaplike ondersoek nie belangrik nie. Hulle kan die neerslag van spekulasies, drome, raaiskote of selfs metafisiese beskouinge wees. Volgens Popper funksioneer wetenskaplike rasionaliteit nie in die wetenskap se konteks van ontdekking nie. Wat wel van belang is vir die status en mitsdien die rasionaliteit van 'n wetenskaplike teorie, is hoe dit geformuleer is en getoets kan word. Popper dring van meet af daarop aan dat die probleem wat hom interesseer, die sogenaamde "demarkasie van wetenskap en meta-

fisika" is (1959: 34-56; 1963: 253-292), en dat laasgenoemde 'n *ander* probleem is as die probleem insake die vraag na die kriterium vir die kognitiewe betekenisvolheid van taalgebruik, soos bearbei deur die Wiener Kreiss.¹²

Die essensie van die rasionaliteit van wetenskaplike teorieë is volgens Popper nie die feit dat hulle begrond of geverifieer moet kan word nie, maar wel dat hulle *getoets* moet kan word in die sin dat hulle so geformuleer moet word dat dit moontlik is om hulle as onwaar te bewys, te weêrlê of te *falsifiseer*. Uit die wyse waarop 'n wetenskaplike teorie geformuleer word, moet dit duidelik wees watter omstandighede gespesifiseer kan word wat aangevoer sou kon word as getuienismateriaal wat, indien dit die geval is, die geformuleerde teorie beslissend sal weêrlê. Hier is Einstein veral vir Popper die belangrikste voorbeeld van 'n ware wetenskaplike:

.. what impressed me most was Einstein's own clear statement that he would regard his theory as untenable if it should fail certain tests. Thus he wrote, for example: "If the redshift of spectral lines due to the gravitational potential should not exist, then the general theory of relativity will be untenable" (Popper, 1974: 38).¹³

Hierdie houding staan in skerp kontras met die soort teorieë wat in sy jeug aan Popper as wetenskap opgedis het, en wat hy later afwys as onwetenskaplik juis op grond van hulle onfalsifiseerbaarheid (bv. Adler,¹⁴ Freud en astrologie) of op grond van die feit dat hulle met voortdurende *ad hoc*-hipoteses hul *de facto* falsifikasies probeer ontken (bv. Marxisme) (vgl. Popper, 1974: 31-38).

Popper wys dus die idee van die standaardbeeld dat die wetenskaplikheid van 'n teorie afhang van sy verifieerbaarheid of begrondbaarheid, radikaal af. Die verifikasie-metode is geïnspireer deur die ideaal van onbetwyfelbaar seker wetenskaplike kennis. Maar wetenskaplike kennis aanspraak is vir Popper per definisie nooit seker nie (Popper, 1963: 33-65), dog eerder altyd agterhaalbaar, vervangbaar en korrigeerbaar. Die induktiewe logika in terme waarvan die verifikasiebeginsel funksioneer, is van alle geldigheid ontbloot (Popper, 1972: 1-31). Geen beperkte aantal singuliere waarnemingsoordele kan ooit logies 'n onbeperkte universele oordeel of 'n ope generalisasie impliseer nie - dit het Hume eeue gelede immers reeds raakgesien (Popper, 1972: 3-7). Die sekerheidsideaal vir wetenskaplike kennis moet laat vaar word. Al waarvan 'n mens ten opsigte van van 'n universele wet in die vorm van 'n ope generalisasie ("alle metale sit uit by verhitting"; "alle swane is wit") absoluut seker kan wees, is dat dit vals is indien empiriese toetsing dit uitwys. Die wetenskap is 'n proses waarin 'n mens meer van die wêreld leer, nie deurdat jy jou vooringenome idees/teorieë probeer bevestig nie, maar deur hulle te probeer weêrlê; dis 'n kwessie van "leer uit jou foute". Vandaar Popper se beroemde uitspraak:

The wrong view of science betrays itself in the craving to be right; for it is not his *possession* of knowledge, of irrefutable truth, that makes the man of science, but his persistent and recklessly critical *quest* for truth (Popper, 1959: 281).

Vervolgens gee ons aandag aan Popper se beskouinge oor die rasionaliteit van die wetenskap. Soos voorheen reeds gesuggereer, is die kriterium vir rasionaliteit vir Popper nie begrondbaarheid nie, maar kritiese toetsbaarheid.¹⁵ Die begondingsmodel van rasionaliteit word deur hom en sy Duitse epigoon, Hans Albert, afgewys, omdat die begondingslogika wat dit voorhou as die kriterium van rasionaliteit, nooit konsekwent gehandhaaf kan word nie. Elke uitspraak wat ter begronding van 'n ander uitspraak aangevoer word, vra immers om self begrond te word, en die uitspraak wat daarvoor dien, moet op sy beurt weer begrond word. So gaan die proses voort, skynbaar as 'n regressus ad infinitum. Albert wys daarop dat in praktyk hierdie begondingsregressie gewoonlik afbreek word by 'n willekeurig gekose punt wat dan as die sogenaamde "Archimedespunt" van kennis bekend staan (bv. die "cogito ergo sum" van Descartes). Dit behels egter 'n stap wat ongeregverdig is in terme van die eise wat die model self vir rasionaliteit stel, en impliseer dus 'n terugkeer na dogmatisme.¹⁶

Vir Popper en die ander Kritiese Rasionaliste tree die rasonele karakter van die wetenskaplike metode egter aan die lig in die strenge kritiek waaraan wetenskaplike teorieë onderwerp word. Die rasionaliteit van wetenskaplike teorieë is die neerslag van hul toetsbaarheid (d.w.s. hul falsifieerbaarheid), nie van hul begrond- en dus verifieerbaarheid nie. 'n Teorie word op sy logiese koherensie en duidelikheid ondersoek om vervolgens die implikasies daarvan op 'n deduktiewe (i.p.v. 'm inductiewe, soos in die standaardbeeld) wyse aan die lig te bring. Die deduktiewe afleidings van die teorie is hipotetiese voorspellings wat eksperimenteel getoets kan word om so die moontlike swakheid van die teorie te ontdek. Deurstaan 'n teorie hierdie deduktief-empiriese toets, is dit voorlopig bekragtig ("corroborated"), maar nie afdoende bewys nie; die meeste wat daarvan gesê kan word is "that it stood up to its tests" ['n uitdrukking wat feitlik onvertaalbaar is in Afrikaans!]. Dit moet steeds weer aan nuwe empiriese toetse onderwerp word op soek na wat Popper die "crucial experiment" vir die falsifikasie van die teorie noem. Geen wetenskaplike teorie is ooit immuun teen kritiek en daarom die uitdrukking van 'n vasstaande, finale waarheid nie. Dit kan altyd vervang word deur beter teorieë met groter empiriese verklarings- en voorspellingspotensiaal (Rossouw, 1980a: 5).

Popper is daarvan oortuig dat 'n mens tereg kan praat van die *groei* van wetenskaplike kennis (1963: 228-252). Maar hierdie groeiproses moet radikaal anders verstaan word as in die standaardbeeld. Wetenskaplike kennis groei

naamlik nie deur die akkumulاسie van sekerhede omtrent wat die geval is nie, maar deur die ontdekking en uitskakeling van foute, gevolg deur nuwe probleemstellinge en die formulering van nuwe falsifieerbare teorieë.

... it is not the accumulation of observations which I have in mind when I speak of the growth of scientific knowledge, but the repeated overthrow of scientific theories and their replacement by better or more satisfactory ones (Popper, 1963: 215).

Wetenskaplike kennis groei met ander woorde deur "conjectures and refutations" (titel van Popper se 1963, wat ook die onderskrif "the growth of scientific knowledge" het), deur verbeeldingryke konstruksie en kritiese toetsing met die oog op falsifikasie. (Een van Hans Albert se boeke dra die titel *Konstruktion und Kritik*, wat dieselfde idee wil verwoord.)

Die patroon van die groei van wetenskaplike kennis is deur Popper in die volgende formule voorgestel:

P1 → TS → EE → P2

waar P1 die aanvanklike probleem (gefrustreerde verwagting) is, TS die proefoplossing ("trial solution"), EE die proses van toetsing of uitskakeling van foute ("error elimination") en P2 die resulterende situasie met 'n nuwe probleem, wat op sy beurt weer aanleiding gee tot 'n nuwe proefoplossing, ensovoorts.

Dit is duidelik dat die menslike subjek 'n deurslaggewende rol speel in die totstandkoming en legitimering van wetenskaplike kennis volgens die beeld wat Popper daarvan aanbied. Dat daar nog van die objektiwiteit van wetenskaplike kennis gepraat kan word (wat relativisme dus uitsluit), soos Popper inderdaad op aandring (vgl. die titel van sy 1972, asook die opstelle in sy 1972: 106-190), is nou egter nie die gevolg van die feit dat dit 'n lewensgetroue afspieëling of weergawe is van die werklikheid soos dit in sigself gegee is nie. Alle wetenskaplike kennis is tentatief en slegs voorlopig geldig "... pending further evidence". Die wetenskaplike gehalte van 'n teorie is direk eweredig aan sy empiriese inhoud. Hoe meer potensieële falsifeerders vir 'n teorie geïdentifiseer kan word, hoe hoër is sy empiriese inhoud, en hoe laer sy waarskynlikheid.

[Vergelyk die twee beweringe: "Dit sal gedurende 1992 reën op Stellenbosch" en "Dit sal vanmiddag, 2 April 1992 om 16:00 op Stellenbosch reën". Die eerste is baie waarskynlik, maar het 'n lae empiriese inhoud omdat dit so moeilik gefalsifieer kan word. Gevolglik het dit min weten-

skaplike waarde; dit vertel ons eintlik baie min omtrent die wêreld. Die tweede teorie is egter baie maklik falsifieerbaar, en daarom baie onwaarskynlik. Dit het 'n hoë empiriese inhoud, en is die soort teorie waarna die wetenskap streef omdat dit ons baie omtrent die wêreld vertel.]

Die objektiwiteit van wetenskaplike kennis hang uitsluitlik vir Popper saam met die intersubjektiewe geldigheid van die metode wat gevolg word by die kritiese toetsing van verklarende teorieë. Hierdie metode kan in vaste reëls geartikuleer word wat deur enigiemand toegepas kan word wat hom daarmee vertrouwd gemaak het. Die verwisselbaarheid van subjekte in die kritiese toetsingsprosedure van teoretiese konstruksies waarborg die objektiewe gehalte van die wetenskaplike kenproses (Rossouw, 1980a: 6). Dit gaan dus nou nie meer om die werklikheid soos dit *in sigself* is nie, maar om wat omtrent die werklikheid toegestem word deur subjekte wat wetenskaplike kennisaansprake toets. Op die vraag wat geld as kriteria vir toetsing, antwoord Popper met 'n konvensionalistiese beskouing: wat aangevoer kan word as toetse en kriteria in die lig waarvan wetenskaplike kritiek gelewer kan word, is dit waarop die gemeenskap van wetenskapsbeoefenaars ooreengekom het.¹⁷ Dit blyk dus onmiskenbaar dat die rol van die subjek in die proses van wetenskaplike kennisverwerking op generlei wyse uitgeskakel kan word soos voorsien is in die standaardbeeld van wetenskap nie.

'n Bespreking van die verskuiwing in die rigting van die erkenning van die rol van die subjek in wetenskapsbeoefening is onvolledig indien nie ook gewys word op die nuwere insigte in die rol van analogieë, metafore en veral modelle in wetenskapsbeoefening nie. Ruimte laat my nie toe om hier enigsins in besonderhede in te gaan nie;¹⁸ ek sal vir die doeleindes van die tema van hierdie paragraaf net enkele lyne trek ten opsigte van 'n tema waaroor die literatuur in die jongste jare reeds onoorsigtelik geword het. Ek ignoreer daarom ook die kwessie van analogieë en metafore en bepaal my by modelle. Die begrip "paradigma", wat ook hier verwant is, sal in my latere bespreking van Kuhn aandag kry.

'n Model in wetenskapsbeoefening sou beskryf kon word as 'n simboliese voorstelling van geselekteerde aspekte van die gedrag van 'n komplekse sisteem (hetsy fisies, sosiaal of organies) vir bepaalde doeleindes. Dis 'n instrument deur middel waarvan ervaring georden word ten einde sekere aspekte te beklemtoon en/of meer bevatlik te maak. Modelle is suggestief; hulle suggereer 'n ooreenkoms (bv. die analogie tussen botsende biljartballe en die prosesse wat verhoogde gasdruk in geslote houers waarvan die volume afneem, veroorsaak) tussen verskynsels wat moeilik anders as met behulp van die model verduidelik kan word. Dikwels is die ooreenkoms wat gesuggereer word, ook

nog nie ten volle gekonseptualiseer nie. Hulle nooi 'n mens as't ware uit om kenmerke van dit wat bekend is in dit wat onbekend is, raak te sien.

Wat vir ons doeleindes veral van belang is, is dat modelle *skeppinge van die menslike verbeelding* is; vir soverre hulle 'n deurslaggewende rol in wetenskapsbeoefening speel, gee hulle dus, addisioneel tot wat hierbo met betrekking tot die bydrae van Popper gesê is, onmiskenbaar blyke van die noodsaaklike aandeel van die subjek in die verwerwing en legitimering van wetenskaplike kennis.

Terwyl 'n mens verskillende onderskeidinge tussen verskillende soorte modelle sou kon maak (vgl. bv. Black, 1962: 220 e.v.), bepaal ek my by wat algemeen as *teoretiese modelle* bekend staan. Laasgenoemde is 'n "imaginative mental construct invented to account for observed phenomena" (Barbour, 1976: 30). Dit bestaan uit 'n verbeelde meganisme of proses (bv. gasdruk wat die resultaat is van molekules wat die vorm het van elastiese sferes, en wat met verhoogde snelheid teen mekaar en die wande van die gas se geslote houer bots as die volume van die houer afneem) wat gepostuleer word na analogie van 'n bekende meganisme of proses (bv. biljartballe wat bots).

Die groot debatspunt rondom teoretiese modelle is die vraag wat hul kognitiewe status presies is. Is hulle letterlike beskrywings van onwaarneembare prosesse? Moet die atoom byvoorbeeld werklik beskou word as 'n ministerrestel, wat die model is deur middel waarvan dit gewoonlik vir elementêre doeleindes voorgestel word? So 'n standpunt staan bekend as *literalisme*. Of is hierdie modelle bloot "useful fictions", dit is hulpmiddele in die sin van blote simboliese, nie-letterlike voorstellinge wat nie essensieel vir die beoefening van die teoretiese wetenskap is nie? Dié standpunt staan bekend as *fiksionalisme*.

Hierdie is nie die plek om hierdie lang en komplekse debat tussen literalisme en fiksionalisme te besleg nie. Persoonlik is ek aangetrokke tot Ian Barbour se standpunt dat, hoewel ons modelle inderwaarheid nie letterlik kan opneem nie, ons hulle tog ernstig moet opneem. Hulle is nie letterlike beskrywings van onobserveerbare fenomene nie, maar hulle is noodsaaklik vir die de facto beoefening van die wetenskap (vgl. Barbour, 1976: 37-38).

Twee oorwegings is veral van deurslaggewende belang in die dispuut oor die epistemologiese status van modelle en hul rol in wetenskapsbeoefening. Die eerste is dat die analogie vervat in 'n model, soos dié in 'n geslaagde literêre metafoor, 'n insig genereer wat op geen ander wyse toeganklik is as via die voorstelling daarvan in terme van die model nie. Bohr se sonnestelsel-model van die atoom, die idee dat elektrone kwantum-"spronge" maak, asook die meer onlangse "vloeiendruppel"-model van die atoomkern laat ons elke keer iets, hoe onvolledig dit ook al mag wees, van 'n onwaarneembare werklikheid sien wat onbevatlik en onbegrypbaar is sonder die gebruik van die model. Model-

matige taalgebruik in die wetenskap is dus nie alleen kognitief nie, maar ook *betekenis-genererend*.

Die tweede, en selfs nog belangriker oorweging, is die bydrae wat teoretiese modelle lewer tot die *afleiding en uitbreiding van teorieë*. Enersyds is dit so dat 'n onkreukbare wetenskaplike teorie soos die Kinetiese Gasteorie van Boyle op geen manier geformuleer sou kon word as dit nie vir die model was in terme waarvan gasdruk, soos hierbo verduidelik, voorgestel is nie. Nie een van die eienskappe van die gas wat met behulp van die model voorgestel is, byvoorbeeld die massa, snelheid, energie en momentum van die hipotetiese sferie (molekules) kan immers waargeneem word nie; tog kan hulle op grond van die model met mekaar in verband gestel word. Op grond van die model kon Boyle byvoorbeeld sy beroemde wet vir gasdruk in geslote houers formuleer, naamlik dat die druk van die gas verdubbel as die volume van die houer met die helfte verklein. Die model lei dus tot 'n teorie, en die teorie bied verklarings van die patrone in eksperimentele observasie.

Die gebruik van 'n model moedig egter daarby ook die postulering van *nuwe* korrespondensiereëls en die toepassing van die teorie op nuwe soorte verskynsels aan. Die vergelykings van die Kinetiese Gasteorie is byvoorbeeld toegepas op nuwe eksperimentele terreine (bv. die diffusie van gasse, die viskositet van vaste stowwe en die geleiding van hitte) waarin tipes observasies gemaak is wat baie verskil van dié wat relevant is vir gas-wette. 'n Model mag ook 'n sentrale rol speel in die modifikasie van die teorie waarbinne dit self funksioneer. Dit was die *model* wat gebruik is, en nie die formalismes van die teorie nie, wat aanleiding gegee het tot die hipotese dat partikels 'n beperkte grootte het en dat hulle mekaar aantrek. Toe laasgenoemde teorie geamendeer is, kon Van der Waal se vergelykings vir die gedrag van gasse onder hoë druk afgelei word. Die hersiene model (naamlik van gasse as bestaande uit elastiese sferie met kragte wat mekaar aantrek) wyk af van die biljartbal-model, maar, en dit is die punt: *die nuwe, beter bevestigde teorie sou nooit moontlik gewees het sonder die oorspronklike model nie.*¹⁹

Dit is nie nodig om verder op hierdie boeiende insigte in te gaan nie. Vir ons doeleindes is dit bloot belangrik om daarop te let dat modelle noodsaaklike komponente van die de facto beoefening van die wetenskap is; hulle is verbeeldingryke konstruksies wat ons aspekte van die onwaarneembare werklikheid laat sien wat sonder hulle nie alleen onbegryplik sou wees nie, maar teoreties ook onbeskryfbaar of onkategoriseerbaar. Hulle gee aanleiding tot teorieë, en hulle fasiliteer die verfyning en selfs uitbreiding van teorieë. As laasgenoemde egter die geval is, onderstreep dit die realiteit van die "subjective side of science", waaroor ons in hierdie paragraaf gehandel het, net soveel meer. Die wetenskap is nie die blote, neutrale registrasie van ervaringsverskynsels wat eenvoudig sonder subjektiewe bemiddeling "vir hulleself spreek" nie. Die

wetenskap is *mede* 'n konstruksie van die kreatiewe menslike verbeelding wat verskynsels en verbande tussen verskynsels net soveel konstrueer soos wat ons laasgenoemde sintuiglik registreer. Die subjek is 'n essensiële en onontkenbare deel van die totstandkoming van wetenskaplike kennis.

In 'n sekere sin het ons met die bespreking van die rol van modelle in die wetenskap reeds 'n oorgang gemaak, naamlik vanaf die poging om preskriptief 'n "logika van wetenskaplike ondersoek" te formuleer en vir die praktyk van wetenskaplike kennisverwerwing voor te skryf, na 'n meer toegespitste aandag op die prosesse wat de facto in die aktuele, historiese beoefening van die wetenskap voorkom. Hierdie oorgang vorm in meer uitgebreide vorm die tema van die volgende paragraaf.

3. Wetenskapsmetodologie in historiese perspektief

Die volgende belangrike verskuiwing in die wetenskapsbeeld van die twintigste eeu waaraan ons aandag gee, lê in die verlengde van Popper se wetenskapsbegrip, en met name van sy beskouing oor die groei van wetenskaplike kennis, maar neem na aanleiding daarvan 'n wending waarmee Popper hom nooit kon versoen nie. Ek verwys hier na die historiese perspektief waarin hy die wetenskapsmetodologie geplaas het.

Die standaardbeeld van die wetenskap was primêr ahistories. Dit het baie min ag geslaan op die werklike verloop van die verhaal van hoe wetenskaplike navorsingspraktyke oor die eeue heen ontwikkel het. Dit het die wetenskap beskou as 'n sistematiese totaliteit van beweringe omtrent wat die geval is - beweringe wat sodanig geverifieer is dat 'n mens met sekerheid daarvan kan sê dat dit waar is. Wetenskapsmetodologie het op die basis van hierdie benadering neergekom op 'n analise van die interne struktuur van hierdie sistematiese geheel van beweringe of proposisies en van die vermeende prosedures waarvolgens die wetenskaplike te werk gaan om hierdie totaliteit tot stand te bring en uit te brei. Wetenskapsmetodologie was gevolglik binne die standaardbeeld 'n totaal formalistiese aangeleentheid; wetenskaplike kennisverwerwing is voorgestel as iets wat strak en uniform gestruktureer is, en niks meer omvat nie as die akkumulاسie van nuwe proposisies wat bestaande wetmatighede ondersteun en ander identifiseer. Dit behels 'n totale verontagsaming van die aktuele gang van die wetenskapsbeoefening as 'n historiese bedrywigheid van die mens (Rossouw, 1980a: 9).

Popper se beskouing open ons oë vir die feit dat die wetenskap 'n *dinamiese proses* is. Hy beskryf die wetenskap as 'n kleurvolle drama van voortgaande probleemstelling, teorievorming, die eliminerings van foute, nuwe probleemstellings, ensovoorts. In die verskuiwing wat in hierdie paragraaf bespreek word, word hierdie historiese perspektief die primêre en allesoorheer-

sende invalshoek vir die wetenskapsmetodologie. Die uiteindelijke effek daarvan is dat die wetenskapsmetodologie self niks meer nie as wetenskapsgeskiedenis word en dat wetenskaplike kennis bygevolg byna volledig prysgegee word aan die inherente relatiewiteit van die geskiedenis. Hierdie ontwikkeling bring uiteindelik mee dat die subjektiewe inset van die wetenskapsbeoefenaar 'n nog veel groter gewig begin kry as by Popper.

Hoewel Popper se aandag vir die belang van die geskiedenis die aanleidende oorsaak vir hierdie ontwikkelinge was, is daar een opsig waarin hy bly verskil van latere denkers wat die historiese perspektief in die wetenskapsmetodologie hul uitgangspunt gemaak het. Dit is die feit dat Popper, by sy klem op die feit dat die wetenskap 'n dinamies ontwikkelende verhaal van veranderinge is, steeds op soek is na die konstituerende, universele metode wat die dinamo van hierdie verhaal is, dit is die navorsingsbeginsel wat die verhaal op 'n bepaalde, gestruktureerde wyse laat ontvou. Anders gestel: Popper handhaaf deurgaans die oortuiging dat die metode van wetenskaplike kennisverwerwing - dit wat die wetenskap as aktiwiteit wesenlik identifiseer - nie self onderworpe is aan die wisselvalligheid van historiese verandering nie. Daar is, in die woorde van sy magnum opus, ten diepste 'n "logic of scientific discovery" wat gedistilleer kan word uit die verhaal van die groei van wetenskaplike kennis, en waarvan die inherente struktuur, ten spyte van alle de facto wendinge in die geskiedenis van die wetenskap, op dieselfde manier of volgens dieselfde patroon logies formaliseerbaar is (vgl. die diagrammatiese voorstelling daarvan op p. 56). Die wetenskap het een metode wat soos 'n goue draad in die diverse gang van navorsingsprosesse herkenbaar en rekonstrueerbaar is. In hierdie opsig is Popper eintlik 'n oorgangsfiguur tussen die standaardbeeld, wat ahistories was, en die latere ontwikkeling wat die metode van wetenskaplike navorsing self relatief tot die eise en gebruike van sosiaal-historiese omstandighede en behoeftes maak.

Die mees opspraakwekkende bydrae tot laasgenoemde ontwikkeling (hoewel andere ook bygedra, en selfs verder gegaan het) was dié van Thomas Kuhn, en wel soos vervat in sy *The structure of scientific revolutions* wat in 1962 verskyn het, en in 1970 (Kuhn, 1970b) in 'n tweede uitgawe van 'n naskrif voorsien is waarin Kuhn sommige van sy beskouinge in die lig van volgehoue kritiek weer gewysig het.

Kuhn ondersoek die interne struktuur van die praktyk van wetenskapsbeoefening vanuit die gesigspunt dat die wetenskap 'n sosiale en historiese bepaalde menslike aktiwiteit is. In 'n vergelyking wat hy by geleentheid tussen sy eie beskouinge en dié van Popper tref, beweer hy dat die twee wetenskapsbeskouinge in sekere opsigte gunstig vergelyk (Kuhn, 1970a: 1). Sowel hy as Popper is volgens hom meer geïnteresseerd in die dinamiese proses waardeur wetenskaplike kennis bekom word as in die logiese struktuur van die produkte

van wetenskaplike navorsing. Dit beteken dat Kuhn primêr geïnteresseerd is in die geskiedenis van wetenskaplike navorsing (1970a: 9), dit is in die *de facto* faktore wat 'n rol gespeel het in die generering, ontwikkeling en afloop van teorieë wat as wetenskaplik getipeer kan word. Hy wend hom tot die geskiedenis van die wetenskap ten einde 'n wetenskapsbeeld te rekonstrueer wat getrou is aan die aktuele beoefening van die wetenskap.

Wat hy uit hierdie geskiedenis leer omtrent die praktyk van wetenskapsbeoefening, is dat laasgenoemde nie gelei en beheers word deur tydlose en logies kodifiseerbare reëls van 'n onveranderlike wetenskaplike metode nie. Die verhaal van die wetenskap is vir Kuhn geen kontinue verhaal van 'n rasioneel en metodologies-uniforme, rekonstrueerbare evolusieproses soos vir Popper nie, dog eerder 'n verhaal wat gekenmerk word deur die diskontinue en grotendeels onverklaarbare oorgange (Kuhn sê: revolusies - vergelyk sy 1970b: 92-110) vanaf een navorsingstradisie, oftewel *paradigma* van wetenskaplike ondersoek en diskoers, na die volgende. Hy ontwikkel dan 'n dinamiese begrip van die wetenskap rondom laasgenoemde sentrale begrip. Wat hy ten diepste met die begrip "paradigma" wil aantoon, is dat die wetenskap, anders as vir sowel die standaardbeeld as Popper, 'n spel is waarin die reëls (kan) verander soos ons voortgaan.

Wat Kuhn presies onder 'n paradigma verstaan, was sedert die verskyning van sy *The structure of scientific revolutions* in 1962 'n hoogs kontroversiële aangeleentheid. Hy erken in sy "Postscript" tot die tweede uitgawe dat hy inderwaarheid dié sentrale begrip in twee onderskeibare betekenisgebruik het:

On the one hand it stands for the entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of a given [scientific] community. On the other, it denotes one sort of element in that constellation, the concrete puzzle-solutions which, employed as models or examples, can replace explicit rules as a basis for the solution of the remaining puzzles of normal science (Kuhn, 1970b: 175).

Die tweede betekenis, wat na sy eie erkenning "the deeper of the two" is, is die een waaraan ons vervolgens aandag sal skenk. 'n Paradigma is vir Kuhn 'n dissiplinêre matrys of 'n navorsingstradisie wat sy oorsprong het in sekere kernvoorbeelde van wetenskaplike werk wat op implisiete, dikwels baie vaag omlynde konseptuele, metodologiese en ontologiese aannames berus.²⁰ Sulke paradigmatische wetenskaplike prestasies verskaf vir 'n bepaalde tyd en binne 'n bepaalde veld van ondersoek die modelle van wat as wetenskaplike probleme, navorsingstegnieke en moontlike oplossings in aanmerking kom. 'n Paradigma is nie 'n stel duidelik geartikuleerde reëls,²¹ beginsels of prosedures nie, maar eerder 'n verwysingsraamwerk van implisiete veronderstellinge waar-

toe 'n gemeenskap van ondersoekers hulself persoonlik verbind het ("committed") en wat deur hulle as gesaghebbend aanvaar word (Rossouw, 1980a: 10). Sy paradigma kondisioneer die soort probleme waarmee 'n navorser in 'n gegewe historiese situasie homself besig hou, die konseptuele apparaat wat hy hanteer en selfs die inhoud van die handboeke waaruit hy inhoudelik en metodologies geskool word. "Scientists work from models acquired through education and though subsequent exposure to the literature without quite knowing or needing to know what characteristics have given these models the status of community paradigm" (Kuhn, 1970b: 46).

Die tipe wetenskap wat binne die intellektuele kontoere van 'n gegewe paradigma beoefen word, noem Kuhn "normal science".

... "normal science" means research firmly based upon one or more past scientific achievements, achievements that some particular scientific community acknowledges for a time as supplying the foundation for its further practice (Kuhn, 1970b: 10).

Nuwelinge word in hierdie raamwerk van aannames en prosedures gesosialiseer en gekondisioneer tot 'n persoonlike verbintenis aan 'n netwerk van aannames, interesses en metodes van ondersoek. Die bedoeling binne "normal science" is nie om die paradigma aan kritiek te onderwerp nie, dog eerder om die vrugbaarheid en sukses van die paradigma te bevestig. "Normal science" is daarby nie 'n kwessie van probleemoplossing in die Popperriaanse sin nie, dog eerder van "puzzle solving". 'n Onsekerheid kwalifiseer as 'n "puzzle" wanneer daar veronderstel word dat daar 'n definitiewe oplossing voor is en dat die oplossing dieselfde struktuur sal hê en met dieselfde teoretiese en eksperimentele toerusting teweeggebring sal word as wat die geval was by die bearbeiding van die paradigma se "key exemplars". Hoe meer "puzzles" binne die tradisie van die paradigma opgelos word, hoe meer word die vertroue in die aannames en prosedures van die paradigma versterk. Natuurlik is daar altyd sekere raaisels wat nooit bevredigend opgelos word nie. Solank laasgenoemde raaisels egter "few and far between" is, word vertroue in die paradigma nie ondermyn nie; die probleme met die raaisels word veeleer op die rekening van die onnoukeurigheid of inkompetensie van individuele navorsers wat hulle met sodanige raaisels besig hou, geplaas.

As Kuhn egter terugkyk na die geskiedenis van die wetenskap, dan val dit hom op dat daar in elke paradigma periodes aanbreek waarin die aantal onopgeloste raaisels drasties begin toeneem. Dit lei 'n stadium in wanneer die vertroue in en verbintenis aan 'n paradigma in 'n krisis begin verkeer. Die grondveronderstelling waarop die paradigma berus, word toenemend blootgestel aan kritiek, en meer belowende alternatiewe word ondersoek. "So 'n krisissituasie is die bakermat vir die ontwikkeling van 'n nuwe paradigma wat

mettertyd die heersende paradigma in die betrokke veld van ondersoek begin uitdaag" (Rossouw, 1980a: 11).

Die gebeure wat sopas beskryf is, gepaard met die ontwikkeling wanneer 'n nuwe paradigma se uitdaging aan die gangbare opvatting so sterk begin word dat dit laasgenoemde begin vervang, staan vir Kuhn as "*extraordinary science*", in onderskeiding van "*normal science*", bekend. Die vervanging van een paradigma deur 'n ander staan bekend as 'n "paradigm shift" (Kuhn, 1970b: 140 e.v.). Dit het sulke verreikende implikasies dat dit volgens Kuhn op niks minder nie as 'n *revolusie* neerkom (Kuhn, 1970b: 92-173). Die vermoë om 'n "paradigm shift" te ervaar en in jou eie denke as wetenskaplike te ondergaan, is volgens Kuhn nie toe te skryf aan redelike oorwegings nie, maar aan 'n psigologiese ervaring wat vergelykbaar is met 'n religieuse bekering (Kuhn, 1970b: 149) of 'n "Gestalt switch" (111-114).

Een paradigma ontwikkel naamlik volgens Kuhn nie reglynig of evolusionêr uit 'n ander een nie; paradigmas (bv. die Newtoniaanse en Einsteiniaanse fisikas) volg mekaar eerder gewoon op. "Paradigm shifts" is nie 'n kwessie van akkumulاسie nie, maar van 'n totale ommekeer van die wetenskaplike verbeelding en kyk op sake. Dinge waarmee wetenskaplikes gemeen het dat hulle vertrouwd is, word skielik in 'n totaal nuwe lig gesien; nuwe voorkeure word gestel; nuwe probleme kom in sig. Die legitimititeit van die revolusie in uitkyk is iets waarvan 'n aanhanger van die ou, agterhaalde paradigma kwalik met logiese argumente oortuig kan word; aanhangers van die nuwe paradigma is merendeels aangewese op retoriek en oorreding. Meesal slaag laasgenoemde ook nie juis nie. Aanhangers van ou paradigmas word baie moeilik oortuig; die beste vir die wetenskap wat gebeur is dat hulle aftree of uitsterf!

Die rede waarom kommunikasie tussen aanhangers van verskillende paradigmas so moeilik is, is nie bloot die gevolg van die moedswilligheid, otoritarisme of gevestigde professionele belange van 'n ouer geslag wetenskaplikes nie - hoewel laasgenoemde faktore natuurlik ook 'n rol speel. Die rede moet veeleer herlei word na een van Kuhn se mees kontroversiële leerstellings, naamlik die sogenaamde *inkommensurabiliteit* van paradigmas. Laasgenoemde beskouing het hom veral die verwyd van relativisme op die hals gehaal, en is die een aspek van sy bydrae wat hy in die "Postscript" tot die tweede uitgawe van sy hoofwerk afgeswak het. Die volgende aanhaling gee blyke van wat hy hiermee bedoel:

In the transition from one theory to the next words change their meanings or conditions of applicability in subtle ways. Though most of the same signs are used before and after a revolution - e.g. force, mass, element, compound, cell - the ways in which some of them attach to

nature has somehow changed. Successive theories are thus, we say, incommensurable (Kuhn, 1970c: 266).

As wat hier gesê word, waar is, is kommunikasie tussen aanhangers van verskillende paradigmas inderdaad besonder moeilik. Want dan konstitueer die aannames en voorskrifte van die paradigma se "key exemplars" sulke verskillende vertolkings van die betekenis van die begrippe en die aard van die probleme wat bearbei moet word, dat sodanige verskillende aanhangers inderdaad in verskillende wêreldes leef.

To the extent ... that two scientific schools disagree about what is a problem and what a solution they will inevitably talk through each other when debating the relative merits of their respective paradigms. In the partially circular arguments that regularly result, *each paradigm will be shown to satisfy more or less the criteria it dictates for itself and to fall short of a few of those dictated by its opponents* (Kuhn, 1970b: 108, my klem).

Hieruit blyk die wese van Kuhn se beskouing oor die inkommensurabiliteit van paradigmas: die argumente en oorwegings wat wetenskaplikes wat verskillende paradigmas aanhang, aanwend om mekaar te probeer oortuig, word voorgeskryf deur die veronderstelling van hul bepaalde paradigmas, en is nie noodwendig oorwegings, kriteria, en daarom argumente wat vir aanhangers van 'n ander paradigma aanvaarbaar is nie. Vir die keuse tussen mededingende paradigmas is daar dus volgens Kuhn geen eksterne, bo- of buite-paradigmatiese kriteria of standaarde nie. Alle kriteria vir 'n rasonale wetenskaplike keuse is die produkte van paradigmas en daarom paradigma-afhanklik.

Daar is wel *intra-paradigmatiese* reëls waarvolgens die houdbaarheid al dan nie van teoretiese stelling op 'n rasonale wyse getoets kan word in die beoefening van "normal science" (Rossouw, 1980a: 11). Daar is egter geen sodanige reëls waarop in 'n debat óór paradigmas 'n beroep gedoen kan word nie, respetiewelik daar is geen *inter-paradigmatiese* reëls vir die universeel aanvaarbare, rasonale beslegting van die keuse tussen paradigmas nie. As Popper daarom byvoorbeeld in sy debat met Kuhn (Popper, 1970: 51-58) opnuut daarop aandring dat ons in die wetenskap "leer uit ons foute" en dat die wetenskap alleen vorder vanweë die momente waar teorieë tout court "gefalsifieer" en deur ander teorieë vervang word, dan antwoord Kuhn dat die begrip "fout" slegs betekenis het binne 'n paradigma en dat Popper se voorbeelde van gefalsifiseerde teorieë (bv. die oorgange vanaf Ptolemaïus na Galileo, vanaf Newton na Einstein en vanaf Aristoteles na Darwin) nie die praktyk van "normal science" beskryf nie, maar juis tiperend is van "extraordinary science", dit is van die revolusies wat hy "paradigm shifts" noem (Kuhn, 1970a: 1-23). Die implikasie hiervan is dat Kuhn Popper se aanspraak in die titel van laasgenoemde se hoofwerk, naamlik dat daar 'n "logic of scientific discovery" is,

prontuit ontken, en hoogstens toegee dat daar 'n "psychology of research" in die geskiedenis van die wetenskap te bespeur is.

Hieruit behoort duidelik te wees waarom die klag van relativisme deur 'n koor kritici van Kuhn sedert die verskyning van sy hoofwerk opgewerp is. Sy relativisme is presies van die tweede soort wat ons aan die begin van die vorige hoofstuk geïdentifiseer het, naamlik inkommensurabilisme. Dit beweer dat die begrippe "waarheid" en "rasionaliteit" inderwaarheid dubbelsinnige begrippe is wat slegs betekenis verkry binne die semantiese kontoere van 'n paradigma of verstaansraamwerk, maar dat daar geen inter-paradigmatiese kriteria of kenprosedures is in terme waarvan die houdbaarheid van die sosiaal-histories gekondisioneerde waarheidsaansprake binne elke raamwerk beoordeel kan word nie.

Onder die druk van 'n stortvloed kritiek het Kuhn sy posisie in bepaalde opsigte intussen skerper genuanseer en selfs gewysig (Kuhn, 1970b: 174-210). Laasgenoemde handel veral oor die beweerde inkommensurabiliteit van paradigmas en die beweerde onmoontlikheid van kommunikasie tussen aanhangers van verskillende paradigmas. Hierdie aanspraak is eenvoudig empiries so problematies dat Kuhn nie daarvoor onveranderd voet by stuk kon hou nie. Ons sal in hoofstuk 5 meer aandag gee aan sy argumente in hierdie verband. Tog bly daar elemente in sy beskouing oor wat van fundamentele betekenis is vir vir filosofiese wetenskapsbeeld, wat hy nie bereid was om te herroep nie en wat steeds die spil bly waarom wetenskapsfilosofiese diskussies wentel. Dit betref veral die subjektiewe inset in die wetenskaplike onderneming, asook die rasionele rekonstrueerbaarheid van daardie onderneming. Ten spyte van enkele toegewings aan sy kritici, bstry Kuhn nog steeds die gedagte dat die objektiwiteit en die rasionaliteit van die wetenskap gewaarborg word deur 'n neutrale metodologie wat in 'n stel universeel geldende logiese reëls geartikuleer kan word.

Die historiese perspektief waarin Kuhn en sy geesgenote die wetenskapsmetodologie plaas, verteenwoordig 'n oorgang vanaf wat Arne Naess 'n "neat image of science" (d.i. die standaardbeeld en Popperianisme) na 'n "gaudy image of science" noem (Naess, 1972). Die punt wat hulle wil maak, is dat daar geen universeel geldende, tydlose norme bestaan in terme waarvan klinkklaar uitgemaak kan word wat wetenskap is, en wat nie. Die praktyk van wetenskaplike kennisverwerwing is daarom ook nie so maklik formaliseerbaar soos dit voorgestel word in sowel die standaardbeeld as in die werk van Popper nie. As ons gaan kyk na wat in werklikheid gebeur het in die geskiedenis van die wetenskap, meld 'n ander verhaal sigself aan. Uit hierdie verhaal blyk dat die norme vir die bepaling van die wetenskaplike status van kennisaansprake konteks-afhanklik is. Hulle word mede-bepaal deur historiese en sosiale faktore wat 'n rol speel in die lewe van die mense wat in die praktyk die wetenskap

beoefen. Wat hier veral opval, is die wyse waarop natuurwetenskappe in hierdie opsig ooreenstem met die menswetenskappe. Ons sal hierdie punt in 'n later stadium verder ontgin.

Die wetenskap is 'n sosiale, menslike aktiwiteit. Die "neat image of science" as 'n onpersoonlike onderneming waarin alleen "harde" feite en strenge logika 'n rol speel, is vir Kuhn 'n abstraksie wat nie die werklike verhaal van die wetenskap kan verdiskonteer nie. In hierdie verband word 'n mens herinner aan Stephen Toulmin se bekende woorde: "Science is not an intellectual computing machine; it is a slice of life" (Toulmin, 1961: 99). As sodanig deel die wetenskap in die wisselvallighede en onsekerhede van die historiese menslike bestaan. Dit vertoon daarom ook die tipiese verskynsels wat voorkom in die historiese, sosiale bestaan van die mens. Ons moet, as ons Kuhn ernstig opneem, nie verbaas wees daarvoor dat verskynsels soos gesag en tradisie (die commitment aan 'n paradigma), groepslojaliteite, vertroue, individuele oordeel wat kan wissel, konsensus wat op oorreding berus, ensovoorts 'n onontkenbare rol speel in die praktyk van wetenskapsbeoefening nie.

Die wetenskap is daarby nie vry te stel van die *spanningskeppende faktore* van die mens se historiese, sosiale bestaan nie - faktore soos verlies aan vertroue, gemeenskapskrisisse, polarisasie, kommunikasiegapings, professionele aspirasies, jaloesie, ambisie, magsuitoefening en vrees nie. Die geformaliseerde rasionaliteit van die wetenskaplike bedryf, soos voorgestel deur die standaardbeeld en die Kritiese Rasionaliste, is tradisioneel voorgestel as 'n legitimeringsprosedure vir wetenskaplike kennisaansprake waaruit genoemde spanningskeppende faktore berekend *uitgeskakel* kan word, en waar sulke uitsprake se status dan slegs bepaal hoef te word deur die vraag of hulle korreleer met "die feite" - op die aanname dat *enige* subjek wat oor genoeg agtergrondskennis beskik, in staat sal wees om daardie "feite" onbevange aan die hand van gestabiliseerde toetsingsprosedures te kontroleer. Wat Kuhn beklemtoon, is dat die spanningskeppende verskynsels van die konkrete, sosiale lewe van die mens op geen manier volledig geïgnoreer kan word in die praktiese beoefening van die wetenskap as 'n "slice of life" nie.²² Wetenskapsbeoefenaars is immers nie mense wat in 'n sosiaal-historiese lugleege leef nie, maar is in hul wetenskapsbeoefening verwickel in sosiale, politieke en maatskaplike kontekste wat inspeel op die inhoud, metodes en resultate van hul navorsing. Kortom, die wetenskap het *ook 'n subjektiewe gesig* wat 'n wetenskapsmetodoloog slegs kan ignoreer as hy weier om ag te slaan op die wyse waarop wetenskap - ook die soort wetenskap wat verantwoordelik was vir al die tegnologiese vordering van ons tyd - in werklikheid in die geskiedenis beoefen word.

Die subjektiewe gesig van die wetenskap blyk daarby vir Kuhn nie net in die sogenaamde "konteks van ontdekking" soos vir Popper nie. Ons het vroeër

gesien dat Popper ruimte laat vir spekulاسie, drome, metafisika, ensovoorts wanneer die vraag aan die orde kom: waar kom wetenskaplike teorieë vandaan? Popper dring egter, soos ook aanhangers van die standaardbeeld, daarop aan dat menslike subjektiwiteit geen rol het wanneer dit kom by die sogenaamde "konteks van validasie" nie, dit is die konteks waar wetenskaplike teorieë aan die empiriese basis getoets moet word. "Hier spreek alleen die één en onveranderlike wetenskaplike metode waaraan alle wetenskaplikes hulle moet hou, en wat in 'n logiese sisteem of kanon van intersubjektief geldige en ... toepasbare reëls geanaliseer kan word" (Rossouw, 1980a: 13).

Vir Kuhn en sy geesverwante blyk die subjektiewe gesig van die wetenskap egter ook in die konteks van validasie, dit is in die metode van die wetenskap self. In hierdie verband sou ook verwys kon word na die bydraes van Norwood Hanson (1971) en Michael Polanyi (1964) oor die verhouding tussen ervaring en teorie in die kennisproses.²³ Volgens iemand soos Hanson maak teoretiese vooronderstellinge van een of ander aard nie slegs waarneminge moontlik nie (soos Popper ook aanvoer), maar sodanige vooronderstellinge bepaal inderwaarheid *wat* waargeneem word. Sê Hanson: "All data are theory laden" (Hanson, 1971: 5, 12). Met dié uitspraak bedoel hy veel meer as bloot 'n transendentale verhouding tussen teorie en observasie. Teoretiese interpretasieskemas of verwysingsraamwerke is nie slegs die voorwaarde vir die moontlikheid van sinvolle wetenskaplike waarnemings nie. Die verhouding is veeleer geneties-kousaal. Teorieë genereer as't ware self die waarneminge wat die objekte vir wetenskaplike ondersoek oplewer. In dié sin bepaal die "theory-ladenness" van waarneminge nie net wat waargeneem word nie, maar beperk dit ook die reikwydte van verskynsels wat in die wetenskaplike ondersoek moontlik in die blikveld van die aandag kan kom.²⁴ Hanson stel dit as volg:

The view thus arises that "the facts" are just those conditions a subject matter meets such that a given theory might be applied to it - the boundary conditions. In that sense the facts are "theoretically determined" - somewhat as the rules of chess determine what layout the chessboard must have at the onset, and what moves will be permissible therefrom so that the subsequent interchange could be describable as "chess" (Hanson, 1971: 12).

Hanson se aanspraak is dus dat wat 'n wetenskaplike sien wanneer hy observasies maak, teorie-bepaald is. Kuhn en sy geesverwante sluit hierby aan vir soverre hulle daarop aandrang dat subjektiewe elemente 'n deurslaggewende rol speel in die wetenskap se konteks van validasie. Hul punt is met name dat wat as empiriese getuigenismateriaal vir die toetsing van 'n teorie geld, deur die teoretiese of paradigmatische raamwerk waarbinne die teorie optree, self gedetermineer word. Dit beteken dat die falsifikasie of falsifieerbaarheid van

wetenskaplike teorieë glad nie so 'n eenvoudige saak is soos Popper dit wil voorstel nie. Daar is nie teoreties-neutrale of teoreties-onafhanklike ervarings-gegewens wat as onpartydige arbiter kan funksioneer nie. Die kriteria wat as toetsingsnorme vir teorieë geld, dit is die kriteria vir rasionaliteit in die wetenskap, word self ontleen aan 'n bepaalde paradigma en geld nie inter-paradigmaties nie. En by die keuse van hierdie teoretiese of paradigmatiese raamwerke self speel logika 'n geringe of geen rol nie. Sê Kuhn, in reaksie op Popper:

The criteria with which scientists determine the validity of an articulation or an application of existing theory are not by themselves sufficient to determine the choice between competing theories. Sir Karl [Popper] has erred by transferring selected everyday characteristics of everyday research to the occasional revolutionary episodes in which scientific advance is most obvious and by thereafter ignoring the everyday enterprise entirely. In particular, he has sought to solve the problem of theory choice during revolutions by logical criteria that are applicable in full only when a theory can already be presupposed (Kuhn, 1970a: 19).

Die keuse vir 'n paradigma of teoretiese raamwerk is voor alles 'n kwessie van sosiale en psigiese prosesse. Die relativering van die rasionaliteit van die wetenskap blyk egter nie slegs uit die konteksafhanklikheid van die kriteria in die lig waarvan die geldigheid van wetenskaplike kennis aanspraak bepaal word nie. Dit blyk eweseer uit Kuhn se ontkenning daarvan dat daar een, basies gelykvormige prosedure van kennisverwerwing in die wetenskap is. Die Popperriaanse dictum dat "wetenskap gedefinieer word deur sy metode", word deur Kuhn ontkragtig in die sin dat hy ontken dat daar net een metode in die wetenskap aan te tref is. Binne 'n historiese perspektief gesien, is daar nie 'n eenvormige en in reëls gekodifiseerde wetenskaplike metode of 'n "Logik der Forschung" nie. Die wetenskaplike metode is self onderworpe aan veranderinge, veranderinge waarin daar sprake is van vertrouenskrisisse, persoonlike verbintenisse, heroriëntasies en van dikwels moeisame prosesse om 'n konsensus van implisiete aannames te bereik en te stabiliseer. Soos H.W. Rossouw dit stel: "In dié sin vertoon hierdie [d.i. die wetenskaplike] metode sêlf, en nie slegs sy toepassing in die wetenskapspraktyk nie, die beeld van 'n kleurvolle drama: 'n drama waarvan die bedrywe deur verskillende outeurs in verskillende style geskryf word, afgesien nog daarvan dat hulle deur verskillende akteurs op verskillende wyses vertolk en gespeel word" (Rossouw, 1980a: 13).

Wat die wetenskap is, word dus van huis uit bepaal deur die raamwerk waarbinne nagevors en kennis geformuleer word. In hierdie raamwerk speel faktore mee wat in alle meer tradisionele wetenskapsbeskouings afgemaak is as subjektiewe, en daarom vertroebelende en potensieel misleidende invloede;

invloede wat ons verhinder om 'n onbevange "kyk op die-werklikheid/feite", soos laasgenoemde is, te verwerf.

Dit behoort in hierdie stadium duidelik te wees waarom die verwyte van relativisme deur 'n groot aantal wetenskapsfilosowe en -metodoloë aan Kuhn se adres gerig word. Popper, in sy diskussie met Kuhn, is self die vernaamste stem in hierdie protes:

Kuhn suggests that the rationality of science presupposes the acceptance of a common framework. He suggests that rationality depends upon something like a common language and a common set of assumptions. He suggests that rational discussion, and rational criticism, is only possible if we have agreed on fundamentals.

This is a widely acceptable thesis: the thesis of *relativism*. ... I have dubbed this thesis *The Myth of the Framework* (Popper, 1970: 56).

Die ernstige vraag aan Kuhn is inderdaad of sy klem op die rol van die raamwerk in wetenskaplike kennisverwerwing die verwyte van relativisme kan ontком. Die probleem van relativisme verteenwoordig die vernaamste probleem van die wetenskapsbeeld wat deur Kuhn en sy epigone gepropageer word. Die vraag wat aan hulle gevra moet word, is: hoe weet ons nog dat hierdie "verhaal" van die wetenskap wat hulle beskryf, hierdie kleurrike, wisselende drama waarin die reëls van die spel verander soos die spel voortgaan, inderwaarheid één verhaal of één spel is; hoe weet ons dat al die insidente, wendinge en paradigmas waarvan Kuhn praat, insidente, wendinge en paradigmas van iets is wat onder die gemeenskaplike noemer van "die wetenskap" tuisgebring kan word? Word wetenskaplike kennis hier nie volledig gerelativeer nie? Is dit ná Kuhn nog hoegenaamd moontlik om van 'n wetenskaplike waarheid of van 'n wetenskaplike benadering van waarheid in die sin van korrespondensie met die werklikheid sêlf te praat? Is waarheid nie juis die primêre interesse van die wetenskap sedert sy ontstaan nie; is dit nie die doel waarop dit gerig is nie, die ontontkenbare epistemologiese ideaal of "regulatiewe idee" (soos Popper dit noem) waarvan die nastrewing die deurlopende motief van die wetenskapsbedryf is nie - selfs al word hierdie ideaal, soos Popper ook aanvoer, nooit bereik nie, of selfs al kan 'n mens dit nooit weet as jy dit bereik het nie? Stel hierdie doel nie bepaalde kriteria waaraan die wetenskaplike kenproses nie slegs geïdentifiseer kan word nie, maar waaraan ook die resultate van hierdie proses gemeet en geëvalueer behoort te word nie? En voorts: as daar geen goue draad, geen uniforme motief, geen gemeenskaplike metode in die verhaal wat Kuhn probeer vertel, aan te tref is nie, en die vraag of ons met een verhaal te make het, onbeantwoordbaar is, waaraan ontleen die wetenskap sy aansien en gesag in ons kultuur? Wat maak die proses van wetenskaplike kennisverwerwing anders of beter as 'n magdom ander praktyke waarmee ons ons eweseer

kan besig hou? Wat is die sosiale, ekonomiese en politieke konsekwensies van so 'n beskouing?

Hoewel Kuhn deurentyd lugtig bly vir eksplisiete toegewings aan die relativisme, is die rondborstige erkenning van die intellektuele respektabiliteit van relativisme 'n kenmerk van die bydrae van 'n aantal van sy epigone. In hul bydraes blyk dat relativisme skynbaar die onontkenbare konsekwensie van die "erkenning van die raamwerk" is, en dat dit nie loon om daarvoor doekies om te draai nie. Die bekendste van hierdie bydraes is dié van Paul Feyerabend. Om die prentjie rondom die relativistiese konsekwensies van die verskuiwing van die twintigste eeuse wetenskapsbeeld kompleet te maak, skenk ons ten slotte kortliks aandag aan sy beskouinge.

4. Wetenskapsmetodologiese relativisme

Die denke van Paul Feyerabend staan aangeteken as een van die mees vreeslose apologieë vir relativisme in die wetenskapsmetodologie van ons tyd. Ek konsentreer, vir die doeleindes van hierdie bespreking, hoofsaaklik op sy beskouinge soos geartikuleer in sy twee boeke *Against method* (Feyerabend, 1975) en *Science in a free society* (Feyerabend, 1978). Laasgenoemde is 'n verdere eksplorasië en ontwikkeling van sy "anargistiese" kennisteorie in sy vroeëre *Against method*.

Feyerabend se apologie vir relativisme in die wetenskapsmetodologie blyk miskien ten beste uit sy verdediging, in albei vermelde werke, van die slag-spreuk "anything goes" (Feyerabend 1975: 23-28; 1978: 39-40). Sy sentrale betoog is dat die wetenskap essensieel 'n *anargistiese* onderneming is. As 'n menslike aktiwiteit word dit nie, soos algemeen aanvaar word, gekenmerk deur reëls, orde en gesag nie, maar dui die geskiedenis van die wetenskap juis op die afwesigheid van reëls, orde en gesag in die praktyk van wetenskapsbeoefening. Feyerabend doen veel moeite in sy 1975 om 'n positiewe konnotasie aan die begrip "anargisme" te heg. Hy maak beswaar teen kontemporêre apologieë vir anargisme omdat dit dikwels uitloop op skade vir mense en gepaard gaan met presies die soort Puriteinse toewyding en erns wat Feyerabend nie kan verdra nie (vgl. bv. die intellektuele erns waarmee die begrip gepropageer word deur eksistensialiste soos Jean-Paul Sartre en Simone de Beauvoir). Hy gebruik daarom by voorkeur vir anargisme die begrip "Dadaïsm":

A Dadaist would not hurt a fly - let alone a human being. A Dadaist is utterly unimpressed by any serious enterprise and he smells a rat whenever people stop smiling and assume that attitude and those facial expressions which indicate that something important is about to be said. A Dadaist is convinced that a worthwhile life will arise only when we

start taking things *lightly* and when we remove from our speech the profound but already putrid meanings it has accumulated over the centuries ("search for truth"; "defence of justice"; "passionate concern"; etc.). A Dadaist is prepared to initiate joyful experiments even in those domains where change and experimentations seem to be out of the question (example: the basic functions of language). I hope that having read the pamphlet [d.i. sy boek!] the reader will remember me as a flippant Dadaist and *not* as a serious anarchist (Feyerabend, 1975: 21, voetnoot 12).

Theoretiese anargisme is volgens Feyerabend 'n meer humanitêre aktiwiteit as die alternatiewe wat rigiede, uniforme en geformaliseerde reëls vir die wetenskaplike onderneming wil voorskryf. Hy voer aan dat nie een van die wetenskapsmetodologieë wat tot op hede voorgestel is, suksesvol was of daarin geslaag het om 'n universeel geldende prinsiep vir wetenskaplike navorsing te identifiseer nie. Die vernaamste (hoewel nie die enigste nie) wyse waarop hy hierdie aanspraak motiveer, is om te wys hoe genoemde metodologieë onversoekenbaar is met wat de facto in die geskiedenis van die fisika gebeur het. Hierdie metodologieë het nie daarin geslaag om op 'n toereikende wyse reëls te formuleer wat die aktiwiteite van wetenskaplikes lei nie. Gegewe die kompleksiteit van die geskiedenis van die wetenskap, is dit ook baie onwaarskynlik om te verwag dat die wetenskap begrypplik gemaak kan word deur middel van enkele eenvoudige metodologiese reëls (Feyerabend, 1975: 295-96).

Lakatos is, wat Feyerabend betref, op hierdie punt 'n geesgenoot van hom, aangesien eersgenoemde se metodologie nie aan ons reëls verskaf in die lig waarvan ons tussen "research programmes"²⁵ kan kies nie. "The methodology of research programmes provides *standards* that aid the scientist in evaluating the historical situation in which he makes his decisions; it does not contain *rules* that tell him what to do" (Feyerabend, 1975: 196, sy klem). Die reëls wat preskriptief deur 'n metodoloog soos Popper vir die wetenskap geformuleer word, kan nie beperkinge op die aktuele ontwikkelingsgang van wetenskaplike navorsing lê nie. In hierdie sin geld die aanspraak: "anything goes". Vir soverre genoemde reëls, tesame met die standaarde in die lig waarvan aansprake getoets word, tradisioneel die "rasionaliteit" van die wetenskap konstitueer, is die implikasie hiervan dat Feyerabend inderwaarheid ontken dat die wetenskap "rasioneel" is. Hierdie tema word egter nader genuanseer in sy 1978, waaraan ons weldra sal aandag gee.

As 'n mens daarom 'n bydrae tot byvoorbeeld die fisika wil lewer, sal dit volgens Feyerabend nie nodig vir jou wees om vertrouwd te raak met kontemporêre wetenskapsmetodologieë nie, hoewel dit sal nodig wees om vertrouwd te raak met fisika self. Dit sal weliswaar nie voldoende wees om jou aanvoelings en inklinasies op 'n oningeligte wyse na te volg nie. Sy argument "against

method" kom dus in wese daarop neer dat hy nie reken dat dit wenslik is dat die keuses en besluite van wetenskaplikes beperk moet word deur die reëls wat neergelê word of implisiet vervat is in geformuleerde wetenskapsmetodologieë nie.

Feyerabend lewer daarby 'n indrukwekkende apologie vir die begrip "inkommensurabiliteit", en daarom ook vir die soort relativisme wat in hierdie boek aandag geniet. Sy beskouinge in hierdie verband spruit voort uit sy beskouinge oor die teorie-afhanklikheid van observasies.²⁶ Die betekenis van en interpretasies van konsepte en die oordele wat observasies verwoord, word volgens Feyerabend volledig bepaal deur die teoretiese konteks waarin hulle voorkom. In sommige gevalle verskil die fundamentele aannames en beginsels van twee kompeterende teorieë so drasties dat dit nie moontlik is om die basiese konsepte van een teorie in terme van dié van die ander teorie te formuleer nie. Die gevolg hiervan is dat die twee teorieë inderwaarheid geen enkele gemeenskaplike observasie- of basisoordeel bevat nie. In sulke gevalle is dit heeltemal onmoontlik om die kompeterende teorieë logies te vergelyk. Dit sal nie moontlik wees om op 'n logiese wyse die konsekwensies van een teorie af te lei van die aansprake en beginsels van die ander teorie met die oog op vergelyking nie. Die twee teorieë is dan volledig inkommensurabel.

Hy illustreer hierdie aanspraak aan die hand van die verhouding tussen klassieke meganika en die relativiteitsteorie. Volgens eersgenoemde, as 'n teorie oor hoe die observeerbare en onobserveerbare wêreld werklik lyk, het alle fisiese objekte vorm, massa en volume. In die relativiteitsteorie bestaan sulke eienskappe nie meer in sigself nie, maar hulle word *verhoudings* tussen die objekte en 'n bepaalde verwysingsraamwerk, en hulle kan verander word, sonder fisiese interaksie (wat noodsaaklik is by die ou teorie as fisiese objekte moet verander) deur vanaf een verwysingsraamwerk na 'n ander oor te skakel. Gevolglik sal enige observasiestelling wat na fisiese objekte binne die klassieke meganika verwys, 'n *ander betekenis* hê as 'n soortgelyke observasiestelling in die relativiteitsteorie. Die twee teorieë is inkommensurabel en kan nie vergelyk word deur hul logiese konsekwensies te vergelyk nie.²⁷ (Ander voorbeelde van inkommensurabele teorieë wat Feyerabend bespreek, is klassieke en kwantum-meganika, impetus-teorie en Newtoniaanse meganika, en materialisme en die "mind-body"-dualistiese teorie.)

Dit beteken nie dat twee kompeterende teorieë op geen enkele manier vergelykbaar is nie. Een manier om wel so 'n vergelyking te tref, is om elke teorie te konfronteer met observeerbare situasies en om rekord te hou van die graad waartoe kompeterende teorieë versoenbaar is met daardie situasies as hulle die betrokke situasies in hul eie terme interpreteer.²⁸ As ons tussen teorieë moet kies, dan duik die probleem op watter van die talle kriteria vir vergelyking verkies moet word in situasies waarin die kriteria in konflik met

mekaar is. Volgens Feyerabend is die keuse tussen kriteria, en daarom uiteindelik ook die keuse tussen inkommensurabele teorieë, ten diepste *subjektief*.

Transition to criteria not involving content thus turns theory choice from a "rational" and "objective" and rather one-dimensional routine into a complex discussion involving conflicting preferences, and propaganda will play a major role in it, as it does in all cases involving preferences (Feyerabend, 1977: 366).

Die inkommensurabiliteit van teorieë, hoewel dit nie 'n vergelyking van teorieë totaal onmoontlik maak nie, beklemtoon die belang daarvan om 'n subjektiewe kant van die wetenskap te erken.

What remains are aesthetic judgements, judgements of taste, metaphysical prejudices, religious desires, in short *what remains are our subjective wishes* (Feyerabend, 1975: 285, sy klem).

Hierdie is op die oog af 'n direkte apologie vir 'n kru vorm van wetenskapsmetodologiese relativisme. Die keuse van teorieë is gewoon die neerslag van die subjektiewe voorkeur van 'n navorser, soos daardie voorkeur geïnformeer word deur allerlei oorwegings wat volgens die standaardbeeld en Popper berekend uit die praktyk van wetenskaplike navorsing geweer kan en moet word. Daar is nie net maar een stel reëls in terme waarvan die status van kennisaansprake as instansies van wetenskaplike aansprake gelegitimeer kan word nie. Verskillende reëlsisteme legitimeer verskillende teorieë. Die wetenskap is self nie 'n eenduidig identifiseerbare bedryf nie; dit is nie "een verhaal" (vgl. vorige paragraaf) nie. Vir soverre rasionaliteit 'n besondere kenmerk van die praktyk van wetenskaplike kennisverwerwing is, moet dus ook gesê word dat rasionaliteit nie 'n eenduidige of universeel-geldige legitimeringsprosedure vir kennisaansprake is nie (Feyerabend, 1975: 171-180). Wat in tradisioneel-wetenskaplike terme bekend staan as "onredelikheid" (tradisie, gesag, voorkeure, proapaganda, ideologie, mites) speel 'n ewe belangrike rol in die wetenskap. Trouens, aspekte van die navorsingsproses wat in tradisionele rasionaliteitsmodelle van die wetenskap (bv. die eis om kritiese toetsbaarheid van die Kritiese Rasionaliste) bekend staan as "sloppiness, chaos or opportunism", het in die geskiedenis 'n wesensbelangrike rol gespeel in die vordering van die wetenskap en word vandag beskou as essensiële komponente van ons kennis.

These "deviations", these "errors" are preconditions of progress. They permit knowledge to survive in the complex and difficult world which we inhabit, they permit us to remain free and happy agents. Without 'chaos', no knowledge. Without a frequent dismissal of reason, no progress. Ideas which today form the very basis of science exist only

because there were such things as prejudice, conceit, passion; because these things *opposed reason*; and because they *were permitted to have their way*. We have to conclude then, that *even within science reason cannot and should not be allowed to be comprehensive and that it must often be overruled, or eliminated, in favour of other agencies*, There is not a single rule that remains valid under all circumstances and not a single agency to which appeal can always be made (Feyerabend, 1975: 179-80, sy klem).

In sy latere werk, *Science in a free society* (1978), handaaf Feyerabend sy relativistiese begrip van wetenskaplike rasionaliteit, maar lê hy veel meer klem op die verhouding tussen *rede en praktyk* ("practice") (1978: 16-30). Hy verwys veral na die opposisie tussen idealisme en naturalisme. Eersgenoemde is 'n tradisie wat glo dat die praktyk van die menslike lewe deur teoretiese konstruksies (d.i. rasionaliteit) gekontroleer moet word. Naturalisme, daarenteen, glo dat die praktyk van die menslike lewe in sigself steeds en reeds optimaal redelik is en dat teoretiese intervensie net hierdie balans sal versteur. Laasgenoemde is inderdaad wat gedurende die Verligting gebeur het. Hierdie intervensie - wat Feyerabend "rasionalisme" noem - beskik nie oor die gesag om normatiewe oordele oor ander tradisies te vel nie.

"Objectively", gaan hy voort, "there is not much to choose between anti-semitism and humanitarianism. But racism will appear vicious to a humanitarian while humanitarianism will appear vapid to a racist. *Relativism* (in the old and simple sense of Protagoras) gives an adequate account of the situation which thus emerges" (Feyerabend, 1978: 9, sy klem).

Dat die waardeoordele van sekere tradisies so 'n oënskynlik oorheersende gesag in ons kultuur gekry het, is doodgewoon die gevolg daarvan dat daardie tradisie oor besondere magsmiddele beskik en dus sy voorkeure (deur sg. "opvoeding!") aan ander tradisies kan opdwing.

Uiteindelik moet rede en praktyk volgens hom nie as verskillende soorte verskynsels beskou word nie. "Rede" sou hoogstens beskou kon word as die reëlmatighede van 'n praktyk, en selfs die mees onordelike praktyk het altyd sekere inherente reëlmatighede. Wat prysgegee moet word, is die onverantwoordbare idee dat daar 'n uniforme reëlmatigheid in alle praktyke is wat ons "redelikheid" moet noem.

What is called "reason" and "practice" are therefore two different types of practice the difference being that the one clearly exhibits some simple and easily producible formal aspects thus making us forget the complex and hardly understood properties that guarantee the simplicity and

producibility while the other drowns the formal aspects under a great variety of accidental properties (Feyerabend, 1978: 26, sy klem).

Dat filosofe in die Westerse tradisie nog altyd daarop aangedring het om "rede" te vind in die maalkolk van "malleable, but not entirely yielding material" van die geskiedenis, berus volgens Feyerabend op 'n argument wat dieselfde struktuur het as dié van die teoloog wat die bestaan van 'n skepper aflei oral waar hy orde in een of ander vorm aantref. Die veronderstelling is dat orde nie inherent aan materie is nie, en dus van buite af opgelê moet word! (Feyerabend, 1978: 27).

Die "rede", soos verstaan in Westerse wetenskapsbeoefening, is dus niks meer nie as een tradisie te midde van baie ander. Hieromtrent beweer Feyerabend: "Being a tradition it is neither good nor bad, it simply is, The same applies to all traditions - they are neither good nor bad, they simply are" (1978: 8; 27). Die korrelatief hiervan is dat "rationality is not an arbiter of traditions, it is self a tradition or an aspect of a tradition. It is therefore neither good nor bad, it simply is" (Feyerabend, 1978).

'n Tradisie soos rasionaliteit word vervolgens volgens Feyerabend eers goed of sleg, wenslik of onwenslik, as dit beoordeel word vanuit, of vergelyk word met 'n ander konkurrente tradisie, dit is in terme van die waardesisteen van die lede van die bepaalde tradisie. Die projeksies van hierdie deelnemers aan die tradisie van waaruit beoordeel word, skyn alleen objektief te wees omdat die deelnemers, hul waardes en die tradisie wat hulle projekteer nêrens eksplisiet vermeld word nie.

Wat deur laasgenoemde geïmpliseer word, is volgens Feyerabend presies die soort relativisme wat deur Protagoras verdedig is.

Protagorean relativism is *reasonable* because it pays attention to the pluralism of traditions and values. And it is *civilized* for it does not assume that one's one village and the strange customs it contains are the navel of the world (1978: 28).

Elke tradisie het daarby sy eie manier om volgelinge te wen; en wat vir een tradisie in hierdie verband aanvaarbaar is, is vir 'n ander tradisie belaglik, naïef of "mere propaganda". Argumentasie kan vir een waarnemer propaganda wees, terwyl dit vir 'n ander een die "essense of human discourse" is. Watter praktyke binne 'n bepaalde tradisie aanvaarbaar is, kan slegs retrospektief uitgemaak word. Die vraag: watter weg moet ons volg? Hoe weet ek wat my plesier verskaf en wat ek in die lewe verwerp? het volgens Feyerabend ten minste twee antwoorde:

(1) There is no decision but a natural development leading to traditions which in retrospect give reasons for the action had it been a decision in

accordance with standards or (2) to ask how one will judge and choose in as yet unknown surroundings makes as much sense as to ask what measuring instruments one will use on an as yet unknown planet. Standards which are intellectual measuring instruments have constantly to be invented to make sense of new physical situations (Feyerabend, 1978: 29).

In die tweede gedeelte van sy boek, waaraan ons nie hier aandag sal gee nie, ontwikkel Feyerabend dan sy idee van 'n vrye samelewing en herdefinieer hy die rol van intellektuele in so 'n samelewing. Trouens, die doel wat Feyerabend vir homself in sy 1978 stel, is "to remove obstacles intellectuals and specialists create for traditions different from their own, and to prepare the removal of the specialists (scientists) themselves from the life centres of society" (Feyerabend, 1978: 7). Een van sy sentrale idees in hierdie verband is dat die wetenskap geen aanspraak het op 'n ereplek in ons kultuur nie; dis een tradisie te midde van baie ander. Die wyse waarop die "rasionaliteit" van die wetenskap 'n allesoorheersende normatiewe gesag in ons kultuur verwerf het, is een van die belangrikste bedreigings vir die "free society" waarvoor sy boek 'n pleidooi is.

A free society is a society in which all traditions have equal rights and equal access to the centres of power (this differs from the customary definition where individuals have equal rights of access to positions defined by a special tradition - the tradition of Western science and Rationalism) (Feyerabend, 1978: 9, sy klem).

'n Vrye samelewing is iets wat volgens Feyerabend nie ooit op mense afgedwing kan word nie, maar wat slegs aan die lig sal tree waar mense wat probleme aanpak en oplos in die gees van samewerking positiewe strukture skep om ruimte te laat vir die bydrae van alle tradisies en praktyke. Ten slotte voorsien Feyerabend dat die debatte wat sal beslis oor die struktuur van 'n vrye samelewing *oop*, en nie "*gestuurde*" ("*guided*") debatte sal wees nie. 'n Rasionele debat is vir hom 'n voorbeeld van 'n "*guided exchange*" (1978: 29). As die deelnemers daaraan rasionaliste is, is alles goed en wel en kan die debat dadelik begin. As net sekere lede rasionaliste is, en hulle beskik oor die mag,²⁹ sal hulle nie hulle opponente ernstig neem totdat laasgenoemde ook rasionaliste geword het nie. "A society based on rationality is not entirely free; one has to play the game of the intellectuals" (1978: 29).

'n "Open exchange" is, daarenteen, iets wat gelei word deur 'n pragmatiese filosofie. Die tradisies van die deelnemers is aan die begin ongespesifiseerd en ontwikkel soos die debat verloop. Die deelnemers raak gaandeweg meer vertrouwd met die wyse waarop hul opponente/mede-deelnemers dink, voel en waarneem; die effek kan wees dat hulle eie idees en oortuigings in die proses heeltemal verander; hulle word dan mense wat begin meedoen of deelneem

aan 'n heeltemal ander tradisie. In 'n oop debat word die mede-deelnemer gerespekteer as 'n individu of as 'n totale kultuur, terwyl 'n rasonale debat slegs respek betoon binne die raamwerk van die rasonale debat self. "An open exchange has no organon though it may invent one, there is no logic though new forms of logic may emerge in its course" (1978: 30).

Sulke aansprake roep natuurlik allerelei belangrike bedenkinge op. Die fundamentele vraag is of die wenslikheid van die "free society" op enige ander wyse, of in terme van die voorkeure van enige ander tradisie as die een waaruit Feyerabend self kom, naamlik Westerse liberale demokrasie en Westerse wetenskap, gelegitimeer of aangeprys kan word. Hoe sal Feyerabend reageer op iemand wat, juis in terme van sy "praktyk" of "tradisie", die ontstaan en funksionering van so 'n vrye samelewing berekend blokkeer?

Die kritiese bespreking moet egter nog eers oorstaan totdat ons in die volgende hoofstuk gelet het op hoe hierdie ontwikkelinge in die metodologie en filosofie van die mens- en natuurwetenskap aanleiding gegee het tot 'n skynbare triomf vir relativisme in meer resente filosofiese ontwikkelinge.

Notas

- 1 Dit sal gou blyk dat die eerste twee wetenskapsbeelde wat ek in wat volg gaan bespreek, klaarblyklik 'n meer ideaaltipiese situasie op die oog het, terwyl die laaste twee eerder daarop aanspraak maak om die praktyk van wetenskapsbeoefening, soos dit in werklikheid plaasvind of in die geskiedenis plaasgevind het, te beskryf.
- 2 Vir 'n verhelderende verduideliking van die begrip "positivisme", sowel as 'n bespreking van die ontstaansgeskiedenis en historiese ontwikkeling van die positivisme as wysbegeerte, vergelyk Mouton, 1987.
- 3 Die punt word op verskillende maniere deur skrywers gemaak. Gadamer fundeer dit veral in sy aansprake op die universele karakter van die hermeneutiese ervaring; 'n ervaring wat dus ook ten grondslag van die natuurwetenskappe lê (vgl. Gadamer, 1980). Foucault, vanuit 'n heeltemal ander benadering, wys op die verbande tussen magstrukture in die samelewing en die prevalensie van sekere natuurwetenskaplike praktyke (vgl. Foucault, 1980: 78-108; 166-182). Ook Feyerabend, aan wie ons later aandag sal gee, maak 'n dergelike punt; vergelyk sy 1978: 106-107.
- 4 Hierdie punt word veral gemaak deur die sogenaamde "Kritiese Rasionaliste" (Karl Popper, William Bartley en Hans Albert) in hul identifisering van die waarheids- en rasionaliteitsmodel (die sg. "begrondingsmodel") waarvan hulle hul eie (die sg. "kritiese model") afgrens. Vergelyk Popper, 1963: 5-6; Albert, 1968: 8-11.
- 5 Vir die wyse waarop die begrip "rasionaliteit" in die kringe van die Logiese Positivisme verstaan is, en veral vir die wyse waarop wetenskaplike rasionaliteit verhef word tot die paradigma van alle rasionaliteit, vergelyk Ayer, 1936: 133 e.v.

- 6 Vergelyk Van Huyssteen, 1986: 19 vir 'n bespreking van die Logiese Postiviste se gebruik van hierdie onderskeiding.
- 7 Vergelyk hieroor Nuchelmans, 1969: 142 e.v.
- 8 Die moeilike vraag is natuurlik, in terme van hierdie induktiewe logika, wanneer die punt bereik word waar gesê kan word dat 'n hipotese afdoende geverifieer is. As 10 metale getoets is, of 30, of 100? Op dié punt van kritiek (in die filosofiese omgangstaal bekend as "Hume's problem" - vergelyk daarvoor Popper, 1972: 1-31) kom ons in die volgende paragraaf terug.
- 9 "Vermeend", omdat baie kritici die logisiteit van hierdie proses ten sterkste bevraagteken. Vergelyk hiervoor veral die artikel van Popper waarna in voetnoot 4 verwys is.
- 10 Vergelyk Popper, 1970: 51-58; 1972: 319-340, asook Burke, 1983: 82-131 se bespreking van sy beskouinge in dié verband.
- 11 Hierdie aanhaling kom uit 'n artikel wat handel oor evolusie, en waarin Popper aantoon dat sy teorie oor wetenskaplike kennisverwerwing 'n evolusionêre proses is, en omgekeerd dat evolusionêre prosesse (in die Darwiniaanse sin van die woord) fundamenteel probleemoplossingsprosesse van die tipe wat in die wetenskap 'n sekere sofistikasie verwerf het, is. Terwyl nie-menslike organismes oorlewingprobleme oplos met behulp van organe aan hul liggame, los mense sulke probleme op met behulp van "organe buite hulle liggame", dit is die wêreld van kultuurskeppings wat die neerslag is van ons kritiese vermoëns en wat Popper "wêreld 3" noem. Popper se kritiese rasionalisme het die eerste keer aandag getrek as 'n politieke teorie met die verskyning van sy *The open society and its enemies* (1945, twee volumes). Hierdie politieke teorie vloei egter voort uit sy wetenskapsteorie wat weliswaar elf jaar vroeër (1934) die eerste keer in Duits gepubliseer is, maar wat eintlik eers aandag begin trek het na die verskyning van die Engelse vertaling in 1959 (vgl. Popper, 1959). Sy evolusie-teorie was die laaste deel van sy intellektuele ontwikkeling (vir die verhaal van hierdie ontwikkeling, vgl. Popper, 1974). Sy evolusie-teorie is egter, logies gesproke, die oorspronklike, omvattende teorie waarvan sy wetenskaps- en politieke teorieë afgelei is. Ek het 'n sterk vermoede dat, as Popper sy lewe kon oorhê, *Objective Knowledge* (1972), of die artikels daarin vervat, sy eerste publikasie sou wees, gevolg deur *Logik der Forschung*, met *The open society* (wat hom bekend gemaak het) laaste in volgorde!
- 12 Vir 'n argument wat wil aantoon dat Popper tog ook in 'n belangrike sin 'n betekenis-kriterium formuleer, vergelyk Just, 1975: 57 e.v.
- 13 Vergelyk ook Bryan Magee se vertelling oor hoe Eddington se toets van Einstein se voorspelling, in teenstelling van die Algemene Relatieweitesteorie, dat lig deur groot hemelligame aangetrek word, Popper beïndruk het (Magee, 1973: 43-44).
- 14 Vergelyk Popper, 1963: 34-35.
- 15 Die mees bevatlike uiteensetting van Popper se rasionaliteitsmodel, waarin die vraag na die moontlikheidsvoorwaardes van die model (d.i. die vraag of die model nie 'n irrasionele "commitment" aan die idee van kritiese toetsing veronderstel nie; Popper antwoord hierop,

- anders as William Bartley, bevestigend!) ook aan die orde kom, is Popper, 1945: volume 2: 224-258.
- 16 Vergelyk Albert, 1968: 1-15. Vir meer uitvoerige verduidelikings van die Kritiese Rasionaliste se kritiek op die begrondingsmodel, vergelyk Van Niekerk, 1980: 40-46 en 1983: 16-18.
- 17 William Bartley formuleer die volgende vier "checks" of "means for eliminating error by criticizing our conjectures and speculations": "The check of logic: is the theory in question consistent? 2. The check of sense observation: is the theory empirically refutable by some sense observation? And if it is, do we know of any refutation of it? 3. The check of scientific theory: is the theory, whether or not in conflict with sense observation, in conflict with any scientific hypotheses? 4. The check of the problem: what problem is the theory intended to solve? Does it do so successfully?" (Bartley, 1964: 158-159, sy klem).
- 18 Ek het elders (Van Niekerk, 1983a: 247-276) uitvoerig aan hierdie aspek aandag gegee.
- 19 Mary Hesse voer in hierdie verband aan dat leidrade vir die modifikasie van 'n teorie ontspring vanuit die eksplorasië van wat sy die "neutral analogy" noem, dit is dié kenmerke van die vertroude konteks waarvan die insluiting in die model nóg eksplisiet aanvaar, nóg eksplisiet ontken word (Hesse, 1966: hoofstuk 1). Sy argumenteer ook elders dat as gevolg van die suggestiwiteit en "open-endedness" van die model, laasgenoemde 'n kontinuerende bron van aanvaarbare hipoteses is: "The theoretical model carries with it what has been called 'open texture' or 'surplus meaning', derived from the familiar system. The theoretical model conveys associations and implications that are not completely specifiable and that may be transferred by analogy to the explanandum ... further developments and modifications of the explanatory theory may therefore be suggested by the theoretical model. Because the theoretical model is richer than the explanandum, it imports concepts and conceptual relations not present in the empirical data above" (Hesse, 1967: 356).
- 20 "By choosing it [d.i. die konsep "paradigma"], 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" (Kuhn, 1970b: 10).
- 21 Die "reëls van die paradigma" word eintlik eers na behore geformuleer wanneer die paradigma inderwaarheid reeds in 'n krisis verkeer. Vergelyk Kuhn, 1970b: 48.
- 22 Vergelyk Van Niekerk, 1982: 157-160 vir 'n kritiek op die Kritiese Rasionaliste se geringskatting van die belang van hierdie insig.
- 23 Vir 'n bondige, dog helder uiteensetting in hierdie verband, vergelyk Rossouw, 1980a: 6-9.
- 24 Vergelyk in hierdie verband ook Polanyi se punt dat die wetenskaplike ondersoeker se teoretiese veronderstellings die karakter het van 'n "fiduciary framework" waarin hy persoonlike vertroue het en waarbinne hy sy eksperimentele ondersoek uitvoer. Die ondersoek is tegelyk 'n eksplorasië van gegewens en 'n eksegesië van die vertrouensraamwerk waarmee hy gegewens benader. Soos hy dit stel: "... the process of examining any topic is both an exploration

of the topic, and an exegesis of our fundamental beliefs in the light of which we approach it; a dialectical combination of exploration and exegesis" (Polanyi, 1964: 267). Vergelyk Polanyi, 1964: 264-268, asook my bespreking van sy konsep "fiduciary framework", Van Niekerk, 1980: 186-189.

25 Vir hierdie begrip en Lakatos se beskouinge, vergelyk Lakatos en Musgrave, 1970: 91-196.

26 Vir 'n deeglike bespreking van sy beskouinge hieroor, vergelyk Nel, 1981: 97-100.

27 "The new conceptual system that arises (within relativity theory) does not just deny the existence of classical states of affairs, it does not even permit us to formulate statements expressing such states of affairs. It does not, and cannot, share a single statement with its predecessor - assuming all the time that we do not use the theories as classificatory schemes for the ordering of neutral facts ... the positivist scheme of progress with its 'Popperian spectacles' breaks down" (Feyerabend, 1975: 275-76, sy klem).

28 Ander maniere vir teorie-vergelyking is volgens Feyerabend om te bepaal of die teorie liniër of nie-liniër, koherent of inkoherent, "veilig" of 'n gewaagde benadering is, ensovoorts. Vergelyk Feyerabend, 1977: 365, voetnoot 2.

29 Dit is volgens Feyerabend 'n belangrike nuwe vereiste! In hierdie verband herinner sy beskouinge baie aan die van Foucault.

Die triomf van relativisme

Die ontwikkelinge wat in die vorige twee hoofstukke bespreek is, verraaai 'n onmiskenbare tendens wat sigself hoe langer hoe meer laat geld in die filosofie en metodologie van die mens- en natuurwetenskappe: die groeiende geloofwaardigheid van epistemologiese relativisme. Ten spyte van alles wat by die aanvang van die metodologiese besinning oor die menswetenskappe (d.i. gedurende die laat negentiende- en begin twintigste eeu) kwytgeraak is oor die eiesoortigheid van die objekte van ondersoek in die menswetenskappe, en die wyse waarop hierdie "unieke objekte" 'n unieke metode van ondersoek (interpretasie, in onderskeiding van verklaring) regverdig, is dit besonder opvallend hoe die ontwikkelinge en verskuiwings in die filosofiese wetenskapsbeelde van natuur- en menswetenskappe ons skynbaar bring by 'n punt waar die *ooreenkomste* tussen hierdie vermeende eiesoortige bedrywighede meer aandag begin vra as die verskille tussen hulle - verskille wat vroeër met soveel energie en oortuiging beredeneer en verduidelik is.

Dit blyk dat aspekte van wetenskaplike ondersoek wat vroeër slegs beskou is as kenmerkend van die menswetenskappe, en wat die wetenskaplike en rasonale identiteit en integriteit van die menswetenskappe dikwels in terme van die vooronderstelling van sowel die standaardbeeld as die Kritiese Rasionalisme¹ op losse skroewe gestel het, nou ook onmiskenbaar deel van die praktyk van natuurwetenskaplike kennisverwerwing, en dus van natuurwetenskaplike rasionaliteit is. Hieronder tel dinge soos die rol van tradisie en gesag, van histories oorgelewerde teoretiese verwysingsraamwerke wat die moontlikhede en selfs inhoud van waarnemings kondisioneer, van die taal as die sleutel tot en medium van alle vorme van begrip, van sosiaal-historiese omstandighede, voorkeure en selfs vooroordele asook persoonlike en professionele aspirasies in die formulering van kennisaansprake; kortom, van 'n wye reeks faktore wat in terme van vroeëre, standaardopvattinge van "die wetenskap" en "die wetenskaplike metode" geïdentifiseer is as *subjektiewe* beletsels in die praktyk van die wetenskap, beletsels wat *vermybaar* is en, met die oog op 'n onbevange, objektiewe en rationeel verantwoordbare ondersoek van die kenbare werklikheid, ten alle koste *vermy behoort te word*.

In die hoofstuk wat hier volg, beweeg ons effens weg van die wetenskapsmetodologie in die eng sin van die woord, en gee ons aandag aan standpunte

wat, op grond van die bevindinge van die vorige twee hoofstukke, die relativisme waarop besinning soos beskryf in genoemde hoofstukke uitloop het, nie alleen erken en verwelkom nie, maar in breër filosofiese terme as bloot dié wetenskapsmetodologie verantwoord. Die beskouing wat ons eerste bespreek, naamlik die sogenaamde "Strong Programme" van die Edinburghskool, word weliswaar in hoofsaak nog gebaseer op die bevindinge van jongere ontwikkelinge in die wetenskapsmetodologie,² maar die relativisme wat hier by name verkondig word, word deur Barnes en Bloor geëkstrapoleer tot grondprinsiep van 'n algemene filosofiese denkhouding wat op eendersoortige wyse geldingskrag het vir sowel natuur- as menswetenskappe. Anders gestel, die metodologiese onderskeiding tussen natuur- en menswetenskappe verloor in die "Strong Programme" in feite alle geloofwaardigheid (Bloor, 1976: 15-19).

Die tweede standpunt wat bespreek word, is die neo-pragmatisme van Richard Rorty, een van die invloedrykste lewende filosowe³ in die wêreld vandag, en 'n figuur met wie in die volgende hoofstukke heelwat polemieke gevoer sal word. Hoewel Rorty sy bydrae as 'n voortsetting van die Amerikaanse pragmatistiese tradisie van Dewey en Peirce beskou, is hy ook grondliggend beïnvloed deur die latere Wittgenstein, asook deur Heidegger en Derrida. Hy word trouens in hierdie hoofstuk bespreek as 'n verteenwoordiger van die algemene tendens tot relativisme in die sogenaamde "postmodernisme", 'n begrip wat ek later nader sal omskryf. Anders as by Barnes en Bloor, kom Rorty nie uit 'n wetenskapsmetodologiese agtergrond nie, maar verantwoord hy gewoon die relativistiese implikasies van die ontwikkelinge wat in die vorige twee hoofstukke bespreek is, in 'n breër filosofiese kader. Anders as Barnes en Bloor weier hy om homself as 'n relativis te bestempel. Dit is egter nie omdat hy op enige manier simpatie het met "foundationalism" of met pretensies tot universalistiese kennis aanspraak nie, maar omdat die idee van "relativisme" vir hom 'n problematiese verteenwoordigende wat steeds georiënteer bly aan 'n agterhaalde filosofiese probleembewussyn; 'n probleembewussyn waarvan sy pragmatisme berekend afskeid probeer neem.

1. Die "Strong Programme" van die Edinburghskool

Die "Strong Programme" van Barry Barnes ('n sosioloog) en David Bloor ('n filosoof wat ook as wiskundige en eksperimentele psigoloog opgelei is) is een van die indrukwekkendste apologieë vir epistemologiese relativisme, en vir 'n wetenskapsmetodologiese "gelykstelling" van natuur- en menswetenskappe in ons tyd. Die eerste wat hier opgemerk moet word, is dat die program 'n program in die *kennissosiologie* is (Bloor, 1976: hoofstuk 1). Hul fundamentele aanspraak is dat die inhoud en aard van wetenskaplike kennis deur die kennissosiologie ondersoek en verduidelik (selfs verklaar) kan word.

Die begrip "kennissosiologie" is deur Karl Mannheim gemunt (vgl. sy 1936 en 1968). Dit pretendeer om 'n wetenskaplike dissipline te wees waarin verduidelik word hoe dit wat mense dink en weet, in 'n deurslaggewende sin sowel 'n funksie as 'n neerslag is van die invloede of oorsaaklike faktore (veronderstellings, waardes, voorkeure, aspirasies) van die historiese gemeenskap waartoe hulle behoort. Dit wil aantoon hoe mense se denke en idees op 'n beslissende wyse beïnvloed of gekondisioneer word deur die begrippe, teorieë en skemas wat hulle erf uit 'n tradisie, en via interaksie met tydgenootlike sosiale verbande. Kennis is nie sonder meer die vrug van 'n neutrale waarnemingsproses as gevolg waarvan 'n mens die werklikheid objektief en onbevange leer ken nie. Kennis kry beslag in 'n *sosiale konteks*; daar is 'n korrelasie tussen 'n denkstyl onderliggend aan die verdediging van 'n bepaalde standpunt en die intellektuele motivering van 'n sekere sosiale groep (Mannheim, 1968: 184). Kennis het 'n sosio-kulturele en historiese basis.⁴

Die "Strong Programme" maak, in aansluiting by bogenoemde tradisie van ondersoek, daarop aanspraak dat daar geen beperkinge is - beperkinge wat voortspruit uit die vermeende aard van kennis, of uit die besondere aard van rasionaliteit, geldigheid, waarheid of objektiwiteit - op die vryheid en vermoë van die sosiologie om die kousale verbande tussen keninhoud en die sosiale milieu wat hulle produseer, na te spoor nie (Bloor, 1976: 1).

Die kennissosioloog van die "Strong Programme" is volgens Bloor primêr in kennis geïnteresseerd as 'n *natuurlike verskynsel*. Hy definieer bygevolg kennis op 'n heeltemal ander wyse as die leek of die filosoof. Kennis is nie vir hom "true belief" nie; kennis is vir hom gewoon niks meer of niks minder nie as dit wat deur mense, en met name mense wat behoort tot 'n bepaalde historiese gemeenskap, as kennis beskou word. Kennis bestaan uit die oortuigings wat mense het en waarvolgens hulle lewe. Die kennissosioloog is veral geïnteresseerd in daardie oortuigings wat mense as vanselfsprekend aanvaar, wat besondere gesag het en wat in 'n samelewing geïnstitusioneel is. Kennis kan wel volgens Bloor onderskei word van "mere belief", maar dit word moontlik deurdat ons die begrip "kennis" liefers moet reserveer vir daardie oortuigings wat kollektiewe sanksie en steun in 'n gemeenskap geniet, terwyl "mere belief" dan net sal verwys na individuele, idiosinkratiese oortuigings en vermoedens (Bloor, 1976: 3).

Selfs hierdie voorlopige omskrywing verrai reeds Bloor se relativistiese sentimente. Daar is geen universeel-geldende kennisaansprake nie; kennis geld per definisie net vir lede van 'n bepaalde historiese gemeenskap. Daar is geen "metode" waarvolgens uitgemaak sou kon word of kennisaansprake 'n status het wat die voorkeure, vooronderstellings en die doeleindes waarvoor dit aangewend word in 'n bepaalde gemeenskap, transendeer nie.

Die sosioloog van die "Strong Programme" weerhou hom daarby nie bloot van ondersoek na laasgenoemde aspekte omdat dit hom nie interesseer of nie op sy terrein lê nie; hy weerhou hom daarvan omdat hy daarvan oortuig is dat sulke aansprake vir kennis in beginsel onverantwoordbaar is. Waarop hy gevolglik fokus, is op die verspreiding van oortuigings en die faktore wat so 'n verspreiding beïnvloed.⁵ Vrae wat hom interesseer is: hoe word kennis oorgedra? hoe stabiel is oortuigings met kennisstatus? watter prosesse opereer in die totstandbring en instandhouding van kennis? hoe is kennis georganiseer en gekategoriseer in verskillende dissiplines of sferes? Dit is opvallend dat die adjektief "wetenskaplike" hier berekend voor die begrip "kennis" weggelaat word. Die aanspraak wat ek in die eerste hoofstuk gemaak het, naamlik dat wetenskap die neerslag is van 'n bepaalde tug of dissipline wat aan die universeel voorkomende proses van menslike kennisverwerwing opgelê word, en dat wetenskap dus 'n heel spesiale soort kennis is, word berekend geringgeskat in die "Strong Programme". Kennisverwerwing is eenvoudig een kulturele verskynsel te midde van baie ander (Bloor, 1976: 12).

Bloor vat die kenmerke van die "Strong Programme" onder die volgende vier punte kortliks saam:

1. It would be causal, that is, concerned with the conditions which bring about beliefs or states of knowledge. Naturally there will be other types of causes apart from social ones which will co-operate in bringing about belief.
2. It would be impartial with respect to truth and falsity, rationality or irrationality, success or failure. Both of these dichotomies will require explanation.
3. It would be symmetrical in its style of explanation. The same types of cause would explain, say, true and false beliefs.
4. It would be reflexive. In principle its patterns of explanation would have to be applicable to sociology itself. Like the requirement of symmetry this is a response to the need to seek for general explanations. It is an obvious requirement of principle because otherwise sociology would be a standing refutation of its own theories." (Bloor, 1976: 4-5)

Wat die eerste punt betref, beskou die "Strong Programme" hul model van kennis en rasionaliteit as *kousaal* eerder as *teleologies*. 'n Teleologiese kennismodel veronderstel dat waarheid, rasionaliteit en geldigheid die natuurlike doel is waarop mense, kragtens hul universele menslike natuur, afstuur, of waarheen hulle tendeer. Die mens is 'n rasionele dier; dit is by hom 'n natuurlike geneigdheid om op 'n regverdigde of billike manier te redeneer, om die waarheid te herken en om daaraan vas te hou wanneer hy daarmee te doen kry. Geen

spesiale kommentaar, veral ten opsigte van oorsprong, hoef gelewer te word op oortuigings wat "waar" is nie. Dat sodanige oortuigings waar is, is al verkla- ring wat aangevoer hoef te word oor waarom hulle gehuldig word. Aan die ander kant is dit natuurlik so dat hierdie "self propelling progress towards truth" (Bloor, 1976: 8) geblokkere of verhinder kan word. Dit is slegs hier waar die teleologiese model bereid is om aandag te skenk aan "natural causes". Al wat natuurlike oorsake volgens die teleologiese model ten opsigte van kennis kan doen, is om dit te laat ontaard in wanvoorstelling, denkfoute, verwrings en konseptuele blokkades. Oorsake van kennisaansprake kom slegs ter sprake wanneer dit gaan om die identifisering van die foute in kennis. In hierdie opsig staan die teleologiese model lynreg teenoor die kousale model, wat daarop uit is om oorsake vir *alle* kennisaansprake, ook dié wat as "waar" en "rasioneel" binne 'n bepaalde gemeenskap deurgaang, te wil identifiseer.

Die empiristiese model van kennisverwerwing is volgens Bloor (1976: 10-13) net 'n verfynde weergawe van die teleologiese model, waarvan hy die "Strong Programme" afgrens. Soos ons gesien het, is een van die belangrikste aannames van die teleologiese model dat dit alle vorme van kousaliteit in verband met kennisverwerwing assosieer met die foute of die beperkinge waaraan "ware kennisverwerwing" onderworpe is. Dit behels 'n assimetriese verklaringsmodel, teenoor die simmetriese style van verklaring wat die "Strong Programme" (voortaan SP) voorstaan: alle kennisaansprake is op vergelykbare wyse herleibaar na oorsake, terwyl net foute in die teleologiese model herleibaar is na oorsake. Wat volgens Bloor in die empirisme gebeur, is dat die teleologiese model effens afgeswak word. In plaas daarvan om alle vorme van kousaliteit in kennisverwerwing te assosieer met foute, beweer empiriste dat slegs sommige oorsake foutiewe oortuigings oplewer, terwyl ander wel "true belief" oplewer.

Die empiristiese revisie van die teleologiese model lui dan as volg:

social influences produce distortions in our beliefs whilst the uninhibited use of our faculties of perception and our sensory-motor apparatus produce true beliefs. This praise for experience as a source of knowledge can be seen as encouraging the individual to rely on his own physical and psychological resources for getting to know the world. It is a statement of faith in man's animal capacities for knowledge (Bloor, 1976: 10).

Daar is volgens Bloor twee belangrike besware teen hierdie empiristiese weergawe van die teleologiese model in te bring. Die eerste is dat dit 'n foutiewe aanname is dat die natuurlike werking van die mens se dierlike kapasiteite altyd betroubare kennis sal oplewer. Hulle produseer eerder 'n mengsel van kennis en foute, en wel deur die operasie van dieselfde tipe oorsaak. 'n Redelike mate

van angs werk byvoorbeeld meer bevruggend in op mense se vermoë om 'n taak aan te leer en suksesvol uit te voer as 'n baie lae angsvlak, terwyl 'n hoë angsvlak weer kontraproduktief in hierdie verband kan wees. Die tweede, en meer belangrike beswaar teen empirisme is egter volgens Bloor die individualistiese karakter daarvan. Dit laat nie reg geskied aan die sosiale karakter van kennis nie. 'n Baie klein en onbelangrike deeltjie van ons kennis kom immers tot stand suiwer op grond van 'n individu se vermoë om iets wys te word uit die interaksie tussen sy "animal capacities" en die wêreld. Bloor stel dit as volg:

The knowledge of a society designates not so much the sensory experience of its individual members, or the sum of what may be called their animal knowledge. It is rather, their collective vision or visions of reality. Thus the knowledge of our culture, as it is represented in our science, is not knowledge of a reality that any individual can experience or learn about for himself. It is what our best attested theories, and our most informed thoughts tell us is the case, despite what the appearances might say ... Knowledge then, is better equated with culture than experience (Bloor, 1976: 12).

'n Ander manier om dieselfde punt te maak, is om te sê dat wat as kennis, en met name wetenskaplike kennis, deurgaan, "teoreties" is. Wetenskaplikes is grootliks op hul teorieë aangewese wanneer hulle ons probeer vertel wat in die wêreld aangaan. Teorieë en teoretiese kennis is egter nooit inhoude van ons ervaring nie! Hulle is eerder singewende strukture of denkmiddele waarmee ons sin en struktuur skep in ons ervaring.

Dit is duidelik waarom die verwyf van relativisme aan die adres van die SP gerig word. Daar is nie so-iets soos objektiewe waarheid, universeel geldige kennisoordele of rasioneel begronde teorieë nie. Kennis is radikaal die gevolg van identifiseerbare oorsake. Kennis is 'n sosiaal-kulturele produk; daar is geen wesenlike statusverskil tussen kennisaansprake en ander kulturele verskynsels soos kleredrag, volksmusiek of eetgewoontes nie. Daar is niks besonders omtrent kennis nie. Kennis is 'n kulturele behoefte en die aansprake waaruit dit bestaan, is afgestem op die bevrediging van sosio-kulturele behoeftes. Binne die kontoere van so 'n opvatting verval ook die legitimiteit van alle aansprake op statusverskille binne die wetenskappe self. Daar is geen "logiese" of "metodologiese" verskille tussen natuur- en menswetenskappe nie; hulle verteenwoordig hoogstens twee ewe kousaal geproduseerde "coping mechanisms" binne 'n bepaalde historiese kultuur.

Dit bring ons dan vervolgens by die vraag hoe die apologete van die SP reageer op die relativisme-verwyf. Om dit te beantwoord, let ons in besonderhede op Barnes en Bloor se bekende artikel "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge" (B&B, 1982) in die bundel opstelle oor rasionaliteit

en relativisme wat deur Hollis en Lukes saamgestel is na 'n Oxford simposium waaraan 'n hele aantal bekende wetenskapsfilosowe soos Bill Newton-Smith, Ernest Gellner, Jon Elster, Ian Hacking en Charles Taylor ook deelgeneem het (Hollis & Lukes, 1982).

In die vermelde artikel bied Barnes en Bloor hulself onbeskaamd aan as apologete vir relativisme, op voorwaarde dat laasgenoemde begrip reg verstaan word. Hulle bedoel met laasgenoemde begrip nie bloot maar die observasie dat oortuigings oor 'n sekere onderwerp geneig is om te wissel, of die oortuiging dat kennis aansprake wat in 'n bepaalde konteks aangetref word afhang van of relatief is tot die omstandighede van diegene wat die aansprake formuleer nie. Barnes en Bloor propageer, soos vroeër reeds voorsien is, veral 'n relativisme in terme van die sogenaamde "simmetrie-" of "ekwivalensiepostulaat". Laasgenoemde moet egter ook reg verstaan word. Die postulaat beteken vir hulle nie die problematiese aanspraak dat enige teorie so goed of so waar is soos enige ander een nie: "Our equivalence postulate ... is not that all beliefs are equally true or equally false, but that regardless of truth and falsity the fact of their credibility is to be seen as equally problematic" (B&B, 1982: 23). Anders as die empiriste dring hulle dus daarop aan dat, of die kennissosioloog 'n oortuiging as waar of as vals, rasioneel of irrasioneel beskou, hy steeds genoep is om te soek na die *oorsake* van die oortuiging se (gebrek aan) geloofwaardigheid.

In all cases he will ask, for instance, if a belief is part of the routine cognitive and technical competences handed down from generation to generation. Is it enjoined by the authorities of the society? Is it transmitted by established institutions of socialization or supported by accepted agencies of social control? Is it bound up with patterns of vested interest? Does it have a role in furthering shared goals, whether political, or technical, or both? What are the practical and immediate consequences of particular judgements that are made with respect to the belief? All of these questions can, and should, be answered without regard to the status of the belief as it is judged and evaluated by the sociologist's own standards (B&B, 1982: 23).

Die kousaal-relativistiese kennismodel van die SP is vervolgens 'n *monistiese*, in onderskeiding van 'n *dualistiese*, model. In 'n monistiese model het alle kennis aansprake gelyke status vir soverre hulle almal op dieselfde wyse verklaarbaar is. 'n Dualistiese model, daarenteen, dring aan op die voortsetting van die onderskeiding tussen ware en valse, resp. rasionele en irrasionele kennis aansprake asof genoemde onderskeidings dui op 'n deurslaggewende verskil. Dit blyk byvoorbeeld uit die standpunt van iemand soos Martin Hollis wat daarop aandring dat "true and rational beliefs need one sort of explanation,

false and irrational beliefs another" (Hollis & Lukes, 1982: 75).⁶ Ook Imre Lakatos, en selfs Karl Mannheim, maak hulle volgens Barnes en Bloor skuldig aan 'n dergelike dualistiese standpunt (B&B, 1982: 26).

In hierdie verband reageer Barnes en Bloor op Steven Lukes se bewering dat 'n relativis sy eie (d.i. die relativis se) vermoë om woorde soos "waar" en "vals" te gebruik, ondermyn. (Hierdie hele kwessie, wat nou saamhang met die vraag hoe koherent die filosofiese apologie vir relativisme kan wees, word uitvoerig aan die orde gestel in my latere kritiese evaluering van relativisme: hoofstuk 5, par. 5.1.). Hulle verdedig die relativis se vermoë om dié begrippe te gebruik. Die relativis kan dit om dieselfde redes doen as die lid van enige stam wat sekere oortuigings en motiverings (d.i. dié wat prevalent is in sy stam) verkies bo dié van 'n ander stam.

The relativist, like everyone else, is under the necessity to sort out beliefs, accepting some and rejecting others. He will naturally have preferences and these will typically coincide with those in his locality. The word "true" and "false" provide the idiom in which those evaluations are expressed, and the word "rational" and "irrational" will have a similar function (B&B, 1982: 27).

Die deurslaggewende punt in hierdie verband is dat die relativis van die SP aanvaar dat die oortuigings en motivering-strategieë wat hy gebruik net so konteksgebonde is soos die van die lid van enige "primitiewe" stam. Hy erken dat die regverdiging van sy posisie sal eindig by een of ander "grondbeginsel" of "selfevidente insig" wat hy weet slegs lokale geloofwaardigheid het. Die enigste alternatief is dat "regverdigings" 'n sirkelstruktuur begin aanneem deurdat hulle veronderstel wat hulle probeer bewys.⁷ Die relativis van die SP kan geen sin maak van die aanspraak dat sekere standarde of oortuigings of legitimeringstrategieë "regtig rasioneel" is in onderskeiding van standarde ensovoorts wat slegs plaaslik aanvaar word nie. Omdat hy dink dat daar geen nie-kontekstuele of "super-kulturele" norme van rasionaliteit is nie, beskou hy nie rasionele en irrasionele oortuigings asof hulle twee kwalitatief verskillende klasse van verskynsels verteenwoordig nie. "They do not fall into two different natural kinds which make different sorts of appeal to the human mind, or stand in a different relationship to reality, or depend for their credibility on different patterns of social organization. Hence the relativist conclusion that they are to be explained in the same way" (B&B, 1982: 28).

'n Skuif wat op hierdie punt dikwels teen die SP gemaak word, is om te beweer dat laasgenoemde slegs 'n ondersoek behels van wat aan kennis-aansprake *geloofwaardigheid* ("credibility") verskaf. Die *geldigheid* ("validity") van kennis-aansprake moet egter nie met die geloofwaardigheid daarvan verwar word nie. 'n Aanspraak mag heelwat geloofwaardigheid geniet, en om aan-

duibare redes, as gevolg van sosiaal identifiseerbare "oorsake"; laasgenoemde is egter nog nie te sê dat die betrokke aanspraak geldig is nie. Laasgenoemde kan eers aangetoon word aan die hand van "evidencing reasons" wat nie net maar konteksgebonde is nie.⁸

Die legitimiteit van die rasionalistiese onderskeiding tussen geldigheid en geloofwaardigheid is egter iets wat Barnes en Bloor nie kan toegee nie. Die kernvraag bly steeds: "evidencing reasons for whom?" Wat geld as 'n rede in een konteks, word dikwels gesien as getuienis vir 'n heeltemal ander konklusie in 'n ander konteks. Hulle wys byvoorbeeld op die dispuut tussen Pouchet en Pasteur: "... was the fact that living matter appeared in Pouchet's laboratory preparations evidence for the spontaneous generation of life, or evidence of the incompetence of the experimenter, as Pasteur maintained?" (B&B, 1982: 29). Wetenskapshistorici het immers aangetoon dat verskillende wetenskaplikes verskillende gevolgtrekkings op grond van dieselfde getuienis gemaak het. Laasgenoemde was moontlik omdat iets slegs "getuienis" is wanneer dit geplaas word in 'n konteks van aannames wat daaraan betekenis verleen, aannames, byvoorbeeld oor wat apriori waarskynlik of onwaarskynlik is. "Evidencing reasons', then, are a prime target for sociological enquiry and explanation. There is no question of the sociology of knowledge being confined to causes rather than 'evidencing reasons'. Its concern is precisely with causes as 'evidencing reasons'" (B&B, 1982: 29, hul klem).

'n Volgende skuif wat dikwels teen die relativisme van die SP gemaak word, is die aanspraak dat alle kulture 'n *gemeenskaplike kern* van waar oortuigings en van rasioneel verantwoorde patrone van argumentasie of logiese afleiding het. Hierdie kern word opgemaak deur uitsprake oor byvoorbeeld eenvoudige perseptuele situasies, en deur reëls vir koherente beoordeling (bv. die logiese wet van non-kontradiksie) wat rasionele mense nie anders kan as om te gehoorsaam nie (Hollis & Lukes, 1982: 8, 74).⁹ Volgens denkers soos Hollis en Lukes word die waarheid van uitsprake in hierdie kern, asook die geldigheid van afleidings daarin, oral, in alle kulture, erken omdat hulle die konteks-onafhanklike kriteria van waarheid en rasionaliteit is wat deur alle mense erken word en waaraan alle mense geneig is om te konformeer. Hulle vorm daarby die "rational bridgehead" in die lig waarvan die *vertaling* van aansprake, oortuigings en gebruike vanuit 'n vreemde kultuur na ons s'n toe moontlik word. Hierdie "rational bridgehead" is die basis waarop die eenvoudige ekwivalente tussen tale aanvanklik gevestig kan word sodat die praktyk van vertaling, ook van die meer esoteriese, metafisiese, en daarom moeiliker verstaanbare aspekte van die vreemde kulture, van die grond af kan kom. Sonder so 'n brug, beweer Lukes (1970: 208) byvoorbeeld, sal ons in 'n sirkel vasgevang wees. Ons moet immers aan die een kant "native" uitsprake vertaal ten einde te weet watter oortuigings daarin tot uitdrukking kom, terwyl ons aan die ander kant ter-

selfdertyd moet weet wat geglo word ten einde te weet wat gesê word. Sonder die brug van kern-waarhede, soos hierbo genoem, is daar volgens Hollis geen manier om uit hierdie sirkel te breek nie aangesien daar dan "no more direct attack on meaning" beskikbaar is nie (Hollis, 1967: 208).

Newton-Smith sluit ook by Hollis en Lukes aan wat betref die aandrang daarop dat die realiteit van vertaling die aansprake van die relativis ondermyn. Die moontlikheid van vertaling impliseer die valsheid van relativisme, en omgekeerd. Die feit dat relativiste die aansprake van ander gemeenskappe ter ondersteuning van hul standpunt vertaal, bewys dat hulle nie werklik in hul eie relativistiese tesis glo nie (Newton-Smith: 1982: 113-115).

Op hierdie belangrike beswaar teen die SP reageer Barnes en Bloor op 'n sesledige wyse. In die *eerste* plek beweer hulle dat Hollis en Lukes meer daarop *aandring* dat daar 'n brughoof moet wees as 'n apriori voorvereiste vir vertaling, as dat hulle werklik daarin slaag om die inhoud, besonderhede en grense van genoemde brughoof te beskryf. 'n *Tweede*, belangriker punt is egter dat Hollis en Lukes se argument misluk omdat dit nie rekening hou met die wyse waarop (dus ook 'n vreemde) taal, en mutatis mutandis die oortuigings en gebruike van 'n vreemde kultuur, *aangeleer word nie*. 'n Kind leer immers nie taal aan omdat hy oor 'n brughoof beskik wat "vertaling" tussen sy staat van non-linguïstikaliteit en die wêreld van gesproke en geskrewe taal moontlik maak nie. 'n Antropoloog wat 'n vreemde kultuur wil leer verstaan, kan dit op dieselfde manier doen as wat 'n "native" van daardie kultuur dit sou doen. Moeilikhed wat in hierdie verband ondervind word, sal meer pragmaties as apriori wees. Daar is byvoorbeeld geen noodsaaklikheid om die bestaan van gemeenskaplike begrippe te veronderstel nie.

Die *derde* punt wat Barnes en Bloor maak, is dat die aanleer van selfs die mees eenvoudige konsepte in 'n taal grootliks 'n kwessie van sosiale konvensie, eerder as die assimilasie van vreemde begrippe met vertroude begrippe is. Hulle gebruik die voorbeeld van die aanleer van die begrip "voël". Wanneer 'n kind wat reeds op 'n elementêre, ostensiewe wyse die gebruik van dié begrip aangeleer het, by geleentheid na 'n vliegtuig as 'n "voël" verwys, is die korreksie daarvan ("Nee, dit is vliegtuig") in die eerste plek iets wat gebonde is aan, en daarom indikatief is van, nie een of ander universeel erkende kenmerk van die verskynsel waarvan gepraat word nie, maar die kultuur van waaruit die korreksie kom. Vir 'n primitiewe kultuur wat nie vliegtuie ken nie, is 'n vliegtuig by eerste aanskoue immers niks anders as 'n voël nie. Die korreksie: "Nee, dit is 'n vliegtuig" is dus in eerste instansie "... an act of social control and of cultural transmission. It helps him [the child] to learn which of the possible judgements of sameness are accepted by his society as relevant to the use of 'bird'. In this way the particulars of experience are ordered into clusters and patterns specific to a culture" (B&B, 1982: 37-38). Selfs die eenvoudigste begrippe in die taal

konstitueer dus nie 'n spesiale kern van konsepte waarvan die toepasbaarheid afhang van 'n ongekondisioneerde, universele menslike redelikheid nie. Selfs die aanleer van die eenvoudigste begrippe is die neerslag van konvensies. "There are no privileged occasions for the use of terms - no 'simple perceptual situations' - which provide the researcher with 'standard meanings' uncomplicated by cultural variables. In short, there is no bridgehead in Hollis' sense" (B&B, 1982: 38).

Tog kan hierteenoor opgemerk word dat vertaling, hoewel nie 'n *noodsaaklike* modus vir die verstaan van 'n vreemde kultuur nie, tog wel 'n *moontlike* modus van sodanige verstaan is. Die vraag bly: hoe is vertaling moontlik? Konstitueer die realiteit van vertaling nie in sigself 'n belangrike anti-relativistiese argument nie, soos Newton-Smith onder andere beweer nie?

Hierop antwoord Barnes en Bloor, in die *vierde* plek, dat 'n mens, in jou poging om hieroor helderheid te kry, liefs nie ter aanvang enige onkritiese aannames omtrent vertalings moet maak nie - veral nie die aanname dat vertalings gewoonlik suksesvol uitgevoer word nie. Want om te beweer dat 'n vertaling suksesvol is, moet 'n mens jou verlaat op 'n reeks konsepte "as arrays of judgements of sameness". Hulle gaan voort:

Every such array, being the product of a unique sequence of judgements, is itself unique. No array in one culture can be unproblematically set into an identity with an array from another culture (B&B, 1982: 39).

Die implikasie hiervan is dat 'n volmaakte vertaling nie bestaan nie. Die meeste wat gesê kan word, is dat sekere vertalings wel aanvaarbaar is vir praktiese doeleindes in terme van die kontingente, lokale standaarde van 'n bepaalde kultuur. Dit is ook volgens die SP-apologete 'n konklusie wat klop met wat ons weet aangaande die uiters komplekse prosedures en aktiwiteite wat vertaling as 'n empiriese praktyk/fenomeen kenmerk.

Die idee van 'n rasonele brughoof, resp. die vermeende gemeenskaplike kern van oortuigings wat deur alle kulture gedeel word, is dus volgens Barnes en Bloor niks meer nie as 'n konstruksie van die verbeelding wat geen empiriese basis hoegenaamd het nie. Dit is niks meer nie as die terugkeer van 'n ou filosofiese dualisme in 'n nuwe gedaante. Die onderskeiding tussen dele van 'n kultuur wat behoort tot die rasonele kern, en ander dele wat spesifiek en veranderlik is, is bloot 'n ander weergawe van die ou idee dat observasionele predikate kwalitatief van teoretiese predikate verskil. Die brughoof-argument is niks meer nie as 'n pleidooi vir 'n enkele, suiwer observasietaal. Dit is vir hulle die mees gediskrediteerde van al die dualismes van die tradisionele epistemologie.¹⁰ Hoewel dit moontlik is dat alle mense dieselfde ongeverbaliseerde omgewing bewoon, moet dit erken word dat daar 'n aantal ewe redelike maniere is om oor daardie omgewing te praat.

Die vyfde aspek van Barnes en Bloor se verweer teen Hollis en Lukes, handel oor laasgenoemde se aanspraak dat daar eenvoudige vorme van logiese afleiding is wat bindend is vir alle mense. Vergelyk byvoorbeeld die eenvoudige reël van *modus ponens*:

$p, p \text{ impliseer } q, \text{ daarom } q \text{ (} p \text{ } \longrightarrow \text{ } q \text{) } \longrightarrow q \text{.}$

Dit is vir Hollis en Lukes eenvoudig onverstaanbaar hoe enige sinvolle kommunikatiewe interaksie binne 'n gemeenskap kan plaasvind waarin hierdie logiese reël nie gehoorsaam word nie. Dit moet dus 'n universele gelding hê.

Newton-Smith (1982: 106-122) sluit in hierdie opsig by Hollis en Lukes aan. Hy argumenteer onder andere vir die noodsaak van 'n "invariance of logic" (bv. 'n gemeenskaplike aanvaarding van die wet van non-kontradiksie) voordat daar enigsins sprake kan wees van kommunikasie tussen gemeenskappe wat kultureel ver verwyderd van mekaar is. Sy tweede argument het te make met die inkoherensie van rede-relativisme, resp. die noodsaak van 'n "conditionalization of reason" (1982: 111). Met laasgenoemde bedoel Newton-Smith dat die relativistiese aanname van 'n diversiteit tussen kulture se geloofstelsels (resp. die inhoud van "beliefs") *sowel* as 'n diversiteit van die relasie tussen "beliefs", metodologies vir hom onvrugbaar voorkom. Die dispuut tussen Galileo en Kardinaal Bellarminius kan byvoorbeeld beskou word as 'n dispuut tussen twee mense wat vanuit totaal verskillende "raamwerke" of "paradigmas" dink. Die verskille tussen Galileo en die groep gelei deur Bellarminius is egter volgens Newton-Smith nie herleibaar na die feit dat rasionele legitimering as proses nie by een groep voorgekom het nie. Waaroor hulle verskil het, was hul onderskeie opvattinge oor die wêreld. Gegewe die waarheid van elk se oortuigings oor die wêreld, sou die ander kon insien hoekom elkeen geredeneer het soos wel gebeur het. Hulle het dus nie verskil oor hoe 'n mens verbande behoort te lê tussen opvattinge wat jy as waar aanvaar nie, respektiewelik hulle het nie fundamenteel onversoenbare konsepsies van logiese verbandlegging en daarom van rasionaliteit hanteer nie. Indien hulle hê (dit is indien een party byvoorbeeld die wet van non-kontradiksie of *modus ponens* nie aanvaar nie) is dit nie vir Newton-Smith duidelik hoe kommunikasie hoegenaamd kon plaasvind nie.

Dat logiese afleiding, volgens die reël van die *modus ponens*, nie dwingend noodsaaklik is nie, is volgens Barnes en Bloor egter reeds deur Lewis Carroll se verhaal van Achilles en die skilpad gedemonstreer. Achilles bevind dat hy nie logika kan gebruik om die skilpad die verlangde konklusie "q" te laat insien nie. Die basiese punt hier is dat logiese afleidings self die geldigheid van logiese afleiding veronderstel. Hulle is sirkulêr, omdat hulle hul beroep op dieselfde beginsels van afleiding wat bevraagteken word. Trouens, die predikament van logiese deduksie is in wese dieselfde as die van logiese induksie. Die meeste

wat van albei gesê kan word, is "dat hulle werk"; hoekom hulle werk, kan beswaarlik verduidelik word, want die verduidelikings self veronderstel die legitimiteit van logiese afleiding om as verduidelikings te kan dien. "Our two basic modes of reasoning are in an equally hopeless state with regard to their rational justification" (B&B, 1982: 41). Dit word volgens Barnes en Bloor op 'n deurslaggewende wyse aangetoon deur A.N. Prior (vgl. sy 1960).

What Prior's paper shows is that appeal to rules and meanings cannot by itself justify our intuitions about validity, because these rules and meanings are themselves judged according to those intuitions, e.g. intuitions to the effect that "and" is defined by acceptable rules, whereas "tonk" ['n gemaakte woord wat "and" sou kon vervang in 'n poging om modus ponens mee te verantwoord] is not. The theory of analytic validity invites us to run to meanings to justify our intuitions of validity, but then we have to run back again to our intuitions of validity to justify our selection of meanings. Our preference for the "right" rules which define "acceptable" connectives reveals the circularity of the intended justification. The intuitions are basic and the problem of justification set by the tortoise is the end-point after all. Like the good relativist that he is, the tortoise awaits a reasoned justification of deduction, confident that none will be forthcoming (B&B, 1982: 43).

In die *sesde* plek merk Barnes en Bloor op dat 'n beroep op "nativism", dit is die standpunt wat beweer dat rasionaliteit universeel is op grond van ons universele biologiese konstitusie en die wyse waarop die brein georganiseer is, inderwaarheid ook skraal troos aan die rasionalis bied. Inteendeel: dié standpunt is volgens hulle versoenbaar met die SP. Dit is epistemologies nie meer suksesvol om jou te beroep op die strukture van neurone as om jou te beroep op sosiale strukture nie; albei skuiwe vra immers *eerder* om *oorsaaklike verklaarings* as om sogenaamde "rasionele regverdigings".

As die oorsake van oortuigings eerder biologies as sosiaal is, sal die relativis van die SP dit graag toegee en meewerk aan die identifisering van neurologiese oorsake van oortuigings. Geen weergawe van ons biologies-gebaseerde prosesse van redenering of neigings tot redenering sal 'n unieke sisteem van logiese konvensies legitimeer nie. Ons is immers in feite reeds getuies van 'n reeks alternatiewe logiese sisteme waarin modus ponens nie alleen onsuksesvol blyk te gewees het nie, maar selfs in sy geheel verwerp is. Dit blyk toenemend dat logika, soos dit gesistematiseer word in teksboeke, monografieë en navorsingsartikels, weinig meer is as 'n korpus van geleerdheid wat groei, maar ook verander oor tyd. Dit is 'n massa van konvensionele strategieë, besluite, beperkinge, dicta, maksimes. ad hoc reëls, ensovoorts. Wat 'n eerlike waarnemer veral hieroor behoort op te val, is die totale *gebrek* aan die noodsaaklikheid

daarvan om die aannames van hierdie korpus toe te gee of om die vreemde en uitvoerige definisies wat daarin voorkom, te aanvaar. As 'n liggaam van konvensies en esoteriese tradisies is die dwingende karakter van logika eerder afgelei van sekere en gedefinieerde doeleindes, gewoontes en geïnstitusioneerde gebruike. Die gesag waaroor dit beskik, is veelal moreel en sosiaal, en as sodanig bied dit interessante materiaal vir sosiologiese ondersoek en verklarings.

The point that emerges is that if any informal, intuitive reasoning dispositions are universally compelling, they are ipso facto without any reasoned justification. On the other hand, any parts of logic which can be justified will not be universal but purely local in their credibility. The rationalist goal of producing pieces of knowledge that are both universal in their credibility *and* justified in context-independent terms is unattainable (B&B, 1982: 46).¹¹

2. Die postmodernistiese neo-pragmatisme van Richard Rorty

Die "Strong Programme" van Barnes en Bloor behels 'n apologie vir epistemologiese relativisme wat nog hoofsaaklik ontwikkel word binne die konteks van 'n epistemologiese of wetenskapsfilosofiese diskoers. Die legitimiteit van laasgenoemde tipe diskoers word nog deur hulle ernstig geneem; wat hulle probeer aantoon, is dat die idee van 'n universeel rasonele "begroning" of "legitimering" van kennis aanspraak volledig gediskrediteer is en dat relativisme in die sin van inkommensuralisme, dit is die aanspraak dat die begrippe "waarheid", "objektiwiteit" en "rasionaliteit" slegs betekenis kry binne die parameters van 'n historiese gemeenskap se linguïstiese en sosiaal-kulturele aannames, kodes en konvensies, die enigste filosofies verantwoordbare standpunt in die soeke na 'n "rasionaliteitsmodel vir die (sosiale) wetenskappe" is.

Die relativisme wat deur Barnes en Bloor verdedig word as die uitkoms of afloop van ontwikkelinge binne die sfeer van die logika, epistemologie en wetenskapsfilosofie, word deur Richard Rorty sonder meer aanvaar en verder geëkstrapoleer tot die identifiserende prinsiep van die benadering van alle intellektuele probleme of kwessies in 'n sogenaamde "postmodernistiese" kultuur. Die belangrike verskil met die SP is dat Rorty, soos aangetoon sal word, nie die tipering van sy denke as "relativisme" aanvaar nie omdat hy van oordeel is dat dié begrip nog 'n instemming verraai met die aannames en pretensies waarmee die tradisionele epistemologie gefunksioneer het. Rorty se selfidentifikasie en -verstaan is egter hoegenaamd nie dié van 'n epistemoloog of 'n wetenskapsfilosoof nie; trouens, waarin hy meer as enigiets anders in geïnteresseerd is, is om aan te toon dat "filosofie" in die tradisionele sin van die woord

(wat vir hóm beteken epistemologie) 'n agterhaalde en vasgeloopte bedrywigheid is, 'n "kind of writing" wat gerus in sy totaliteit laat vaar kan word omdat dit op gang gehou word deur kwessies wat onoplosbaar en onbeantwoordbaar is.

Sy boek *Philosophy and the mirror of nature* (Rorty, 1980b) het binne die beste van 'n dekade die reputasie verwerf van een van die mees indrukwekkende kritieke van alle oorblywende pretensies tot 'n "foundationalist" epistemologie wat nog verskyn het, en is grootliks verantwoordelik vir die feit dat Rorty vandag allerweë beskou word as die bekendste en moontlik mees gelese lewende filosoof in die VSA. Enige bespreking van die tema van rasionaliteit en relativisme wat nie deeglike aandag aan Rorty se epistemologie-, en daaruit voortvloeiende filosofie- en kultuurkritiek, skenk nie, ignoreer een van die belangrikste deelnemers aan hierdie debat wat gedurende die afgelope vyftien jaar op die toneel verskyn het.

Voordat ek egter met enkele nadere besonderhede let op Rorty se eie bydrae, maak ek egter eers enkele kursoriese opmerkings oor die denkklimaat teen die agtergrond waarvan Rorty se beskouinge ten beste verstaan kan word, naamlik die sogenaamde "postmodernisme".¹²

'n Mens sou in die algemeen kon beweer dat die postmodernisme die radikalisering is van die besef van menslike historisiteit; dit behels daarom die sistematiese verwerping van alle aansprake op universeel geldige waarheid, kriteria vir kennis of norme vir etiek, in die "philosophical discourse of modernity".¹³ Postmoderniteit as kultuurfilosofiese en -kritiese beweging parasiteer op 'n bepaalde verstaan van "die Moderne" waarop dit van huis uit 'n reaksie is.

Rorty se denke is volledig deel van wat in hierdie verband "moderniteitskritiek" genoem sou kon word. Die "Moderne" of Verligting as historiese "projek" verwys na die voortgesette tradisie van kognitiewe (waaronder filosofiese) en politieke emansipasiebewegings sedert die verval van die oud-Europese maatskappy, en versinnebeeld in die "nuwe Europa" sedert 1989, waarin daar onderneem word om die onvoltooide prosesse van die rede en die vryheid op 'n teoretiese en 'n praktiese vlak te kontinueer. Teoreties-filosofies gesproke slaan dit op die geskiedenisfilosofieë en die maatskappy- en estetiese teorieë sedert die 18de eeu wat, op basis van die veronderstelling dat daar 'n "objektiewe wetenskap", 'n "universeel geldende moraal en reg",¹⁴ 'n "outonome kuns" en 'n inherente progressiwiteit in die geskiedenis is, 'n bevrydende verandering van die bewussyn en van die sosiaal-politieke orde nastreef. Die moderne projek word met ander woorde geïnspireer deur die verwagting dat die kulturele waardes van 'n kritiese rede, universele morele norme en individuele outonomie nie alleen die uitbreiding van die mens se beskikkingsmag oor die natuur sal bevorder nie, maar ook sal bydra tot die ontwikkeling van 'n

objektiewe self- en wêreldbegrip, die institutionalisering van morele en regs-beginsels in die maatskappy en die vermeerdering van menslike geluk en welsyn (Kirsten, 1987: 3).

Postmoderniteit behels dan 'n standpunt wat beweer dat die eens vertroude en skynbaar triomfantelike Verligtingstradisie nie langer geskik is as 'n konseptuele verwysingsraamwerk waarbinne die betekenis en funksie van oorgelewerde begrippe soos "rede", "outonomie", "voortgang", "reg" en "menslik", asook die sentrale posisie en rol van die subjek in die geskiedenis, op 'n geloofwaardige wyse ter sprake gebring kan word nie (Kirsten, 1987: 4).¹⁵

In hierdie verband word gewoonlik verwys na die hegte onderlinge verband tussen moderniteit, rasionaliteit en subjektiwiteit. Die sterk konsepsies van redelikheid en van die outonome redelike subjek, soos laasgenoemde ontwikkel is vanaf Descartes tot by Kant, het naamlik voortgegaan om 'n beslissende invloed in ons kultuur uit te oefen, ten spyte van heftige kritiek op die primaat van die "redelike subjek" in die werk van figure soos Marx, Nietzsche, Heidegger, Freud en Adorno. Volgens die meer radikale kritici van die Verligting (met name Horkheimer en Adorno) lê die mensbeeld wat deur bogenoemde konsepsies geïmpliseer word aan die kern van Westerse humanisme. Die mate waarin terreur in die geskiedenis van die Weste "rasioneel geregverdig" is en waarin wetenskap en tegnologie - die groot "prestasies" van Westerse rasionaliteit - in diens van ongeëwenaarde uitwissingsaksies gestaan het, is volgens hierdie kritici genoegsame gronde daarvoor om uiters krities te staan teenoor die "filosofiese diskoers van moderniteit". Rorty figureer weliswaar nie in die tradisie van die Frankfurtskool nie; waar laasgenoemde ten alle koste wil breek met die "terreurstigtende" Westerse tradisie, is Rorty "solidêr" met hierdie tradisie - weliswaar nie omdat hy simpatiek is ten opsigte van die politieke en militêre ontspronge van die Westerse kultuur nie, maar omdat hy skepties is oor die moontlikheid van 'n posisie van waaruit kultuurkritiek gelewer kan word wat nie self radikaal histories gekondisioneer is nie. Waaroor hy wel met die Frankfurters saamstem, is hul verset teen "logosentrisme", dit is die standpunt dat daar 'n universele menslike natuur (en dus redelikheid) is wat, op grond van die morele en demokratiserende "vordering" wat dit in die geskiedenis maak, die wese van menswees en "menslike rasionaliteit" vergestalt.

Ons wys vervolgens kortliks op die volgende kenmerke van die postmodernistiese denkbeweging (vir soverre daar op 'n koherente wyse so-iets geïdentifiseer kan word).¹⁶ Teenoor die *noodsaak* wat volgens Descartes en Kant kenmerkend is van alle redelike argumente en afleidings, lê postmoderniste klem op die *kontingensie* en konvensionaliteit van die reëls, kriteria en produkte van dit wat deurgaans as "rasionele" taalgebruik en handeling op 'n gegewe tyd en plek. (In hierdie opsig is die SP ook 'n voluit postmodernistiese projek.) Teenoor tradisionele beskouings oor die *universaliteit* van die rede, stel die

postmodernisme die onherleibare pluraliteit van *inkommensurabele* leefwêreld en lewensvorme¹⁷ en die onherstelbaar "lokale" karakter van alle waarheid, argumentasie en geldigheid. Teenoor die vroeëre klem op *sekerheid*, val die klem hier op *feilbaarheid*; teenoor *eenheid*, *heterogeniteit*; teenoor *homogeniteit*, gebrokenheid of *fragmentariteit*; teenoor 'n selfevidente gegevenheid van verskynsels (Derrida se "presence"), die noodsaak daarvan dat alle vertrouwdheid met iets in die wêreld *bemiddel* moet word, en dat hierdie bemiddeling 'n mediasie deur middel van tekensisteme en/of taal is; anders gestel: die werklikheid (vir soverre dit nog sin maak om oor so-iets te praat) is radikaal *tekstueel*; dis 'n palimpsest van alternatiewe lesings waarvan nie een sonder meer "korrek" of "betroubaar" is nie; postmoderniteit is 'n kompromielose aandrag op en verheerliking van *pluralisme*; en teenoor 'n geloof in iets "onvoorwaardeliks", is dit 'n ongekwalifiseerde verwerping van "ultimate foundations" in enige vorm.

Nou verweef met hierdie kritiek op die rede word die postmodernisme gekenmerk deur 'n kritiek op die idee van die soewereine, rasonale subjek: atomisties en outonoom, onbetrokke en onbeliggaamd, potensieel en idealiter selfdeursigtig. Na Freud, beweer postmoderniste, is dit nie langer moontlik om die invloed van die onderbewussyn op selfbewussyn te ontken nie; so ook nie die rol van die pre-refleksiewe, voorkonseptuele en nie-konseptuele aspekte van subjektiwiteit op die konseptuele aspekte daarvan nie (vgl. Merleau-Ponty); ook nie die teenwoordigheid van dit wat "irrasioneel" is - die "ekonomie van begeerte" en die "wil tot mag" - in die hart van "rasionele" optredes nie. Dit is ook nie langer moontlik om die intrinsiek sosiale karakter van "bewussynstrukture", die historiese en kulturele variabiliteit van denkkategorieë en handelingsprinsipes (of maksimes) en laasgenoemde se afhanklikheid van die veranderende vorme van sosiale en materiële reproduksie, te ontken nie. Dit sal eweneens volgens postmoderniste 'n misvatting wees as gees ("mind") teenoor liggaam gestel word, of teorie teenoor praktyk. Subjekte van kennis is altyd *beliggaam* in en prakties betrokke by die wêreld, en die produkte van hul denke dra die onuitwisbare merktekens van hul eie doeleindes, projekte, gevoelens en belange. Kortom: die epistemologiese en morele subjek word in die postmodernisme radikaal gedesentreer. Daarmee saam word die konsep van redelikheid, wat in die modernisme so nou met die subjek geïdentifiseer is, onherroeplik gedesublimeer. Subjektiwiteit en intensionaliteit gaan volgens postmoderniste nie aan lewensvorme en universa van diskoers vooraf nie, dog is eerder funksies en produkte van sodanige lewensvorme en universa van diskoers. Subjektiwiteit en rasonale intensionaliteit "konstitueer" nie die wêreld nie, maar is self elemente van 'n linguïsties gekonstitueerde en as sodanig geopenbaarde wêreld.

Twee laaste, maar uiters belangrike aspekte van die postmodernisme se radikale rede-kritiek, waarby Rorty grootliks aansluit, vra vervolgens ons aandag. Albei handel ten diepste oor die selfbeeld wat die filosofie in die Westerse tradisie van sigself gekonstrueer het, of in terme waarvan die filosofie as respektable intellektuele bedrywigheid in die kultuur getolereer en (byvoorbeeld in filosofie-departemente aan universiteite) geïstitutionaliseer is.

Die eerste hiervan is die *verwerping van die filosofie as transendentale "be-gronding" van die wetenskappe* (vgl. hiervoor veral Rorty, 1980b: 131-164). Jean-Francois Lyotard bestempel laasgenoemde as die verskaffing van 'n "meta-" of "grand narrative" vir die wetenskap, dit wil sê 'n historiese totaliteitskonstruksie of meestersverhaal wat volgens hom in ons tyd totaal ongeloofwaardig geword het. Dis die moeite werd om hom in hierdie verband aan te haal:

Science has always been in conflict with narratives. Judged by the yardstick of science, the majority of them prove to be fables. But to the extent that science does not restrict itself to stating useful regularities and seeks the truth, it is obliged to legitimate the rules of its own game. *It then produces a discourse of legitimation with respect to its own status, a discourse called philosophy* [my klem]. I will use the term *modern* [sy klem] to designate any science that legitimates itself with reference to a metadiscourse of this kind making an explicit appeal to some grand narrative, such as the dialectics of Spirit, the hermeneutics of meaning, the emancipation of the rational or working subject, or the creation of wealth ... Simplifying to the extreme, I define *postmodern* [sy klem] as incredulity toward metanarratives ... To the obsolescence of the meta-narrative apparatus of legitimation corresponds, most notably, the crisis of metaphysical philosophy and of the university institution that in the past relied on it [my klem]. The narrative function is losing its functors, its great hero, its great dangers, its great voyages, its great goal. It is being dispersed in clouds of narrative language elements - narrative, but also denotative, prescriptive, descriptive, and so on. Conveyed within each cloud are pragmatic valencies specific to its kind. Each of us live at the intersection of many of these. However, we do not necessarily establish stable language combinations, and the properties of the ones we do establish are not necessarily communicable (Lyotard, 1987: 73-74).¹⁸

Die tweede aspek waarop ek in hierdie verband wil wys, is die postmodernisme se *kritiek op die wyse waarop die filosofie sigself tradisioneel onderskei het van die retorika en die letterkunde*, in plaas daarvan om, soos Rorty dit wil, filosofie bloot te beskou as net maar nog 'n "kind of writing" (vgl. voetnoot 18). Hierdie aspek van die postmodernisme gaan terug op, en sluit ten nouste aan

by Nietzsche se klem op die retoriese en estetiese dimensies van alle - en dus ook filosofiese - taal. Die afgrensing tussen filosofie en letterkunde ("writing") was verantwoordelik vir die handhawing van en klem op vermeende "teen-oorgesteldes" soos "logos" en "mutos", letterlike en figuurlike taalgebruik, argumentatiewe en narratiewe taalgebruik, konsep en metafoor, ensovoorts, in die tradisie van die filosofie. In aansluiting by Nietzsche se idee dat filosofiese tekste retoriese konstruksies is, kom die filosofie se verstaan van sy eie diskoers as iets suiwer logies en letterlik kwaai onder skoot van die postmoderniste - met name Rorty, Lyotard en Derrida. Die filosofie had volgens hulle in die verlede kwalik enige sensitiviteit vir die retoriese strategieë, elemente van metafoor, en ander figuurlike linguïstiese skuiwe wat in eie diskoers voorgekom het; en indien daar so 'n sensitiviteit was, is dit berekend onderdruk. Die postmoderniste, en met name Derrida, doen veel moeite om die "illusie van die suiwer rede" in die filosofie te ontmasker of te dekonstrueer deur vorme van literêre analise op filosofiese tekste toe te pas. Daardeur eksploteer hulle die vermeende spanning tussen redelikheid en retoriek in hierdie tekste en ondermyn daardeur hul logosentriese selfverstaan.¹⁹

Dit bring ons dan vervolgens by 'n meer gedetailleerde bespreking van Rorty se beskouing. Ruimte laat my nie toe om my hier te waag aan 'n omvattende uiteensetting van sy denke nie - so 'n poging is in elk geval voortydig, want Rorty is nog voluit aan die publiseer. Ek bepaal my by sy bydrae tot, en belang vir die relativisme-debat soos in hierdie verslag gekonsipieer.

Rorty se bydrae tot die filosofiese debat oor relativisme lê in sy metafilosofiese dekonstruksie van die objektivistiese pretensie in die tradisie van die (moderne) Westerse filosofie, en daarmee saam van die filosofie self as 'n selfstandige dissipline of "Fach" (vgl. Rorty 1982: 26 e.v.). Sy pragmatisme het met ander woorde die gestalte van 'n metafilosofie wat bedoel is om filosofie as net nóg 'n literêre genre te "ontmasker", die nuttelosheid van die professionalisering van dié bedrywigheid aan die kaak te stel (Rorty 1982: 60-71) en 'n nuwe program van aksie vir die erfgename vir hierdie agterhaalde tradisie (Westerse filosofie) op te stel. (Daar is wye konsensus oor die feit dat laasgenoemde die onoortuigendste aspek van sy bydrae is.)

My bespreking van Rorty word georganiseer rondom die spanning wat hy ontwikkel tussen die begrippe *solidariteit* en *objektiwiteit*, en die motivering vir Rorty se voorkeur vir eersgenoemde en prysgawe van laasgenoemde (vgl. vir sy beskouing hieroor veral sy 1985: 3-19 en sy 1989: 189-198).

"Relativisme" is volgens Rorty 'n etiket wat "realiste" (d.i. rasionaliste) ten onregte aan *pragmatiste* soos hyself toeken. 'n Mens kan drie verskillende dinge onder relativisme verstaan. Die eerste is die beskouing dat elke oortuiging ("belieft") so goed soos enige ander oortuiging is. Niemand huldig na Rorty se wete só 'n opvatting nie en hy verwerp dit ook op grond van die self-onder-

mynende aanspraak wat dit maak (Rorty 1985: 5-6 en 1980a: 727). Die tweede is dat "waar" 'n dubbel- (of meer-)sinnige term is wat soveel betekenis het as wat daar prosedures vir begroning is. Soos vroeër verduidelik, is dit die konsepie van relativisme waarmee hoofsaaklik in hierdie boek gewerk word. Rorty laat hom hom nie veel oor hierdie konsepie uit nie, hoewel hy in 'n ongepubliseerde weergawe van sy 1985 die opmerking gemaak het dat dié konsepie vir hom te "eksentriek" is om te aanvaar. Dit sal egter weldra duidelik word dat sy eie beskouing nie beduidend hiervan verskil nie.

Die derde beskouing, waarmee hy saamstem, is dat niks omtrent waarheid en rasionaliteit gesê kan word nie benewens beskrywinge van die vertroude prosedures vir steekhoudende kennisverwerwing wat 'n gegewe samelewing (syne, d.w.s. Westerse liberale demokrasieë) gebruik. Laasgenoemde is die standpunt van Rorty se pragmatisme. Die pragmatisme is die man wat die strewe na seker kennis, begroonde feite en objektiewe waarheid prysgee en aanvaar dat sy konsepies van waarheid en rasionaliteit nie sy partisipasie aan 'n "universele menslike natuur" verrai nie, maar slegs sy verbondenheid aan 'n bepaalde gemeenskap wat die erfgename is van 'n *bepaalde* tradisie.

Die pragmatisme besluit dat die strewe na objektiwiteit in die Westerse geestesgeskiedenis, soos dit op gang gebring is deur Plato se onderskeidings tussen "epistémé" en "doksá"; verskyning en werklikheid, en wat streef na die identifisering van 'n a-historiese menslike natuur deur die blootlegging van "onderliggende strukture", "kultureel nie-veranderlike faktore" of "biologies gedetermineerde patrone", in 'n doodloopstraat beland het (Rorty 1982: 3-18). Die pragmatisme aanvaar dat hy in eerste instansie 'n Griek of Amerikaner is voordat hy 'n mens is, dat hy hom nooit volkome kan losmaak van die kontingensie daarvan om gebore te word in 'n bepaalde gemeenskap op 'n bepaalde tyd nie en dat sy konsepies van waarheid en rasionaliteit onvermydelik etnosentries van oorsprong is. In 'n onlangse artikel formuleer Rorty dit as volg:

Consider ... the attitude of contemporary American liberals to the unending misery of the lives of the young blacks in American cities. Do we say that these people must be helped because they are our fellow human beings? We may, but is much more persuasive, morally as well as politically, to describe them as our fellow *Americans* - to insist that it is outrageous that an *American* should live without hope. The point of these examples is that our sense of solidarity is strongest when those with whom solidarity is expressed are thought of as "one of us", where "us" means something smaller and more local than the human race. That is why "because she is a human being" is a weak, unconvincing explanation of a generous action (Rorty, 1989: 191).

Die Rortiaanse pragmatiese manier om daarom rekenskap af te lê van die sin van sy bestaan, is om die verhaal te vertel van sy bydrae tot sy *gemeenskap*, in plaas van om die verhouding waarin hy tot 'n *universeel-menslike (en daarom bo-menslike)* realiteit staan, te probeer ontrafel. Kortom, rasionaliteit en waarheid maak vir die pragmatiese slegs sin vanuit sy *solidariteit* met sy groep, en nie op grond van sy intuïsie dat objektiewe kennis 'n haalbare ideaal vir alle mense is nie. "My position entails that feelings of solidarity are necessarily a matter of which similarities and dissimilarities [d.i. tussen bv. my en 'n hond, 'n robot, 'n eskimo of 'n mede Suid-Afrikaner] strike us as salient, and that such salience is a function of a historically contingent final vocabulary (Rorty, 1989: 192).

Die pragmatiese dink wel dat sy beskouing beter is as dié van die realis, wat vashou aan die universalistiese waarheidsideaal, maar dan nie omdat sy (die pragmatiese) opvatting "beter korrespondeer" met hoe sake "werklik" gesteld is nie. Dis nie vir Rorty duidelik waarom sy etnosentriese beskouing as "relativisties" getipeer kan word nie.

For the pragmatist is not holding a positive theory which says that something is relative to something else. He is, instead, making the purely negative point that we should drop the traditional distinction between knowledge and opinion, construed as the distinction between truth as correspondence to reality and truth as a commendatory term for well-justified beliefs. The reason that the realist calls this negative claim "relativistic" is that he cannot believe that anybody would seriously deny that truth has an intrinsic nature. So when the pragmatist says that there is nothing to be said about truth and that each of us will commend as true those beliefs which he or she finds good to believe, the realist is inclined to interpret this as one more positive theory about the nature of truth: as a theory according to which truth is simply the contemporary opinion of a chosen individual or group. Such a theory would, of course, be self-refuting. But the pragmatist does not have a theory of truth, much less a relativistic one. As a partisan of solidarity, his account of the value of cooperative human inquiry has only an ethical basis, not an epistemological or metaphysical one. Not having any epistemology, a fortiori he does not have a relativistic one (Rorty, 1985: 6).

Om van 'n uitspraak te sê dat dit "waar" of "rasioneel" is, is dus niks meer nie as om iemand anders 'n kompliment te gee nie, om sy "rug te krap" omdat hy hom van uitsprake bedien wat vir jou aanvaarbaar is binne die konvensies van jou kontingente, historiese en linguïstiese gemeenskap. Natuurlik is dit, met die oog op die effektiewe funksionering van 'n samelewing, noodsaaklik dat daar konsensus oor 'n groot aantal dinge moet wees, respektiewelik dat "waarheid" van "valsheid" onderskei moet kan word. Maar laasgenoemde is hoog-

stens 'n pragmatiese reëling met niks meer nie as 'n *etiese* basis; dit is, om dit gereformeerd-teologies te formuleer, noodsaaklik vir die *welwese* van die *gemeenskap* dat daar sodanige konsensus bestaan. Dis egter allermens noodsaaklik vir die *wese* van die "menslike ras" nie; laasgenoemde is vir Rorty 'n fiksie; elke poging om daaraan inhoud te gee, verval in die aanbeveling van konsesies van "menslikheid" wat duidelik georiënteer is aan die voorkeure van die *gemeenskap* waaruit die formulering kom. Hieruit moet ons aflei dat Rorty tog veel meer simpatie het met relativisme in die sin van inkommensurabilisme, as wat hy ooit bereid is om toe te gee. Waarheid en rasionaliteit - begrippe wat hy elders heeltemal probeer afwys, of voorstel dat ons hulle moet prysgee - het uiteindelik slegs betekenis en inhoud relatief tot 'n bepaalde groep, en is dus dubbelsinnige begrippe wat in verskillende gespreksgemeenskappe of universa van diskoers verskillende betekenis kry.

Dit bring ons by Rorty se filosofie-kritiek, wat in die hieraan voorafgaande bespreking geantisipeer is. Filosofie is sedert Descartes epistemologie: die soeke na 'n nie-linguïstiese fondament vir "objektief geldige" kennis (Rorty 1980b: 4-10). Rorty se pragmatisme bied geen nuwe epistemologie aan nie en doen ook nie veel moeite om die redes vir die onhoudbaarheid van filosofie as epistemologie te beredeneer nie (Vgl. Bernstein 1983: 199). "He simply wants to change the subject" (Rorty 1982: xiv). Die soeke na onbetwyfelbare intuïesies wat "korrespondeer" met basis-uitsprake, maar wat nie hul oorsprong in die menslike spreke en daarom in konkrete taalgemeenskappe het nie, is slegs pogings

... to legitimize a vocabulary (the Kantian vocabulary in morals, the Cartesian vocabulary in philosophy of mind) which the pragmatist thinks should be eradicated rather than reinforced. But his *only* argument for thinking that these intuitions and vocabularies should be eradicated is that the intellectual tradition to which they belong has not paid off, is more trouble than it is worth, has become an incubus (Rorty 1982: xxxvii, sy klem).

Met betrekking tot die strewe na waarheid, meen die pragmatisme dat daar geen pragmatiese verskil, geen verskil wat 'n *verskil maak* tussen die uitsprake "dit werk want dis waar" en "dis waar want dit werk" is nie. Alternatiewelik redeneer hy dat daar geen pragmatiese verskil tussen die *aard* van waarheid en die *toets* vir waarheid is nie, en dat die toets vir waarheid in elk geval (behalwe in geval van 'n paar perseptuele uitsprake) nie in terme van die aansprake van die korrespondensie-teorie kan of behoort verstaan te word nie.

Wat sy opvattinge omtrent rasionaliteit betref, sluit Rorty nou aan by Kuhn, Hesse, Wittgenstein, Polanyi, Oakeshott en selfs Putnam se verwerping van die "positivistiese" idee dat dit bloot 'n kwessie van die aanwending van kriteria is.

Hy gaan egter verder as Putnam en aanvaar dat rasionaliteit gedefinieer word deur plaaslike, gelokaliseerde kulturele norme. Die etnosentrisme van só 'n rasionaliteitskonsepsie impliseer egter nie vir Rorty dat trans-kulturele kommunikasie onmoontlik is nie. In aansluiting by Quine beskou Rorty nie rasionele kennisverwerwing en -verantwoording as die aanlê van kriteria nie, maar eerder as die "continual reweaving of a web of beliefs" (Rorty 1985: 8).

Só beskou, reken hy dat die idee van gelokaliseerde kulturele norme vir rasionaliteit sy parogiale botone verloor. Want om nou daarop aan te dring dat ons slegs "in ons eie lig kan sien", dat ons etnosentries en solidêr moet wees, is slegs om te sê dat oortuigings wat aan ons deur ander kulture gesuggereer word, getoets moet word deur hulle te probeer "inweef" in die oortuigings wat ons reeds het.

As gevolg van hierdie "holistiese" kennisopvatting meen Rorty dus dat 'n mens nie oor die verskynsel van alternatiewe kulture moet dink asof hulle verskillende geometrieë is nie. Alternatiewe meetkundes is onversoenbaar omdat hulle aksiomatiese strukture en kontradiktoriese aksiomas het. Hulle is *ontwerp* om onversoenbaar te wees. Kulture word nie só ontwerp nie en het nie aksiomatiese strukture nie. Om te sê dat kulture "geïnstusionaliseerde norme vir rasionaliteit" het, is slegs om Foucault te beaam as hy beweer dat kennis nie geskei kan word van magsuitoefening nie en dat lyding 'n mens se voorland is as jy nie sekere oortuigings op 'n sekere tyd en plek huldig nie. Sulke "institutional back-ups" vir kennisaansprake neem egter die vorm aan van burokrate en polisiemanne, en nie dié van universele "reëls vir kognitief betekenisvolle taalgebruik" of "kriteria vir rasionaliteit" nie. Om anders te dink, is om mee te doen aan die "Cartesiese flater" waarin gebruike aangesien word vir aksiomas en waarin uitsprake wat sulke gebruik opsom, aangebied word as beletsels wat dié gebruike afdwing.

Rorty se *reduksie* (sy woord!) van objektiwiteit na solidariteit roep onvermydelik die vraag op of hy, Feyerabend en andere wat dié uitweg kies, hulle nie in die proses betoon as vyande van die Verligting nie - sangers in 'n koor moderne denkers wat aanvoer dat die tradisionele selfbeskrywings van die lede van Westerse demokrasieë ontoereikend, bankrot en self-misleidend is. Rorty is ook sensitief vir hierdie vrees dat sy reduksie van rasionaliteit na solidariteit die doodsklok vir ons tradisionele "liberale" gebruike en verwagtings lui.

The charge that pragmatism is relativistic is simply his [die Kantiaanse filosoof wat die Europese lewensvorm probeer "begronde"] first unthinking expression of disgust at a teaching which seems cynical about our deepest hopes. If the traditional philosopher gets beyond such epithets, however, he raises a question which the pragmatist must face up to: the

practical question of whether the notion of "conversation" *can* substitute for that of "reason" (Rorty 1980a: 735).

Die pragmatiese skep inderdaad die indruk van ligsinnigheid as hy waardes aanbeveel sonder 'n bereidheid om mee te doen aan die één aktiwiteit wat gemik is op die verantwoording en behoud van hierdie waardes: Westerse filosofering, wat onvoorstelbaar is sonder die konsepsies van waarheid as korrespondensie, kennis as die ontdekking van essensies en moraliteit as gehoorsaamheid aan beginsels. "For better or worse, the Platonic and Kantian vocabularies are the ones" laat Rorty sy realistiese kritikus sê "in which Europe has described and promised the Socratic virtues" [waarmee die pragmatiese solidêr is, sonder dat hy reken hulle het "objektiewe geldingskrag"]. "It is not clear that we know how to describe these virtues without those vocabularies (Rorty 1980a: 735).

Ons gee vervolgens aandag aan Rorty se verweer teen hierdie verwyte. Die besware wat pas genoem is, het 'n morele en politieke, eerder as 'n epistemologiese karakter, en Rorty verwelkom dit omdat hy reken dat iets van sy posisie reeds deur dié soort beswaar toegegee word. Vir dié soort kritikus van pragmatisme is die vraag naamlik nie meer wat met "waarheid", "kennis" en "rasionaliteit" bedoel word nie, maar watter selfbeeld ons samelewing van sigself behoort te hê. Die werklike vraag omtrent relativisme is dus vir hom of die tradisionele gebruike van die intellektuele, sosiale en politieke lewe van die Europese erfgename van die Verligting werklik in stand gehou kan word deur 'n konsepsie van rasionaliteit as "criterionless muddling through" én deur 'n pragmatistiese waarheidskonsepsie, en of die appél op die Rede, opgevat as 'n trans-kulturele menslike vermoë om jou denke met die werklikheid te laat korrespondeer en gedemonstreer deur gehoorsaamheid aan eksplisiete kriteria, nie tóg daarvoor noodsaaklik bly nie.

Rorty se antwoord op dié vraag is dat die pragmatiese die Europese, Sokratiese waardes en gebruike nie kan regverdig sonder om in 'n sirkelredensie te beland nie - maar die realis kan dit ook nie doen nie. Die pragmatiese regverdiging van toleransie, vrye ondersoek en die strewe na onversteurde kommunikasie kan slegs die vorm aanneem van 'n *vergelyking* van dié samelewings wat genoemde waardes en gebruike beliggaam en toepas, met dié wat dit nie doen nie, "... leading up to the suggestion that nobody who has experienced both would prefer the latter" (Rorty 1985: 11). Dit herinner aan Churchill se verdediging van demokrasie as "the worst form of government imaginable except for all the others which have been tried so far". Dié soort regverdiging behels nie 'n beroep op kriteria nie, maar verwys slegs na 'n verskeidenheid van gedetailleerde, praktiese voordele. Die sirkulariteit van die argument is geleë in die feit dat die pragmatiese "terms of praise" waarmee hy liberale samelewings aanbeveel, afkomstig is van die woordeskat van dieselfde liberale samele-

wings. Die realis wil dieselfde waardes en gebruike regverdig deur 'n beroep te doen op algemene beginsels omtrent die "menslike natuur", die waarde van die menslike rede en ons plig om vooroordeellos na objektiewe waarheid te soek. Wanneer die realis egter begin uitspel wát geld as "rede", "objektiwiteit" en "vooroordele", klink sy argument vir Rorty ewe sirkelagtig. "The realist's general principles turn out to be simply ways of highlighting the advantages of the societies he is determined to praise" (Rorty 1985: 12). Geen beginsels waarop die realis hom beroep - selfs logiese reëls - het oortuigingskrag onafhanklik van hul rol in die regverdiging van bepaalde, toegespitste praktyke nie - op dié punt stem hy dus saam met die SP. Daarom: "principles are reminders of practices, not supports for them" (Rorty 1985: 14).

Die pragmatis maak dus 'n radikale keuse vir solidariteit en *etnosentrisme* en laat vaar die "futiele strewe" na objektiwiteit. Ons moet daarom, in praktyk, aan ons eie groep voorrang en voorkeur gee, selfs al het ons geen nie-sirkulêre regverdiging daarvoor aan te bied nie. Die feit dat niks immuun is teen kritiek nie beteken *nie* dat alles waarin ons glo, geregverdig moet kan word nie. As Westerse, liberale intellektuele moet ons begin waar ons tans is en aanvaar dat daar talle beskouinge is wat ons gewoon nie ernstig kan opneem nie. Ons kan, in die woorde van Neurath se bekende analogie, 'n rewolusionêr se oortuiging dat 'n bevaarbare boot nie gebou kan word met die planke van die een waarop ons tans vaar nie, *verstaan*, maar ons *kan* hom nie ernstig neem nie; sy opsie, is nie vir ons, soos vir hom, "live" nie.

Hierdie eensame provinsialisme, hierdie erkenning dat ons niks meer is nie as slegs 'n historiese teenwoordigheid hier en nou, is die rede vir mense se voorbehoude teen en selfs vrees vir pragmatisme. Rorty kan egter geen nut sien in enige poging om iets so omvattends soos "liberalisme" of "demokrasie" te probeer "regverdig" deur 'n beroep op bo-historiese kriteria nie. Tog wil hy nie daarmee sê dat 'n goeie etnosentris dáárom alle alternatiewe waardesisteme en politieke stelsels gewoon moet ignoreer of beveg nie. Rorty bepleit wel dialoog tussen kulture, maar dan nie 'n gesprek oor trans-kulturele norme nie, maar oor die details, die konkrete opsies wat die gespreksgenote oor bepaalde kwessies aan te bied het. Dat konsensus selde in hierdie gesprek bereik word, is vir 'n mens net 'n verrassing as jy bly glo in die idee van 'n gemeenskaplike menslike natuur wat ooreenstemming die reël eerder as die uitsondering maak. Dissensus vind dan net plaas omdat ongewone, emosionele kulturele distorsies weerstand geskep het teen die "gentle influence of rational persuasion". Die veronderstelling wat hier verraai word, is 'n beeld van "human beings united by a built-in mechanism which drives them towards correspondence with reality, a mechanism whose structure is defined by reason as opposed to emotion, or nature as opposed to culture, or the apriori as opposed to the aposteriori, or

by something else which is 'structural' rather than accidental and historical" (Rorty 1983: 26).

Die mensbeeld wat Rorty se pragmatisme, daarenteen, aanbied, suggereer dat ooreenstemming net so skaars en aksideneel is soos liefde of vriendskap - nie minder gewens nie, maar net so min vanselfsprekend. Mense het vir die pragmatisme gedeeltelik oorvleuelende oortuigingsisteme ("sets of beliefs") wat nie verdeelbaar is met behulp van die onderskeidende "struktureel-aksideneel" of "feitelik/nie-feitelik" nie. Daar kom ooreenstemming, sosiale harmonie en vrede wanneer daar beduidende oorvleueling van hierdie sisteme is. Waar nie, ontstaan verskille, sosiale verandering en selfs oorlog. Op grond van só 'n mensbeeld vind Rorty dit lal om die verwyt aan te hoor dat die pragmatisme 'n relativisme is in die sin van iemand wat sê Adolf Eichmann se lewensbeskouing is "net so goed soos ons s'n" omdat ons bloedweinig gemene grond het vir 'n debat waarin hy oortuig kan word. Vir Rorty is die verskil tussen homself en Eichmann soos die verskil tussen hom en 'n wolf. Oor dié sake waarby hy en Eichmann werklik belang het, deel hulle te min oortuiginge om ernstige gesprekke werklik moontlik te maak.

The realist's notion of an implicit universal agreement, at Bottom, on principles of rationality or common human interests, is whistling in the dark. It is an attempt to provide invisible common ground when there is no visible common ground, an invisible scheme to make up for the lack of visible content (Rorty 1983: 27).

Rorty se pragmatisme het dus geen aanvoeling vir die poging om die strewing na objektiwiteit vol te hou op grond van wat Davidson die "dualisme van skema en inhoud" noem nie - 'n onderskeiding wat vir Rorty nou verwant is aan dié tussen "truths of language" en "truths of fact", kategorieë en intuïesies, en reëls en die toepassings van reëls. In die plek daarvan kies hy vir die Nietzscheaanse konsep van waarheid as

a movable host of metaphors, metonyms and anthropomorphisms: in short a sum of human relations which have been poetically and rhetorically intensified, transferred and embellished, and which, after long usage, seem to people to be fixed, canonical and binding (Kaufman (ed.) 1954: Fragment).

Waarheid is daarom gewoon 'n kwessie van solidariteit. Daar is vir Rorty niks *benewens* die dialoog waarin verskillende mense en kulture met mekaar in gesprekke nie - geen trans-kulturele rasionaliteit wat die sukses van dié gesprekke op enige manier kan waarborg nie. "There is only the dialogue", slegs "ons".

Irrationalists who tell us to think with our blood cannot be rebutted by better accounts of the nature of thought, or knowledge, or logic. The pragmatist tells us that the conversation which it is our moral duty to continue is merely our project, the European intellectual's form of life. It has no metaphysical nor epistemological guarantee of success. Further, and this is the crucial point, we do not know what "success" would mean except simply "continuance". We are not conversing because we have a goal, but because Socratic conversation is an activity which is its own end (Rorty, 1982: 172).

Die implikasie hiervan is nie vir Rorty, soos soms vir Nietzsche, dat ons dié elemente in ons "movable host" wat die idees van Sokratiese gesprek, Christelike gemeenskap en Verligtingswetenskap beliggaam, hoef te repudieer nie. As 'n filosofie van solidariteit is pragmatisme nie vir Rorty 'n filosofie van wanhoop nie.

From this point of view, Socrates' turn away from the gods, Christianity's turn from an omnipotent Creator to the man who suffered on the Cross, and the Baconian turn from science as contemplation of eternal truth to science as instrument of social progress, can be seen as so many preparations for the act of social faith which is suggested by a Nietzschean view of truth (Rorty 1985: 15).

Soos gesuggereer in die opskrif van hierdie hoofstuk, verteenwoordig die denke van die propageerders van die SP, sowel as Rorty se postmodernistiese pragmatisme, 'n skynbare triomf van die idee van relativisme in die akademies-filosofiese debat oor hierdie saak. Die subtiële wending wat daar by Rorty, in vergelyking met die SP plaasvind, is dat die relativisme wat deur laasgenoemde nog as 'n onvermybare, maar nie noodwendig wenslike afloop van die epistemologiese debat van die Westerse filosofie aanvaar moet word, deur Rorty as 'n besliste desideratum beskou word, en as sodanig die uitgangspunt word van 'n intellektuele lewenshouding wat nie alleen postmodernisties is nie, maar inderdaad ook post-filosofies. In die soort wêreld wat Rorty in die vooruitsig stel nadat sy beskouinge ingang gevind het, het die filosofie as dissipline verdwyn, en word die aanvaarde filosofiese tradisie alleen nog maar om filologiese redes bestudeer.

Wat volgens Rorty die filosofie moet vervang, is "hermeneutiek", en laasgenoemde in 'n sin wat wel aansluit by Gadamer. Wat Rorty by Gadamer waardeer, is laasgenoemde se aandrag daarop dat 'n herbeskrywing van onself die mees belangrike ding is wat ons kan doen. Volgens Rorty vloei dit voort uit Gadamer se vervanging van *kennisverwerwing* as doel van menslike denke met "Bildung" (beelding, opvoeding, self-formasie) (Rorty, 1980b: 359).

Hierby sluit Rorty aan met die voorstel dat "edification" die strewe na "seker", "waar", "objektiewe" en mitsdien "rasionele" kennis as vernaamste doel van ons intellektueel-kulturele bedrywighede moet vervang:

Since "education" sounds a bit too flat, and *Bildung* a bit too foreign, I shall use 'edification' to stand for this project of finding new, better, more interesting, more fruitful ways of speaking (Rorty, 1980b: 360, sy klem).

Die poging om te "edify" kan byvoorbeeld bestaan in die hermeneutiese aktiwiteit waarin ek probeer om konneksies te maak tussen my kultuur en 'n vreemde kultuur of 'n vreemde historiese periode, of tussen dissiplines wat skynbaar inkommensurabele woordeskatte het. Of dit kan ook die "poëtiese" aktiwiteit behels om nuwe doelstellings, nuwe woorde of nuwe dissiplines te bedink, saam met 'n aktiwiteit wat Rorty die "inverse van hermeneutiek" noem: die poging om ons vertroude omgewing in die onvertroude terme van ons nuwe uitvindings te interpreteer. Die laaste afdeling van Rorty se 1980b is verbeeldingryke poging om so 'n "filosofie van die toekoms" te antisipeer.

Die "filosoof van die toekoms" moet naamlik vir eens en vir altyd ophou om die rol van 'n "cultural overseer", resp. 'n Platoniese filosoof-koning, te probeer speel - iemand wat die "gemeenskaplike grond" van alle mense se kennis-aansprake ken en wat gedurig vir mense vertel wat hulle eintlik doen omdat hy die "ultimate context" ken (bv. die Platoniese idees, die "Bewusstsein überhaupt", die taal, ens.). Die filosoof moet met ander woorde ophou om 'n epistemoloog te wees, dit is iemand wat die hoop dat daar eendag konsensus tussen mense sal wees, sien as die teken van 'n gemene grond wat die sprekers, sonder dat hulle dit weet, verbind in 'n gemeenskaplike rasionaliteit. Vir die epistemologie is om rasioneel te wees, om die gepaste stel kategorieë te vind waarheen alle bydraes tot 'n gesprek vertaal moet kan word indien konsensus bereik wil word. Vir die epistemologie is alle gesprek eintlik 'n roetine ondersoek van *iets wat gevind moet kan word*, naamlik konsensus. Deelnemers aan kollektiewe ondersoeke word daarom volgens die epistemologie verbind in 'n "universitas" - 'n groep wat verbind word deur die gemeenskaplike belang daarby om om 'n gemeenskaplike einddoel te bereik.

Daarteenoor stel Rorty voor dat die filosoof die rol van 'n "informed dilettante" of 'n "polypragmatic" moet aanneem (Rorty, 1980b: 317-318). Laasgenoemde is die Sokratiese bemiddelaar tussen gesprekke - nie iemand met 'n spesiale "kennis van kennis" nie, maar iemand wat wel oor sekere vaardighede beskik wat hom 'n "useful kibbitzer" in intellektuele dispute kan maak (1980b: 393). In laasgenoemde se "salon" word hermetiese denkers met sjarme gelok uit hul in sigself geslote praktyke. Waarin die filosoof-dilettante meer as enigiets anders geïnteresseerd is, is *gesprek*. Die dilettante bedryf nie meer

epistemologie of filosofie nie, maar hermeneutiek. "The notion of culture as a conversation rather than as a structure erected upon foundations fits well with this hermeneutical notion of knowledge, since getting into a conversation with strangers is, like acquiring a new virtue or skill by imitating knowledge, a matter of 'phronesis' rather than 'episteme'" (Rorty, 1980b: 319).

Die verhouding tussen verskillende, moontlik op die oog af inkommensurabele diskoerse word deur die hermeneutiek beskou as aspekte van 'n moontlike gesprek, maar dan nie 'n gesprek wat 'n gemeenskaplike dissiplinêre matrys veronderstel wat die sprekers ab initio aan mekaar verbind nie. Daardie idee van rasionaliteit moet vir goed laat vaar word. Die hoop op ooreenstemming word alleen lewendig gehou deur die feit dat die gesprek voortgaan. Vir die hermeneutiek beteken rasionaliteit gewoon die gewilligheid om jou te weerhou van epistemologie, dit is van die idee dat daar 'n spesiale stel terme is waarin alle bydraes tot 'n gesprek geformuleer moet kan word. Dit beteken veeleer 'n gewilligheid "... to pick up the jargon of the interlocutor rather than translating it into one's own" (Rorty, 1980b: 318). Terwyl, soos ons gesien het, gesprek vir die epistemoloog geïmpliseerde ondersoek is, is ondersoek vir die hermeneutikus/dilettante roetine-gesprek. Terwyl die epistemologie ondersoekers verenig in 'n "universitas", verenig die hermeneutiek gespreksgenote in 'n "societas": "persons whose paths through life have fallen together, united by civility rather than by a common goal, much less by a common ground" (Rorty, 1980b: 318).

Soos voorsien in die inleiding en aan die begin van hierdie hoofstuk, verteenwoordig die bydraes van die Strong Programme en Rorty die triomf van relativisme in die wetenskapsfilosofiese en meer algemene wysgerige debat van ons tyd. Op die basis van 'n ontkenning van enige verskille tussen mens- en natuurwetenskappe - 'n skuif waarmee ek, soos weldra sal blyk, gekwalifiseerde simpatie het - gaan Barnes en Bloor daartoe oor om, net soos Feyerabend, te ontken dat daar enigiets besonders of tanskultureel geldig omtrent wetenskaplike kennis is - 'n skuif waarmee ek geen simpatie het nie. Wetenskaplike kennis is vir die SP bloot die uitdrukking van partysane groepsbelange. Dit is nie verantwoordbaar in terme van 'n rasionaliteit wat in beginsel meer status daaraan verleen as die kennisaansprake wat ander sodanige belangegroepes, soos sterrewiggelaars of Nazi-propagandiste, maak nie.

Hierdie implikasie wat Barnes en Bloor uitwys ten opsigte van die wetenskap, trek Rorty dan ook uiteindelik deur ten opsigte van die soort aktiwiteit waarmee hyself, sowel as Barnes en Bloor, besig is, naamlik die filosofie. Filosofie is bloot 'n gesofistikeerde literêre aktiwiteit; een tradisie van 'n

taamlik standhoudende kultuurgemeenskap (Westerse, liberale demokrasieë); en daarby 'n tradisie wat sigself uitgewoed het, omdat dit arbei aan onbereikbare en onvervulbare intellektuele ideale - ideale soos waarheid, rasionaliteit, objektiwiteit en regverdigheid in 'n transkultureel-geldige sin van die woord. Hierdie ideale het sin, maar kan op geen nie-sirkulêre wyse verantwoord word nie. Ons kan slegs ons partisane solidariteit met die gemeenskap waarin hulle waardeer en gekoester word, betuig. En dit sal ons loon om die filosofie as die vrugtelose gespook om hul transkulturele geldingskrag te demonstreer, vaarwel toe te roep ten gunste van 'n post-filosofiese "edifying" hermeneutiek.

Niks omtrent sodanige projek is, wat Rorty betref, relativisties nie. Waarom ek van hom verskil, hoekom ek meen dat die begrip rasionaliteit nie so maklik prysgegee kan word nie, en hoe die begrip in die lig van die legitime insigte van die ontwikkelinge wat in hierdie afdeling aangetoon is, verruim behoort te word ten einde sy relevansie, veral vir die menswetenskappe, te behou, is die tema van die volgende afdeling.

Notas

1 Vergelyk byvoorbeeld Hans Albert, voorste apologet van die Kritiese Rasionalisme in Duitsland, se polemieë met sowel die hermeneutiese filosofie as die teologie oor die aanspraak wat deur laasgenoemde vir "verstehen" as eiesoortige kenwyse van die menswetenskappe gemaak word. Laasgenoemde kom vir Albert gewoon neer op 'n vefynde strategie deur "irrasionaliste" om hul rasioneel onverdedigbare kennis aanspraak teen wetenskaplike kritiek te probeer "immuniseer". Alle apologete vir die kwalitatiewe verskille tussen "wissen" en "glauben" of "erklären" en "verstehen" is vir hom bloot 'n voortsetting van 'n "Zwei-sphären-Metaphysik" wat verband hou met die teologiese idee van 'n dubbele waarheid. Van die eenmaligheid en eiesoortigheid van die "Sinnzusammenhängen" van die historiese menswerklikheid wat slegs toeganklik sou wees via 'n verstanende "Nachvolzug" (Dilthey) wil Albert niks weet nie. Die logika van so 'n kenwyse is volgens hom nog nooit gerekonstrueer nie en kan ook nie gerekonstrueer word nie, omdat die "verwydering" en "verbesondering" ("Sonderstellung") van mens en kultuur uit die "Wirkungszusammenhängen" van die natuur 'n willekeurige daad is. Albert se punt is dat ook die sogenaamde "sinvolle menslike handelinge" nomologies, volgens die verklaringsmodel van die Kritiese Rasionaliste, verklaar moet kan word. Die sinproblematiek van die hermeneutiese filosofie moet dus binne die raamwerk van 'n naturalistiese kennisprogram aangepak word. Sinaanspraak moet as hipoteses beskou word wat soos alle ander wetenskaplike kennis aanspraak aan toetsing en revisie in die lig van empiriese getuënis onderwerp moet word. Alleen op dié wyse kan die redelike gehalte van die kennis aanspraak wat uit die hermeneutiese ervaring opkom, gewaarborg word. Vergelyk hiervoor Albert, 1968: 136e.v. en 1975: 127e.v. Vir die polemieë tussen Albert en Gerard Ebeling oor hierdie aangeleentheid, vergelyk Ebeling, 1973 en Albert, 1973, asook my bespreking daarvan in Van Niekerk, 1979.

2 Hoewel die denke van die latere Wittgenstein ook 'n deurslaggewende invloed hier uitoefen. Vergelyk byvoorbeeld Bloor se boek oor Wittgenstein, naamlik *A social theory of knowledge* (Bloor, 1983).

- 3 Rorty sal beswaar maak daarteen om 'n "filosoof" genoem te word; hy pleit immers vir 'n beëindiging vir die "kind of writing" (Rorty, 1982: 90-109) wat bekend staan as "filosofie". Die leerstoel wat hy aan die Universiteit van Virginia bekleed, staan daarom ook nie sonder opset bekend as "University Professor of Humanities" nie!
- 4 Vir 'n uitstekende bespreking van Mannheim se kennissosiologie, en die invloed daarvan op die historiese ontwikkeling van die ideologiebegrip, vergelyk Larrain, 1979: 100-121.
- 5 Vergelyk die vier voorbeelde van hoe kennis aanspraak verweef is met sosiale invloede wat Bloor vermeld (1976: 3-4). Ek vermeld net die tweede een wat hy noem: "... there have been studies which have traced the connections between economic, technical and industrial developments and the content of scientific theories. For example, the impact of practical developments in water and steam technology on the content of theories in thermodynamics has been studied in great detail" (Bloor, 1976: 3). Vergelyk ook die magdom literatuur wat soortgelyke aanspraak illustreer waarna Barnes en Bloor (1982: 23-24, voetnoot 7) verwys.
- 6 Vir Hollis se bydrae, vergelyk sy bydrae in Hollis en Lukes, 1982: 67-86.
- 7 Hans Albert en die Kritiese Rasionaliste het dieselfde probleem met die begrondingslogika van die rasionaliteitsmodel waarvan hulle hul eie kritiese model afgrond (vergeelyk. Albert, 1968: 13).
- 8 Dié punt word veral sterk deur Antony Flew gemaak. Vergelyk sy 1979.
- 9 Die verwysing is na uitsprake van Steven Lukes en Martin Hollis in hul bydraes tot Hollis & Lukes, 1982.
- 10 Hulle verwys hier veral na die eerste twee hoofstukke van Hesse, 1974, waarin hierdie aanspraak volgens hulle beslissend beredeneer word. In 'n persoonlike gesprek met Bloor het hy my ook gewys op hoe deurslaggewend hulle beskouinge deur die werk van Mary Hesse beïnvloed is.
- 11 Vergelyk vir 'n meer uitvoerige weergawe van hierdie argument, en vir die uitbreiding daarvan vanaf logika na die wiskunde, Bloor, 1976: hoofstukke 5-7.
- 12 Dit spreek vanself dat ek my slegs sal bepaal by die filosofiese betekenis van hierdie begrip, en my bygevolg weerhou van inhoud wat in dissiplines soos die literêre- en kunstteorie asook die argitektuur daaraan gegee word.
- 13 Titel van 'n onlangse werk van Jürgen Habermas.
- 14 Vir een van die indrukwekkendste betoë oor "why the Enlightenment project of justifying morality had to fail" (hoofstuktitel), vergelyk MacIntyre, 1981: 49-59.
- 15 Vergelyk ook Kirsten se 1989 vir 'n helder eksposisie van die begrip "postmodernisme".

- 16 Ek maak met die oog op die hieropvolgende beskrywing ruim gebruik van die waardevolle bespreking van McCarthy, 1987: vii-x.
- 17 In hierdie opsig is die latere Wittgenstein ook voluit 'n postmodernis. Rorty beskou Wittgenstein dan ook, naas Dewey en Heidegger, as die belangrikste denker van die twintigste eeu (Rorty, 1980b: 5).
- 18 Vergelyk hoe Rorty die kritiek op die professionalisering van filosofie as legitimasie van ons "transcendentalist culture" uitwerk in sy 1982: 3-18, 60-71.
- 19 Vergelyk hiervoor Derrida se duiselingwekkende dekonstruksie van Rousseau se *Confessions* in sy (Derrida se) 1976: 112 e.v. asook Derrida, 1982: 207-272. Norris (1987: 97-141) verskaf 'n enigsins verhelderende verduideliking van Derrida se dekonstruktiewe skuiwe in hierdie verband.

Afdeling B: Rasionaliteit en die menswetenskappe

Rekapitulاسie en oriëntering

Die betekenis van die begrip "rasionaliteit" word in hierdie studie geïmplementeer binne 'n *epistemologiese* konteks. Dit gaan immers vir ons om die vraag na die rasionaliteit van die wetenskap in die algemeen, en die menswetenskappe in die besonder. Rasionaliteit, so is vroeër al opgemerk, het te make met die prosedures wat aangelê word met die oog op die *verantwoording* of *legitimering* van kennisaansprake. Aan verantwoorde of legitieme kennisaansprake word daar tradisioneel in die epistemologie *drie* vereistes gestel. Die eerste is dat hulle in verstaanbare taal geformuleer moet wees, en dus *sin* moet maak. Die tweede is dat hulle *waar* moet wees. Hierdie twee noodsaaklike voorwaardes vir kennis is egter nog nie genoegsame voorwaardes nie. Die uitspraak "daar is op een van die planete in 'n ander sterrestelsel net sulke lewesoos op aarde" is immers 'n volkome verstaanbare uitspraak, en dit is heel moontlik ook waar. Tog sou dit nie kon deurgaans as 'n legitieme kennisaanspraak nie, want dit is nie afdoende verantwoord of geïntegreer nie; die "redes" wat daarvoor aangevoer (kan) word, is onoordeelkundig; kortom: dit voldoen nie aan die vereiste van *rasionaliteit* as 'n verdere (volgens die tradisionele epistemologie) noodsaaklike voorwaarde waaraan kennisaansprake moet voldoen nie.

Bogenoemde tipe onderskeidings, en die "voorwaardes vir legitieme kennis" wat dit voorskryf, spruit voort uit 'n era van epistemologiese besinning waarin daar nog weinig sensitiwiteit was vir die kompleksiteit van die aktiwiteit wat gaandeweg in die Westerse kultuur die status van 'n prototipe van alle vorme van betroubare kennisverwerwing verwerf het, naamlik *wetenskapsbeoefening*. Die onderskeidings en daaruit voortvloeiende "voorwaardes" vir kennis veronderstel dat wetenskapsbeoefening 'n redelik uniform gestruktureerde aktiwiteit is wat oral en altyd só verloop dat die onderliggende, onveranderlike logika van die proses altyd metodologies gerekonstrueer kan word.

Die filosofiese besinning oor die metodologie van die mens- en natuurwetenskappe waarvan die hooflyne in die voorafgaande drie hoofstukke geskets is, kom kwalik neer op iets minder as 'n wesenlike bevraagtekening van so 'n veronderstelling omtrent die aard en bygevolg status van die wetenskappe. Ongeag of 'n mens saamstem met of verskil van die uitkoms van genoemde besinning, moet enigeen wat van hierdie besinning kennis neem, toegee dat die betekenis van dié kwalifikasies wat tradisioneel daarvoor verantwoordelik was dat die wetenskap sy besondere status in ons kultuur verwerf het, naamlik "waarheid", "objektiwiteit" en "rasionaliteit", vandag radikaal in die gedrang is. Hoe radikaal hulle in die gedrang is, blyk met name uit wat vandag in die postmodernistiese bydrae van iemand soos Richard Rorty bepleit word, naam-

lik dat hierdie begrippe, saam met die begrip "filosofie", - dié intellektuele bedrywigheid wat tradisioneel probeer verstaan het wát hierdie begrippe beteken - hul relevansie vir die bearbeiding van probleme en die voortsetting van intellektuele aktiwiteit totaal verloor het, en daarom liefs laat vaar - uit ons woordeskat geweier - moet word.¹

Ons het gelet op die oorwegings in die besinning oor die filosofie en metodologie van die mens- en natuurwetenskappe waarin die idees van waarheid as "korrespondensie met die (vir sigself sprekende en uniform waarneembare of vasstelbare) feite" en rasionaliteit as "universeel geldige kriteria vir beoordeling en reëls vir verantwoording" van kennisaansprake hoe langer hoe meer geproblematiseer is. [Die waarheidsproblematiek staan in hierdie boek op die agtergrond; vir ons gaan dit eerstens om rasionaliteit. Maar soos telkens uit die betoog blyk, is die twee moeilik te skei.] Wat vir ons doeleindes veral van belang is, is dat 'n *ahistoriese rasionaliteitsbegrip*, dit wil sê die idee dat rasionaliteit verwys na 'n tydloos geldige verantwoordingsmeganisme vir kennisaansprake, en wat sigself bedien van kriteria vir die beoordeling van kennisaansprake wat insgelyks universeel en tydloos vir alle groepe, kulture en omstandighede geld, 'n grootliks agterhaalde opvatting is.

Wat die onhoudbaarheid van so 'n konsepsie veral ontmasker het, was 'n toenemend noukeurige ondersoek en analise van die de facto bedryf (en daarom ook geskiedenis) van die beoefening van die mens- en natuurwetenskappe. Hoewel dit miskien so mag wees dat die nuwere wetenskapsbeeld wat deur resente wetenskapsfilosofiese en -metodologiese besinning gepropageer word, eensydig is (en aan die aard van hierdie eensydighede gee ek weldra meer aandag), het dit ongetwyfeld ons oë weer oopgemaak vir die wetenskap as 'n tipies menslike bedrywigheid, 'n "slice of life" (Toulmin). En vir soverre die filosofiese verstaan van die rasionaliteit van kennisaansprake geïnformeer word deur die kriteria en legitimeringsprosedures van die wetenskap - 'n aanname wat nie onkrities aanvaar kan word nie, soos aangevoer sal word in die derde paragraaf van die volgende hoofstuk - beteken dit dat rasionaliteit, soos die wetenskap self, nie in ahistoriese, lewensvreemde terme voorgestel of verstaan kan word nie.

Rasionaliteit, soos die wetenskap, is op geen manier los te maak van die dwalings en dubbelsinnighede wat die konkrete lewe van mense in die wêreld kenmerk nie. As 'n "slice of life" deel albei in die wisselvallighede en onsekerhede van die historiese menslike bestaan. Die wetenskap en die rasionaliteit in terme waarvan die wetenskap opereer, is nie bloot onvermydelike ekspressies van menslikheid nie; dis ook produkte van menslike kreatiwiteit. Hulle is nie soseer die *vondste* nie, dog eerder die *maaksels* van 'n bepaalde kultuur.

Ons het in hoofstukke 2 en 3 gelet op die oorwegings wat hierdie soort bevinding in die ontwikkelinge van die filosofie en metodologie van die mens-

en natuurwetenskappe motiveer. In die filosofie van die menswetenskappe blyk dit byvoorbeeld uit die wyse waarop hierdie dissipline se aanvanklike flirtasies met die positivisme, en die rasionaliteitsmodel wat deur die positivistiese standaardbeeld van wetenskap "voorgeskryf" is, spoedig in diskrediet verval het. Die belangrike winspunt van die appropriasie van insigte van die hermeneutiese filosofie in die metodologie van die menswetenskappe, was die snelgroeïende besef van *historisiteit*. Nie alleen die objekte van ondersoek nie, maar ook die kriteria in terme waarvan die rasionaliteit van kennisaansprake in die menswetenskappe beoordeel kan en moet word, sowel as die proses van ondersoek en navorsing self, is onontkenbaar histories, dit wil sê ingebed in die waardebelaede dinamiek van die mens se konkrete, sosiale lewe. Wat veral posvat vanweë die invloed van die hermeneutiek en die denke van die latere Wittgenstein, is die deurslaggewende belang en relevansie van die *taal* in die konstituering en interpretasie van sosiale verskynsels. Sosiale objekte is in die eerste plek beskrywinge wat verskaf word deur lede van bepaalde historiese gemeenskappe, dit wil sê interpretasies van verskynsels wat kwalik 'n "onafhanklike, objektiewe" bestaan het buite hierdie beskrywinge om. Die taal self, so word toenemend besef, het nie bloot 'n *beskrywende* funksie nie, maar 'n *hermeneutiese* funksie: dit is mede-konstituerend van dit wat dit self beskryf. Teorieë in die menswetenskappe is daarom interpretasies van interpretasies. Dit maaik sodanige teorieë oënskynlik op fundamentele punte "anders" as teorieë in die natuurwetenskappe: hulle opereer met 'n ander verklaringslogika, hulle ondersoek verskynsels wat nie direk empiries observeerbaar is nie, en hul legitimitieit of "sukses" as teorieë hang oënskynlik af van andersoortige faktore as in die geval van natuurwetenskaplike teorieë.² Kortom: 'n ahistoriese rasionaliteitsmodel deug nie in die filosofie en metodologie van die menswetenskappe nie.

Wat merkwaardig is in die ontwikkelinge van die filosofie en metodologie van die *natuurwetenskappe*, soos bespreek in hoofstuk 3, is die wyse waarop lg. neig in die rigting van insigte omtrent die betekenis van konsepte soos "waarheid", "objektiwiteit" en "rasionaliteit" wat die oënskynlike verskille tussen natuur- en menswetenskappe afswak of geringskat. Die verhaal van die de facto beoefening van die empiriese wetenskappe in die geskiedenis, weêrlê die ahistoriese wetenskaps- en bygevolg rasionaliteitskonsepsie van die positivistiese standaardbeeld van wetenskap. Sekerheid is 'n onhaalbare ideaal in die strewe om die status van wetenskaplike navorsingsresultate mee te bepaal. Die subjek van ondersoek speel 'n onontkenbare en selfs logies noodsaaklike rol in wetenskaplike teorievorming (Popper). Popper gee wel die sekerheidsideaal vir wetenskaplike kennisverwerwing prys, maar hou steeds vas aan die waarheidsideaal as "regulatiewe idee" in die navorsingsproses. Voortvloeiend daar-

uit ontwikkel hy argumente in terme waarvan sowel die rasionaliteit as die objektiwiteit van die wetenskap in relatief ahistoriese terme verdedig word.

Kuhn, daarenteen, historiseer die wetenskapsbegrip van die natuurwetenskappe in so 'n mate dat dit onmoontlik word om langer oor waarheid, rasionaliteit en objektiwiteit in ahistoriese terme te dink. Die klem in die wetenskapsmetodologie begin opvallend skuif na 'n ondersoek van die rol en relevansie van begrippe wat vroeër anatema in metodologiese besinning was. Teenoor die vroeëre klem op waarheid, word die klem nou eerder geplaas op geldigheid en opinie; teenoor objektiwiteit, subjektiwiteit; teenoor universaliteit, partikulariteit; teenoor vir sigself sprekende observasies, teoretiese raamwerke wat sin verleen aan observasies; teenoor tydloosheid, geskiedenis en verandering; teenoor onbeveging kritiek, gesag, tradisie en paradigmas; teenoor neutraliteit en waardevryheid, commitment en vertroue; teenoor die logika van navorsing, die psigologie van ondersoek; en, les bes, teenoor rasionaliteit, die kontekstualiteit van norme en kriteria, die afwesigheid van interparadigmatiese reëls, en gevolglike inkommensurabiliteit.

Dit bring ons tereg by 'n situasie waar die vroeëre vermeende verskille tussen natuur- en menswetenskappe, indien nie heeltemal uitgeskakel nie, dan tog opsigtelik afgeswak en metodologies onbelangrik geag word. So 'n konklusie sou op die oog af 'n winspunt wees. Dit sou vir metodoloë wat van oudsher af besorgd is oor die wetenskaplike en rasionele status van die menswetenskappe op die oog af 'n bron van vergenoegdheid kon wees om aan te toon dat die vermeende verskille tussen mens- en natuurwetenskappe, wat tradisioneel aangevoer word as 'n rede vir skepsis oor die wetenskaplikheid van die menswetenskappe, in die verlede oorbeklemtoon is en dat die twee aktiwiteite inderwaarheid logies en epistemologies gelykwaardige status het. Ek wil dit ook uit die staanspoor duidelik stel dat ek in beginsel veel simpatie het met metodologiese besinning wat 'n sensitiwiteit vir die ooreenkomste tussen mens- en natuurwetenskappe opskerp en die kontinuering van 'n oorwoekerde metodologiese dualisme teëwerk.

Die besinning wat in die vorige hoofstukke op die voet gevolg is, toon in hierdie opsig 'n belangrike winspunt. Dit lewer bewys daarvan dat daar veel meer uniformiteit in mens- en natuurwetenskaplike navorsingstyle en kennisverwerwingstegnieke bestaan as wat algemeen aanvaar word, en dat genoemde style en tegnieke onontkenbaar verwikkel is in en beïnvloed word deur invloede, sentimente, waardes, voorkeure en gebruike wat voorkom in die totaliteit van die mens se konkrete sosiale en historiese lewe. My dispuut met figure soos Feyerabend, Bloor en Rorty, soos ontwikkel sal word in hoofstuk 5, is dus nie gemik op hul waardevolle bydraes ten opsigte van die verdieping van insig in die gelyksoortighede wat ons aantref in 'n wye verskeidenheid van intellektuele aktiwiteite nie; resp., dis nie primêr gemik op byvoorbeeld die "Strong

Programme" se voorkeur-interesse in (histories gekondisioneerde) *oorsake* eerder as (universeel geldige) *verklarings* van optredes, houdings en opvattinge nie. Hier het die bespreekte ontwikkelinge onbetwisbare winste getoon - winste wat veral ook te make het met groeiende insig in die feit dat, as 'n "slice of life", die wetenskap - soos trouens alle intellektuele aktiwiteit - geïntegreer is binne die totaliteit van die menslike lewe met sy vele fasette. Mens- en natuurwetenskappe verskil nie so dramaties nie omdat nie een 'n geïsoleerde bedrywigheid sonder beïnvloeding deur en sonder invloed op al die ander fasette waarin die menslike lewe tot openbaring kom, is nie. Juis daarom maak dit nie net sin nie, maar word dit tewens vir 'n toereikende beeld van die wetenskap in sy totaliteit vereis om ook na te dink oor die verhoudinge waarin die wetenskap staan tot arbeid en tegniek, maatskappy en politiek, kuns en etiek, lewensbeskouing en godsdienstige geloof (Rossouw, 1980a: 15). Omdat die wetenskap bedryf word deur mense, reflekteer dit die volle som van oorwegings, potensialiteite en waardes, maar ook die feilbaarhede, onsekerhede, vrese, voorkeure, vooringenomenhede en belange wat die mens se konkrete lewe in die wêreld kenmerk. Dat resente ontwikkelinge in die filosofie en metodologie van die mens- en natuurwetenskappe ons hiervoor sensitief begin maak het, is 'n besliste bydrae waarmee alle toekomstige dergelike besinning - en dus ook die besinning wat in die res van hierdie hoofstukke sal volg - baie deeglik rekening moet hou.

Maar by genoemde winspunte, toon die vermelde ontwikkelinge myns insiens ernstige gebreke. Hierdie gebreke vloei direk voort uit die wyse waarop hierdie ontwikkelinge konvergeer in die apropiasie, aanvaarding en uiteindelijke regverdiging van *epistemologiese relativisme*. Wat ek onaanvaarbaar vind in die vermelde ontwikkelinge, is die feit dat hul teëwerking van die tradisionele metodologiese dualisme tussen mens- en natuurwetenskappe skynbaar geïntegreerder word deur, en bygevolg grootliks afhang van, hul omarming of bevordering van relativisme. Relativisme word die prys wat betaal moet word vir die erkenning van groter metodologiese eenheid in die totale intellektuele bedrywigheid van die mens.

Die kernvraag waarmee ek my in die res van hierdie afdeling gaan besig hou, is of die konvergensie van die rasionaliteitskonsepsies van genoemde ontwikkelinge in die metodologie van die mens- en natuurwetenskappe, twee bevindinge impliseer:

- 1. dat epistemologiese relativisme, veral ten opsigte van rasionaliteitskonsepsies, onvermydelik is (soos beweer word deur die "Strong Programme"), en*
- 2. dat die tradisionele besorgdheid om die aard van rasionaliteit te verstaan, in die lig van die toenemende geloofwaardigheid van relativisme (in die*

sin van inkommensurabiliteit) gewoon prysgegee kan en behoort te word (soos bepleit word deur Rorty).

Terwyl ek nie probleme het met die erkenning van meer metodologiese eenheid tussen mens- en natuurwetenskappe nie, *betwis ek die onvermydelikheid van bogenoemde twee implikasies as die logiese gevolg van die vorige hoofstukke se bespreekte metodologiese tendense.*

My betwisting van so 'n gevolgtrekking vorm die *eerste been* van 'n drieledige hipotese wat veral in die res van hierdie afdeling ondersoek en as geldig beredeneer sal word. Die *tweede been* van die hipotese is die oortuiging dat relativisme ten opsigte van wetenskaplike rasionaliteit 'n filosofies onverantwoorde en onverantwoordbare standpunt is. Die sorg om rasionaliteit kan nie prysgegee word sonder om in ernstige argumentatiewe inkohereinsies te verval nie. Die voortgesette gebruik van "relativisme" as 'n *kritiese* begrip in wetenskapsmetodologiese besinning is na my oordeel gepas en wenslik. Waarom die relativistiese konsekwensies van die aangeduide ontwikkelinge vir my onaanvaarbaar is, en wat die probleme met 'n koherente filosofiese verantwoording van relativisme is, is die tema van hoofstuk 5.

Die derde been van die hipotese wat in hoofstukke 6 en 7 ondersoek en beredeneer word, is my oortuiging dat die legitieme probleme met 'n ahistoriese redebegrip, soos geïdentifiseer in hoofstukke 2 tot 4, nie opgelos word deur die sorg om rasionaliteit prys te gee nie, maar meer konstruktief bearbei kan word deur 'n verbreding van die rasionaliteitsbegrip. Groter metodologiese eenheid tussen mens- en natuurwetenskappe verg myns insiens nie die prysgawe van voortgesette besinning oor die aard van rasionaliteit nie. Dit verg eerder 'n veel meer *genuanseerde* besinning oor rasionaliteit. Dit verg insig in die feit dat die betekenis van die begrip rasionaliteit nie uitgeput word deur die wyse waarop dit inhoud verkry het in die bedryf van die empiriese vakwetenskappe nie. Anders gestel: wetenskaplikheid vorm nie die eksklusiewe paradigma vir die verstaan van rasionaliteit nie. Daarby hoef 'n erkenning van moontlike verskille tussen die rasionaliteitsmodelle van die mens- en natuurwetenskappe nie uit te mond in apologiese vir relativisme nie. Sodanige verskille kan gewoon die neerslag wees van 'n veel meer lewensgetroue verstaan van die wyse waarop, en doel waartoe rasionaliteit in mens- en natuurwetenskappe funksioneer en dien. Ook hier gaan dit om 'n meer genuanseerde, en bygevolg verruimde konsepsie van rasionaliteit as een van die mees gekompliseerde begrippe wat sigself aanmeld vir filosofiese analise.

Hoofstuk 6 sal in beslag geneem word deur 'n bespreking van twee voorbeelde van verruimde rasionaliteitskonsepsies. Met die oog hierop word aandag geskenk aan onderskeidelik 'n filosofiese tradisie en 'n denker wat op uiteenlopende, dog ook weer verwante wyses sodanige verruimde rasionali-

teitsbegrippe ontwikkel het wat implisiet en eksplisiet as teenvoeter dien vir die kontemporêre populariteit van epistemologiese en wetenskapsmetodologiese relativisme. Die tradisie waarvan ek praat, is die Eksistensiële Fenomenologie, wie se verruimde rasionaliteitsbegrip veral die idee betwis dat wetenskaplikheid die paradigma vir rasionaliteit is (paragraaf 6.1). Die denker waarvan ek praat, is Jürgen Habermas, wie se verruimde rasionaliteitsbegrip georiënteer bly aan oorwegings in die metodologie van die menswetenskappe, en wat m.i. daarin slaag om 'n veel meer gesofistikeerde opvatting van 'n nie-relativistiese, dog nogtans eiesoortige rasionaliteitsmodel van die menswetenskappe te ontwikkel as enigiets wat dit tot op hede voorafgegaan het (paragraaf 6.2).

Die laaste hoofstuk word dan in beslag geneem deur die ontwikkeling, op grond van die leidrade wat die voorafgaande hoofstukke verskaf het, van 'n verruimde rasionaliteitsmodel wat:

1. die versoenbaarheid van rasionaliteit en historisiteit beredeneer;
2. groter erkenning verleen aan die gemeenskaplikhede van mens- en natuurwetenskappe; en
3. nogtans die onontkenbare eiesoortighede van die kriteria vir rasionaliteit, sowel as die rasionele validasieprosesse vir kennis aansprake in die menswetenskappe, probeer verantwoord.

Notas

1 Dit is die moeite werd om Rorty in hierdie verband volledig aan te haal: "Pragmatists think that the history of attempts to isolate the True or the Good, or to define the word "true" or "good," supports their suspicion that there is no interesting work to be done in this area. It might, of course, have turned out otherwise. People have, oddly enough, found something interesting to say about the essence of Force and the definition of "number." They might have found something interesting to say about the essence of Truth. But in fact they haven't. The history of attempts to do so, and of criticisms of such attempts, is roughly coextensive with the history of that literary genre we call "philosophy" - a genre founded by Plato. So pragmatists see the Platonic tradition as having outlived its usefulness. This does not mean that they have a new, non-Platonic set of answers to Platonic questions to offer, but rather that they do not think we should ask those questions anymore. When they suggest that we not ask questions about the nature of Truth and Goodness, they do not invoke a theory about the nature of Truth and Goodness. Nor do they have a "relativistic" or "subjectivist" theory of Truth or Goodness. They would simply like to change the subject. They are in a position analogous to that of secularists who urge that research concerning the Nature, or the Will, of God does not get us anywhere. Such secularists are not saying that God does not exist, exactly; they feel unclear about what it would mean to affirm His existence, and thus about the point of denying it. Nor do they have some special, funny, heretical view about God. They just doubt that the vocabulary of theology is one we ought to be using. Similarly, pragmatists keep trying to find ways of making antiphilosophical points in nonphilosophical language. For they face a dilemma: if their

language is too unphilosophical, too "literary," they will be accused of changing the subject; if it is too philosophical it will embody Platonic assumptions which will make it impossible for the pragmatist to state the conclusion he wants to reach. All this is complicated by the fact that "philosophy," like "truth" and "goodness," is ambiguous. Uncapitalized, "truth" and "goodness" name properties of sentences, or of actions and situations. Capitalized, they are the proper names of objects - goals or standards which can be loved with all one's heart and soul and mind, objects of ultimate concern. Similarly, "philosophy" can mean simply what Sellars calls "an attempt to see how things, in the broadest possible sense of the term, hang together, in the broadest possible sense of the term." Pericles, for example, was using this sense of the term when he praised the Athenians for "philosophizing without unmanliness" (*philosophein aneu malakias*). In this sense, Blake is as much a philosopher as Fichte, Henry Adams more a philosopher than Frege. No one would be dubious about philosophy, taken in this sense. But the word can also denote something more specialized, and very dubious indeed. In this second sense, it can mean, following Plato's and Kant's lead, asking questions about the nature of certain normative notions (e.g., "truth," "rationality," "goodness") in the hope of better obeying such norms. The idea is to believe more truths or do more good or be more rational by knowing more about Truth or Goodness or Rationality. I shall capitalize the term "philosophy" when used in this second sense, in order to help make the point that Philosophy, Truth, Goodness, and Rationality are interlocked Platonic notions. Pragmatists are saying that the best hope for philosophy is not to practise Philosophy. They think it will not help to say something true to think about Truth, nor will it help to act well to think about Goodness, nor will it help to be rational to think about Rationality." (Rorty, 1982: xiv-xv)

2 Hierdie punt word uitvoerig deur Charles Taylor uitgewerk in sy opstel "Social theory as practice" (Taylor, 1985: 91-115). Ek sal in die laaste hoofstuk aandag gee aan die insigte wat spruit uit hierdie merkwaardige bydrae.

Relativisme gerelativeer

My probleme met die filosofiese verantwoording van epistemologiese relativisme, en met name met die relativistiese standpunte wat gebaseer word op die ontwikkelinge in die kontemporêre wetenskapsmetodologie, is georganiseer rondom *vyf probleemkomplekse*. Hierdie probleemkomplekse is: (1) die koherensie van filosofiese argumente ter ondersteuning van relativisme; (2) kwessies rondom die vermeende inkommensurabiliteit van konseptuele raamwerke in die wetenskap; (3) die vermeende verskille tussen die objekte van ondersoek in die mens- en natuurwetenskappe; (4) die vraag of etnosentrisme die enigste alternatief vir sosiale relativisme is; en (5) die sosiaal-etiese en politieke konsekwensies van 'n persoonlike en kollektiewe lewenshouding wat geïnspireer word deur die slagspreuk "anything goes".

1. Die filosofiese inkoherensie van die idee van relativisme

Die eerste en vernaamste beswaar teen relativisme het te make met die koherensie van die argumente waarop dit as 'n filosofies-epistemologiese standpunt sedert die dae van Protagoras gepropageer word. Talle skrywers, in 'n spektrum wat wissel vanaf Plato se Sokrates tot by Hilary Putnam (1981: 119-124) het al op hierdie inkonsistensies gewys. Ek ag dit egter nodig om, vir die doelcindes van my betoog, die kern van hierdie argumente in herinnering te roep omdat hulle in wese van toepassing bly op die relativisme van al die denkers wat in hoofstukke 2-4 aan die orde gestel is.

Twee van die argumente wat reeds deur Plato se Sokrates in die *Thaetetus* teen die koherensie van Protagoras se relativisme aangevoer word, verdien spesiale aandag. Die eerste het te make met die status van die aanspraak wat die relativis self maak, en die belangrike punt wat in dié verband gemaak word, is dat die relativis die aanspraak wat hy, of enigiemand, daarop maak om *reg* oor enigiets te wees, ondermyn. Ons kan dit Sokrates se "ondermyning van die aanspraak om reg te wees"-argument (OAR) noem. Die tweede argument maak die belangrike punt dat dit inkoherent is om te beweer dat alle oortuigings reg kan wees; dit is noodsaaklik dat sommige oortuigings vals is. Ons kan dit die "noodsaak dat sommige oortuigings vals is"-argument (NSV) noem. Ek bespreek die hooftrekke van albei argumente vervolgens.

Vir 'n verstaan van die OAR-argument (partykeer ook die "reflexivity"-argument genoem), sal dit loon om Plato se Sokrates aan te haal:

If what every man believes as a result of perception is indeed to be true for him; if, just as no one is to be a better judge of what another experiences, so no one is better entitled to consider whether what another thinks is true or false, and ... every man is to have his own beliefs for himself alone and they are all right and true - then ... *where is the wisdom of Protagoras, to justify his setting up to teach others and to be handsomely paid for it, and where is our comparative ignorance or the need for us to go and sit at his feet when each of us is himself the measure of his own wisdom?* ... to set about overhauling and testing one another's notions and opinions when those of each and every one are right, is a tedious and monstrous display of folly, if the Truth of Protagoras is really truthful ... (Plato, 1961: 162a, my klem).

Waarop Sokrates hier heeltemal tereg wys, is dat Protagoras weliswaar betrokke is by die bepaling van die verantwoordbaarheid of geregtigheid van kennisaansprake; hy beweer iets met die opsigtelike pretensie dat dit hout sny en daarom meer geloofwaardig is as 'n ander bewering. Maar sy tesis ondermyn presies laasgenoemde projek want, as sy tesis reg is, bestaan die moontlikheid nie meer dat enige (ander) tesis in 'n toets om die toereiktheid daarvan kan faal nie, of as verkeerd of onverantwoord beskou kan word nie, aangesien die kompeterende aansprake of tesse "of each and every one are right".

As kennis relatief is, is die taak om kennisaansprake op hul korrektheid/aanvaarbaarheid/verantwoordbaarheid te toets of te beoordeel, sinneloos, want almal kan aanspraak maak op korrektheid. Wat meer is: as Protagoras se aanspraak korrek is, ontstaan die paradoksale situasie dat 'n mens gelyktydig moet aanvoer dat dit nie korrek kan wees nie, aangesien sy aanspraak die totale konsep "dat enige aanspraak korrek kan wees" ondermyn. Om dié rede is Protagoras se relativisme in wese selfondermynend - as dit reg is, kan dit nie reg wees nie! - en is daarom 'n hopeloos inkoherente argument. Die OAR-argument se gevolgtrekking is dus dat relativisme inkoherent is omdat, as dit reg is, die konsep van "korrektheid" self ondermyn word, in welke geval relativisme nie reg kan wees nie.

Die NSV-argument motiveer die inkoherensie van relativisme deur aan te voer dat, vir sommige bewerings om waar/korrek te wees, ander vals moet wees. Protagoras voer aan dat alle opinies waar is vir diegene wat daardie opinies huldig. Gevolglik moet 'n mens sê dat geen opinie wat op 'n egte wyse gehuldig word, vals kan wees nie ("that no one thinks falsely"). Sokrates redeneer dat hierdie aanspraak nie korrek kan wees nie, en in werklikheid

selfondermynend is, want indien die aanspraak waar is, *moet* ander bewerings vals wees.

Sokrates se argument berus op die verskynsel van konflikterende opinie. Gestel A glo p, en B glo nie-p. Volgens Protagoras is p dan waar vir A, en tog vals vir B. Maar dan is p waar vir sommige mense, en vals vir ander. Nou: veronderstel dat p 'n bewering is wat Protagoras se relativisme tot uitdrukking bring. Dan is Protagoriaanse relativisme vals vir almal wat dit nie glo nie: dit is vals vir almal as niemand dit glo nie. En dit is waar slegs tot die mate waarin sommige mense (moontlik net Protagoras self) dit glo:

Supposing that not even he [d.i. Protagoras] believed in man being the measure and the world in general did not believe it either - as in fact it doesn't - then this *Truth* which he wrote would not be true for anyone. If, on the other hand, he did believe it, but the mass of mankind does not agree with him, then, you see, it is more false than true by just so much as the unbelievers outnumber the believers (Plato, 1961: 170e-171a).

Om die waarheid te sê, redeneer Sokrates, Protagoras is in selfs 'n slegter situasie as bogenoemde. Want dit lyk selfs asof Protagoras, in die lig van sy eie aanspraak, die waarheid van sy opponent se verwerping van sy (Protagoras se) leerstelling sal moet toegee! As sy opponent daarvan oortuig is dat Protagoras verkeerd is, kan die opponent nie verkeerd wees nie, en is Protagoras dus verkeerd:

Protagoras, for his part, admitting as he does that everybody's opinion is true, must acknowledge the truth of his opponent's belief about his own belief, where they think he is wrong (Plato, 1961: 171a).

Protagoras word dus volgens Sokrates geforseer

[to] acknowledge his own belief to be false, if he admits that the belief of those who think him wrong is true ... [for he] admits that his opinion of theirs is as true as any other (Plato, 1961: 171b; vgl. ook 179b).

Om dié redes is Protagoras se relativisme op 'n tweede manier selfondermynend. As opinies met mekaar bots, en die aanspraak is dat alle opinies waar is, kan sommige opinies nie waar wees nie, en is die aanspraak dus verkeerd. In besonder: as opinies oor die waarheid van Protagoreaanse relativisme bots, moet die Protagoreaanse relativis die waarheid toegee van die opinie wat beweer dat Protagoreaanse relativisme verkeerd is. Daarom: as hierdie relativisme waar is, is dit (vir soverre of vir solank daar iemand is wat dit as verkeerd beskou) vals!¹

Ons het in ons vroeëre besprekings van die relativisme van Feyerabend, die SP en Rorty daarop gelet hoe die verwyte van argumentatiewe inkohrensie in die verantwoording van relativisme tot 'n meerdere of mindere mate deur die eksponente van daardie standpunte voorsien is, en watter pogings aangewend is om dit te probeer weerlê. Kuhniaanse inkommensurabiliteit sal in die volgende seksie van hierdie paragraaf in meer besonderhede krities onder die loep geneem word. Iemand soos Feyerabend, het ons gesien, propageer 'n redelik skaamtelose versie van Protagoreanisme: alle beoordelings van standpunte en posisies geskied vanuit, en binne die argumentatiewe parameters van 'n bepaalde teoretiese raamwerk of paradigma; op geen manier is daar neutrale, buite-paradigmatiese kriteria in die lig waarvan voorkeure beredeneer kan word nie. Dat sekere verantwoordingstrategieë op die oog af 'n besondere gesag in die Westerse wêreld verwerf het, is doodgewoon die gevolg van die verwerwing en toepassing van bepaalde magsmiddele deur middel waarvan sodanige gesag gesanksioneer word, en alles wat daarmee in stryd is, implisiet en eksplisiet afgestraf word. Omdat daar geen objektiewe maatstawwe vir waarheid en rasionaliteit is nie, is die slagspreuk "anything goes" 'n toereikende samevatting van Feyerabend op hierdie punt.

Barnes en Bloor, weer, beweer dat hulle nie 'n beskouing huldig wat aanvoer dat enige teorie so goed is soos enige ander een nie. Hierteenoor verdedig hulle die sogenaamde "ekwivalensiepostulaat": "... not that all beliefs are equally true or equally false, but that regardless of truth and falsity the fact of their credibility is to be seen as equally problematic (B&B, 1982: 23). Wat in albei gevalle nodig is, is om die *oorsake* van oortuigings te kan identifiseer. Nie slegs valse oortuigings nie, maar ook ware oortuigings het oorsake - dit is nou as verstaan word dat "kennis" of "ware oortuigings" slaan op diesulkes wat 'n besondere gesag *binne* 'n gemeenskap verwerf het. Hul kennismodel is in hierdie opsig monisties, eerder as dualisties. Alle kennisaansprake behoeft dieselfde soort verklaring. Hulle verdedig die relativis se reg om die begrippe "waar" en "vals" te gebruik. Hy doen dit naamlik om dieselfde redes as die lid van enige stam wat sekere oortuigings (die wat erkenning geniet in sy stam) verkies bo ander. Die relativis moet ook sekere oortuigings "uitsorteer". Hy het voorkeure wat ooreenstem met sy konteks. "The words 'true' and 'false' provide the idiom in which those evaluations are expressed, and the words 'rational' and 'irrational' will have a similar function" (B&B, 1982: 27).

Hierdie skuiwe van Feyerabend sowel as Barnes en Bloor kan nie die beswaar van argumentatiewe inkohrensie, soos vervat in Sokrates se twee argumente, ontkom nie. Die vraag: wat is die epistemologiese status van die oortuiging "anything goes" of van die ekwivalensiepostulaat?, is per slot van rekening net so onmoontlik vir hulle om te beantwoord as om Protagoreanisme teenoor Sokrates te verantwoord. Ons sal later in 'n ander verband verder

reageer op die ontstellende politiek-etiese implikasies wat nie alleen uit Feyerabend se "anything goes"-aanspraak voortvloei nie, maar ook deur homself erken word! Om egter by die huidige punt te bly: wat is die status van die ekwivalensiepostulaat? Is dit interkontekstueel geldig? Dit sou Barnes en Bloor nie kon beweer sonder om 'n sleutelaanspraak van die postulaat, naamlik dat daar geen interkontekstuele kriteria vir waarheid en rasionaliteit is nie, te moet prysgee. Indien die postulaat slegs intra-kontekstueel geld, ontstaan twee probleme. Die eerste is Sokrates se besorgdheid oor die sin daarvan om iets te propageer wat, as dit waar is, dit wat gepropageer word, direk ondermyn. As die aanspraak dat alle waarheid en norme vir rasionaliteit relatief is tot 'n gemeenskap, waar is, dan kan dit nie waar wees nie, aangesien die aanspraak die idee dat iets waar kan wees, weerspreek.

Barnes en Bloor sou waarskynlik hierop antwoord dat ek hul posisie verkeerd voorstel. Die ekwivalensiepostulaat sou dan nie handel oor kriteria vir waarheid en rasionaliteit nie, maar wel oor die feit dat alle aansprake, waar en onwaar, oorsake het. Hierop sou ek op tweeërlei wyse wou reageer. Eerstens het die ekwivalensiepostulaat, deurdat dit eksplisiet en implisiet ontken dat daar konteks-neutrale kriteria vir waarheid bestaan, die soort Protagoreaanse implikasies wat dit 'n prooi vir die Sokratiese OAR-argument maak.

My tweede punt is die volgende: kom ons aanvaar argumentsonthulwe dat die postulaat net handel oor die verskynsel van oorsaaklikheid, en nie oor waarheid of rasionaliteit nie. Dan ontstaan die vraag insgelyks hoe universeel Barnes en Bloor die oorsaaklikheidsverskynsel (kan) opmerk en toepas. As dit 'n algemene beginsel is dat alle oortuigings oorsake het, geld dit vir alle oortuigings in alle gemeenskappe, of slegs vir dié oortuigings in Westers-georiënteerde gemeenskappe? Indien laasgenoemde, kan Barnes en Bloor hulself nie uitlaat oor "oortuigings" in "ander gemeenskappe" nie; dis moeilik om, ook in die lig van hul reserwes oor die status van vertalings, selfs te verstaan op grond waarvan hulle in so 'n geval "oortuigings" in ander gemeenskappe kan identifiseer, laat staan nog die *oorsake* van sulke oortuigings! In die lig van die feit dat hulle egter wel hulself deurgaans uitlaat oor oortuigings in "ander gemeenskappe", moet ons dus aanvaar dat hulle oorsaaklikheid breër sien, naamlik as 'n prinsiep in die kennissosiologie wat toepasbaar is op alle kennis-aansprake in alle gemeenskappe.

Die vraag is nou net: op grond waarvan weet Barnes en Bloor dat alle oortuigings in alle gemeenskappe "oorsake" het? Die "beginsel van oorsaaklikheid" is natuurlik 'n eg Westerse idee, en boonop 'n idee wat sedert Hume se verskyning op die (wetenskaps-)filosofiese toneel 'n erg omstrede idee is. Kom ons aanvaar egter dat die idee dat alle kennis-aansprake in 'n Westerse konteks oorsake het. Op grond waarvan weet Barnes en Bloor dit ook van nie-Westerse kontekste? Kan hulle dit op enige ander gronde weet as op grond van die

aanname dat oorsaaklikheid 'n universele kenmerk van die strategieë is deur middel waarvan oortuigings verwerf word? Indien wel, berus hul relativisme op die aanname van 'n universeel-geldige kriterium. Indien nie, is hulle verplig om die skopus van die ekwivalensiepostulaat in te perk tot oortuigings in Westers-georiënteerde gemeenskappe, in welke geval die verklaringspotensiaal van hul teorie radikaal in die gedrang kom.

Die ekwivalensiepostulaat, of dit nou opgevat word as 'n teorie oor waarheid en rasionaliteit, of bloot as 'n teorie oor die simmetrie van verklaring in teenstelling met oorsaaklikheid, is dus ewe self-ondermynend, en berus insgelyks op 'n inkoherente argument. Geen relativis kan die selfondermynende inkoherensie van die apologie vir relativisme, wat reeds deur Plato se Sokrates uitgewys is, vermy nie. As relativisme reg is, word die idee dat engiets reg kan wees, na sy wese ondermyn. As relativisme slegs in 'n relatiewe sin (d.i. relatief tot 'n individu of gemeenskap) waar is, dan is dit na eie erkenning nie beter as enige alternatiewe vir relativisme nie. Barnes en Bloor, sowel as Feyerabend, se uitvoerige geskrifte is immers niks anders nie as 'n poging om relativisme te verdedig. Maar die ganse idee van rasonele verdediging is een wat deur die relativis prysgegee word, aangesien hy die moontlikheid van nie-relatiewe kriteria in die lig waarvan kompeterende kennisaansprake of hipoteses verantwoord kan word, verwerp. Om te beweer dat relativisme slegs relatief waar is, is nie om enigins 'n goeie rede vir relativisme aan te voer nie. Om relativisme as relatief waar te verdedig, is hoegenaamd nie om dit te *verdedig* nie. Die OAR-argument kan nie vrygesprong word nie: 'n mens kan nie relativisme as iets wat reg is, aanhang sonder om die konsep van "korrektheid" prys te gee nie; om relativisme as waar of reg te verdedig, is hoegenaamd nie om dit te verdedig nie, want dit behoort onvermydelik tot die betekenis van die konsep van "verdediging"/"regverdiging"/"verantwoording" dat laasgenoemde moet geskied met aansprake wat 'n wyer, universeler aanspraak het as bloot dié van 'n lokale historiese gemeenskap.

Hierdie laasgenoemde punt word wel deeglik deur Rorty ingesien. Vandaar sy prysgawe van enige sorg om nog betekenisvolle inhoud aan die begrippe "waarheid" en "rasionaliteit" binne die raamwerk van die tradisionele epistemologie te probeer gee. Vandaar ook sy aandrang op 'n totale breuk met die epistemologiese tradisie in die filosofie, en sy apologie vir etnosentrisme en solidariteit. Die Rortiaanse pragmatist is iemand wat in die eerste plek daarvan oortuig is dat daar niks meer interessant oor "waarheid" en "rasionaliteit" te sê is nie; dat om van 'n ander se oortuiging te sê dat dit "waar" is, is slegs om hom te komplimenteer met die feit dat sy oortuigings ooreenstem met myne - 'n manier "of scratching his back". 'n Postmodernistiese en postfilosofiese kultuur moet eenvoudig daardeur gekenmerk word dat "die onderwerp verander is", dat dispute oor waarheid en rasionaliteit opgehou het om mense te interesseer.

Rorty probeer, soos hy in sy debat met Habermas beweer, die sentimente vertolk van 'n kultuur wat filosofies-epistemologiese argumente oor die aard van waarheid en rasionaliteit beleef as "scratching where it does not itch" (Rorty, 1985a: 164).

Ek sal elders in hierdie afdeling meer uitvoerig op ander aspekte van Rorty se beskouing reageer. Vir die oomblik is ek slegs daarin geïnteresseerd om vas te stel of hy, soos hy wel daarop aanspraak maak, die klag van argumentatiewe inkoherensie kan vryspring. Soos ons gesien het, gee Rorty toe dat, indien relativisme verdedig word binne die parameters van 'n "foundationalist" epistemologie, dit is 'n epistemologie wat veronderstel dat daar tydloos en universeel geldige gronde vir kennisaansprake is, dit inderdaad selfondermynend is. Rorty beweer egter dat al wat hy wil doen, is om die suiwer *negatiewe* punt te maak dat ons moet ophou om te werk met die tradisionele onderskeiding tussen kennis en opinie - 'n onderskeiding wat in die filosofiese epistemologie opgevat word as die onderskeiding tussen waarheid as "korrespondensie met die werklikheid" en waarheid as 'n "commendatory term for well justified beliefs" (Rorty, 1985: 6). Volgens Rorty is die enigste rede waarom 'n realis laasgenoemde negatiewe aanspraak "relativisties" noem, die feit dat hy (die realis) nie kan glo dat enigiemand ernstig kan wees as hy die aanspraak dat waarheid 'n "intrinsic nature" het, ontken nie.

So when the pragmatist says that there is nothing to be said about truth save that each of us will commend as true those beliefs which he or she finds good to believe, the realist is inclined to interpret this as one more positive theory about the nature of truth: a theory according to which truth is simply the contemporary opinion of a chosen individual or group [d.i. ongeveer die waarheidsbegrip van die SP]. Such a theory would, of course, be self-refuting (1985: 6).

Rorty wil nou egter beweer dat hierdie beswaar van "self-refutation" nie op hom van toepassing is nie. *Sy punt is dat, as 'n pragmatist, hy nie oor enige waarheidsteorie beskik of enige sodanige teorie propageer nie. As 'n kampvegter vir solidariteit, het die pragmatist se weergawe of evaluering van die waarde van gesamentlike menslike ondersoek en navorsing slegs maar 'n etiese basis, nie 'n epistemologiese of 'n metafisiese basis nie. Met ander woorde, gesamentlike menslike ondersoek word nie volgens die pragmatist gedoen op grond van die veronderstelling dat "die werklikheid" en ons "vermoë om die werklikheid te ken" op 'n universeel-geldige wyse gestruktureer is nie. Onthou Rorty se uitspraak dat hy 'n Amerikaner is voordat hy 'n mens is. Daar is gewoon nie iets soos 'n "universele menslike natuur" (of kenvermoë) nie, net so min soos wat daar universele beginsels is wat die werklikheid na sy wese identifiseer. Aangesien die pragmatist geen epistemologie het nie, het hy a fortiori dus ook*

nie 'n relativistiese epistemologie nie. Die begrip relativisme maak slegs sin wanneer die aannames van die tradisionele epistemologie toegegee word, byvoorbeeld die veronderstelling dat waarheid die ooreenstemming tussen bewerings en "hoe die werklikheid gesteld is", is. Rorty beweer dat hy geen sodanige aannames het nie, dus ook geen epistemologie nie, en dat die verwyt van relativisme dus nie op hom van toepassing is nie.

Die vraag is of hierdie argumente daarin slaag om Rorty te verýwaar van die OAR-argument. Die antwoord daarop is myns insiens beslis negatief. Rorty mag naamlik wel van harte ontken dat hy 'n relativistiese standpunt in die tradisionele epistemologiese standpunt huldig, naamlik dat waarheid slegs 'n "commendatory term" binne 'n bepaalde gespreksgemeenskap is. Wat hy egter nie kan ontken nie, is dat hy 'n beskouing oor die kennisstatus van beweringe *propageer* met die besliste aanspraak dat wat hy sê, *reg* of *korrek* is. Daarvan spreek sowel die *feit* van sy veelvuldige geskrifte, lesings en optredes, as die *argumentatiewe noukeurigheid* waarmee hierdie beskouing beredeneer word. Die inhoud van hierdie bewering, is dat daar van die epistemologie afskeid geneem moet word, omdat alle pogings tot die neutrale, ahistoriese begronding van waarheid, regverdigheid en rasionaliteit hulself vasgeloop het, resp. 'n "incubus" geword het. As Rorty nou egter nie besig is om 'n standpunt te propageer wat daarop aanspraak maak om 'n universele geldingskrag te hê nie, waarmee is hy dan besig? As die konsekwensie van sy pragmatisme (lees: relativisme) is dat geen standpunt aanspraak kan maak op legitimiteit buite die gespreksgemeenskap waarmee die propageerder van die standpunt solidêr is nie, wat is die status van sy eie standpunte?

En verder: waarom vind Rorty dit nodig om sy beskouinge met so 'n hoë graad van "argumentative rigour" te propageer en te verdedig? Rorty se beskouinge kan weliswaar slegs 'n sekere geloofwaardigheid wen - en sy invloed as kontemporêre denker getuig van sodanige invloed - indien dit aangebied word op basis van die aannames van 'n bepaalde intellektuele tradisie - in sy geval, die tradisie van Westerse liberale demokrasieë. Maar een van die belangrike kenmerke van hierdie tradisie is dat die propagering en verdediging van standpunte slegs ernstig neem indien dit geskied op basis van die aanname dat die argumente wat aangevoer word, 'n graad van objektiwiteit en oortuiging wen wat wyer strek as die parameters van 'n histories gelokaliseerde konsensus. 'n Mens kan daardie aannames weliswaar kritiseer, maar jy kan net op 'n geloofwaardige wyse in kritiese gesprek met daardie tradisie tree indien jy bereid is om tot 'n hoë mate die spel van daardie tradisie te bly speel, dit wil sê om standpunte aan te voer deur middel van van argumente wat, ten einde te kan deurgaen as geloofwaardige argumente binne die betrokke tradisie, universele aansprake of pretensies het. Dat Rorty genoemde spel enduit bly speel in sy geskrifte, is duidelik.

Om die argument te formuleer in terme van die OAR-argument: Rorty moet, as hy hoegenaamd ernstig geneem wil word, daarop aandring dat hy reg is in wat hy sê. Maar die inhoud van wat hy sê, ondermyn die konsepsie dat 'n mens reg of korrek kan wees oor enigiets. Weliswaar sal Rorty retalieer dat die konsepsie van "reg/korrek wees" op basis van die korrespondensieteorie 'n aanname van die Westerse kultuur is wat hy berekend probeer bestry. Maar Rorty kan daardie aanname nie anders bestry as deur middel van argumente wat slegs geloofwaardigheid het indien die fundamentele aanname dat 'n mens reg kan wees oor enigiets, nie gedeel word nie. Die OAR-argument is geldig, ook teenoor Rorty: hy wil aanvoer dat iets korrek is, maar as hy korrek is in wat hy sê, kan niks korrek wees nie, en dus ook nie sy standpunt nie. Sy pragmatisme is uiteindelik niks anders nie as 'n selfondermynende relativisme.

Ook die NSV-argument geld teenoor Rorty se pragmatisme. Alle beskouing kan nie waar of korrek wees nie. As Rorty glo dat p (d.i. dat ons moet ophou besorgd wees oor waarheid en rasionaliteit), dan kan hy nie gelyktydig nie-p (d.i. dat waarheid en rasionaliteit belangrik is) glo nie. Maar hy het, in terme van sy eie standpunt, hoegenaamd geen gronde om nie-p af te wys nie, aangesien 'n propageerder van nie-p dit ook kan doen vanuit solidariteit met die groep wat nie-p aanvaar, en vir wie nie-p dus net so geldig/waar/korrek is as p vir Rorty. Alle beskouing kan nie gelyktydig waar of korrek of geldig wees nie. Rorty se beweerde toestemming van laasgenoemde op grond van sy propagering van solidariteit in plaas van objektiwiteit, is onoortuigend en ongeloofwaardig. Om die aandring op 'n verduideliking van waarom sy beskouing ernstiger opgeneem moet word as byvoorbeeld dié van Eichmann of van die Azande, af te maak met die bewering dat hy dit nie sonder 'n beroep op 'n sirkelredenasië kan doen nie, is eenvoudig nie 'n aanvaarbare uitweg nie. Die eenvoudige vraag bly: waarom bly Rorty *argumenteer* ter ondersteuning van sy standpunt? Die soort argumentasie waarvan hy homself bedien, veronderstel kriteria wat nie beperk is tot 'n bepaalde kultuur nie.

Ten slotte wil ek daarop wys dat die inkoherensie van Rorty se posisie baie duidelik blyk uit sy propagering van hermeneutiek as plaasvervanger van epistemologie, en met name van die visioenêre "informed dilettante" of "useful kibbitzer" as opvolger van die filosoof in die postfilosofiese kultuur wat hy bepleit. Die eenvoudige vraag in hierdie verband is: op grond waarvan sou ons die "informed dilettante" wat met werklik vrugbare, onvoorsiene idees vorendag kom, kon herken? Op grond waarvan sou ons sy beskouing ernstiger moet opneem as dié van 'n "crackpot"? Op grond waarvan sou ons hoegenaamd tussen die twee kon onderskei as ons die idees van waarheid as korrespondensie en rasionaliteit as toetsbaarheid in die lig van kriteria geheel en al prysgegee het? Charles Taylor (1980) maak in sy eerste bespreking van Rorty se *Philosophy and the mirror of nature* (1980b) presies hierdie punt. As die taak van die

hermeneut as opvolger van die filosoof in die toekoms gewoon net "edifying" in plaas van sistematies is, hoe sou ons die "visionary" kon onderskei van die "fool"? As die afspieëling-metafoor vir die praktyk van wetenskap en filosofie, wat Rorty so tromp-op afwys in sy hoofwerk, (Rorty, 1980b: 3-68) vervang moet word deur nuwe metafore, hoe kan hul houdbaarheid beoordeel word? Is Rorty se "time will tell" werklik al antwoord wat hier moontlik is?

The one who can establish new standards is the visionary, the others are fools. But ... is this all we can say? Can we not question past trail blazers even though their standards are now triumphant? Isn't that what Rorty has done to Descartes and Kant? Do we not make judgements like: "that scientific revolution was a step forward, the other a mistake" (Taylor, 1980: 1466).

Rorty maak sulke waardeoordele oor die werklike "trail blazers" van die verlede. Dewey, Heidegger en Wittgenstein, sê hy gedurig, is sy filosofiese helde, teenoor Descartes, Kant en Locke. Die eersgenoemdes het vooruitgang gebring, die laasgenoemdes was apologete van 'n filosofiese tradisie wat sigself onvermydelik moes vasloop. Op grond waarvan Rorty sulke waardeoordele maak, is in die lig van sy relativistiese beskouinge egter besonder moeilik om uit te maak. Wat is immers die kriteria vir "reg" of "progress"? Rorty ontken dat hy besorgd is oor kriteria; laasgenoemde behoort tot die "epistemologie" wat hy afwys. Maar dan behoort hy ook die argumentatiewe aanslag in terme waarvan die spelreëls vir bevindinge of waardeoordele soos "reg" en "progress" gekonstitueer word, af te wys. Dit kan hy nie doen sonder om self stil te word nie. Sy pragmatisme is daarom niks meer nie as 'n selfondermynende relativisme, dit is 'n standpunt wat, as dit reg is, nie reg kan wees nie, asook 'n standpunt wat ander standpunte uitsluit terwyl dit probeer voorgee dat alle standpunte huldigbaar is. Rorty argumenteer, met indrukwekkende noukeurigheid en energie, dat iets reg is wat, as dit reg is, die noodsaak van noukeurige en energieke argumentasie in beginsel obsoleet maak. Hy kan die verwyf van 'n fundamentele inkoherensie, soos in die geval van alle relativiste, nie vryspring nie.

2. Kwessies rondom inkommensurabiliteit

Die probleme rondom inkoherensie wat in die vorige paragraaf bespreek is, geld tot 'n hoë mate vir die denkers wat tot dusver bespreek is en wat op een of ander wyse flirtasies met relativisme aan die gang het. In die paragraaf wat nou volg, staan ons egter met enkele nadere besonderhede stil by die een aspek van veral Kuhn (maar ook ander bespreekte denkers) se denke wat hom die

verwyf van relativisme op die hals haal, naamlik die vermeende *inkommensurabiliteit van paradigmas in wetenskapsbeoefening*.

Ons kan Kuhn se basiese argument as volg opsom: wetenskaplike veranderinge is nie kumulatief, soos Popper beweer nie. Hulle is met ander woorde nie die uitkoms van een, logies rekonstrueerbare metode van wetenskaplike ondersoek nie. Alle wetenskaplike ondersoek geskied binne die parameters van 'n paradigma, en elke paradigma is onversoenbaar of "inkommensurabel" met betrekking tot sy voorganger. Paradigmas is veral inkommensurabel omdat hulle 'n ineenvloeiing van teorieë, metodes en standaarde vir beoordeling is; hulle bevat of formuleer sowel teorieë as die standaarde in terme waarvan teorieë beoordeel word. Inkommensurabiliteit spruit dus veral voort uit die feit dat twee kompeterende paradigmas konflikerende kriteria vir die beoordeling van teorieë formuleer. Die ernstige konsekwensie wat inkommensurabiliteit vir die debat oor paradigmas het, is dat dit skynbaar daardie debat irrasioneel, en daarom vrugteloos, maak. Want rasionaliteit is 'n begrip wat vir Kuhn slegs betekenis het binne die kontoere van die kriteria en verantwoordingstrategieë van 'n paradigma; dit het slegs 'n intra-paradigmatiese betekenis, nie 'n inter-paradigmatiese betekenis nie. Ons kan laasgenoemde Kuhn se "*irrasionaliteitstese*" (IT) noem. So 'n irrasionele uitbeelding van teorie-keuse maak wetenskaplike kennis inderwaarheid relatief, omdat beoordelinge oor feitlike en teoretiese toereiktheid in terme van hierdie wetenskapsbeeld relatief is tot die onversoenbare kriteria van evaluasie wat aanhang geniet binne kompeterende paradigmas.

Kuhn is al deur verskillende kritici, byvoorbeeld Karl Kordig, Israel Scheffler en Dudley Shapere, skerp gekritiseer oor sy IT. Iemand soos Scheffler beskryf Kuhn se posisie byvoorbeeld as volg:

... to accept a paradigm [volgens Kuhn] is to accept not only theory and methods, but also governing standards or criteria which serve to justify the paradigm as against its rivals, in the eyes of its proponents. Paradigm differences are thus inevitably reflected upward, in criterial differences at the second level. It follows that each paradigm is, in effect, inevitably self-justifying, and that paradigm debate must fail objectivity (Scheffler, 1982: 84).

Scheffler se vernaamste punt van kritiek teen Kuhn is dat hy in gebreke bly om een belangrike onderskeiding helder te maak. Dit is die onderskeiding tussen kriteria wat *intern* is aan 'n paradigma, en kriteria wat *ekstern* tot 'n paradigma is. Kuhn mag naamlik moontlik korrek wees as hy beweer dat elke paradigma standaarde formuleer wat slegs binne sigself funksioneer, byvoorbeeld sekere stukkies getuienis of eksperimentering wat slegs geïnterpreteer en geëvalueer kan word aan die hand van kriteria wat deur die paradigma self

voorgeskrif word. Maar Kuhn bly in gebreke om laasgenoemde verskynsel duidelik te onderskei van die *debat oor paradigmas* - 'n debat, moet ons nie vergeet nie, waaraan Kuhn self een van die belangrikste onlangse deelnemers is. Anders gestel: Kuhn se eie werk kan kwalik anders opgeneem word as deelname aan die paradigma-debat. En om te beweer dat *daardie* debat slegs sin maak as dit geskied in terme van die kriteria van 'n ander paradigma, is kwalik geloofwaardig. Die debat oor paradigmas is duidelik 'n *tweede-orde, meta-aktiwiteit*; en op hierdie hoër vlak van evaluasie begin kriteria wat duidelik nie die eksklusiewe skepping of besit van 'n bepaalde paradigma is nie, funksioneer. Om Kordig ook hieroor aan te haal:

Kuhn has failed to show that paradigm differences imply evaluative differences at a second, or meta, level; he has not shown that the sharing of second order criteria by enthusiasts of rival paradigms is impossible. He has, therefore, not demonstrated that scientific transitions consist only in non-cumulative persuasions and conversions (Kordig, 1971: 106).

Hierdie besware bring bepaald Kuhn se inkommensurabiliteitstese in die gedrang. As tweede-orde beginsels wel funksioneer in die evaluering van paradigmas, hoef daar nie noodwendig inkommensurabiliteit tussen kompeterende paradigmas te wees nie, want die verskillende paradigmas kan dan deur middel van hierdie tweede-orde beginsels of kriteria beoordeel word. Die ontkenning van inkommensurabiliteit problematiseer voorts ook Kuhn se IT, aangesien laasgenoemde grootliks berus op die idee van inkommensurabiliteit. En die bevraagtekening van inkommensurabiliteit en die IT is by implikasie dan ook 'n bevraagtekening van Kuhn se relativisme, want as 'n tweede-orde beginsels objektief in paradigma-evaluasie kan funksioneer, dan is beoordelings van teoretiese toereiktheid nie meer relatief tot kompeterende paradigmas nie.

Kuhn het, in sy aanvanklike respons op hierdie punte van kritiek, ten sterkste ontken dat hy 'n vorm van irrasionalisme, relativisme en "mob rule" propageer (vgl. sy 1970c: 234). Hy voer in sy *1969-Postscript* tot sy *The structure of scientific revolutions* aan dat sy kritici fouteer deur te beweer dat

the proponents of incommensurable theories cannot communicate with each other at all; as a result, in a debate over theory choice there can be no recourse to *good* reasons; instead theory must be chosen for reasons that are ultimately personal and subjective; some sort of mystical apperception is responsible for the decision actually reached (Kuhn, 1970b: 198-99, sy klem).

Hy hou wel vol dat daar geen algoritme vir die keuse van teorieë bestaan nie. Hy probeer sy posisie dan duidelik maak deur die begrip "values" te introduceer:

Nothing about that relatively familiar thesis [d.i. dat daar geen algoritme vir teorie-keuse is nie] implies either that there are no *good reasons* for being persuaded or that these reasons are not ultimately decisive for the group. Nor does it even imply that the reasons for choice are different from those usually listed by philosophers of science: accuracy, simplicity, fruitfulness, and the like. What it should suggest, however, is that such reasons function as *values* and that they can thus be differently applied, individually and collectively, by men who concur in honouring them. If two men disagree, for example, about the relative fruitfulness of their theories, or if they agree about that but disagree about the relative importance or fruitfulness and say, scope in reaching a choice, neither can be convicted of a mistake. Nor is either being unscientific. There is no neutral algorithm for theory-choice, no systematic decision procedure which, properly applied, must lead each individual in the group to the same decision (Kuhn, 1970b: 199-200, my klem).

Dis duidelik dat Kuhn sy irrasionaliteitstese in die aangehaalde passasie aansienlik afswak; hier is nou skielik sprake van "goeie redes" wat aangevoer kan word vir die keuse tussen paradigmas! Nie minder nie as twee sinne later, bring Kuhn egter die inkommensurabliteitstese, en gevolglik, die IT, terug as hy skryf:

To understand why science develops as it does, one need not unravel the details of biography and personality that lead each individual to a particular choice ... What one must understand, however, 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.

That process is persuasion, but it presents a deeper problem. Two men who perceive the same situation differently but nevertheless employ the same vocabulary in its discussion must be using words differently. They speak, that is, from what I have called incommensurable viewpoints (Kuhn, 1970b: 200).

Die spanning tussen hierdie twee passasies loop regdeur Kuhn se aanvanklike response op sy kritici, en het kwalik daartoe bygedra dat hul kritiese vrae bevredigend beantwoord is. Hy probeer naamlik deurentyd die meer radikale aansprake van sy vroeëre geskrifte afswak, maar probeer dieselfde

aansprake aan die ander kant behou onder ander dekmantels. Benewens sy her-introduisering van inkommensurabiliteit in die laaste aanhaling, berus sy nuwere beskouinge op die idees van goeie redes en waardes - idees wat klaarblyklik in spanning verkeer met sy vroeëre beskouinge:

What I am denying then is neither the existence of good reasons nor that these reasons are of the sort usually described. I am, however, insisting that such reasons constitute *values* to be used in making choices rather than rules of choice (Kuhn, 1970c: 262).

Wat Kuhn presies onder "values" verstaan, en hoe hulle relevant is vir die keuse van teorieë sonder om die inkommensurabiliteitse radikaal in die gedrang te bring, is bepaald nie duidelik nie. Soos Shapere dit stel: "if there are ... no constraints on what one can assert in the name of 'values', Kuhn's viewpoint is as relativistic, as antirationalistic, as ever" (Shapere, 1971: 708). As daar inderdaad beletsels is op dit wat in die naam van hierdie waardes beweer kan word, is dit besonder moeilik om te sien hoe Kuhn daardie beletsels kan versoen met sy inkommensurabiliteitse. Wat "goeie redes" buite die parameters van 'n paradigma is, is ewe onduidelik, want Kuhn bly deurgaans daarop aandring dat die nosie van "redes" slegs betekenis het binne 'n paradigma. Dat Kuhn nie werklik ernstig is oor 'n prysgawe van die inkommensurabiliteits- en irrasionaliteitsesise nie, blyk uiteindelik veral uit die wyse waarop hy vashou aan die beskrywing van teorie-keuses as "gestalt switches" en kwasi-religieuse bekerings: verskynsels wat prosesse van radikale veranderinge is waarby redes per definisie geen rol speel nie. Die volgende passasie, afkomstig van Kuhn se *1969-Postscript* waarin hy sy kritici reeds probeer paai, lewer genoegsame bewys hiervan:

The conversion experience that I have likened to a gestalt switch remains, therefore, at the heart of the revolutionary process. Good reasons for choice provide motives for conversion and a climate in which it is more likely to occur. Translation may, in addition, provide points of entry for the neural programming that, however inscrutable at this time, must underlie conversion. But neither good reasons nor translation constitute conversion, and it is that process we must explicate in order to understand an essential sort of scientific change (Kuhn, 1970b: 204).

Kuhn se pogings om inkommensurabiliteit (en bygevolg irrasionaliteit) te behou, en terselfdertyd irrasionaliteit te ontken en 'n saak uit te maak vir die moontlikheid van kommunikasie tussen lede van verskillende paradigmas (waardeur inkommensurabiliteit dus prysgegee word), is onoortuigend. Hy kan nie in albei gelyktydig slaag nie. Hy kan tereg verdink word van 'n apologie vir relativisme en irrasionalisme.

Al die aspekte van latere debatte tussen Kuhn en sy kritici is nie relevant vir ons doeleindes nie. Ek wys egter net op die wyse waarop Kuhn in latere response homself weer eens probeer verweer het teen die relativisme-verwyt. Hy beweer naamlik dat hy nie 'n relativis in enige "slegte" sin van die woord is nie:

If you would think of science's developing in the usual evolutionary treelike pattern, then I think it not only possible, but indeed quite easy, to do the following: design a set of criteria which would permit a neutral observer to say which of two theories for the same aspect of nature was the later (the more evolved) and which was the earlier ... In this sense scientific development is a unidirectional and irreversible process, and that is not a relativistic view (Kuhn, 1977: 508).

Kuhn wil hier probeer uitkom uit die hoek waarin hy hom vroeër vasgeverf het met sy aandrag daarop dat paradigmas slegs beoordeel kan word in die lig van die standaard van ander paradigmas. Die evolusionêre metafoor wat hy in die laaste aangehaalde passasie hierbo gebruik, red hom egter beswaarlik van die relativisme-klag. Die beste wat die evolusionêre kriteria wat hy voorstel kan bereik, is om te suggereer watter paradigma die laaste op die toneel verskyn het, en watter een daarom moontlik die meeste ontwikkel is (latere paradigmas het naamlik 'n geneigdheid tot groeiende kompleksiteit in vergelyking met vroeëre paradigmas). Dat 'n paradigma *later* op die toneel verskyn het, beteken egter nie dat dit *beter* is nie - daarop bly Kuhn deurgaans aandring, want dié soort waardeoordeel word alleen vanuit die parameters van 'n bepaalde paradigma gevel. Die vraag na buite-paradigmatiese goeie redes waarom die latere paradigma bo die vroeëre verkies moet word (of andersom) bly steeds onbeantwoord. Relativisme in die sin van inkommensuralisme het die laaste woord by Kuhn.

Ek wil my kritiese bespreking van Kuhn afsluit deur weer terug te verwys na 'n vraag wat ek reeds gesuggereer het in my bespreking van sy en Feyerabend se beskouinge in hoofstuk 3: indien die wetenskaplike metode *self*, en nie slegs sy toepassing in die wetenskapspraktyk nie, die beeld vertoon van 'n telkens wisselende drama waarvan die bedrywe deur verskillende outeurs in verskillende style geskryf word, afgesien nog daarvan dat die bedrywe deur verskillende akteurs op verskillende wyses vertolk en gespeel word, hoe kan ons uiteindelik weet dat Kuhn en Feyerabend, as hulle daarop aanspraak maak om 'n beeld te bied van "die geskiedenis van die wetenskap", te make het met één drama of een verhaal waarin ten minste 'n deurlopende en samebindende tema merkbaar is? Is hulle nie inderwaarheid besig om verskynsels en aktiwiteite te beskryf wat per slot van rekening niks met mekaar te doen het nie? Wat is dit omtrent sowel die kwantumeganika as die Ptolemaïese astronomie wat ons

in staat stel om elk te beskryf as episodes in die "geskiedenis van die wetenskap"? As die wetenskaplike metode - dit wat algemeen aanvaar word as die belangrikste onderskeidende kenmerk van die wetenskap - inderdaad so gefragmenteer en paradigmatis gediwersifiseer is soos genoemde metodoloë wil aanvoer, moet die veronderstelling wat hul eie arbeid begelei (nl. dat 'n akkurate beeld van die geskiedenis van die wetenskap ontwikkel kan word - dié geskiedenis waaruit ons die mees betroubare lesse omtrent die aard van die wetenskap kan leer), nie self radikaal bevraagteken word nie? Wat is dit omtrent die geskiedenis wat hy beskryf wat Kuhn nog werklik in staat stel om na dié gebeure te verwys as *die geskiedenis van die wetenskap*?

Die inkommensurabiliteitstese - argumenteerbaar Kuhn se interessantste en opvallendste idee en bydrae - blyk die Achilleshiel te wees van sy pogings om hom teen die verwyf van relativisme te verweer. Dit relativeer die idee van (wetenskaplike) rasionaliteit nie alleen volledig tot die idiosinkratiese modes van 'n historiese gemeenskap nie, maar ondermyn uiteindelik selfs die geloofwaardigheid van die projek wat hy hom in die eerste plek ten doel gestel het om uit te voer: om, met behoud van konseptuele helderheid en koherensie, 'n "geskiedenis van die wetenskap" te skryf!

Nie alle problematiese aspekte van die inkommensurabiliteitstese is egter geïdentifiseer deur 'n bespreking wat net op Kuhn konsentreer nie. Die tese geniet vandag 'n veel wyer aanhang as net in Kuhn se geskifte. Vir die doeleindes van hierdie boek is dit uiteraard nie nodig om krities in te gaan op al die ander argumente wat ander denkers ter ondersteuning van die tese aanvoer nie. Ek reageer ten slotte slegs op enkele aspekte van die beskouinge ter ondersteuning van inkommensurabiliteit wat voorkom by ander denkers wat in vorige hoofstukke ter sprake was.

Ons het gesien dat iemand soos Rorty, vanweë die konteksafhanklikheid (en dus inkommensurabiliteit) van alle waarheidskriteria, 'n pleidooi daarvoor lewer dat die waarheid-leuen onderskeiding in 'n postfilosofiese kultuur geheel en al laat vaar moet word (vir Rorty se waardering van en aansluiting by Kuhn, vergelyk sy 1980b: 322-332). Rorty beweer dat hy geen anti-wetenskapsmentaliteit openbaar nie. Al wat hy vra, is dat die idee van wetenskap as die ontdekking van "ewige waarhede" laat vaar moet word, en dat die wetenskap in solidariteit met die Westerse kultuur waardeer moet word as bloot 'n instrument van sosiale vooruitgang. Wat hy by Bacon waardeer, is juis die deurwerking van laasgenoemde insig (Rorty, 1985: 15). Die vraag is of die prysgawe van die waarheid-leuen onderskeiding binne die de facto beoefening van die wetenskappe moontlik is sonder dat 'n ernstige krisis in die selfverstaan van die wetenskappe ontstaan.

Bernard Williams het in sy bespreking van Rorty se *Consequences of pragmatism* (Williams, 1983) Rorty hieroor opgevat op 'n wyse waarmee ek nie

anders kan as om saam te stem nie. Hy wys daarop dat Rorty die konsekwensies van "changing of the subject" met betrekking tot die waarheidsbegrip nie bevredigend voorsien nie. As die "onderwerp verander moet word", sê Williams, is dit immers nie slegs iets wat in die wêreld se Filosofie-departemente moet gebeur nie, maar ook in die Fakulteite van Natuurwetenskappe en die navorsingsentra. Dit is haas ondenkbaar dat so 'n ontwikkeling sou kon plaasvind sonder dat die selfverstaan van wetenskap en wetenskapsbeoefenaars radikaal in die gedrang kom:

It is an important feature of modern science, not mentioned by Rorty, that it makes some contribution to explaining how science itself is possible, and how creatures that have the origins and characteristics it says we have, can understand a world that has the properties it says the world has. To say that such achievements as evolutionary biology and the findings of the neurological sciences, for example, are trivial, and that any old theory could do what they do, is simply a mistake ... These ideas contribute, *from within scientific reflection itself*, to an image of the objects of science which Rorty says we should not have; they contribute, that is, to a conception of the world as it is, independent of our inquiries (Williams, 1983: 34, sy klem).

Laasgenoemde konsepsie sou natuurlik verkeerd kon wees. Williams meen egter dat dit naïef is om die ontstaan van sodanige konsepsie resloos, soos Rorty doen, te herlei na Descartes en Kant. En selfs al sou 'n mens die "sosiaal-linguïstiese" oorsprong van sulke teorieë kon aantoon (wat Williams betwyfel), bly sy volgende punt steeds myns insiens geldig: Die wetenskap kan nie sonder 'n wesenlike identiteitsverandering (wat tot ons almal se nadeel sal wees) die soort ding doen wat Rorty vir die "postfilosofiese" kultuur van die toekoms voorsien nie, naamlik om die idee van waarheid as regulatiewe idee volledig prys te gee, respektiewelik om die aanname prys te gee dat daar wel 'n korrelasie is tussen gekoroboreerde wetenskaplike teorieë en "hoe die wêreld gesteld is". Om Williams weer aan te haal:

The sense that one is not locked in a world of books, that one is confronting "the world", that the work is made hard or easy by what is actually there - these are part of the driving force, the essential consciousness of science; and even if Rorty's descriptions of what science really is, are true, they are not going to be accepted into that consciousness without altering it in important ways - almost certainly for the worse, so far as the progress of science is concerned (Williams, 1983: 34).

Die ironie omtrent laasgenoemde punt is daarby dat die wetenskap vir 'n pragmaties soos Rorty weliswaar aantreklik is omdat dit 'n "instrument of social

progress is", dit wil sê na vore kom met voorstelle en toepassings wat "werk", en daardeur ons lewe meer leefbaar en ons omgewing meer gehumaniseerd maak. Aan die ander kant moet ons egter sê dat dié idees, voorstelle en toepassings van die wetenskap juis "werk", en aanhou om te werk, omdat hulle geformuleer en tot stand gebring word op basis van die veronderstelling dat hulle idees, voorstellings en toepassings oor en van verskynsels is in die "werklike wêreld daar buite", dit is die wêreld *buite* ons voorstellings en linguïstiese konvensies - dié wêreld wat die Rortiaanse pragmatistiese as onverantwoordbaar en selfs "outdated" beskou. Hoe wetenskapsbeoefening, ook as instrument vir "social progress", intakt kan bly sonder die behoud van die veronderstelling dat waarheid en leuen onderskeibaar is in terme van buite-kontekstuele kriteria, en daarom sonder 'n soeke na objektiewe kennis wat rasioneel verantwoordbaar is, is nie vir my duidelik nie.

'n Verdere kritiese opmerking wat ten opsigte van die Kuhniaanse geïnspireerde aandrag op die inkommensurabiliteit van wetenskaplike paradigmas gemaak moet word, is dat hierdie aandrag nie rekening hou met wat ek die onherleibaar *universaliserende uitwerking van wetenskapsbeoefening as kultuuraktiwiteit* sou wou noem nie.

Die triomf van wetenskapsbeoefening in die moderne sin van die woord het die reikwydte van die mens se mag oor sy natuurlike omgewing op 'n fenomenale wyse uitgebrei. Die gevolg hiervan is 'n leefwêreld wat in 'n toenemende wyse verwetenskaplik word. 'n Mens sou *twee gevolge* van die wyse waarop wetenskapsbeoefening tans as kultuuraktiwiteit beoefen word, kon onderskei. Die *eerste* hiervan is geleë in die stroomversnelling wat wetenskapsbeoefening teweeggebring het in die historiese proses van kultuurverandering. Dit het veral sedert die industriële revolusie 'n aanvang geneem. Genoemde revolusie het 'n ontploffing meegebring in die hoeveelheid tegniese middele en metodes en die groter beskikking mag oor natuurbronne en natuurkragte wat die mens daardeur verwerf het. Hierdie nuwe tegniese middele en metodes kon slegs stelselmatig beplan en ontwikkel word op die basis van wetenskaplike ontdekkings en informasie. Ook die versnelde tempo van veranderinge in die menslike leefwêreld moet in 'n groot mate toegeskryf word aan die dinamiese ekspansiedrif wat die moderne tegniek in sy vele gestaltes kenmerk. Hoe meer kragte die mens deur tegniese magsuitoefening kan beheer of vir sy eie doeleindes kan inspan, des te groter word die behoefte aan verdere uitbreiding van die tegnokratiese beheersing van die mens se fisiese en sosiale omgewing. Die voorsiening in hierdie behoefte is alleen moontlik, en kan alleen aan die gang gehou word deur die toepassing van wetenskaplike kennis. Verwetenskaplikte tegniek is so die dinamiese van die versnelde en versnellende historiese veranderinge in die leefwêreld van die mens.

Die tweede gevolg wat die moderne strategie van wetenskapsbeoefening as kultuuraktiwiteit het, en wat nou veral vir ons doeleindes in hierdie paragraaf van belang is, kan "gelykskakeling" genoem word. Wetenskaplike kennis het naamlik altyd 'n onvermydelike *strewe na universele geldigheid*. Die wetenskap tref per definisie nie sy doel indien dit slegs 'n lokale of 'n histories gesitueerde geldigheid daarop na hou nie. Die wetenskap het, by wyse van spreke, geen vaderland nie. As dit vir sy geldigheidsaansprake gebonde sou wees aan net maar die instemming van die inwoners van 'n vaderland, resp. die lede van 'n bepaalde groep, sou dit sy identiteit prysgee. Dit *strewe* na 'n soort geldigheid - en of laasgenoemde ooit werklik bereik word, is nie nou ter sake nie - wat universeel is.

Laasgenoemde is egter nog nie genoeg gesê nie. Want wetenskaplike kennis het ook in sy *toepassing* 'n universaliserende uitwerking. Soos die wetenskap self geen vaderland het nie, so is sy tegniese toepassings ook nie gebonde aan kulturele grense en verskille nie. Tegniese middele en metodes wat op wetenskaplike informasie en beplanning berus, *standaardiseer die leefwêreld van mense*. Dit bewerkstellig gelykvormigheid en 'n relativisering van verskille. Dit skakel die tradisionele groeps spesifieke inrigting van verskillende leefwêreld al hoe meer gelyk. Dit bring 'n bestaansorde tot stand wat in beginsel planetêr, aarde-omspannend is (vgl. vir 'n breër enkadrering van hierdie punt Rossouw, 1990: 62-63).

Laasgenoemde punt is van wesenlike belang vir die relativisme-debat, en met name vir die bepaling van die houdbaarheid van die inkommensurabiliteitsaanspraak. Die wetenskap, anders as wat Kuhn en andere meen, is 'n grensoorskrydende aktiwiteit. Die wetenskap, soos Husserl êrens sê, is die "geheim van Europa", dit is die sleutel tot die verstaan van die skynbare triomftog wat die Europese lewenswyse en kultuur wêreldwyd kenmerk. Hierdie boek is geen kultuurfilosofiese manifes nie, en daarom wil ek my grootliks weerhou van kultuurhistoriese spekulasies. Maar dit verg geen besondere insig nie om raak te sien, en verwonderd te staan daaroor, dat die Europees-Amerikaanse kultuurstyl, waarvan die wetenskapsbeoefening en die probleemoplossingsvaardighede wat deur laasgenoemde geïnspireer word die sluitsteen is, so 'n oorrompelende en steeds uitbreidende sukses en populariteit in die wêreld geniet. Die onlangse stroomversnelling in sowel die demokratiseringsaksies as die herintroduisering van markekonomië in Oos-Europa, Asië en Afrika lewer hiervan opvallende bewys. Waar die wetenskap ook al in die wêreld 'n invloed begin uitoeven op die wyse waarop mense probleme aanpak en sodoende in die reïne probeer kom met die fundamentele onsekerheid wat die menslike bestaan kenmerk, begin 'n kultuurstrewe posvat wat, met klaarblykbare eiesoortige nuanses, in die teken staan van globale gelykskakeling. Laasgenoemde gelykskakeling bring skynbaar onvermydelik mee dat daar 'n

groeïende globale konsensus oor kriteria vir rasionaliteit, moraliteit en waarheid besig is om tot stand te kom.

Dis teen die agtergrond van laasgenoemde insig dat figure soos Feyerabend en die SP se protes teen die vermeende uitsonderingsposisie of ereplek van die wetenskap in ons kultuur beoordeel moet word. Dat die wetenskap 'n besondere gesag in ons kultuur verwerf het, is nie die gevolg van die implisiete en eksplisiete tirannie van intellektuele nie, maar juis van hierdie onontkenbare grensoorskrydende kenmerk van wetenskapsbeoefening. Die wetenskap bevorder kommunikasie, egaliseer verwagtinge en behoeftes, standaardiseer norme, universaliseer pligte. As die lewensomstandighede van miljoene mense wat vroeër in die ban van die irrasionaliteit van voorwetenskaplike samelewings gelewe het, vergelyk word met hul teenswoordige omstandighede, moet enige eerlike waarnemer tog toegee dat hulle beter daaraan toe is. Maar belangriker: as verwetenskapliking eers begin posvat het, is 'n terugkeer na die verlede ondenkbaar en onmoontlik. Die wetenskap wis die vroeëre inkommensuraliteit van groepsverbondenhede en stamlojaliteite juis uit deur sy klem op kriteria en verantwoordingstrategieë wat parogiale kaders transendeer. In dié sin is denkers soos Barnes en Bloor, wat daarop aandring dat daar "niks besonders" omtrent wetenskaplike kennis en die uitwerking daarvan op voorwetenskaplike kulture is nie, net doodgewoon verkeerd.

'n Mens gee iets fundamenteels omtrent die aard en identiteit van wetenskapsbeoefening prys indien jy die metodes van wetenskaplike kennisverwerking, sowel as die geldigheid van wetenskaplike kennis aansprake, afhanklik wil stel van groepslojaliteite en sosiaal gelokaliseerde, groeps spesifieke norme. Sulke aansprake bring onvermydelik mee dat die wetenskap verideologiseer word, terwyl, met moontlike uitsonderings, die wetenskap sigself in die geskiedenis van Westerse samelewings meer dikwels betoon het as 'n belangrike ideologie-kritiese invloed.

Natuurlik was die doeleindes waarvoor wetenskaplike kennis in die verlede reeds aangewend is, nie altyd edel nie, en noodsaak sulke ontspringe die onderwerping van wetenskaplike navorsing en tegnologiese innovasie aan 'n behorensis. Maar waar aan hierdie eis voldoen word, hou die verwetenskapliking van die mens se leefwêreld meer belofte as bedreiging in. Om Rossouw in hierdie verband aan te haal:

Die universaliserende effek van die wetenskapsgebaseerde en tegniekbepaalde leefwêreld kan in 'n sekere sin ook as 'n geestelike horisonverbreding of bewussynverruiming gesien word. Die kontak en wisselwerking met ander leefwêreldes kan lei tot die ontdekking van 'n gemeenskaplike menslikheid wat bevrydend kan inwerk op die menslike gees en onvermoede skeppingspotensiaal wakker kan roep. In plaas daarvan

dat die andersheid van vreemde gemeenskappe as 'n bron van bedeiiging ervaar word, kan dit binne die kader van 'n gelykvormige leefwêreld as 'n bron van verryking en besieling beleef word (Rossouw, 1990: 62-63).

My kritiese opmerkings in die afgelope twee paragrawe mag in hierdie stadium die indruk skep dat ek, in my afwysing van die tipe relativismes wat tot dusver bespreek is, my toevlug wil neem tot objektivisme of "foundationalism". Onder laasgenoemde verstaan ek 'n standpunt wat, in navolging van Descartes, daarop aandring dat daar 'n universeel en tydloos geldige fondament bestaan wat kan dien as 'n vaste, onveranderlike struktuur waarop die liggaam van wetenskaplike kennis gebaseer kan word. Om Richard Bernstein se formulering te gebruik:

... at the heart of the objectivist's vision, and what makes sense of his or her passion, is the belief that there are or must be some *fixed, permanent* constraints to which we can appeal and which are secure and stable (Bernstein, 1983: 19, my klem).

Ek wil dit uit die staanspoor duidelik maak dat ek geen objektiwis of "foundationalist" in bogenoemde, *ahistoriese* sin is nie. My betoog in die laaste hoofstuk sal aantoon dat ek respek het vir die idee dat "constraints" perke stel aan kennis aansprake; ek wys egter die idee af dat sodanige "constraints" permanent of gefikseerd is. Dit lyk my na 'n meer vrugbare uitweg om te aanvaar dat Westerse rasionaliteit nie 'n tydlose en universeel voorkomende, "algemeen menslike" verskynsel is nie, maar dat dit wel die *produkt* van historiese ontwikkeling is. Dit is naamlik 'n produk van die Griekse Aufklärung, en ondergaan sedert daardie epogmakende moment in ons geskiedenis ook verdere ontwikkelinge.

Ek gaan laasgenoemde punt nie tans in meer besonderhede ontwikkel nie. Dit gebeur wel in die volgende paragraaf wanneer ek Charles Taylor se insigte in sake die wyse waarop 'n teoretiese ingesteldheid die grondslag van Westerse rasionaliteit konstitueer, bespreek, en die implikasies daarvan vir die etnosentrisme-relativisme debat ontwikkel. Hierdie punt sal ook weer aan die orde kom wanneer ek in die volgende hoofstuk Habermas se rasionaliteitsbegrip, en die samehang daarvan met sy teorie van sosiale evolusie en rasionalisasie, uiteensit.

Wat tans egter van belang is, is om in te sien dat die punt insake die univaliserende, gelykskakelende uitwerking van die verwetenskapliking van mense se leefwêreld met hierdie insig klop. As 'n kritiek op epistemologiese relativisme, impliseer laasgenoemde punt nie 'n objektivistiese of fundamentalistiese rasionaliteitsteorie nie. Al punt wat ek nou maak, is dat die wetenskap se strewe na universele geldigheid 'n onontkenbare neiging het om mense se leefwêreld te standaardiseer, dat dit geskied in 'n *ontwikkelingsproses* waar-

tydens wetenskaplike probleemoplossingstrategieë en -vaardighede oor grense heen veld wen, en dat laasgenoemde verskynsel die beklemtoning van die vermeende inkommensurabiliteit van sowel wetenskaplike paradigmas as kulturele leefwêreld oorspanne en eensydig maak.

Die laaste paar kritiese gesigspunte wat ten opsigte van die inkommensurabiliteitstese aangevoer is, het reeds 'n sekere relevansie vir die etnosentrisme-vraagstuk wat vervolgens aan die orde gestel word.

3. Relativisme versus etnosentrisme?

Terwyl my kritiese reaksie op relativisme in die eerste paragraaf 'n algemene filosofiese strekking gehad het, en in die tweede paragraaf in hoofsaak gemik was op gangbare beskouinge in die filosofie en metodologie van die natuurwetenskappe, verskuif my aandag in hierdie en die volgende (korter) paragrawe in hoofsaak na oorwegings in die menswetenskappe.

Die vraag wat in hierdie paragraaf aan die orde is, is die vraag na die verhouding tussen relativisme en etnosentrisme. Ek verstaan onder laasgenoemde die standpunt wat beweer dat, in die vergelyking tussen kulture of sosiaal gelokaliseerde universa van diskoers, en in die ondersoek van die moontlikheid van interkulturele kommunikasie, die kennisverwerwings- en verantwoordingsprosedures van die eie (in hierdie geval die Westerse) kultuur, voorrang behoort te geniet. Die vraag waaroor dit spesifiek hier gaan, is of etnosentrisme die enigste lewensvatbare alternatief is vir sosiale relativisme. Onder laasgenoemde verstaan ek die standpunt wat beweer dat rasionaliteit slegs intra-kultureel verstaan kan word, dit wil sê dat daar kriteria vir die aanvaarbaarheid en verantwoordbaarheid van kennis aansprake in elke kultuur bestaan, en dat kennis aansprake slegs rasioneel kan wees indien daardie kriteria gehoorsaam word, maar dat genoemde kriteria en verantwoordingsprosedures intern tot 'n kultuur of sosiale groep is, van groep tot groep kan verskil, en, in sommige gevalle altans, interkulturele kommunikasie grootliks bemoelik of soms selfs onmoontlik maak.

Ons het gelet op die wyse waarop Rorty 'n redelik onbeskaamde apologie vir etnosentrisme aanbied. Hy doen dit omdat hy die strewende na objektiwiteit as "futiel" bestempel. Ons het ook gelet op die wyse waarop Rorty sy beskouing teen die klag van relativisme probeer vrywaar. Sy pragmaties het die debat oor waarheid, objektiwiteit en rasionaliteit gewoon agtergelaat en die onderwerp verander. Vir Rorty is die sentrale begrip *solidariteit*. Die idee van 'n universele menslike natuur met algemeen-geldende kriteria vir waarheid en rasionaliteit is vir hom 'n fiksie. Ons moet in praktyk ons eie groep privilegieer, selfs al het ons geen nie-sirkulêre regverdiging daarvoor aan te bied nie. Die feit dat niks immuun is teen kritiek nie, beteken nie dat alles waarin ons glo, geregverdig

moet kan word nie. As Westerse, liberale intellektuele moet ons begin by waar ons tans is en aanvaar dat daar talle beskouinge, byvoorbeeld rewolusionêre passies is, wat ons wel kan probeer verstaan, maar nooit werklik ernstig kan neem nie.

Winch, wie se beskouinge aan die einde van hoofstuk 2 aan die orde was, propageer sosiale relativisme juis omdat hy etnosentrisme vrees. Etnosentrisme is vir hom onhoudbaar omdat dit die moontlikhede van 'n toereikende verstaan van vreemde kulture afrem. Sy probleem met Evans-Pritchard se interpretasie van Zande-rites is juis dat dit 'n skema van rasionaliteit wat totaal vreemd aan die Zande-kultuur is, daarop probeer afdwing en in die proses nie daarin slaag om by 'n wetenskaplik verantwoorde interpretasie uit te kom nie. Die Zande, so meen Winch onder invloed van die latere Wittgenstein, speel 'n eiesoortige taalspel wat ander reëls het as dié van Westerse rasionaliteit. Ons het voorts ook gelet op Barnes en Bloor se opmerkings, soos bespreek in hoofstuk 4, oor die legitimiteit van vertalings en die feit dat 'n interkulturele brughoof van primêre of grondoortuigings nie veronderstel hoef te word ten einde die feit van vertalings te verklaar nie. Volgens die apologete van die SP is dit heeltemal geloofwaardig dat 'n antropoloog 'n vreemde taal, en daarmee saam die betekenis van vreemde gebruike, kan aanleer op dieselfde wyse as wat 'n boorling van daardie kultuur dit aanleer. 'n Kind wat 'n taal die eerste keer aanleer, beskik immers nie oor 'n stel gedeelde konsepte met die wêreld van sprekers nie; om 'm nuwe, vreemde taal aan te leer, hoef 'n mens dus nie toegang tot 'n reeks universeel-geldende, interkultureel aanvaarde konsepte te hê nie.

Die eerste punt wat in respons hierop gemaak moet word, is dat *die onontkenbare feit van vertaling* die apologete van sosiale relativisme met 'n probleem opsaal waaruit hulle moeilik kan kom. Feit van die saak is: hoe kulture ook al verskil, en hoeveel hul waardesisteme en grondoortuigings ook al verskil, word hulle heen en weer vertaal - en met merkwaardige groot sukses. Vertaling is vir Rorty moontlik op grond van ons vermoë om ons "web" van grondoortuigingê te "reweave" deur soveel moontlik vreemde, akkomodeerbare oortuigings daarmee te probeer assimileer.

The right way to take the slogan "We have obligations to human beings simply as such" is as a means of reminding ourselves to keep trying to expand our sense of "us" as far as we can. That slogan urges us to extrapolate further in the direction set by certain events in the past - the inclusion among "us" of the family in the next cave, then of the tribe across the river, then of the tribal confederation beyond the mountains, then of the unbelievers beyond the seas ..." (Rorty, 1989: 196).

Anders as geometrieë, is kulture en tale volgens Rorty nie *ontwerp* om inkommensurabel te wees nie, en dit maak hierdie herweef van die web van oortuigings moontlik. Die punt is egter dat konsensus in terme van vertaling vir Rorty en die SP die uitsondering is. 'n Mens kan egter ook van die ander kant daarna kyk. Is gelukkende vertalings nie eerder en juis die reël nie? Tref dit nie dat verskillende tale en kulture juis so relatief maklik in terme van mekaar se konsepte voorstelbaar is nie? En verraaai dit nie eerder iets omtrent 'n soort konseptuele gemeenskaplikheid wat ab initio deur sosiale relativiste ontken wil word nie?

Daarby moet ook gewys word op die totaal onverantwoordbare beskouing van Barnes en Bloor oor vertaling. Die feit van die saak is dat antropoloë wat vreemde kulture probeer verstaan, *nie* suigelinge is wat 'n taal die eerste keer aanleer nie, en dat die kondisionerende invloed van hul begrippe-apparaat en verwysingsraamwerk daarom noodwendig 'n rol moet speel in hul pogings om interkulturele kommunikasie te bewerkstellig. Die leser moet hom in hierdie verband herinner aan wat in hoofstuk 2 oor Gadamer se idee oor die "versmelting van horisonne" gesê is. Vertalings is par excellence 'n situasie van die versmelting van horisonne, dit wil sê van die dialoog tussen die vertroude en die onvertroude. Ook die Heideggeriaanse idee van die hermeneutiese sirkel is hier van toepassing. Geen verstaan geskied totaal de novo nie, maar geskied altyd in terme van 'n voorverstaan waarin my reeds verworwe konseptuele apparaat 'n belangrike rol bly speel. 'n Mens verstaan die onbekende per definisie in terme van die bekende; om te verstaan, is *noodwendig* om anders te verstaan (Gadamer). Dat daar, ten spyte van wat nou gesê is, so 'n merkwaardige konsensus op die basis van interkulturele vertalings tot stand kan kom, is veeleer 'n teken van gemeenskaplikheid as van inkommensurabiliteit.

Die moeilike vraag om te beantwoord, is: wat maak vertaling uiteindelik moontlik? Steven Lukes, so het ons reeds gesien in hoofstuk 4, maak 'n sterk saak uit vir die noodsaak van 'n universeel geldige "brughoof" van gedeelde oortuigings tussen kulture:

... the identification of beliefs requires a bridgehead of common standards and common beliefs, that is constructed on the Principle of Humanity [dié begrip word weldra verduidelik] and populated by double agents, and so contains at least a common body of beliefs informing everyday practical activities and observations (Lukes, 1982: 271).

Met laasgenoemde bedoel hy dat die *moontlikheid* om oortuigings en sisteme van oortuigings in vreemde kulture te kan herken, die bestaan van 'n gemeenskaplike stel standarde in terme waarvan waarheid beoordeel en afleidings gemaak word, veronderstel, en dat ons verder ook die bestaan van

'n gemeenskaplik gedeelde kern van oortuigings "whose content or meaning is fixed by the application of standards" (Lukes, 1982: 262) moet veronderstel.

Die voor-die-hand-liggende vraag is waaruit hierdie brughoof bestaan, op watter aannames dit gebaseer is en hoe geldig so 'n aanname is. Een manier om dié vrae te beantwoord, is die beroep op die sogenaamde "*Principle of Charity*" (PC) - 'n strategie wat gewoonlik verbind word met Donald Davidson. Volgens die PC, behoort 'n mens maksimaal "charitable" te wees "in assigning truth conditions across the indicative sentences of the language which are held to be true by those being interpreted" (Lukes, 1982: 262). Die basiese strategie van die PC is om te aanvaar dat 'n spreker wat ek nog nie verstaan nie, grootliks konsistent en korrek is in die oortuigings wat hy huldig - dit is in ooreenstemming met ons eie standaarde. Hieropvolgend moet ons die sinne wat daardie spreker uitspreek, "afpaar" ("pair up") met sinne wat ons as waar aanvaar onder soortgelyke omstandighede. Wanneer laasgenoemde op 'n sistematiese wyse gedoen word, is die resultaat 'n vertaling. As hierdie program eers onderweg is, is dit volgens Davidson moontlik, en soms selfs noodsaaklik, om toe laat vir 'n mate van verskille van opinie. "But we cannot make sense of error until we have established a base of agreement" (Davidson, 1980, 238-9). Die enigste moontlikheid vir Davidson is dus om gewoon te veronderstel dat daar 'n mate van ooreenstemming tussen kulture is oor sekere oortuigings; die metode van die PC het dit ten doel

... to make meaningful disagreement possible, and this depends entirely on a foundation - *some* foundation - in agreement ... [Such charity is] forced on us; whether we like it or not, if we want to understand others, we must count them right in most matters (Davidson, 1984: 196-97, sy klem)

Laasgenoemde is wel 'n redelik aanvaarbare argument vir die onskeibaarheid van betekenis en waarheid. Maar dit roep belangrike bedenkinge op as 'n *metode vir vertaling*. Byvoorbeeld: Hoe moet ware oortuigings onderskei, getel en selfs gemaksimaliseer word? Is sekere oortuigings nie meer relevant as ander nie? Watter oortuigings of oortuigingsisteme moet as waar beskou word? Die PC gee geen aanduiding omtrent *waar* ooreenstemmings veronderstel moet word alvorens verskille kan opduik nie.

Lukes is reg as hy beweer: "The trouble with unqualified charity is that it bases the necessary agreement on too many truths" (Lukes, 1982: 264). Sommige van die waarhede wat in een kultuur aanvaar word, sou kwalik op 'n verstaanbare wyse in ander kulture verwerf kon word, en gevolglik sou dit makliker wees om te verklaar waarom hulle van ons verskil as waarom hulle met ons saamstem.

Die "*Principle of Humanity*" (PH) waarna in die vroeëre aanhaling uit Lukes verwys word, is iets wat deur Richard Grandy (Grandy, 1973: 445 e.v.) in die plek van die PC voorgestel word. Hy beskou dit as 'n pragmatiese beperking op suksesvolle vertalings. Die PH is

... the condition that the imputed pattern of relations among beliefs, desires and the world be as similar to our own as possible (Grandy, 1973: 445).

Die feit dat oortuigings gehuldig word, moet verstaanbaar wees, ongeag die vraag of hulle waar of vals is. Lukes verduidelik die verskil tussen die twee prinsipes as volg: PC: "count them right in most matters"; PH: "count them intelligible or perhaps count them right unless we can't explain their being right or can better explain their being wrong" (Lukes, 1982: 264). Die PH skryf dus die minimalisering van onverstaanbaarheid voor, dit is van onverstaanbare ooreenstemming of verskille. As 'n vertaling suggereer dat die ander persoon se oortuigings en begeertes so verbind is dat ons daar geen kop of stert van kan uitmaak nie, is die vertaling vir ons doeleindes van nul en gener waarde nie. Die PH werk voorts met 'n model van die menslike agent wat vereis dat diegene wie se oortuigings geïdentifiseer moet word, in die algemeen in hul gedrag rasioneel moet optree (d.w.s. op 'n wyse wat die verband tussen hulle begeertes en optredes duidelik maak) en dat hulle, in die algemeen, sensitief is vir deduktiewe argumentasie en induktiewe getuienis. Dit behels ook die aanname dat hulle ten minste twee kognitiewe interesses het: 1. om hul omgewing te verklaar, te voorspel en te beheer; en 2. om 'n onderlinge verstandhouding met mekaar te bereik. (Die belang van hierdie onderskeiding vir die verstaan vir die verskille tussen fundamenteel andersoortige vorme van rasionaliteit, sal later by Habermas duideliker blyk.)

Ons het vroeër in die bespreking van Newton-Smith se beskouinge ook gelet op sy punt dat dit moeilik voorstelbaar is dat daar kulture sou kon wees waarin rasionaliteit in die sin van die gehoorsaming van deduktiewe afleiding (bv. *modus ponens*), die wet van non-kontradiksie, ensovoorts, nie voorkom nie. Hoewel verskillende kulture totaal verskillende opvattinge oor die wêreld kan hê, en verskillende dinge dus as redes kan aanvaar of laat geld, is dit moeilik om sin daarvan te maak dat die *praktyk van redenering* in ooreenstemming met basiese logiese reëls nie in sodanige kulture voorkom nie.

Ons het gesien hoe Barnes en Bloor laasgenoemde aanspraak direk betwis, byvoorbeeld met 'n beroep op die Achilles-en-die-skilpad-argument. Om op hierdie punt finale uitsluitel te kry, is moeilik. Winch se argumente insake aspekte van die Zande-kultuur waaruit dit blyk dat praktyke en verklarings moontlik is wat baie moeilik vir Westerlinge is om te verstaan, kompliseer die saak ook hier aanmerklik. Tog, lyk dit my, kan twee punte, in aansluiting by wat

sopas gesê is, teenoor die SP en Winch gemaak word: (1) vertalings kom voor, en, hoewel hulle nie onfeilbaar is nie, is hulle veelal merkwaardig suksesvol; (2) hoewel vreemde kulture soos die Zande soms baie anders as ons redeneer, en veral vreemdsoortige oorwegings as redes vir oortuigings aanvoer, kom die praktyk van redenering, dit is die korrelering van optredes en begeertes, die aanvoer van gronde vir oortuigings en optredes en die beoordeling van aansprake op grond van kriteria, tog in alle kulture voor. Die volgende gevolgtrekking van Lukes teenoor Barnes en Bloor lyk my dus wel geregtig:

Neither the social aspects of language learning and use, nor the evidence of non-coincidence across cultures of conceptual or classificatory boundaries, nor the theory-ladenness of the facts entail that sentences cannot be translated (albeit at the cost of elaborate circumlocutions) or that beliefs cannot be common across languages or cultures, whether before or after such translation (Lukes, 1982: 266).

Hoewel die werklikheid van 'n brughoof tussen kulture in een of ander gestalte dus aanvaar moet word, en die werklikheid van so 'n brughoof 'n deurslaggewende argument teen sosiale relativisme impliseer, is dit egter ook vir my belangrik om daarop te wys, in aansluiting by wat aan die einde van die vorige paragraaf oor objektivisme en "foundationalism" gesê is, dat sodanige brughoof myns insiens nie iets ahistories, onveranderlik en tydloos geldig hoef te wees nie. Om hierdie punt beter te verstaan, sluit ek graag aan by Charles Taylor se bekende opstel oor rasionaliteit wat oorspronklik in die Hollis & Lukes, 1982-bundel verskyn het, maar sedertdien ook opgeneem is in volume 2 van sy *Philosophical Papers* (Taylor, 1985) (My verwysings is na laasgenoemde).

Wat, vra Taylor in die artikel, is werklik die kwessie in verband met Winch se aansprake vir sosiale relativisme? Dit kan eers na waarde geskat word as ons goed verstaan wat werklik die verskil is tussen ons (Westerse) samelewings en die Zande-kultuur. Hierdie verskil word inderwaarheid by geleentheid deur Winch in sy befaamde artikel gesuggereer:

Zande notions of witchcraft do not constitute a *theoretical* system in terms of which Azande try to gain a quasi-scientific understanding of the world (Winch, 1964: 315, my klem).

Die krusiële verskil tussen ons en die Zande is dat ons as Westerlinge hierdie praktyk van 'n *teoretiese benadering/verstaanswyse* het wat klaarblyklik nie by hulle voorkom nie (Taylor, 1985: 136). 'n Teoretiese benadering of verstaan van die wêreld streef na 'n onbetrokke perspektief, soos gesuggereer word deur die Griekse woord "theoria" (kontemplasie, onbetrokke waarneming). Hierdie onbetrokke perspektief impliseer dat ons, anders as die Zande,

... are not trying to understand things merely as they impinge on us, or are relevant to the purposes we are pursuing, but rather grasp them as they are, outside the immediate perspective of our goals and desires and activities (Taylor, 1985: 136).

Vir die historiese perspektief op nie-relativistiese rasionaliteit wat ek in hierdie laaste hoofstukke ontwikkel, is dit van die grootste belang om te besef dat die teoretiese benadering van die filosofies-wetenskaplike denkhouding van Westerse samelewings nie 'n tydloos-voorkomende verskynsel is nie; maar 'n *historiese prestasie* waarvan die historiese oorsprong teruggaan op die Griekse Aufklärung. Dit het in daardie tyd spesifiek ontwikkel as teenhanger van die neiging in die *mitiese denkhouding* (waaarop die filosofies-wetenskaplike denkhouding van die eerste Griekse filosofe 'n direkte *reaksie* was) om *kennis te verweef met handeling*, dit wil sê om, binne die konteks van die praktyke van kultiese rites, kennis altyd op te vat as 'n *daad van beïnvloeding* met die oog op oorlewing ten aansien van die vreemde, ondeursigtige magte van die wêreld waarin die mitiese mens hom bevind. Vir 'n mitiese mens, is om te ken, dieselfde as om te probeer beïnvloed met die oog op oorlewing in 'n wêreld ten opsigte waarvan daar geen begrip voor bestaan dat dit funksioneer in ooreenstemming met 'n vaste orde of reëlmaat en wat nie die uitwerking is van potensieel vyandige gode wat ritueel besweer en tevrede ghou moet word nie.

Die teoretiese denkhouding, hierteenoor, is die ingesteldheid van belangelose beskoulikheid, dit wil sê van die ongemoeide toeskouer wat sake op 'n afstand betrag. In die teoretiese denkhouding word daar nie onmiddellik op die gegewens van die ervaring toegetree om hulle met die oog op praktiese bestaansbehoefte te bewerk of te beïnvloed nie. Dit is eerder 'n ingesteldheid waarin die aansprake en die eise van die lewenspraktyk voorlopig hokgeslaan word ten einde die ondersoekende blik oor die wêreld en die lewe te laat gaan.

Binne die ondersoekende blik van die teoretiese denkhouding kry die onsekerhede van die daaglikse ervaring die karakter van *intellektuele probleme*, dit wil sê van vrae wat die wêreld en die lewe vir die selfbewuste denker oproep. Sulke vrae dien as leidrade vir die soeke na die lig wat die genoemde sekerhede kan opklaar. So 'n opklaring geskied wanneer daar 'n antwoord gevind word op die gestelde vrae, en wel in die vorm van 'n beskoulike insig wat in 'n *teorie* geformuleer kan word. Teorievorming is nie 'n daad waardeur daar ingegryp word in die daaglikse praktyk om iets tot stand te bring of in stand te hou nie. Dit is wat die woord "teorie" etimologies sê: 'n kyk op sake, 'n besinning op, 'n insig waarin die *verstandelike* (nie die praktiese of manipulerende) soeke na lig sy vervulling vind.

Die kontras tussen die Westerse en die Azande-kultuur is dat laasgenoemde onbekend is met die teoretiese denkhouding soos pas beskryf, en trouens eerder 'n oorblyfsel is van die mitiese denkhouding met sy verweeftheid van kennis en handeling. Hierdie insig stel ons in staat om nog 'n belangrike vraag in verband met sosiale relativisme, wat nog nie in besonderhede aan die orde gestel is nie, meer insigtelik te probeer beantwoord. Dit is naamlik die vraag: *waarom duik die probleem van (sosiale) relativisme slegs in Westerse kontekste of in Westers-georiënteerde besinning op? Waarom vra slegs Westeringe die soort vrae wat die onderwerp van hierdie hoofstuk uitmaak?*

Die antwoord, lyk dit my, het alles te make met die verskynsel van Westeringe se teoretiese denkhouding. Slegs laasgenoemde stel ons in staat om sodanige afstand van onself en kultureel-vreemde gespreksgenote te kry, dat die probleem van verskille, wat in mitiese kontekste noodwendig die voorkoms van 'n *bedreiging* verkry en roep om (meesal gewelddadige, militêre) aksie, in Westerse kontekste die voorkoms van 'n *intellektuele probleem* kry wat bloot ter wille van intellektuele bevrediging bearbei kan word. (Daarmee sê ek nie dat die relativisme-vraagstuk, ook in Westerse kontekste, 'n *suiwer* intellektuele probleem is nie. Dit het etiese en politieke implikasies wat in die laaste paragraaf van hierdie hoofstuk aandag sal geniet.)

'n Ander, dog grootliks verwante antwoord op die vraag na hoekom relativisme slegs in Westerse samelewings 'n (intellektuele) issue word, is dié van Jack Goody. Hy suggereer dat die verskil tussen Westerse en "primitiewe" samelewings verstaan moet word in terme van die opposisie tussen mondelinge ("oral") en geletterde/leesvaardige ("literate") samelewings. Hy verkies dié teenstelling bo meer tradisioneel aanvaarde teenstellings soos "tradisioneel" en "modern", of "geslote" en "oop" samelewings (vgl. Goody, 1977). 'n *Geletterde* samelewing is in staat om kritiese houdings op 'n meer reflektiewe en selfbewuste wyse te ontwikkel, aangesien die voorwaardes in terme waarvan die lede van so 'n samelewing die wêreld verstaan, *neergeskryf* word en herondersoek kan word met die oog op moontlike foute. In sulke samelewings is daar *tekste* beskikbaar wat versigtig geskrutineer kan word. Om tekste te lees en te beoordeel, is meer onpersoonlik en, by implikasie, "meer objektief" as om na 'n spreker te luister en krities op hom/haar te (moet) reageer, soos in mondelinge samelewings (vgl. hieroor ook Macdonald & Pettit, 1981: 53). Spreke is gebonde aan 'n betrokkenheid by spesifieke situasies op maniere wat nie geld vir die lees van tekste nie. Goody stel dit as volg:

A concern with rules of argument or the grounds for knowledge seems to arise, though less directly, out of the formalisation of communication (and hence of "statement" and "belief") which is intrinsic to writing. Philosophic discourse is a formalisation of just the kind one would expect with literacy. 'Traditional' societies are marked not so much by

the absence of reflective thinking as by the absence of the proper tools for constructive rumination (Goody, 1977: 44).

In die lig van bovermelde besprekings, moet ons nou die vraag heropneem of, ten aansien van die verskille tussen ons en vreemde kulture soos die Azande, etnosentrisme, soos gepropageer deur Rorty, of relativisme, soos gepropageer deur Winch, die enigste moontlike alternatiewe konstitueer. Ek meen van nee. Ek sal hierdie oortuiging, en die moontlike alternatief, probeer beredeneer aan die hand van, en in aansluiting by 'n ander briljante artikel van Charles Taylor in sy 1985, naamlik "Understanding and ethnocentricity" (Taylor, 1985: 117-134).

Wat Taylor in hierdie artikel doen, is om die potensiaal te ondersoek van 'n onderlinge blootstelling van verskillende kulture aan mekaar ten einde ons probleem te probeer besleg. Wat Taylor voorsien, is dat in so 'n onderlinge blootstelling die taal waardeur hierdie gekonfronteerde samelewings mekaar *en sigself* verstaan, op 'n deurlopende grondslag uitgedaag en in 'n kritiese (self-)refleksie uitgesuiwer word. Dit ontwikkel naamlik volgens Taylor die moontlikheid om 'n taal vir onderlinge verstaan ("mutual understanding") te ontwikkel wat nóg suiwer "hulle s'n" nóg suiwer "ons s'n" is, maar wat eerder 'n taal van *deursigtige kontras* ("a language of perspicuous contrast") is.

This would be a language in which we could formulate both their way of life and ours as alternative possibilities in relation to some human constants at work in both (Taylor, 1985: 125).

Verskillende dinge sou onder hierdie "human constants" verstaan kon word. Ons het vroeër reeds verwys na 'n aantal moontlikhede, byvoorbeeld die praktyk van redenering, die sensitiwiteit vir logiese afleiding, ensovoorts Een van die kenmerke van die uitsig op 'n moontlike rasionaliteitsmodel vir die menswetenskappe wat ek in die laaste hoofstuk sal ontwikkel, is die *uitoefening van goeie/gesonde oordeel*. Sonder om my argument aldaar te veel nou reeds vooruit te loop, sou ek wou beweer dat die neiging en begeerte om oordele te vel, en om daardie oordele te toets aan die hand van die *wysheid en die onsekerheid* van die kollektiewe ervaring van 'n gemeenskap, ook een die "human constants" is. (Let op dat ek nie beweer dat gesonde oordeel in die lig van universeel geldige kriteria uitgeoefen kan word nie. Ek beweer ook nie, soos Harold Brown wie se "judgement model of rationality" ek in hoofstuk 7 verduidelik en kritiseer, dat goeie oordeel eers aan die hand van die gesag van deskundiges uitgeoefen kan word nie.) Wat hier verstaan moet word, is dat die onderlinge kulturele blootstelling waarvan Taylor praat en waarvoor hy pleit, genoemde kollektiewe ervarings van blootgestelde gemeenskappe nie onberoerd laat nie; ons gemeenskap se kollektiewe ervaring is, vanweë sy blootstelling, oor eeue heen, aan vreemde kulture, in net so 'n staat van verandering

en vloeibaarheid soos die ervarings van kulture wat aan ons blootgestel word. Weliswaar moet rekening gehou word met wat vroeër oor die grensoorskrydende en gelykskakelende uitwerking van die wetenskap - die sluitsteen of "geheim" van die Westerse kultuur - gesê is. Daarmee is egter nie geïmpliseer dat prosesse van beïnvloeding wanneer die Westerse kultuur aan ander kulture blootgestel word, net in een rigting verloop nie. Wat kan, moet en in werklikheid gebeur, is dat die beïnvloeding *wedersyds* verloop en dat albei in die proses voortdurend verander.

Die "taal van deursigtige kontras" wat, volgens Taylor, as gevolg van so 'n wedersydse beïnvloedingsproses ontstaan, sal 'n taal wees

... in which the possible human variations would be so formulated that both our form of life and theirs could be perspicuously described as alternative such variations (Taylor, 1985: 125).

Ek sou hieraan wou toevoeg: die wenslikheid en betekenisvolheid van hierdie variasies met die oog op partikuliere probleme en omstandighede sal deurgaans opnuut beoordeel en geëvalueer moet word in terme van die historiese en kontemporêre ervarings van albei gemeenskappe. So 'n taal van deursigtige kontras kan uitwys hoe 'n ander kultuur se taal in terme waarvan laasgenoemde probleme verstaan en probeer oplos, in sommige opsigte verwronge of ontoereikend is, of dit sou natuurlik insgelyks kon uitwys hoe verwronge en ontoereikend *ons* taal met die oog op sekere doeleindes is, of dit sou kon uitwys hoe verwronge en ontoereikend albei die bestaande tale van die betrokke gemeenskappe is. Indien wel, sou die ontwikkeling van so 'n taal kon bydra tot 'n verandering van ons en hulle selfverstaan - iets waarvan talle historiese voorbeelde verskaf sou kon word (Taylor, 1985: 126). Dink byvoorbeeld net aan wat die blootstelling van toeriste uit die Oos-blok in Wes-Europa en die V.S.A. in onlangse jare bygedra het tot die selfondersoek wat uiteindelik tot die val van Oos-Europese sosialisme gelei het. Dink aan die wyse waarop die Roomse Kerk die verering van heiliges en relikwieë begin bedryf het in sy poging om geakkomodeer te raak aan gekerstende "primitiewe" gemeenskappe. Die voorbeelde om laasgenoemde te illustreer is legio.

In die dilemma waaroor dit tans hier gaan, is etnosentrisme dus nie die noodwendige uitweg nie, want die ontwikkeling van 'n taal van deursigtige kontras kan ons selfverstaan en probleemoplossingstrategieë as Westerse gemeenskappe bepaald in die gedrang bring en laat verander. Relativisme is egter ook nie 'n lewensvatbare alternatief nie - nie alleen vanweë al die ander punte van kritiek wat vroeër reeds daarteenoor geopper is nie, maar ook vanweë die feit dat so 'n taal van deursigtige kontras die vertolking verskaf van 'n konsensus wat nie gebonde is aan, of slegs verstaanbaar is in terme van, die intellektuele en kriteriologiese parameters van 'n enkele kultuur, gemeenskap of universum

van diskoers nie. Om vir oulaas dan ook weer op Rorty die relativis te reageer: dis goed en wel om daarop aan te dring dat die voortsetting van dialoog en "conversation" 'n doel in sigself is, en dat niks anders belangrik is as die voortsetting van so 'n gesprek nie. Die onus (wat hy deurentyd ontken of gerieflik systap) is egter op Rorty om te verduidelik hoe egte gesprek sonder een of ander gemeenskaplike basis moontlik is. Trouens, dis nie eers duidelik hoe verskille erken kan word sonder iets gemeenskapliks nie. Taylor se idee van 'n taal van deursigtige kontras wat moeisam in die dialoog tussen kulture gekonstitueer word, en wat gaandeweg ontwikkel tot 'n gemeenskaplike basis vir gesprek, is 'n veel aanvaarbaarder en meer lewensvatbare idee oor hoe dialoog begryplikerwys nie alleen moontlik is nie, maar ook konstruktief kan ontwikkel tot 'n heilsame verandering en ontwikkeling in die selfverstaan van gekonfronteerde kulture.

4. Die objektiwiteit van die menswetenskappe se objekte van ondersoek

Ons het in hoofstuk 2 gesien dat 'n belangrike oorweging wat dikwels aangevoer word ter motivering van relativisme in die wetenskaps- en rasionaliteitsmodelle van die menswetenskappe, die historiese karakter van die objekte van ondersoek in die menswetenskappe, sowel as die historisiteit van die ondersoekproses self is. Die historisiteit van die ondersoek- of navorsingsproses is natuurlik iets wat ook in sekere opsigte van toepassing op die natuurwetenskappe is; Kuhn se paradigma-begrip wil juis 'n verantwoording daarvan bied. Aan dié aspek het ons dan ook in die vorige paragrawe van hierdie hoofstuk genoeg aandag gegee; en die kritiese gesigspunte ten opsigte van relativisme wat in genoemde paragrawe ontwikkel is, geld voluit ook vir wetenskapsmetodologiese besinning ten opsigte van die menswetenskappe.

Die verweer sou egter aangevoer kon word dat die verskille tussen die *objekte van ondersoek* in mens- en natuurwetenskappe nog nie genoegsaam verreken is in wat tot dusver gesê is nie, en dat die aansprake op 'n sekere geldigheid vir relativisme in die filosofie en metodologie van die menswetenskappe daarom nog nie bevredigend weêrlê is nie. Objekte van ondersoek in die menswetenskappe is naamlik radikaal histories omdat hulle gekonstitueer word deur die (self-)beskrywing van lede van historiese gemeenskappe. Hulle is, in 'n fundamentele sin, nie verskynsels wat direk sintuiglik waarneembaar is nie. Hulle is verskynsels wat op geen ander wyse toeganklik of kenbaar is as via die linguïstiese beskrywing wat van hulle gegee word nie. Laasgenoemde, so lui die argument, moet nie in die triviale sin opgevat word waarin dit ook vir objekte van ondersoek in die natuurwetenskappe geld nie, naamlik dat (alle) verskynsels *überhaupt* eers geken word vanweë die menslike vermoë tot kon-

septualisering, en dat sonder 'n begrippe-apparatuur (ook sintuiglik waarneembare) verskynsels in elk geval nie identifiseerbaar, en daarom kenbaar is nie.

Die aansprake wat vir die objekte van ondersoek in die menswetenskappe gemaak word, strek veel verder as laasgenoemde (onontkenbare) insig. Objekte van ondersoek in die menswetenskappe word naamlik *na hul wese gekonstitueer deur beskrywinge*, en het op 'n onherleibare wyse die karakter van interpretasies. Die menswetenskappe, so het ons gesien, is *interpretasies van interpretasies*. Terwyl dit *prima facie* sin maak om, in die geval van die sintuiglik waarneembare objekte van ondersoek in die natuurwetenskappe, (in beginsel, al is dit nie in feite nie - vgl. elektrone of kwarke) te praat van die verskil tussen die verskynsel en sy beskrywing, maak dit geen sin in die geval van die menswetenskappe nie.

Kom ons neem 'n voorbeeld uit die geskiedeniswetenskap. Gestel 'n historikus neem as objek van ondersoek "die Eerste Wêreldoorlog" (EW). Watter sin sou dit maak om "die EW", soos dit regtig "êrens daar buite" bestaan, te onderskei van beskrywinge van wat onder die verskynsel verstaan word? Eerstens is "die verskynsel" op geen manier *self* waarneembaar nie, omdat dit verby is. Tweedens is die blote naam wat daaraan gegee word, reeds 'n interpretasie wat 'n bepaalde historiese gesitueerdheid van die naamgewer verrai. Niemand het immers enige gronde gehad om dit so te noem voor 1 September 1939 (Hitler se inval in Pole; respektiewelik, die begin van die "Tweede Wêreldoorlog") nie. En selfs toe was daar nog nie 'n besef dat nog 'n "wêreldoorlog" noodwendig op hande is nie; laasgenoemde perspektief het eintlik eers gestalte gekry na die toetrede van Rusland en die V.S.A. twee jaar later. Dit is selfs voorstelbaar dat die naam van albei misplaas en onderhewig aan historiese korreksie is; 'n volgende "wêreldoorlog" sou byvoorbeeld die konflikte van 1914-18 en 1939-45 na vullertjies, gelokaliseerde en primitief bedryfde geskille, kon laat lyk.

Derdens kan die EW slegs op 'n wetenskaplik betroubare manier bestudeer word as laasgenoemde studie 'n studie van *dokumente* of *tekste* is waaruit die gebeure, hul oorsake en hul gevolge gerekonstrueer moet word. En alle dokumente is, as tekste, steeds en reeds *interpretasies* van "wat regtig gebeur het". Selfs al word tekste/dokumente hedendaags grootliks aangevul deur fotografiese en/of video-materiaal, bly die argument in beginsel dieselfde: fotografiese materiaal kan moontlik help om sekere onduidelikhede beter op te klaar as geskrewe tekste, maar hulle bly steeds interpretasies wat beïnvloed word deur die geposisioneerdeheid van 'n kamera of die besluit van 'n fotograaf of regisseur.

Vierdens, en meer belangrik: die betekenis van die begrip "oorlog" bly tot vandag toe hoogs kontroversieel, soos die deurblaai van enige sosiaal-etiese

vaktydskrif onmiddellik sal verraa. Wanneer is iets 'n oorlog? Is laasgenoemde begrip van toepassing op die huidige (1992) konflik in swart woongebiede in Suid-Afrika? Word oorlog net gekenmerk deur fisiese, of ook deur "strukturele" geweld? "Oorlog" is daarby, in vergelyking met ander objekte van ondersoek in die menswetenskappe, soos "demokrasieë", "moderniserende samelewings" "kapitalisme", "terrorisme", "onderwysstelsels", "post-modernistiese romans", ensovoorts, 'n relatief ongekompliseerde begrip of verskynsel. Wat onder laasgenoemde verstaan moet of kan word, is op geen verstaanbare of koherente manier onderskeibaar of isoleerbaar van die beskrywing, en dus van die interpretasies wat daarvan gegee word nie.

Die rol van interpretasies, en dus van subjektiewe beïnvloeding, is dus, so word beweer, baie groter in die mens- as in die natuurwetenskappe. Dit ondersteun die idee dat relativisme onvermydelik is, *want die idee van "interpretasies" sluit überhaupt die idee van die regte of finale of onbetwisbare interpretasie uit*; interpretasies is relatief tot individue of gemeenskappe, en kan kwalik aanspraak maak op objektiewe geldingskrag.

In my oriënterende opmerkings aan die begin van hierdie afdeling het ek daarop gewys dat een van die konsekwensies in die ontwikkelinge in die metodologie van die mens- en natuurwetenskappe wat in hoofstukke 2-4 bespreek is die neiging is om die vermeende verskille tussen mens- en natuurwetenskappe af te swak. Ek het ook gemeld dat dit 'n ontwikkeling is waarmee ek as sodanig nie probleme het nie; ek meen ook dat die vermeende dichotomie tussen mens- en natuurwetenskappe in die verlede oorbeklemtoon is. *Waarmee ek nie saamstem nie, is die neiging om die konvergensie in beskouinge oor die aard en status van die mens- en natuurwetenskappe na die vermeende onvermydelike prevalensie van relativisme in die rasionaliteitsmodelle wat deur albei veronderstel word, te herlei*. Een van die simptome van laasgenoemde herleiding, is byvoorbeeld die neiging om die aard van die objekte van ondersoek in die natuurwetenskappe al hoe meer in terme, of na analogie van die historiese (soos hierbo verduidelik) objekte van ondersoek in die menswetenskappe te verstaan.

Die punt wat ek in die res van hierdie paragraaf wil maak, is dat daar ook 'n teenoorgestelde moontlikheid bestaan, dit wil sê 'n moontlikheid om die objekte van ondersoek in die menswetenskappe ook in terme, of na analogie van die objekte van ondersoek in die natuurwetenskappe te verstaan. Eintlik gaan laasgenoemde formulering te ver, maar dit sal weldra duidelik word hoekom ek dit so plasties formuleer. Wat ek eintlik wil sê, is dat daar aangetoon kan word dat die eienskappe van natuurwetenskaplike objekte wat na bewering deur menswetenskaplike objekte ontbeer word - eienskappe soos duursaamheid, outonomie, gefikseerdheid, - nie so vreemd is aan die menswetenskappe soos dikwels gedink word nie. As dié insig eers posvat, word dit moontlik om 'n nuwe

perspektief te kry op die metodologiese gemeenskaplikhede van mens- en natuurwetenskappe sonder om jou toevlug te neem tot 'n onverantwoorde en onverantwoordbare epistemologiese en sosiale relativisme.

Een van die indrukwekkendste argumente wat in onlangse jare ter ondersteuning van laasgenoemde punt aangevoer is, tref 'n mens aan in die hermeneuties-georiënteerde geskrifte van *Paul Ricoeur*, (met name die twee artikels in sy 1981: 145-164; 197-221. Vir 'n meer uitvoerige bespreking van die relevansie van sy insigte vir die debat oor die verhouding tussen verstaan en verklaar, vergelyk my 1989a. 'n Uitgebreide weergawe van laasgenoemde is ook gepubliseer as Van Niekerk, 1990a).

Ricoeur, so het ons in hoofstuk 2 gesien, is skepties oor enige aanspraak dat die hermeneutiese soeke na verdiepte selfverstaan bereik kan word deur introspeksie. Nadat Marx, Nietzsche en Freud op die toneel van Westerse besinning verskyn het, moet verstaan word dat selfverstaan eers moontlik en bereikbaar word indien ons die "ompad" volg van 'n bestudering van die kultuurskeppinge waarin die menslike gees sigself uitdruk (Ricoeur, 1980: 238-244). Ons kan onself eers ken via die bestudering van objektief gemanifesteerde tekens van die menslike geesteslewe:

Among the signs of another mental life, we have the "manifestations fixed in a durable way", the "human testimonies preserved by writing", the "written monuments". Interpretation is the art of understanding *applied to such manifestations*, to such monuments, of which writing is the distinctive characteristic. Understanding, as the knowledge through signs of another mental life, thus provides the basis in the pair understanding-interpretation; the latter supplies the degree of objectification, in virtue of the fixation and preservation which writing confers upon signs (Ricoeur, 1981: 150-51, sy klem).

Interpretasie is dus vir Ricoeur die poging om, is die eerste plek, *geskrewe* tekste te verstaan. Die geskrewe teks verteenwoordig die mees geloofwaardige, gefikseerde manifestasie van die menslike geestes- of bewussynslewe waarmee die menswetenskappe sigself besig behoort te hou. Die volgende vraag is: wat presies verstaan Ricoeur onder 'n teks?

Vir Ricoeur is 'n teks "any discourse fixed by writing" (1981: 145). Dit is die inskripsie van spraak en as sodanig waarborg dit die "persistence of speech" (1981: 146). Geskrifte preserveer diskoers en maak dit "an archive available for individual and collective memory" (1981: 147). In die proses word die teks 'n *outonome* entiteit. Die bedoelinge van die outeur is van sekondêre belang met die oog op die interpretasie van tekste. Die skrywer behoort nie as iets meer beskou te word nie as bloot die eerste leser van die teks (1981: 149). As ons Frege se onderskeiding tussen "Sinn" en "Bedeutung" in gedagte hou, wil

Ricoeur aanvoer dat die referent ("Bedeutung", dit *waaroor* die teks handel, in onderskeiding van dit wat die teks *prima facie se*) van die teks nie noodwendig saamval met die referent van die oorspronklike spreke wat deur die teks vervang is nie. Die teks "onderskep" die oorspronklike verwysing van hierdie spreke deurdat dit genoemde spreke "onderbreek". Die akte van *lees* as interpretasie "vervul" die teks se referensie. Want met elke lesing word 'n potensieel nuwe wêreld deur die teks ontsluit:

Therefore what we want to understand is not something hidden behind the text, but something disclosed in front of it. What has to be understood (the reference) is not the initial situation of discourse, but what points toward a possible world (Ricoeur, 1981: 218).

Wat nou vir ons doeleindes van besondere belang is, is dat Ricoeur die *teks beskou as die basiese eenheid van analise in die menswetenskappe* - 'n eenheid wat sigself leen tot verklaring, in onderskeiding van (en as voorloper van, soos ons later sal sien) interpretasie, op 'n wyse wat heeltemal vergelykbaar is met enige poging tot verklaring in die natuurwetenskappe. Alle objekte van ondersoek in die menswetenskappe kan beskou en ondersoek word as tekste, daar is 'n grondliggende analogie tussen die interpretasie van tekste en alle strategieë van kennisverwerwing in die menswetenskappe.

Voordat ons die besonderhede hiervan aan die orde kan stel, moet ons eers let op 'n voor-die-hand-liggende beswaar wat teen so 'n aanspraak opgewerp kan word. Hierdie beswaar veronderstel vir 'n oomblik weer die legitimitéit van die onderskeiding tussen "geesteswetenskappe" en "sosiale wetenskappe". Dit is naamlik begryplik dat Ricoeur die teks kan verhef tot basiese objek van ondersoek in *geesteswetenskappe* soos letterkunde, linguïstiek en die geskiedeniswetenskap. Maar hoeveel sin maak dit om die teks ook tot sluitsteen van ondersoek te maak in *sosiale wetenskappe* soos sielkunde, sosiologie, antropologie, ekonomiese en politieke wetenskap - wetenskappe waarin tekste op die oog af slegs een van talle verskillende objekte van bestudering is?

In sy artikel "The model of the text: meaningful action considered as a text" (Ricoeur, 1981: 197-221) wend Ricoeur hom tot hierdie presiese probleem. Hy ondersoek naamlik in genoemde artikel die volgende hipotese:

If there are specific problems which are raised by the interpretation of texts because they are texts and not spoken language, and if these problems are the ones which constitute hermeneutics as such, then the human sciences may be said to be hermeneutical (1) inasmuch as their object displays some of the features constitutive of a text as text, and (2) inasmuch as their methodology develops the same kind of procedures as those of 'Auslegung' or text-interpretation (Ricoeur, 1981: 197).

Ricoeur se aanspraak, waarby ek vir die doeleindes van die probleem waarin dit in hierdie paragraaf gaan, graag wil aansluit, is dat *aksie* of *handeling*, as *betekenisvolle of verstaanbare handeling* - dit wat die objek van ondersoek in die sosiale wetenskappe konstitueer - die objek van 'n wetenskap kan word, sonder om die karaktertrek van *betekenisvolheid* te verloor. *Dit is moontlik vanweë of deur middel van 'n soort objektifikasie wat ooreenstem met die fiksasie wat plaasvind in die generering van tekste, dit is in die proses waardeur diskoers stol tot 'n geskrewe teks ("writing"). Slegs wanneer betekenisvolle aksie met ander woorde beskou kan word as 'n teks, kan dit 'n omlynbare patroon konstitueer wat geïnterpreteer en verklaar kan word as 'n selfstandige, outonome objek*, in ooreenstemming met die onderlinge verbande tussen die dele waaruit dit saamgestel is.

Ten einde aan te toon hoe laasgenoemde moontlik is, beroep Ricoeur hom op die insigte van die kontemporêre linguïstiek, en met name op die onderskeidinge wat Austin reeds getref het tussen sinne as "locutionary", "illocutionary" en "perlocutionary" spreekaktes ("speech acts"), dit is die insigte dat om te praat en om te skryf, onder bepaalde omstandighede *handelinge* kan wees. (Vergelyk Austin, 1961: 233-252, se analise van sinne soos "Ek belowe om môre weer te kom" as "performative utterances", dit is uitsprake wat nie 'n beskrywende of preskriptiewe funksie vervul nie, maar wat as uitspraak/linguïstiese gebruik 'n vorm van aksie of handeling is.) Austin praat naamlik van die drie tipes "force" wat uitsprake het: die "locutionary force" is wat gesê word; die "illocutionary force", is wat die spreker doen/watter handeling hy verrig, deur iets te sê; die "perlocutionary force" verduidelik Austin as volg: "Saying something will often, or even normally, produce certain consequential effects upon the feelings, thoughts or actions of the audience, or of the speaker, or of other persons: and it may be done with the design, intention, or purpose of producing them ..." (Austin, 1955: 101). Die "perlocutionary force" van 'n uitspraak is dus, kortom, die uitwerking wat die uitspraak het, dit wat as gevolg van die uitspraak bereik word of tot stand kom.

Die punt is dat daar 'n baie noue verband is tussen om iets te sê en om iets te doen - hierdie insig is van die grootste belang vir Ricoeur sowel as Habermas, aan wie se rasionaliteitskonsepsie ons in die volgende hoofstuk aandag gee. Hierdie verband versterk die geloofwaardigheid van Ricoeur se program om handelinge te analiseer na analogie van die interpretasie van tekste. Die objektifikasie wat noodsaaklik is vir aksie om te kan dien as objek van analise in 'n *wetenskap*, word slegs moontlik gemaak deur sommige eiesoortige kenmerke van die aksie wat grootliks ooreenstem met die struktuur van 'n spreekakte, *en wat dit regverdig om van 'n handeling/aksie te praat as 'n soort "uitspraak"*.

Byvoorbeeld: Aksie het die struktuur van 'n "locutionary act". Die eerste kenmerk van 'n "locutionary act" is dat dit 'n *proposisionele inhoud* het in terme

waarvan die uitspraak geïdentifiseer en geheridentifiseer kan word as *dieselfde* uitspraak. Dit is ook moontlik in die geval van handeling. Maar handeling het insgelyks "illocutionary force". Volgens Ricoeur konstitueer die proposisionele inhoud, in kombinasie met die "illocutionary force", die "sense content" van 'n aksie. Hierdie "sense content" is dit wat ons staat stel om die aksie, met die oog op wetenskaplike analise en ondersoek, te fikseer of the "inscribe" (Ricoeur, 1981: 203-206). Die "sense content" van 'n aksie is dit wat ons in staat stel om van die aksie te sê: "it left its mark on time" (Ricoeur, 1981: 205-6).

Benewens die moontlikheid om deur middel van sy proposisionele inhoud gefikseer te word, onderskei Ricoeur nog drie kenmerke van aksie wat die potensiaal van die idee van die teks as model vir die wetenskaplike ondersoek van aksie ondersteun. 'n Aksie is naamlik in die eerste plek *outonoom*. Op dieselfde wyse as wat 'n teks losgemaak kan word van sy skrywer, kan 'n aksie losgemaak word van sy oorspronklike agent. 'n Aksie is vir Ricoeur nie alleen 'n sosiale fenomeen omdat dit deur verskillende agente gesamentlik uitgevoer kan word nie, maar ook omdat ons dae geneig is om uitwerkings te hê wat aan ons beheer ontsnap en wat ons bedoelinge te bowe gaan (Ricoeur, 1981: 206). Aksies het in die tweede plek *relevansie en belang*. 'n "Belangrike" handeling ontwikkel, soos 'n teks, betekenis wat in ander kontekste as die een waarin dit oorspronklik voltrek is, geaktualiseer of tot vervulling gebring word. Die betekenis van 'n belangrike handeling transendeer die sosiale kondisies waaronder dit oorspronklik uitgevoer word, en dit kan in ander sosiale kontekste her-voltrek word: "Its importance is its durable relevance and, in some cases, its omnitemporal relevance (Ricoeur, 1981: 208).

'n Handeling of aksie kan in die derde plek ook beskou word as 'n "open work". Die betekenis van 'n aksie, soos dié van 'n teks, is iets wat medegekonstitueer word deur die feit dat dit *geadresseer* word aan 'n onbepaalde reeks of spektrum van "lesers". Soos 'n teks, is aksie dus 'n "oop, onafgemaakte, onuitgeputte werk": die betekenis daarvan is "in suspense". *Menslike dae wag voortdurend op nuwe, vars interpretasies wat hul betekenis (opnuut) konstitueer*. Alle beduidende gebeure is op hierdie wyse oop vir 'n soort praktiese interpretasie deur die huidige praxis. Menslike handeling is, soos 'n teks, "oop" vir enigeen wat "kan lees":

In the same way that the meaning of an event is the sense of its forthcoming interpretations, the interpretation by the contemporaries has no privilege in this process (Ricoeur, 1981: 208-9).

Alle betekenisvolle aksie kan dus volgens Ricoeur beskou word as 'n teks. Hieruit volg sy analise van die beduidenis van die *lees* van tekste en handeling. Lees is vir hom die dialektiek van die prosesse van interpretasie en verklaring (Ricoeur, 1981: 152). Wanneer ons lees, is daar naamlik twee houdings wat ons

teenoor die teks kan inneem. Eerstens kan die teks benader word as 'n "wêreldlose en skrywerlose" objek. In hierdie geval beteken "lees" gewoon die *verklaring* van die teks in terme van sy interne struktuur, of van die relasies tussen sy samestellende dele. Laasgenoemde is wat ons kan leer by die strukturalistiese linguïstiek, op wie se insigte in hierdie verband Ricoeur hom grootliks beroep. Tweedens kan die teks "vervul word in spreke, gerestoureer word na lewende kommunikasie". In hierdie geval beteken om te lees nie meer om te verklaar nie (hoewel hierdie proses berus op 'n vooraf verklaring), maar om te *interpreteer*.

Wat Ricoeur alles onder interpretasie verstaan, en hoe dit dialekties afhang van verklaring, is nie nou ter sake nie, en ek het elders daaraan aandag gegee (Van Niekerk, 1889a: 204-206). Ek maak net enkele verdere opmerkings oor sy idee van die "verklaring van tekste" ten einde die punt waaroor dit in hierdie paragraaf gaan, te illustreer.

In die strukturele linguïstiek se sinchroniese verstaan van tekste, word die referensiële verhouding van die teks tot sy skrywer en tot die wêreld opgehef of gesuspendeer. Daar word naamlik slegs "van binne af" na die teks gekyk; dit word ontken dat die teks, soos die spreke, *wat altyd aan iemand geadresseer word en oor iets handel*, enige teks-transendente doelwit het. Die taal van tekste verwys nie na enigiets buite sigself nie. Die teks word beskou as 'n totaal outonome objek wat geheel en al in terme van die innerlike relasies van sy dele tot mekaar, en van die dele tot die teks as totaliteit, verstaan moet word.

Hierdie projek, wat volgens Ricoeur nie alleen moontlik nie, maar ook legitiem is, verteenwoordig die *verklarende* houding teenoor die teks. Levi-Strauss se onderskeidinge tussen die verskillende konstitutiewe eenhede van 'n mite (die sg. "mitemes"), en die wyse waarop hy, deur hierdie mitemes te identifiseer en die relasies tussen hulle te bepaal, die Oedipus-mite analiseer, is volgens Ricoeur 'n uitstekende voorbeeld van hierdie soort houding teenoor 'n teks. Levi-Strauss ontbloot die struktuur van die mite deur die spel van teenstellinge en hul kombinasies in 'n inventaris van diskrete eenhede te identifiseer. Ons kan, gevolglik, sê dat Levi-Strauss die mite *verklaar* het, hoewel ons (nog) nie kan sê dat hy dit *geïnterpreteer* het nie. Vir 'n behoorlike verstaan van die mite is dit weliswaar noodsaaklik dat hierdie verklaring aangevul word deur 'n interpretasie wat ook 'n verdiepte selfverstaan op die oog het. Die besonderhede daarvan laat ons nou eers daar.

Die kardinaal belangrike punt vir ons doeleindes, is om in te sien hoe hierdie punt van Ricoeur illustreer dat die objek van ondersoek in die menswetenskappe nie so drasties verskil van die objekte van ondersoek in die natuurwetenskappe nie. Dit is nie noodsaaklik dat die ontwikkelinge in die kontemporêre wetenskapsmetodologie ons dwing om die objekte van die natuurwetenskappe toenemend na analogie van die objekte van die menswetenskappe, dit wil sê radikaal ghis-

toriseer, op te vat nie. Die proses, soos ek vroeër reeds gesuggereer het, sou ook andersom kon verloop.

Hierdie punt moet nie vertolk word as 'n (moontlik gesofistikeerde) her-nude apologie vir 'n positivistiese metodologie van die menswetenskappe nie. Al punt wat ek probeer maak, is dat die konvergensie van metodologiese ontwikkelinge ten opsigte van natuur en menswetenskappe, wat ek verwelkom, nie slegs kan beteken dat tradisionele opvattinge van wetenskap en die objekte van wetenskaplike ondersoek, soos laasgenoemde deur praktyke in die natuurwetenskappe geïnformeer is, tout court prysgegee moet word nie. Analises van die objekte van menswetenskappe, soos dié van Ricoeur, toon aan dat laasgenoemde kenmerke het - soos gefikseerdheid, outonomie, proposisionele inhoud, duursaamheid, 'n objektiwiteit wat nie volledig bepaal word deur wisselende interpretasies nie, ensovoorts - wat beduidend ooreenkom met dié van die natuurwetenskappe.

Om my aanspraak daarop dat ek nie 'n bedekte apologie vir positivisme lewer nie, te versterk, beroep ek my ten slotte weer op Ricoeur. *Hy maak naamlik ook die belangrike punt dat sy konsepsie van die verklaring van tekste inheems is aan die menswetenskappe, en nie langer, soos in die geval van iemand soos Dilthey, by die natuurwetenskappe of by naturalistiese verklaringsmodelle "geleen" hoef te word nie.* Dis die moeite werd om hom in hierdie verband volledig aan te haal:

... this explanatory attitude is not borrowed from a field of knowledge and an epistemological model other than that of language itself. It is not a naturalistic model subsequently extended to the human science ... [explanation] ... stems from the very sphere of language, by analogical transference from the small units of language (phonemes and lexemes) to the units larger than the sentence, such as narratives, folklore and myth. Henceforth interpretation - if it is still possible to give a sense to this notion - will no longer be confronted by a model (of explanation) external to the human sciences. It will, instead, be confronted by a model of intelligibility which belongs from birth, so to speak, to the domain of the human sciences, and indeed to a leading science in this domain: linguistics. Thus it will be on the same terrain, within the same sphere of language ("langage") that explanation and interpretation will enter into debate (Ricoeur, 1981: 153,157).

'n Noukeurige analise van die konstitutiewe objekte van ondersoek in die menswetenskappe, veral as hul analogie met tekste ingesien word, regverdig dus die insig in die gemeenskaplikhede, ten spyte van belangrike verskille, van hierdie objekte en objekte in die natuurwetenskappe. Dit ondersteun die algemene neiging tot 'n konvergensie van beskouinge in die filosofie en meto-

dologie van die natuur- en menswetenskappe, sonder om die apologie vir relativisme, wat deur talle propageerders van hierdie konvergensie veronderstel word, noodwendig te ondersteun.

5. Etiese en politieke konsekwensies van relativisme

'n Kritiese reaksie op relativisme is onvoltooid sonder om te wys op die etiese, sosiale en politieke gevolge wat so 'n beskouing noodwendig impliseer. Dat ek hierdie (kort) opmerkings reserveer vir die laaste paragraaf van hierdie hoofstuk, is nie om dome neute nie. Dit moet begryp word dat my betoog in hierdie boek primêr 'n filosofiese karakter het, en dat ek my daarom wil weerhou van politieke twisgesprekke wat die domein van streng filosofiese argumente oorskry. Daarom het wat my voorkom die belangrikste *filosofiese* argumente teen relativisme is, tot dusver voorrang geniet.

Maar relativisme is nie bloot 'n intellektuele standpunt wat net maar vra om 'n intellektuele, argumentatiewe respons nie. Die apologie vir relativisme het onbetwisbare etiese en politieke konsekwensies. My bedoeling in hierdie paragraaf is om te wys op enkele van hierdie konsekwensies en om, in die lig daarvan, 'n pleidooi daarvoor te lewer dat ons die vermoë om "relativisme" as 'n *pejoratiewe kritiese konsep* in die sosiale en wetenskapsfilosofie te gebruik, ten alle koste nie moet prysgee nie.

Ek wil begin deur te wys op dit wat Harvey Siegel die "impotence of relativism" noem (Siegel, 1987: 20-21). 'n Relativis is nie in staat om beduidende, kritiese oordele oor die geldigheid of houdbaarheid van aansprake te vel nie. Hy is ook nie in staat om reg te laat geskied aan konsepsies van geregverdigtheid of legitimiteit met betrekking tot oortuigings en kennis-aansprake nie. Die argumente ter motivering van laasgenoemde punte is reeds deurgetrap.

Maar in die derde - en vir ons huidige doel veral belangrike - plek, moet ons ook sê dat 'n relativis kwalik in staat is om leiding te gee of rigting aan te dui ten opsigte van hoe ons in die wêreld behoort op te tree. 'n Relativis beskik oor geen oortuigende gronde om reg van verkeerd en goed van kwaad te onderskei nie. In die praktyk sal Westers-georiënteerde denkers wat met relativisme flirteer, natuurlik almal hul "solidariteit" (Rorty) met morele kodes wat oor eeue hec in ons kultuur gegroei en aanvaarding verwerf het, betuig. Daarop kan 'n mens op een van twee manier reageer. Die eerste is dat laasgenoemde "solidariteit" tog 'n belangrike aanduiding is van die feit dat relativiste in hoofsaak besig is met 'n intellektuele stokperdjie wat nie gepropageer word met 'n genoegsame eksistensiële besef van die moontlike etiese gevolge wat hul standpunte sou kon hê nie.

Sommige passasies in die werke van Feyerabend skep veral hierdie indruk. Feyerabend lewer naamlik 'n apologie vir niks minder nie as wat hyself "intellektuele anargisme" noem. Omdat die begrip "anargisme" "vatbaar vir misverstand" is, verkies hy liever, so moet ons verneem, die begrip "Dadaïs". Die leser word herinner aan wat hy dan alles van 'n Dadaïs sê, soos aangehaal op p. 71, en veral die versekering dat "a Dadaïst won't hurt a fly". Dit herinner ook aan Rorty se kort definisie van 'n liberalis as iemand wat "van niks so min hou as om wreed te wees nie". Die vraag is: op grond waarvan is hierdie waardes vir hulle belangrik? "Op grond van ons solidariteit met die morele kodes van Westerse liberale demokrasieë", sal Rorty ongetwyfeld antwoord. Maar, in terme van hul eie relativistiese argumente, is dit vir my onduidelik wat so besonders aan "demokrasie", "liberalisme" en "Europa" is. As hulle reg is in hul relativisme, so het ons reeds gesien, kan hulle nie reg wees oor die besondere waarde van hul eie waardes nie, want hulle ondermyn die blote idee dat enigiets meer reg kan wees as iets anders.

En ons moet asseblief nie naïef wees oor wat die inhoud van hierdie "iets anders" is of kan wees nie! Paul Johnson identifiseer morele relativisme as die een verskynsel wat die twintigste eeu anders maak as vorige eeue (vgl. Johnson, 1983: 1-48). Sy idee dat Eddington se bewys van Einstein se Algemene Relatiewe teorie in 1919 die twintigste eeu intellektueel ingelui het, mag aanvegbaar wees. Maar twee wêreldoorloë (met inbegrip van Auschwitz en Hiroshima), sowel as 26 miljoen oorlogsgesneuweldes *benewens* dié van die wêreldoorloë, behoort ons onder geen misverstand te laat oor hoe lyk "iets anders" nie. Ons kultuur gaan onherroeplik te gronde as ons die vermoë prysgee om, soos Johnson in sy hoofstuk oor Hitler en Stalin (1983: 261-308), na dié here gewoon te kan verwys as "The Devils" - en dan nie bloot omdat hulle daardie reputasie vanuit 'n "Westerse oogpunt" verkry nie! Ek dink nie Rorty en Feyerabend is werklik ernstig as hulle so 'n oordeel bloot wil regverdig aan die hand van solidariteit met 'n histories gelokaliseerde perspektief nie.

In ernstiger oomblikke wys iemand soos Feyerabend wel op die konsekwensies van sy relativisme, en dit behoort 'n mens te skok. Hy beweer, byvoorbeeld, soos aangehaal op p. 75, dat daar "objektief gesproke" nie veel verskil is tussen 'n humanis en 'n anti-Semiet nie, hoewel eg. as "vapid" vanuit laasgenoemde se oogpunt sal voorkom, en laasgenoemde as "vicious" vanuit eersgenoemde se oogpunt. Intellektuele posisies wat sulke beskouinge regverdig, is gewoon gevaarlik; Feyerabend het myns insiens groot probleme, as wat hy sê waar is, om krities te staan teenoor Hitlerisme en Nazisme.

Ek het wel begrip vir Rorty se bewering dat daar geen gemeenskaplike gronde oor dinge wat werklik belangrik is tussen hom en Eichmann bestaan nie; die verskille tussen hulle is soos dié tussen 'n mens en 'n wolf. My probleme kom egter as hy later beweer dat Westerse liberale demokrate wel kan probeer

om mense met rewolusionêre passies te *verstaan* - byvoorbeeld mense wat, in die woorde van Neurath se analogie, beweer dat 'n mens nie 'n korrupte skip ter see kan herbou met dieselfde planke as waarmee dit vroeër gebou was nie; sulke mense kan egter nie *ernstig geneem word nie*.

My vraag is: watter troos bied so 'n beskouing vir 'n situasie soos die een wat ons al vir baie jare in SA beleef? Want hier het ons nie die opsie om mense met rasende rewolusionêre of reaksionêre passies nie "ernstig op te neem" nie, te maak asof hulle nie bestaan nie, skouerophalend daarin te berus dat die verskille tussen ons (die demokrate) en hulle soos dié tussen mense en wolwe is nie. Ons *moet* mekaar êrens ontmoet as ons 'n leefbare *modus vivendi* wil vind. As ons die oortuiging van 'n gemeenskaplike menslikheid en sin vir redelikheid prysgee, kies ons onherroeplik vir die onvermoë om te oorreed of te beïnvloed, en daarom vir geweld. Is dit Rorty se raad vir SA? (vgl. die debat na aanleiding van Olivier, 1990 in vol. 9, no. 4 [November 1990] van die *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte*).

Morele en epistemologiese relativisme is onverbreeklik gekoppel. *Soos die idee van die wetenskap direk berus op die veronderstelling dat waarheid op een of ander beslissende manier onderskeibaar is van leuen, en soos hierdie selfverstaan noodsaaklik is vir die kontinuering van die wetenskap as praxis (vgl. 5.2), so berus die sosio-kulturele en morele identiteit van alle lewensvatbare samelewings op die veronderstelling dat reg en goed onderskeibaar is van verkeerd en kwaad.* Op daardie onderskeiding berus die voortgesette funksionering van alle positiewe selfbeelde, sosiale instellings en (nasionale en internasionale) politieke interaksie, bedinging en verhoudinge.

Dit hoort tot die krediet van 'n denker waaraan ons in die volgende hoofstuk meer aandag gaan skenk, Jürgen Habermas, dat hy hom uit die staanspoor verset het teen die relativistiese tendensies in Europese (en veral Duitse) kringe wat die neerslag is van die groeiende invloed van die postmodernisme, en wat kulmineer in 'n vorm van (politieke) neo-konservatisme. Die titel van Habermas se jongste (in Engels vertaalde) boek is dan ook: *The new conservatism* (Habermas, 1989). Habermas hou hom naamlik al sedert die vroeë tagtigerjare besig met 'n ondersoek van die moontlike verbande tussen die politiek van neo-konservatisme en die filosofiese implikasies van dit wat bekend staan as postmodernisme. Dit is volgens hom alles behalwe toevallig dat hierdie twee tendense die mees beduidende intellektuele stroming van die tagtigerjare in Wes-Europa was, en dat hulle *gesamentlik* gefloreer het. Habermas beskryf die "young conservatism" wat hy met postmodernisme assosieer as volg:

The *young conservatives* embrace the fundamental experience of aesthetic modernity - the disclosure of decentered subjectivity, freed from all constraints of rational cognition and purposiveness, from all impera-

tives of labor and utility - and in this way break out of the modern world. They thereby ground an intransigent antimodernism through a modernist attitude. They transpose the spontaneous power of the imagination, the experience of self and affectivity, into the remote and the archaic; and in manichean fashion, they counterpose to instrumental reason a principle only accessible via 'evocation': be it the will to power or sovereignty, Being or the Dionysian power of the poetic. In France this trend leads from George Bataille to Foucault and Derrida. The spirit ("Geist") of Nietzsche that was reawakened in the 1970s of course hovers over them all (Habermas, 1989: xxi-xxii).

Die verband tussen postmodernisme en konservatisme is duidelik: eersgenoemde is niks minder nie as 'n flirtasie met relativisme, en daarom 'n rooftog op die vermoë om krities te staan teenoor politieke en sosiale ongeregtegtigheid. Habermas noem die postmoderniste tereg "jong konserwatiewe" omdat hulle alle hoop op bewuste sosiale verandering laat vaar het. Die woord "emansipasie" is volledig geweier uit hul woordeskat. Hul estetisistiese perspektief is daarmee tevrede om terug te keer na 'n posisie wat moreel agterlik is in vergelyking met die prestasies van moderniteit - ten spyte ook van laasgenoemde se ontspringe. Hulle gooi die baba met die badwater uit. Soos Habermas dit stel:

The farewells sung to cultural modernity and the veneration of capitalist modernization can only confirm those who, with their blanket antimodernism, want to throw out the baby with the bath water. If modernity had nothing to offer but what appears in the commendations of neoconservative apologetics, one could well understand why the intellectual youth of today should not rather return to Nietzsche via Derrida and Heidegger and seek their salvation in the portentous voices of a cultically revived, and authentic Young Conservatism not yet distorted by compromise ("Neoconservative Cultural Criticism in the United States and West Germany") (Habermas, 1989: xxv).

As alles moontlik reg kan wees, kan niks meer regtig verkeerd en verwerplik wees nie. Op hierdie wyse is nie alleen Hitlerisme in Duitsland nie, maar ook apartheid in Suid-Afrika maklik te regverdig. As waarheid en deug relatief tot samelewings en groepe is, verbeur ons die vermoë om die onontkenbare verontmensliking wat sekere groepe in die geskiedenis, wisselend vanaf Bruin Hemde tot by Afrikanernasionaliste, nie alleen bedink het nie, maar ook gepraktiseer het, te kritiseer. Die flirteerders met relativisme behoort die koste hiervan te bereken.

Nota

- 1 Verskeie skrywers, waaronder Jack W. Meiland, Chris Swoyer, James N. en M.F. Burnyeat beweer dat Plato se argument in hierdie laaste opsig onoortuigend is omdat Sokrates, in kritieke stadia van die argument, die kwalifiseerder waar "vir Protagoras" of waar "vir sy opponente" begin weglaat. Vergelyk egter Siegel, 1987: 23-25 vir 'n myns insiens oortuigende betoog, wat ruimte my nie toelaat om hier weer te gee nie, vir hoekom, ten spyte van hierdie legitieme beswaar teen Sokrates, hierdie weglatings uiteindelik nie die oortuigingskrag van sy kritiek op Protagoras beduidend verswak nie.

Verruimde konsepsies van rasionaliteit

Die vorige hoofstuk was die deel van hierdie afdeling waarin ek krities gereageer het op epistemologiese relativisme, veral ten opsigte van opvattinge oor rasionaliteit. Hierdie en die volgende hoofstuk is die konstruktiewe deel van die afdeling waarin ons die moontlikheid van 'n verruiming van die inhoud en toepaslikheid van die begrip rasionaliteit of redelikheid gaan ondersoek. My doel, soos verduidelik in die oriënterende opmerkings aan die begin van die afdeling, is om vas te stel of daar 'n model van rasionaliteit te formuleer is wat reg kan laat geskied aan die feit dat die verantwoording van betroubare kennis nooit los te maak is van die historiese konteks waarin hierdie verantwoordingsproses plaasvind nie, maar wat aan die ander kant ook nie ontkrachtig word deur die impotensie wat relativisme onvermydelik meebring nie, dit is deur die feit dat epistemologiese relativisme die status van kennisaansprake as *kennisaansprake* (aansprake wat 'n wyer geldingskrag het as vir 'n individu of 'n sosiale groep) berekend ondermyn nie.

Alvorens ek in die volgende hoofstuk enkele voorstelle maak ten opsigte van 'n verruimde rasionaliteitsmodel vir (spesifiek) die menswetenskappe, ondersoek ek in hierdie hoofstuk twee voorstelle ten opsigte van verruimde rasionaliteitsmodelle. Die eerste hiervan is die model van die Eksistensiële Fenomenologie. Die tweede is dié van Jürgen Habermas. Oor hom en sy model sal ek later uitwei. Wat die eerste model betref, wil ek ter inleiding sê dat ruimte my nie toelaat om hier in te gaan op 'n uitvoerige verduideliking van wat ek onder "Eksistensiële Fenomenologie" verstaan nie.¹ 'n Sekere vertroudheid met die fenomenologiese denkbeweging, en dus met die basiese idées van denkers soos Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty en Van Peursen, moet dus by die leser veronderstel word.

1. Die hermeneutiese redebegrip van die Eksistensiële Fenomenologie

Die rasionaliteitsbegrip van die Eksistensiële Fenomenologie (voortaan EF) is in hoofsaak 'n *reaksie* op 'n kultuurfilosofiese verskynsel wat deur eksponente van die EF by voorkeur "sciëntisme" genoem word. Onder laasgenoemde

verstaan ek 'n onnadenkende standpunt waarvolgens gemeen word dat die wêreldbeeld wat deur wetenskaplike begripsvorming op die basis van empiriese feitekennis tot stand gekom het, 'n *getroue afbeelding* of weerspieëling is van die die werklike wêreld soos dit in en op sigself bestaan, buite en onafhanklik van die mens se kennende bewussyn. Terselfdertyd beskou die sciëntisme hierdie wetenskaplik bemiddelde wêreldbeeld as die *eksklusiewe uitdrukking van geldige kennis en insig*. Die sciëntisme is met ander woorde die standpunt wat aanvoer dat die (empiriese) feitewetenskappe die enigste bron van betroubare kennis oor die werklikheid is. Gevolglik is die enigste betroubare model van rasionaliteit vir die sciëntisme 'n model wat die (vermeende eenvormige)² metode vir die verwerwing en verantwoording van *wetenskaplike kennis* verhef tot die paradigma vir rasionaliteit, respektiewelik wat rasionaliteit in al sy moontlike gestaltes eenvoudig identifiseer met wetenskaplike rasionaliteit.

Nie alleen eksponente van die positivistiese standaardbeeld van wetenskap is volgens die EF skuldig aan sciëntisme nie. Die apologete van die Kritiese Rasionalisme (Popper, Albert en Bartley) is ewe skuldig hieraan. Ons het in hoofstuk 3 gesien dat die Kritiese Rasionaliste meen dat hul beskouinge streng van die positivisme onderskei behoort te word. Hulle identifiseer rasionaliteit immers nie met die verifieerbaarheid of toereikende begrondbaarheid van kennis aansprake nie. Kennisaansprake is veeleer rasioneel wanneer hulle toetsbaar is, dit wil sê falsifieerbaar in die lig van konvensioneel aanvaarde kriteria (Popper en Albert). Bartley, het ons gesien, gaan selfs verder en voer aan dat die kritiese model van rasionaliteit ook intern konsistent is en in staat is om, gemeet aan sy eie vereiste vir rasionaliteit (nl. kritiseerbaarheid), as rasioneel te kan deurgaen.³

Hierdie aansprake oortuig die EF nie.⁴ Die skuif om rasionaliteit te identifiseer met kritiseerbaarheid in plaas van met begrondbaarheid ontdaan die rasionaliteitsmodel van die Kritiese Rasionaliste nie van sy positivistiese veronderstellinge nie. Hul rasionaliteitsbegrip bly steeds uitsluitlik georiënteer aan prosesse van kennisverwerwing en -verantwoording *in die wetenskappe*. Hulle bly daarby steeds in gebreke om erns te maak met die transendentale problematiek insake wetenskap en rasionaliteit, dit is met die vraag na die noodsaaklike voorwaardes vir wetenskaplike kennisverwerwing en rasionele kritieklewering in die wetenskap. Dit vra om nadere verduideliking.

Kritiek op feitlikhede, soos dit uitgespreek word in die wetenskap, kan immers slegs uitgespreek word in die lig van *kriteria*. Effektiewe kritieklewering veronderstel volgens die EF egter altyd die onkritiese *aanvaarding* van kriteria of norme in die lig waarvan kritiek gelewer word. Word hierdie veronderstelde norme op dieselfde wyse disputabel gestel as die te kritiseerde feitlikheid, dan kom die praktyk van effektiewe wetenskaplike kritieklewering tot stilstand. 'n

Beeld van Wittgenstein formuleer hierdie insig op 'n gepaste wyse: "If you want the door to turn, the hinges must stay put".⁵

In die verruimde redelikhedskonsepsie van die hermeneutiese filosofie gaan dit om die vraag hoe hierdie norme wat in die praktyk van wetenskaplike kritieklewering kritiekloos veronderstel word, self só verantwoord kan word dat die legitimering van die waarheidsaanspraak van sodanige norme steeds aanspraak kan maak op die kwalifikasie "redelik". R.C. Kwant noem, in sy analise van die begrip "kritiek", die wetenskap die "selfkritiek van die spreke" (Kwant, 1962: 54). Daarmee bedoel hy dat die wetenskap ontstaan danksy die feit dat die taal waarin ons betekenisvol oor die werklikheid praat, geneig is om sigself steeds sistematies uit te suiwer. Die wetenskap is vrug van die menslike strewe om dit wat hy in verband met die werklikheid verstaan, so noukeurig moontlik te formuleer.

Kwant se belangrike punt vir ons doeleindes is egter nou dat die wetenskap, as selfkritiek van die spreke (en dus as tweede-orde aktiwiteit), nie aan ons *primêre toegang* tot die oorspronklike sin van die werklikheid bied nie. Die wetenskap parasiteer vir sy selfkritiese, uitsuiwerende spreekwyse op 'n meer oorspronklike spreke: die spreke naamlik waarin ons dít wat ons vanuit 'n oorspronklike ontmoetingsgebeure met die werklikheid daaromtrent *verstaan*, ter sprake bring. Die wetenskap veronderstel dat die werklikheid wat ons ken, steeds en reeds vir ons sin *het*. Wetenskap is die verfyning en presisering van wat ons steeds en reeds in verband met die werklikheid verstaan en sê. Die wetenskap veronderstel 'n oorspronklike interpretasiegebeure waarin werklikheid reeds vir ons tot sin geword *het* en ter sprake gebring *is*.

Die *norme waaraan ons spreke in die wetenskaplike kritiek gemeet en beoordeel word*, is miskien die beste voorbeeld van die veronderstelde sin waarop die wetenskaplike spreekwyse teer. Hierdie norme of kriteria word naamlik bepaal deur 'n horison van sin-gegewenhede (Ebeling) of 'n oortuigingsraamwerk ("fiduciary framework" - Polanyi) wat saamhang met 'n fundamentele stellingname of verbintenis ("commitment") van die mens ten opsigte van die waarde, belang of relevansie wat ervaringsgegewens in hulle totaliteit, of 'n sektor daarvan, vir die menslike bestaansoriëntasie het.

Kwant noem hierdie sin-horison 'n mens se *grondsituasie*. Dis 'n situasie of interpretasieraamwerk wat die mens nie "ontwerp" of "stig" nie, dog wat hy eerder "aantref" of "verneem", en wel op só 'n wyse dat die betekenis van sy oortuigingsraamwerk die wyse waarop hy homself en sy wêreld verstaan, fundamenteel bepaal. Tot die inhoud van hierdie oortuigingsraamwerk behoort onder andere 'n mens se religieuse geloofsoortuigings, jou morele waardes en jou estetiese norme. Maar wat veral ook hiertoe behoort, is die kriteria in die lig waarvan wetenskaplike rasionaliteit funksioneer, of in die lig waarvan die rasionele status van wetenskaplike kennis aanspraak geëvalueer word. Hier-

die raamwerk bevat oortuigings soos die "geloof" dat sintuiglike waarneembaarheid 'n belangriker maatstaf vir die kognitiewe status van kennis aansprake is as 'n beroep op gesag of tradisie. (Die boeiende geskiedenis van die konflik tussen Galileo en die kerk, wie se standpunte veral deur Bellarminus geformuleer is, is 'n treffende voorbeeld daarvan dat laasgenoemde oortuiging alles behalwe vanselfsprekend of tydloos geldig is; trouens, dis 'n oortuiging wat, relatief tot die totale tydspan van selfs die Westerse kultuurgeskiedenis, taamlik onlangs eers vorendag gekom en "geïnstusionaliseer" geraak het.) Die raamwerk bevat ook "oortuigings" soos die gesag van logiese deduksie, byvoorbeeld die aanvaarding van die wet van non-kontradiksie, modus ponens en modus tollens, die onaanvaarbaarheid van 'n *petitio principii*-argument, die eis om konsistensie en koherensie, ensovoorts.

Saam konstitueer hierdie oortuigings 'n raamwerk van oorspronklike betekenis waaraan 'n mens *verbonde* ("committed") is met die inset van jou totale persoon, wat jy nie na willekeur kan verander of vervang (soos jy met wetenskaplike teorieë kan maak) sonder om jouself, dit is jou unieke identiteit as naamdraende persoon, prys te gee nie en wat om hierdie juiste rede nooit op dieselfde wyse oop kan wees vir kritiek soos Newton se wette van termodinamika nie. (Die pleidooi vir "commitment" in hierdie verband herinner sterk aan dié van Kuhn. By laasgenoemde gaan dit egter oor rasionaliteit *in* die wetenskap, terwyl dit vir die EF gaan om rasionaliteit in ruimer verbande as dié van die wetenskap.) Die wyse waarop ek my "commitment" aan hierdie sinhorison verantwoord, berus egter wel op rasonele oorwegings, mits die begrip rasionaliteit in 'n breër sin as in die spraakgebruik van positivistes en/of/as Kritiese Rasionaliste verstaan word.

In die verruimde redelikeidsbegrip van die EF en die hermeneutiese filosofie word "redelikheid" omskryf as die *betroubare sinduiding van werklikheid in die tussenmenslike dialoog*. Die mens se redelike kennis van die werklikheid veronderstel 'n ontmoetingsgebeure tussen mens en werklikheid. Hierdie ontmoeting het die resultaat dat die werklikheid vir 'n mens *sin* of *betekenis* verkry. Uit die fenomenologiese analises van Husserl blyk dat die *syn* van kenobjekte saamval met die *sin* wat sodanige gegewens vir 'n mens het. Hierdie *sin* of *betekenis* van gegewens word mede-bepaal deur die bedoelende (intensionele) gerigtheid of benadering van die kennende subjek tot die kenbare werklikheid. Die *sin* van gegewens soos ons hulle in die kenakte benader, word mede-bepaal deur die "Einstellung" of intensionele perspektief van die kenner.

Dit beteken natuurlik nie dat wat 'n mens van die werklikheid as sinvolle werklikheid ken of weet, gewoon die vrug van arbitrêre of willekeurige sinprojeksies deur die kennende subjek is nie. Hoewel dit waar is dat daar nie van werklikheid gepraat kan word buite die relasie waarin werklikheid vir 'n kennende subjek *sin* of *betekenis* uitmaak nie, beteken dit nie dat die *sin* van

die werklikheid wat as gevolg van hierdie relasie gekonstitueer word, nie ook aanspraak kan maak op *objektiwiteit* nie.

C.A. van Peursen voer die volgende argument ter verdediging van die objektiewe status van sin wat op bogenoemde wyse gekonstitueer word, aan.⁶ Die sin van die werklikheid word naamlik altyd genormeer deur die werklikheid waaruit dit ontspring. Die sin van die werklikheid het 'n eie lewe wat weliswaar eers verskyn in die lig van die kennende subjek, maar wat nie inhoudelik deur 'n berekende ingreep van die subjek gedetermineer kan word nie. Kennis word altyd weer deur die werklikheid gestruktureer, of, soos Van Peursen dit stel, die werklikheid bly die "normatiewe regel" vir die kennis (Van Peursen, 1972: 39). Kennis as benadering veronderstel 'n oorwig of meerwaarde (transendensie) van die gekende saak waardeur die kenobjek weerstand bied teen 'n willekeurige manipulasie deur die kennende subjek.

Die weerstand wat sinvolle werklikheid bied teen 'n willekeurige bepaling daarvan deur die subjek, blyk veral uit die worsteling van mense om in die geskiedenis ooreenstemming te bereik oor wat die *juiste betekenis* van benaderde gegewens vanuit verskillende "Einstellungen" (Husserl) is. Nou behoort dit tot die struktuur van betekenisvolle werklikheid dat dit nie anders ontsluit en verstaan kan word as via die spanningsvolle gesprek waarby mens en medemens, vanweë die aanspraak wat die werklikheid op hulle maak, betrek word nie. Die werklikheid is naamlik nie 'n vanselfsprekende gegewe nie. Dit toon sigself pas in appélerende gebeurtenisse waardeur die mens gedwing word tot *interpretasie* van die werklikheid, dit is tot reaksie en antwoord op die aanspraak van die werklikheid wat hy kennend tegemoetree. Die appél van 'n gebeurtenis is sy kwalitatiewe só-syn - en dit tree pas aan die lig in die wyse waarop die mens die gebeurtenis *dui*, dit wil sê deur gebaar, woord, daad of houding invoeg in die funksionele konteks van 'n historiese situasie en só besondere hoedanighede daaraan verleen. Werklikheid word nou eers as werklikheid geïdentifiseer wanneer die mens die uitdaging aanvaar om dít wat hy onder werklikheid verstaan, in publieke tekens uit te lê en so onder die kontrole van ander mense te stel. Alle oënskynlik vanselfsprekende betekenis het so hul wortel in 'n fundamentele hermeneutiese gebeure waarin die menslike subjek, in dialoog met ander subjekte, die onvanselfsprekende werklikheid deur sy histories-bepaalde stellingname, beslissinge en waarderinge kwalifiseer en so ter sprake bring.

Mens en werklikheid is so onderling op mekaar aangewys binne die voortgang van die tyd. Werklikheid toon sigself pas in sy seggingsryke kwaliteite soos dit deur mense ter sprake gebring word in die geskiedenis. Die geskiedenis is niks anders nie as die verhaal wat die mens in gesprek met sy medemens oor die werklikheid vertel. Die mens is 'n historiese wese omdat hy iets te sê het vir sy medemens. Die konfrontasie met werklikheid maak die mens tot die verteller

van 'n verhaal, gee hom die vermoë tot gesproke en geskrewe taal (spraak). Sy spraak is sy vermoë tot interpretasie, tot ontsyfering van die sin van gebeurtenisse in 'n verhaal wat so *betroubaar* moontlik vertel moet word. Sy spraak is sy totale verantwoordelikheid om, in en deur sy kulturele inspanning, die *waarheid*, die *juiste sin* van die werklikheid aan die lig te bring. Dis in hierdie verband waar die *hermeneutiese redebegrip* van die EF veral ter sprake kom.

Redelikheid is naamlik die sorg wat die mens dra om die verhaal wat hy oor die werklikheid in die geskiedenis vertel, so *betroubaar* en so *geloofwaardig* as moontlik te vertel. *Die mens is 'n redelike wese omdat dit vir hom saak maak dat sy verstaan van die sin van die werklikheid 'n begrip sal wees vir die juiste of mees betroubare sin daarvan.* Dit is so omdat die mens weet dat hy hom moontlik met die sin van die werklikheid kan misreken, dat hy besorg daarvoor is dat sy duiding van die sin so *betroubaar* moontlik moet wees.

Wat is dan die kriterium vir 'n betroubare sinduiding van die werklikheid? Hoe sal ons weet dat ons die sin nie dalk misverstaan nie? Watter waarborg is daar dat my verstaan van sin nie 'n vergissing en dat my duiding van sin nie net praatjies is nie? Wat is die kriterium vir die redelike gehalte van my verstaan van werklikheid?

In hierdie verruimde rasionaliteitsbegrip is die enigste kriterium waarop die mens hom kan verlaat vir die betroubaarheid van sy verstaan en duiding van sin, die mate waarin hy in staat is om hierdie sin in 'n gesprek of in kommunikasie met sy medemens te verantwoord. *Redelikheid is met ander woorde die aanvaarding van die verantwoordelikheid om in 'n nimmer aflatende gesprek met ander en met 'n bereidheid tot verantwoording teenoor ander, die sin van die werklikheid so betroubaar moontlik aan die lig te bring.*

Die proses waarin sinvolle werklikheid in 'n tussenmenslike dialoog betroubaar ter sprake gebring word, word gekenmerk deur *spanning* en *worsteling*. Die redelike, dit is betroubare, intersubjektiewe verantwoording van betekenisvolle werklikheid, is nie 'n gelykmatig ontwikkelende proses nie, maar 'n *spanningsvolle opdrag*. Dit behels die spanning van die onderskeiding tussen *waarheid* en *leuen* wat die diepste verontrusting van die menslike samelewing uitmaak, en wat nie, soos die relativisme wil, prysgegee kan word sonder om 'n wesenskenmerk van ons menslikheid en van die verstaan van die sin van ons bestaan, prys te gee nie. Uit die geskiedenis blyk dat waar én onwaar verhal al oor die werklikheid vertel is. (Ons kán hierdie onderskeid maak, en die relativiste het geen oortuigende gronde om te verklaar hoe en hoekom dit moontlik is nie.) Die geskiedenis lewer getuienis van die volgehoue spanning tussen mense om tot ooreenstemming te kom oor die juiste sin van die werklikheid. Redelikheid as die eis om 'n betroubare sinduiding van werklikheid, veronderstel dus 'n spanningsvolle gebeure - 'n gebeure waarin mense verantwoordelikheid aanvaar om hulself te bevry van verblindende vooroordele en

onverantwoordbare vooringenomenhede ten einde soveel ooreenstemming as moontlik te bereik oor die waarheid in verband met die werklikheid.

Op hierdie punt tree 'n belangrike verskil tussen die hermeneutiese rasionaliteitsbegrip en wetenskaplike (met name kritiese) rasionaliteit aan die lig. Ons het gesien hoe die werkswyse van die kritiese rede georiënteer is aan en bepaal word deur die empiries-wetenskaplike metode van kritiese toetsing. Hierdie wetenskaplike metode is nou juis ontwerp om mense se strewe na ooreenstemming omtrent stande van sake in die werklikheid so *spanningloos* as moontlik te laat verloop. Die soort ooreenstemming waarna die wetenskap streef, is 'n ooreenstemming waarin die belange, waardes en voorkeure van die mens wat betrokke is, geen (of so min moontlik) invloed op die konsensus behoort uit te oefen nie. Want wanneer mense beslissinge moet vel in die lig van hul waardes, belange en voorkeure, skep dit onvermydelik verontrusting en spanning, en word die risiko van dissensus al hoe groter. Die soort ooreenstemming waartoe met aanwending van die wetenskaplike metode geraak wil word, is 'n ooreenstemming waaruit al hierdie spanningskeppende faktore op berekende wyse geweier wil word. *Wetenskaplike redelikheid is 'n spanningslose redelikheid.*

Die spanningsvolle gebeure waarin mense verantwoordelikheid aanvaar om in onderlinge gesprek die sin van die werklikheid betroubaar te dui,⁷ is dus afwesig in wetenskaplike (kritiese) rasionaliteit. Die rede daarvoor is wat ons vroeër aangemerkt het as die struktuurkenmerk van wetenskaplike kritiek: die feit dat dit reeds gegewe sin veronderstel. Die wetenskaplike spreekwyse vertolk nie die oorspronklike gebeure waarin die werklikheid vir mense sin begin maak en waarin hulle die uitdaging aanvaar om tot 'n ooreenstemming te kom oor die betroubare inhoud van hierdie sin nie. Die werklikheid waarvan die singehalte met behulp van die wetenskaplike vraagstelling vasgestel word, is nie die werklikheid wat ons vanuit 'n oorspronklike ontmoetingsgebeure beleef en verstaan nie, maar is die resultaat van 'n kunsmatige inperking (afsnoering) en bewerking van gegewens wat reeds vir mense sin het.

Byvoorbeeld: Die werklikheidswaarde van 'n verskynsel soos "water" val nie resloos saam met die chemiese beskrywing daarvan as 'n stof waarvan die molekulêre verbinding twee atome waterstof en een atoom suurstof is nie. Afhangende van die historiese gesitueerdheid en intensionele gerigtheid van 'n kennende subjek, kan die oorspronklike betekenis en werklikheidswaarde van iets soos water vir mense van situasie tot situasie verskil. Vergelyk in hierdie verband die werklikheidswaarde van water vir 'n drenkeling, 'n dorstige woestynswerwer en 'n predikant by die doopvont. Dis eers vanuit 'n doelbewus aangename, maar daarom ook sekondêre (nie-oorspronklike) bedoelende gerigtheid op die werklikheid in die kenakte dat die betekenis van "water" vir 'n mens H₂O word. Hierdie doelbewus ingenome kenhouding veroorsaak dat

die oorspronklike betekenis van 'n gegewe, wat 'n funksie is van 'n subjek se oorspronklike, waardebelaede betrokkenheid op die werklikheid, ook doelbewus ingeperk word. Die eksperimentele prosedures deur middel waarvan die werklikheidsaanspraak van wetenskaplike teorieë getoets kan word, vereis 'n "manier van kyk" na die werklikheid wat die impak van die spanningskeppende faktore (waardes, belange, bedoelinge, voorkeure, vooroordele) op die wyse waarop ons die werklikheid betrag, berekend probeer uitskakel of tot 'n minimum probeer beperk. Juis daarom is die wetenskaplike blik op die werklikheid 'n kunsmatige, afgeleide en sekondêre manier van kyk na die werklikheid.⁸

Maar die wetenskaplike blik op die werklikheid is by verre nie ál manier van kyk wat sinvolle, redelik verantwoordbare kenresultate oplewer nie. Die sin wat gegewens in 'n meer oorspronklike ontmoeting met werklikheid vir ons het, is insgelyks redelik verantwoordbaar. Net omdat die betroubare duiding van hierdie soort sin spanning veroorsaak, beteken dit nie dat ons die uitdaging om tog ooreenstemming te soek, moet laat vaar nie! In die taal as medium van ons intersubjektiewe kommunikasie lê die moontlikheid opgesluit om tot ooreenstemming te kán kom, al skep dit intense spanninge. *Redelike mense* is mense wat nie terugdeins voor die opgawe om aan te hou soek na en met mekaar aan te hou praat oor die mees betroubare betekenis van die werklikheid vanuit 'n bepaalde vraagstelling in 'n bepaalde historiese situasie nie.

Die rasionaliteitsbegrip wat hierbo verduidelik is, is van besondere belang vir my betoog, en wel in tweeërlei opsig. In die eerste plek is hierdie rasionaliteitsbegrip oor die algemeen 'n tydige herinnering daaraan dat die wetenskap überhaupt nie 'n monopolie op rasionaliteit het, of die eksklusiewe paradigma verskaf in terme waarvan die ideaal van rasioneel verantwoorde kennis verstaan moet word nie. Daar is aspekte van ons totale ervaring as naamdraende, eksisterende en in 'n veelheid van verhoudings betrokke mense wat in geen opsig as "wetenskaplike kennisverwerwing" bestempel kan word nie, en wat nogtans as "rasioneel" gekwalifiseer sou kon word. Voorbeelde hiervan is filosofiese, etiese en estetiese kennis en waardebelewinge.

Ek wil egter nie langer stilstaan by laasgenoemde punt nie, want dit gaan nie in hierdie boek om dáárdie aspekte van ons vertrouetheid met die werklikheid nie, maar wel om dié soort vertrouetheid wat in die algemeen as "wetenskap", met name die "wetenskap aangaande die mens as kultuurskepper", bestempel kan word. Ook ten opsigte van laasgenoemde het die rasionaliteitsbegrip wat hierbo ontwikkel is, 'n daadwerklike belang. Hierdie verruimde opvatting van rasionaliteit toon naamlik in die tweede plek onomwonde aan dat die (natuur-)wetenskaplik gekonspieerde en positivisties begronde idee van rasionaliteit 'n beperkte geldigheid en toepassingsveld het. Dis ontoereikend vir die die spektrum van kennisverwerwende aktiwiteite wat buite die domein van die natuurwetenskappe val. Dis veral ontoereikend vir dié weten-

skappe wat hulself besig hou met die ondersoek van die mens se sinduidende aktiwiteite. Dit gee erkenning en uitdrukking aan die feit dat die mens se kennisverwerwende aktiwiteite deur meer in beslag geneem word as natuurwetenskaplike konseptualisering en nomologiese verklaring. Dit erken die feit dat die neerslag van ons aktes van sinduiding, van interpretasies met die oog op die bepaling van die relatiewe waarde, belang of relevansie wat gegewens in hul eenheid en totaliteit vir ons het, ook aanspraak kan maak op *rasionele status*.

Talle van die menswetenskappe, byvoorbeeld die geskiedenis, die literatuurwetenskap, die sosiologie, ensovoorts⁹ bestudeer die aktes van menslike sinduiding. Daar word eenvoudig 'n foutiewe vraagstelling aan sulke wetenskappe opgedwing indien hul "wetenskaplike rasionaliteit" gemeet word aan hul vermoë om teorieë te ontwikkel wat, byvoorbeeld, akkurate voorspellings moontlik maak en wat, vanuit die interesse van die moderne wetenskaplike magstrewe, tot die ontwikkeling van 'n nuwe of verbeterde tegnologie aanleiding kan gee. Dit gaan nie in hierdie wetenskappe in die eerste plek om verklaring nie, maar om verstaan. Ons het weliswaar in die vierdie paragraaf van die vorige hoofstuk, aan die hand van die beskouing van Paul Ricoeur, daarop gelet dat die menswetenskappe ook 'n verklaringskomponent het of kan hê. Dit geld veral wanneer menslike aksie as objek van ondersoek in die menswetenskappe na analogie van 'n teks verstaan word. Ricoeur se punt is dat daar, in sulke gevalle, sprake is van 'n dialektiek tussen verklaar en verstaan; verklaar bemiddel verstaan; dis omdat ons die objek van ondersoek in die menswetenskappe soos 'n teks kan "objektiveer" (in die sin soos reeds verduidelik) dat ons kan weet waarvan ons praat en dat ons die belang, duursaamheid, uitwerking en ensovoorts van sodanige objekte kan ondersoek of navors. Maar Ricoeur bly myns insiens tereg daarop aandring dat die verklaringskomponent in die menswetenskappe uiteindelik nie 'n doel in sigself is nie. Levi-Strauss se identifisering van die verskillende mitemes in die Oedipus-mite veronderstel enersyds reeds geïnterpreteerde sinaansprake, maar bevorder, dien of bemiddel uiteindelik ook meer toereikende interpretasies van die mite - interpretasies waarin dit om meer gaan as die identifisering van verskynsels en die opspoor van die kousale relasies tussen hulle. In sodanige interpretasies gaan dit om die vasstelling - beter: die *verstaan* - van die *sin* van verskynsels, om hul relatiewe waarde, belang of relevansie vir 'n interpreteerder of gemeenskap van interpreteerders, om 'n verdiepte selfverstaan wat uit die interpretasie van (bv. die mite as) sindraer kan voortspruit. Daardie verstaan kan egter nie die neerslag van willekeur, inleeswerk en ongekontroleerde of onkontroleerbare spekulاسie wees nie. Dit moet betroubaar wees. In die toets van die daardie *betroubaarheid* lê die rasionaliteit van die wetenskappe wat die vrugte van die mens se interpretasiepraktyke en -resultate bestudeer, opgesluit. In die ver-

staan van rasionaliteit in hierdie sin, lewer die eksistensiële fenomenologie van denkers soos Husserl, Van Peursen en Ricoeur 'n belangrike bydrae.

2. Habermas se teorie van kommunikatiewe rasionaliteit

Jürgen Habermas kan ongetwyfeld beskou word as die bekendste en invloedrykste lewende filosoof en sosioloog¹⁰ ter wêreld - in elk geval op die kontinent van Europa. Hy is tans in sy vroeë sestigs en nog voluit aan die publiseer.¹¹ Dit val heeltemal buite my bedoeling om, binne my (beperkte) beskikbare ruimte, 'n oorsig of omvattende interpretasie van sy gepubliseerde werk, sy aansluiting by en verskille van die vroeëre eksponente van die Frankfurt-skool, of van die ontwikkelinge binne sy denke, te probeer verskaf.¹² So-iets is in elk geval, in die lig van die feit dat Habermas steeds aan die publiseer is, voortydig. Ek wil my aan niks meer waag nie as bloot 'n beskeie en beperkte verduideliking en interpretasie van sy *rasionaliteitsbegrip* - 'n tema wat, soos sy denke ontwikkel het, aan prominensie gewen het en inderwaarheid 'n sleutelaspek uitmaak van sy magnum opus: *A theory of communicative action* (Habermas, 1981). Enigiemand wat enigszins vertrouwd is met die kompleksiteit en diepgang van Habermas se program in hierdie befaamde "blou monster" van 'n (tweedelige) werk, sal onmiddellik ook weet hoe ambisieus só 'n (eenvoudig geformuleerde!) opdrag eintlik is. Ek bepaal my daarom ook in hoofsaak by die eerste volume van die boek met die subtitel: "Reason and the rationalization of society".

Die eerste wat in die algemeen hier opgemerk moet word, is dat, terwyl ons tot op hede in hoofsaak met die konsep rasionaliteit as 'n "kenmerk" van *kennisaansprake* besig was, Habermas in die eerste plek die konsep analiseer as 'n kenmerk van *handeling* of *aksie*. Ons hoef egter nie daardeur geïnhibeer te word om Habermas se bydrae deeglik onder oë te kry nie, en wel om twee redes. Die eerste is dat aksie of handeling sleutelbegrippe is in die menswetenskappe; handeling is niks minder nie as "objek van ondersoek" in dié menswetenskappe wat bekend staan as die sogenaamde "sosiale wetenskappe". Habermas se werk is daarom van regstreekse belang vir enige poging om 'n mens ten opsigte van die rasionaliteit van die menswetenskappe, waaroor dit ten diepste in hierdie verslag gaan, te verantwoord. Hierdie punt is ook van besondere belang binne die konteks van hierdie hoofstuk. Anders as by die denkers in die vorige paragraaf, verruim Habermas nie die begrip rasionaliteit deur bloot daarop te wys dat daar 'n soort rasionaliteit is wat buite die eng sfeer van wetenskapsbeoefening inhoud en toepassing kan kry nie. Habermas wil juis aantoon dat die verstaan van die eiesoortighede van die mens- (en veral sosiale) wetenskappe 'n meer genuanseerde verstaan van rasionaliteit vereis. Die ver-

ruiming wat in sy denke plaasvind, het dus juis en veral te make met die verstaan van rasionaliteit *binne* die sfeer van wetenskapsbeoefening.

Die tweede rede is dat die soort handeling wat Habermas ondersoek, en waarvan hy die rasonele status probeer vasstel, *kommunikatiewe* handeling is, dit wil sê *handeling wat plaasvind in en deur middel van die taal*. Laasgenoemde konsep van handeling sal binnekort nader verduidelik word. Dis genoeg om nou bloot daarop te wys dat die maak van teoretiese kennis aanspraak vir Habermas part en deel uitmaak van taalhandelinge. Daarom word die doel van ons ondersoek na rasionaliteit geensins ondermyn deur aandag aan Habermas se epogmakende bydrae te skenk nie.

My bespreking van Habermas se rasionaliteitsbegrip sal in hoofsaak aan twee aspekte gewy word. Die eerste is sy formele konseptuele analise van die begrip, en die tweede is sy weergawe van die sosiale beliggaming van rasionaliteit in Westerse samelewings, en hoekom die rasionaliteitsbegrip van die Weste as "progressie" aangemerkt kan en moet staan. Ek sal my nie waag aan 'n uiteensetting van sy komplekse aansluiting by Weber in die ontwikkeling van sy teorie van sosiale rasionalisasie nie - deels omdat dit die hoofstuk te lank sal maak, en deels omdat dit vir my doeleindes, naamlik die bestryding van relativisme, nie noodsaaklik is bo en behalwe wat ek in elk geval aan die orde gaan stel nie.

Habermas se rasionaliteitsbegrip kan alleen verstaan word teen die agtergrond van, en as 'n aspek van, sy teorie van kommunikatiewe aksie wat hy in sy 1981 ontwikkel, en wat inderwaarheid ook die titel van daardie magistrale werk is. Die verband tussen konsepsies van rasionaliteit en van aksie is vir Habermas 'n konseptueel noodsaaklike verband. Wanneer 'n sosiaal-wetenskaplike 'n konsepsie van aksie kies, konstitueer hy daarmee noodsaaklikerwys ook 'n konsepsie van rasionaliteit. Die verband is die resultaat van die feit dat, in die keuse van 'n konsepsie van handeling, 'n sosiaal-teoretikus implisiet sekere "ontologiese" aannames maak in verband met die moontlike relasies tussen 'n akteur en sy wêreld. En hierdie "wêreld-relasies" wat deur die teoretikus aan die akteur toegeskryf word, konstitueer op sy beurt 'n moontlike raamwerk vir die "possible rationality ... of actions" (Habermas, 1981: 84; 75).

Sy teorie van kommunikatiewe aksie (voortaan TKA) is 'n teorie omtrent die aard, voorwaardes en effek van sosiale menslike handeling wat die konsekwensies wil ondersoek van die feit dat *taal 'n medium vir sosiale interaksie* is. By die lees van *A theory of communicative action*, val die uitvoerige aandag wat Habermas aan Max Weber gee, 'n leser dadelik op. Dis nie om dowe neutre nie. Soos Weber, is Habermas daarin geïnteresseerd om die kompleks van wederkerige relasies tussen die voorwaardes vir rasonele handeling aan die een kant, en die voorwaardes vir sosiale rasionalisasie aan die ander kant te ondersoek. In sy kritiese eksplikasie van Weber blyk egter van meet af dat daar een

fundamentele verskil is tussen die aksiebegrif wat hy, in vergelyking met dié van Weber, hanteer. Hierdie verskil is dié tussen 'n *teleologiese* en 'n *kommunikatiewe* begrif van aksie. Weber se probleem, volgens Habermas, is ten diepste dat hy slegs 'n teleologiese aksiebegrif hanteer - iets wat op sy beurt dan ook verantwoordelik is vir die verengde rasionaliteitsbegrif wat deur sy geskrifte geïmpliseer word.

Wat is 'n teleologiese aksiebegrif? Laasgenoemde verstaan onder aksie iets wat verrig word met die oog op die bereiking/verwerwing van 'n selfgestelde doelwit. (Bv.: Die aksie om in die reën my te haas na die naaste onderdak is rasioneel omdat ek skuiling soek.) Habermas noem dit ook "aksie wat georiënteer is met die oog op die bereiking van sukses". Laasgenoemde aksie neem, afhange van die vraag of dit in 'n sosiale of nie-sosiale konteks plaasvind, twee vorme aan. Wanneer dit nie-sosiaal van aard is, noem Habermas dit *instrumentele* aksie, dit is aksie wat gekenmerk word deur die nakoming van tegniese reëls en wat geëvalueer kan word deur die doeltreffendheid waarmee dit ons in staat stel om klaar te kom in ons fisiese (nie-sosiale) omgewing. Wanneer aksie wat georiënteer is met die oog op die bereiking van sukses in 'n sosiale konteks plaasvind, noem Habermas dit *strategiese* aksie. Laasgenoemde word gekenmerk deur die nakoming van die reëls van rasionele keuse, en dit word geëvalueer in die lig van die vraag hoe doeltreffend dit is om die besluite en gedrag van mense wat as (potensiële) opponente beskou kan word, te beïnvloed.

Van teleologiese aksie onderskei Habermas dan *kommunikatiewe* aksie, dit is aksie wat voortvloei uit die relasie tussen ten minste twee subjekte wat in staat is tot spraak en handeling. Habermas formuleer sy teorie van kommunikatiewe aksie vanuit die implikasies van 'n "paradigm shift" wat in die loop van die twintigste eeu plaasgevind het vanaf 'n model van teleologiese aksie na 'n model van linguïsties bemiddelde aksie (Thompson, 1984: 281). Hierdie paradigma-skuif is teweeggebring vanweë die invloed van denkers soos Herbert Mead, die latere Wittgenstein en J.L. Austin, na wie se beskouinge oor "performative utterances" ons reeds vroeër verwys het. Die belangrike insig van Austin, waarby Habermas aansluit, is dat om 'n taal te praat, ook is om te handel.

Volgens Habermas het Austin en sy volgelinge laasgenoemde insig egter nie ver genoeg ontwikkel nie. Austin vra naamlik nie na die algemene veronderstelling waarvan ons uitgaan wanneer ons "speech-acts" maak, of op laasgenoemde reageer nie. Elke "speech-act" wat ons maak behels naamlik volgens Habermas 'n geldigheidsaanspraak wat intern verbind is met redes en gronde wat vir die spreek-akte aangevoer moet kan word. 'n Spreek-akte is nie maar bloot 'n leë gebrabbel wat vir eie of ander se vermaak begaan word nie. Dit behels 'n *aanspraak op geldigheid*; daar is 'n "rationally motivating force" aan die werk in die proses van kommunikasie:

... a speaker can *rationaly motivate* a hearer to accept his speech act offer because - on the basis of an internal connection among validity, validity claim, and redemption of a validity claim - he can assume the *warranty* [*Gewähr*] for providing, if necessary, convincing reasons that would stand up to a hearer's criticism of the validity claim (Habermas, 1981: 302, sy klem).

Daar is volgens Habermas drie verskillende soort geldigheidsaansprake waardeur 'n spreker van die taal in relasie kan tree met een van drie moontlike objek-domeine of "wêrelde". Met laasgenoemde bedoel Habermas die moontlike werklikheidsfere in die lig waarvan die geldigheid van die betrokke aansprake bevestig of betwis sou kon word. 'n Spreker kan eerstens die aanspraak maak dat sy uitspraak *waar* is. Daardeur neem hy stelling in ten opsigte van die *objektiewe wêreld* as die totaliteit van entiteite waaroor waar stellings moontlik is. Die spreek-akte kan tweedens *korrek* wees in terme van 'n heersende normatiewe konteks. Daardeur neem hy stelling in teenoor, of tree in relasie met die *sosiale wêreld* as die totaliteit van legitiem gereguleerde interpersoonlike relasies. Die spreek-akte kan derdens *eg* ("sincere") wees in die sin dat die spreker opreg is in sy bedoelinge as hy sy uitspraak maak. Daardeur neem hy stelling in teenoor, of tree in relasie met die *subjektiewe wêreld* as die totaliteit van ervaringe waartoe die spreker geprivilegeerde toegang het. Elk van hierdie geldigheidsaansprake en die korresponderende wêreld-relasies word in spel gebring deur 'n bepaalde modus van taalgebruik. Die *representatiewe* funksie van taalhandelinge, wat uitgevoer word deur middel van konstatiewe spreekaktes, beklemtoon die waarheidsaanspraak en die relasie waarin die spreker tot die objektiewe wêreld staan. Die *appellatiewe* of interaktiewe taalmodus word gereflekteer in sogenaamde regulatiewe spreekaktes, byvoorbeeld bevels of versoeke. Hierdie taalmodus beklemtoon die aanspraak op korrektheid en die relasie van die spreker tot die sosiale wêreld. Derdens is daar dié klas van spreekaktes wat die spreker in staat stel om sy of haar subjektiwiteit te onthul. In so 'n geval het ons te make met die *ekspressiewe* taalfunksie, wat die klem laat val op eghed of opregtheid en die verhouding tot die subjektiewe wêreld. Skematies kan die voorafgaande as volg voorgestel word:

	Geldigheidsaansprake	Wêreld waarmee in relasie getree word	Taalfunksies
1.	Wat gesê word, is <i>waar</i>	Objektiewe wêreld	Representatief
2.	Wat gesê word, is <i>korrek</i>	Sosiale wêreld	Appellatief
3.	Wat gesê word, is <i>eg</i>	Subjektiewe wêreld	Ekspressief

Bogenoemde drievoudige artikulasie van geldigheidsaansprake, wêreldrelasies en taalmodi definieer nou Habermas se komplekse begrip van *kommunikatiewe aksie*, dit is "aksie wat daaraan georiënteer is om verstaan/n verstandhouding te bereik". Daarmee wil Habermas sê: daar is 'n wesensbelangrike vorm van aksie wat nie bloot gemik is op die behaal van sukses in óf ons omgang met die fisiese wêreld óf ons pogings om mense te beïnvloed of te manipuleer nie. *Daar is 'n vorm van aksie wat niks anders en niks meer op die oog het nie as die bereiking van onderlinge begrip/verstaan/n verstandhouding.* Om laasgenoemde te bereik, verg handeling. Wat van wesenlike belang is, is dat laasgenoemde handeling noodwendig in en vanuit die *taal* geskied, want dit is eers deur die proses van "raising and responding to validity claims" dat die moontlikheid ontstaan om 'n verstandhouding ("Verständigung") te bereik op die basis van 'n rasioneel gemotiveerde konsensus ("Einverständnis"). Taal is immers vir Habermas afgestem op die bereik van "understanding"; laasgenoemde is die telos van die taal.

Die konsep van kommunikatiewe aksie, só verstaan, verskaf nou vir Habermas die raamwerk om die idees van die rede en van rasionaliteit te heroorweeg en te herinterpreteer. Wanneer ons die begrip "rasioneel" gebruik, sê Habermas, aanvaar ons dat daar 'n nou verband is tussen rasionaliteit en kennis. Ons aanvaar, so lyk dit, dat aksies of simboliese uitdrukkings "rasioneel" is vir soverre hulle gebaseer is op kennis wat gekritiseer kan word. Die kwalifikasie "rasioneel" kan toegeskryf word aan sowel mense as aan hul simboliese uitdrukkings (resp. kennisaansprake); aan sowel taal as aksie. Habermas onderskei dan voorts tussen twee vorme van rasionaliteit, te wete *kognitief-instrumentele rasionaliteit* en *kommunikatiewe rasionaliteit*: 'n onderskeiding wat ten nouste saamhang met die bovermelde onderskeiding tussen teleologiese en kommunikatiewe aksie. Ons let vervolgens met meer besonderhede op hierdie onderskeiding.

Die idee van kognitief-instrumentele rasionaliteit kan die beste verduidelik word deur 'n bespreking van die eiesoortighede van die twee paradigma-gevalle van sodanige rasionaliteit wat Habermas oorweeg: A. 'n bewering deur middel waarvan 'n spreker 'n oortuiging uitdruk, en B. 'n doel-gerigte handeling waarmee 'n sosiale akteur 'n doel nastreef. Die kennis wat in albei hierdie gevalle op die spel is, is feilbaar; albei kan misloop. Albei is kritiseerbaar in terme van die geldigheidsaansprake wat subjekte noodwendig aan hul uitdrukkings toeken vir soverre hierdie uitdrukkings bedoel word as beweringe of doel-gerigte handeling. In die geval van A maak die spreker aanspraak op *waarheid* vir sy bewering. In die geval van B maak die spreker daarop aanspraak dat sy handeling die vooruitsig het op *sukses* of *effektiwiteit*. Vir Habermas is waarheid en effektiwiteit intern nou aan mekaar verbind. *Waarheid* verwys na bestaande stande van sake in die wêreld, terwyl *effektiwiteit* te make het met

intervensies in die wêreld waardeur stande van sake geproduseer kan word. In die geval van A verwys 'n spreker deur sy bewering na iets wat in die wêreld gebeur. In die geval van B verwys 'n sosiale akteur na iets wat in die wêreld behoort te gebeur deur sy doel-gerigte optrede. Albei maak dus (geldigheids-) aansprake "that can be criticised and argued for, that is, grounded (Habermas, 1981: 8-9). *Die belangrike punt is dat dit wat die rasionaliteit van die aansprake wat in die taal en in die handeling gemaak word, konstitueer, die moontlikheid van die begroonbaarheid van die aanspraak of handeling is.* Soos ons aan die begin gesê het: rasionaliteit het te make met die *legitimering* van kennis-aansprake en handeling; die vraag na rasionaliteit duik om geen ander rede op as vanweë die feit dat aansprake en handeling op hul waarheid en effektiwiteit bevraagteken/uitgedaag/gekritiseer kan word nie. Wat relativiste impliseer, is dat die reg op laasgenoemde verval het. Maar daardeur ontken hulle 'n fundamentele funksie van "the business of using language". Dis omdat alles wat gesê en gedoen word, nie sonder meer "kosher" is nie, bevraagtekenbaar is, dat die rasionaliteitsprobleem überhaupt opduik. Daarom bly die vraag na die beslegting van genoemde gronde, 'n belangrike en steeds relevante vraag.

Habermas se analise van kognitief-instrumentele rasionaliteit tot dusver suggereer dat die rasionaliteit van taal en aksie gebaseer moet word op hul vermoë om *op 'n objektiewe wyse* gekritiseer en begrond te kan word.¹³ So 'n objektiewe evaluasie is moontlik "... if it is undertaken on the basis of a transsubjective validity claim that has the same meaning for observers and non-participants as it has for the acting subject himself (Habermas, 1981: 9). Waarheid en effektiwiteit voldoen vir Habermas aan hierdie voorwaarde.

Die voorstel dat die rasionaliteit van taal en aksie uitsluitlik op die idee van kritiseerbaarheid en in terme van waarheid en effektiwiteit gebaseer moet word, gaan egter volgens Habermas mank aan verskillende gebreke. Dit is byvoorbeeld te eng, want ons gebruik nie die term "rasioneel" slegs in verband met uitdrukkings wat waar of vals, effektief of oneffektief is nie. Die rasionaliteit wat inherent is aan die mens se kommunikatiewe praxis oorspan 'n wyer spektrum (1981: 10). Hoewel hierdie konsep iets belangriks omtrent rasionaliteit vervat, vertel dit nog nie die volle verhaal oor rasionaliteit nie. As rasionaliteit *slegs* in die kognitief-instrumentele sin opgevat word - soos gebeur by sowel Popper, Albert en Kuhn as diegene van wie hulle hul Kritiese Rasionalisme afgrens (die sg. "Begrondingsmodel") - word ons inderwaarheid gelaat met 'n erg *verengde* konsep van rasionaliteit.

Die konsep van *kommunikatiewe rasionaliteit* behels nou Habermas se voorstel om laasgenoemde rasionaliteitsbegrip te verruim, net soos sy idee van kommunikatiewe aksie die tradisionele eng konsepsies van teleologiese aksie moes verruim. Soos hy dit stel:

... if we start from the communicative employment of propositional knowledge in assertions, we make a prior decision for a wider concept of rationality connected with ancient conceptions of *logos*. This concept of *communicative rationality* carries with it connotations based ultimately on the central experience of the unconstrained, unifying, consensus-bringing force of argumentative speech, in which different participants overcome their merely subjective views and, owing to the mutuality of rationally motivated conviction, assure themselves of both the unity of the objective world and the intersubjectivity of their lifeworld (Habermas, 1981: 10).

Kommunikatiewe rasionaliteit kan volgens Habermas ook verduidelik word deur te begin met die konsepte van proposisionele kennis en die objektiewe wêreld. Dit verskil egter van die vorige soort rasionaliteit ten opsigte van die vraag hoe, of met watter doel, die betrokke kennis *gebruik* word. Vanuit die perspektief van kognitief-instrumentele rasionaliteit (voortaan KIR) is die telos van rasionaliteit *instrumentele beheersing*. Vanuit die perspektief van die kommunikatiewe rasionaliteit (voortaan KR) is die telos *kommunikatiewe verstaan*, respektiewelik die tot stand bring van 'n verstandhouding tussen mense na aanleiding van onderlinge interaksie (1981: 11). Hierdie onderskeiding gaan natuurlik terug op sy ou antropologiese onderskeiding in sy 1972 tussen *arbeid* en *interaksie* as die twee fundamentele vorme van lewe en selfkonstitusie, respektiewelik die twee vorme van sosiale organisasie. Die menslike spesie sal naamlik nie oorleef as hy slegs dié interesse wat in arbeid weerspieël word, naamlik die *tegniese interesse* (d.i. die belang wat die mens het by die onderwerping van en beheer oor natuurkragte) koester en bevorder nie. Want hierdie interesse verteenwoordig nie die somtotaal van die motivering in die lig waarvan die mens betrokke is op iets buite homself nie. Interaksie weerspieël 'n ander interesse, naamlik die *praktiese interesse*, dit is die belang wat die mens het by gemeenskaplike lewenswaardes in ooreenstemming waarmee hy die doeleindes en riglyne van sy sosiale gedrag kan bepaal. Hierdie interesse genereer op die kognitiewe vlak die strewe van die mens na 'n verstandhouding of konsensus met sy medemens deur interpretasie van die singestaltiese waarin die medemens sy verstaan van lewenswaardes kommunikatief tot uitdrukking bring. Die mens, om dit eenvoudig te formuleer, soek, in sy omgang met die wêreld, nie net na beheer en sukses nie, maar ook en veral na begrip en 'n gelukkende sosialiteit. Ook laasgenoemde strewe of interesse is nou volgens Habermas vatbaar en beskikbaar vir rasionele beoordeling. Dit is wat hy tot uitdrukking wil bring met sy konsep KR.

Habermas noem die protagonis van KIR die "realis" en dié van KR die "fenomenoloog". Laasgenoemde "does not rely upon the guiding thread of

goal-directed or problem-solving action (1981: 12). Hy spring naamlik nie weg met die "ontologiese voorveronderstelling van 'n objektiewe wêreld" nie. Wat hom eerder interesseer, is die *probleem* van hoe die eenheid van die objektiewe wêreld gekonstitueer word vir die lede van 'n gemeenskap, respektiewelik die probleem van hoe dit kom dat daar binne en vir 'n gemeenskap 'n sogenaamde "objektiewe wêreld" tot stand kom. Die wêreld verwerf objektiwiteit slegs deur as een en dieselfde wêreld te tel of te geld vir 'n gemeenskap van sprekende en handelende subjekte.

The abstract concept of the world is a necessary condition if communicatively acting subjects are to reach understanding among themselves about what takes place in the world or is to be effected in it. Through this *communicative practice* they assure themselves at the same time of their common life-relations, of an intersubjectively shared *lifeworld*. This lifeworld is bounded by the totality of interpretations presupposed by the members as background knowledge. To elucidate the concept of rationality, the phenomenologist must then examine the conditions for communicatively achieved consensus. (Habermas, 1981: 13, sy klem).

In terme van hierdie model het rasionele uitdrukkings die karakter van *betekenisvolle handelinge*, wat verstaanbaar is binne hul konteks, en waardeur 'n akteur hom of haar verhou tot iets in die objektiewe wêreld. Die voorwaardes vir die geldigheid van simboliese uitdrukkings verwys na agtergrondskennis wat intersubjektief gedeel word deur die "communication community". Elke verskil wat voorkom verteenwoordig 'n eiesoortige uitdaging aan hierdie "Lebenswelt"-agtergrond (1981: 13).¹⁴

Habermas dring dus daarop aan dat mense se rasionaliteit nie uitsluitlik blyk uit hul vermoë om goed begronde feitelike oortuigings te artikuleer en effektief op te tree nie. (1981: 15) In die konteks van kommunikatiewe aksie word slegs daardie persone as rasioneel gereken wat, as lede van 'n "communication-community", hul aksies kan oriënteer aan intersubjektief erkende geldigheidsaansprake. 'n Hoër graad van KIR veroorsaak wel meer onafhanklikheid van beperkinge wat die kontingente omgewing op die self-konstitusie van subjekte wat doel-gerig optree, lê. 'n Hoër graad van KR verbreed binne 'n kommunikasie-gemeenskap - die skopus vir 'n onbelemmerde koördinasie van aksies en vir die beslegting van konflik op die basis van konsensus (1981: 14-15).

Vervolgens wys Habermas daarop dat daar ook *ander* tipes uitdrukkings as goed begronde beweringe en effektiewe aksies is waarvoor ons goeie redes kan hê:

In the context of communicative action, we call someone rational not only if he is able to put forward an assertion, and, when criticized, to provide grounds for it by pointing to appropriate evidence, but also if he is following an established norm and is able, when criticized, to justify his action by explicating the given situation in the light of legitimate expectations. We even call someone rational if he makes known a desire or an intention, expresses a feeling or a mood, shares a secret, confesses a deed, etc., and is then able to reassure critics in regard to the revealed experience by drawing practical consequences from it and behaving consistently thereafter (1981: 15).

Normatief geregleerde aksies en ekspressiewe self-presentasies het dus, soos die beweringe van konstatiewe spreek-aktes, ook die karakter van betekenisvolle uitdrukkings - verstaanbaar in hulle konteks - en is verbindbaar met kritiseerbare geldigheidsaansprake. Hul verwysing is na norme en subjektiewe ervarings, eerder as na feite. Ook hierdie uitdrukkings "can go wrong". Die moontlikheid van 'n intersubjektiewe herkenning van kritiseerbare geldigheidsaansprake is ook konstitutief vir hul rasionaliteit. Die kennis wat beliggzaam is in normatief geregleerde aksies of in ekspressiewe manifestasies verwys egter nie slegs na die bestaan van stande van sake nie, maar na die geldigheid van norme of na die manifestasie van subjektiewe ervarings. Met hierdie uitdrukkings kan 'n spreker nie verwys na iets in die objektiewe wêreld nie, maar slegs na iets in 'n gemeenskaplike sosiale wêreld of iets in sy subjektiewe wêreld. Daar is dus kommunikatiewe aksies wat gekarakteriseer word deur ander relasies tot die wêreld en wat verbind word deur geldigheidsaansprake wat verskillend is van waarheid en effektiwiteit. Hulle voldoen egter nogtans aan die sentrale veronderstelling in terme waarvan die rasionaliteitsvraag opduik: hulle kan verdedig word teen kritiek. Habermas som sy beskouinge in hierdie verband soos volg op:

... we can say that actions regulated by norms, expressive self-presentations, and also evaluative expressions, supplement constative speech acts in constituting a communicative practice which, against the background of a lifeworld, is oriented to achieving, sustaining, and renewing consensus - and indeed a consensus that rests on the intersubjective recognition of criticizable validity claims. The rationality inherent in this practice is seen in the fact that a communicatively achieved agreement must be based *in the end* on reasons. And the rationality of those who participate in this communicative practice is determined by whether, if necessary, they could, *under suitable circumstances*, provide reasons for their expressions. Thus the rationality proper to the communicative practice of everyday life points to the practice of argumentation as a

court of appeal that makes it possible to continue communicative action with other means when disagreements can no longer be repaired with everyday routines and yet are not to be settled by the direct or strategic use of force. For this reason I believe that the concept of communicative rationality, which refers to an unclarified systematic interconnection of universal validity claims, can be adequately explicated only in terms of a theory of argumentation (Habermas, 1981: 17-18, sy klem).

Ruimte laat my nie toe om die besonderhede van sy teorie van argumentasie hier aan die orde te stel nie.¹⁵ Wat ek vervolgens gaan doen, is om te wys op 'n belangrike aspek van Habermas se beskouinge met behulp waarvan hy relativisme, van die orde wat in die eerste afdeling van die verslag aan die orde was, bestry. Ek verwys hier na die wyse waarop hy sy teorie van kommunikatiewe aksie beskou as 'n *rekonstruktiewe analise*.

Die vraag na die filosofiese en/of (veral) wetenskaplike status van Habermas se teorie van kommunikatiewe aksie is 'n ernstige punt van dispuut in die sekondêre literatuur oor sy werk.¹⁶ Die vraag waaroor dit ten diepste gaan, is of Habermas se teorie 'n transendentale teorie oor die apriori-voorwaardes vir betroubare kennis in die Kantiaanse sin van die woord is,¹⁷ en of dit 'n empiriese teorie is. Sê Bernstein:

Habermas's frequent use of expressions like 'what must be presupposed', 'what is unavoidable', what is 'necessary' easily lead one to think that he is advancing a transcendental argument in the tradition of Kant. (Bernstein, 1983: 185).

Habermas het egter sedert die verskyning van sy 1972 toenemend daarop aangedring dat sy teorie nie transendentaal is nie, maar empiries. Die probleem van relativisme word natuurlik *skynbaar* uitgeskakel deur 'n transendentale teorie, want laasgenoemde wek die skyn dat dit 'n universele geldingskrag het vir alle mense te alle tye. 'n Transendentale teorie in die sin van iets wat op 'n ahistoriese, tydloos-geldige wyse die aard en voorwaardes vir kennis en rasionaliteit stipuleer, is egter iets wat nie vir hom aanvaarbaar is nie (Habermas, 1976: 24). Na Kant het daar egter 'n dichotomie tussen transendentale en empiriese teorieë ontstaan wat ook nie vir Habermas aanvaarbaar is nie. Sy teorie van kommunikatiewe aksie is juis bedoel om hierdie dichotomie te oorkom.

Daarom vind Habermas dit nodig om, ten opsigte van nie-transendentale (d.i. wetenskaplike) teorieë 'n verdere onderskeiding te maak, naamlik dié tussen *empiries-analitiese* teorieë en *rekonstruktiewe* teorieë. Eersgenoemde is gewoon die hipoteties-deduktiewe teorieë wat ons veral in die natuurwetenskappe, en tot 'n beperkte mate in die menswetenskappe aantref. Laasgenoemde is teorieë soos dié van Chomsky, Piaget en Kohlberg: teorieë wat

probeer om die universele kondisies en reëls wat implisiet in die uitvoering van mense se linguïstiese kompetensie en in hul kognitiewe en morele ontwikkeling veronderstel word, aan die lig te bring. Habermas voer dan aan dat sy teorie van kommunikatiewe aksie 'n rekonstruktiewe teorie van laasgenoemde orde is, dit is 'n wetenskaplike teorie wat gerig is op die aan die lig bring, op grond van 'n reflektiewe (in onderskeiding van 'n transendentale) ondersoek, van die universele kondisies wat deur alle vorme van kommunikatiewe aksie veronderstel word.

Sy teorie van kommunikatiewe aksie is dus die uitloper van sy vroeër geformuleerde *teorie van kommunikatiewe kompetensie*. Wat Habermas met laasgenoemde beoog, is om op 'n reflektiewe wyse die ervaringe wat ons van die taal in die proses van die uitoefening van ons kommunikatiewe kompetensie opdoen, tot bewussyn te bring. Langs die weg van so 'n refleksie meen hy kan hy 'n teoretiese raamwerk - later uitgewerk in sy 1981 - ontwikkel omtrent die verskillende vorme van intersubjektiviteit in die taal en omtrent die oorsake van die sistematiese vervorming of versteuring van linguïsties-bemiddelde kommunikasieprosesse.¹⁸

Habermas hoop dat 'n teorie van kommunikatiewe kompetensie 'n beginsel van *redelike* kommunikasie as die noodsaaklike regulerende beginsel van alledaagse kommunikasie (hoe verwronge laasgenoemde ook al is) uit die logika van die alledaagse taal kan aflei.

The goal of coming to an understanding is to bring about an agreement that terminates in the intersubjective mutuality of reciprocal understanding, shared knowledge, mutual trust, and accord with one another. Agreement is based on recognition of the corresponding validity claims of comprehensibility, truth, truthfulness and rightness (Habermas, 1976: 3).

Volgens Habermas moet enigeen wat kommunikatief optree, in die uitvoering van sy spraakhandeling, *universele geldigheidsaansprake* maak en veronderstel dat hulle besleg/ingelos (einlösen) kan word. Soos ons vroeër ook gesien het: die maak van geldigheidsaansprake stel die rasionaliteitsvraag onvermydelik aan die orde. Deur gewoon kommunikatief op te tree, sê 'n mens nie alleen iets nie, maar jy sê dit op basis van die veronderstelling dat wat jy sê, of kritiseerbaar of begroondbaar is; dit kom beskikbaar vir rasonale beoordeling.

Enige kommunikasie kan alleen geluk as dit geskied teen die agtergrond van een of ander agtergrond-konsensus wat normaalweg as vanselfsprekend aanvaar word. Hierdie konsensus kan natuurlik ook wankel gestel of disputabel gemaak word. In sy dispuut met Gadamer het Habermas voor die opgawe te staan gekom om aan te toon hoe 'n ware van 'n valse konsensus onderskei kan word. Habermas voer immers teenoor Gadamer aan dat die konsensus wat in

die "dialogo met die tradisie" bereik word, 'n valse konsensus kan wees. Die kriterium wat hy uiteindelik vir hierdie onderskeiding vasstel, ontwikkel hy langs die weg van 'n beskrywing van *diskoers* ("discourse") wat hy van alle-daagse kommunikatiewe interaksie onderskei.

Volgens Bernstein is diskoers

... the type of elucidation and argumentation in which we suspend immediate action and in which participants seek to redeem the validity claims that have been challenged. 'Discourse' is a term of art, a construct, an 'ideal type' introduced to highlight the type of speech that is relevant for argumentative redemption of validity claims (Bernstein, 1983: 186).

Diskoers impliseer 'n situasie waarin die norme en menings wat in alledaagse kommunikatiewe interaksie as vanselfsprekend en geldig veronderstel word, geproblematiseer word. In diskoers word hierdie norme en menings argumentatief (diskursief) geregverdig. Suksesvolle interaksie of kommunikasie tussen mense voorveronderstel immers dat deelnemers norme intensieel gehoorsaam en dat sulke norme aanvaar word as synde *geregverdig*. Dit word voorts ook veronderstel dat die deelnemers daarvan oortuig is dat die norme wat hul gedrag rig te enige tyd in 'n diskoers geregverdig kan word.

Hoe sou só 'n regverdiging kon geskied? Habermas ontwikkel in hierdie verband 'n konsensus-teorie van waarheid.¹⁹ Die konsep *waarheid* verwys nie na een of ander beginsel buite die diskoers wat die kriterium verskaf met behulp waarvan 'n mens kan besluit of 'n bereikte konsensus waar of vals is nie. Wat waarheid is, is immers iets wat self slegs *binne* 'n diskoers via 'n konsensus bereik kan word. Hieruit volg dat in diskoers ons voorveronderstel dat enige konsensus wat bereik word binne die raamwerk van 'n diskoers beskou sou kon word as 'n waar konsensus.

Hierdie konsensuele waarheidskonsepsie veronderstel, of "antisipeer", op sy beurt wat Habermas die "ideale gespreksituasie" of die "ideale kommunikasievorm" noem. Laasgenoemde is 'n situasie wat gekenmerk word deur die afwesigheid van enige eksterne druk, dwang of dominasie (d.w.s. 'n situasie van magsvrye interaksie). Die ideale gespreksituasie is een waarin vrye debattering dit moontlik maak vir elke deelnemer om sy *ware* belange te formuleer en waarin die beste argument uiteindelik na vore sal kom en aanvaar sal word. Die veronderstelling of antisipasie van die ideale gespreksituasie is onder andere Habermas se antwoord op Gadamer se vraag²⁰ of alle ideologie-kritiek²¹ nie self ideologies is nie. Die konsensus van die ideale gespreksituasie verteenwoordig die kriterium of prinsiep in terme waarvan verideologiseerde interpretasies, hoe goed hulle ook al vanuit die tradisie ondersteun word, *gekritiseer* en dus rasioneel beoordeel kan word. Die *waarheidsvraag* bly dus vir Habermas

'n legitieme vraag - nie omdat 'n ideologiekritikus toegang het tot 'n waarheid buite 'n konsensussoekende gespreksgemeenskap nie, maar omdat 'n gespreks-gemeenskap voorstelbaar is waarin 'n konsensus bereik kan word wat nie langer gebonde is aan die dwang van die magstrukture van 'n historiese samelewing nie. So 'n konsensus *is* vir Habermas gewoon gelyk te stel met die waarheid self:

The idea of truth, which measures itself on a true consensus, implies the idea of a true life (existence). We could also say: it includes the idea of being-of-age ("Mündigkeit"). It is only the formal anticipation of the idealized dialogue, as the form of life to be realized in the future, which guarantees the ultimate supporting and contrafactual agreement that already unites us; in relation to it we can criticize every factual agreement, should it be a false one, as false consciousness (Habermas, 1980: 206).

Ons sien dus uit die voorafgaande hoe Habermas 'n relativistiese rasionaliteitsbegrip bestry. Relativisme is 'n epistemologiese standpunt wat nie reg laat geskied aan 'n fundamentele reël vir die gebruik van verstaanbare, kommunikatiewe taatgebruik en taalhandelinge nie. Ons kommunikatiewe kompetensie hang af van die veronderstelling dat die geldigheidsaansprake van ons taalhandelinge in 'n (in beginsel) magsvrye dialoog rekonstruktief uitgeklar of "ingelos" kan word. Wat Habermas se standpunt gesofistikeerd maak, is dat sy rasionaliteitsbegrip in hierdie verband nie berus op 'n transendentale teorie nie; dit is empiries-reflektief vir sover dit tot sy gevolgtrekkings kom na aanleiding van 'n analise van alledaagse kommunikasiesituasies. Dit ontkoppel bevindinge oor rasionaliteit en waarheid ook nie aan die konsensus van 'n historiese gemeenskap nie; die kriteria vir rasionaliteit en waarheid geld nie apriori, tydloos en universeel nie. Hierdie kriteria vorm wel deel van 'n konsensus wat deur alle betekenisvolle kommunikasie veronderstel word. Laasgenoemde konsensus kan egter aangevreet en wankel gestel word. In so 'n geval, dring Habermas daarop aan, kan sodanige disputabele norme en kriteria opnuut vasgestel word in 'n diskursiewe proses waarin die kriteria en norme rasioneel gerekonstrueer word, en die konsensus, wat noodsaaklik is vir voortgesette kommunikasie, herstel word. Die diskursiewe beslegting van normatiewe geldigheidsaansprake is moontlik omdat 'n ideale gespreksituasie veronderstel of "geantisipeer" kan word waarin hierdie rasionele rekonstruksie in 'n situasie van ongedwonge, magsvrye interaksie kan plaasvind.

Bogenoemde idees van Habermas is natuurlik nie sonder hul kwota probleme nie. Dis nie my bedoeling om hier oor te gaan tot 'n volskaalse kritiese bespreking van sy beskouinge nie; Habermas se teorie dien, binne die konteks van hierdie hoofstuk, slegs as 'n voorbeeld van 'n verruimde rasionaliteitsbegrip. Daar is een ooglopende probleem met sy aanspraak dat sy teorie

wetenskaplik, en nie transendentiaal nie, is. Dit is die vraag: indien ons hier met 'n wetenskaplike teorie te make het, hoe sou dit gefalsifiseer kon word? Watter getuieis of argumente sou relevant wees vir die poging om Habermas se aanspraak te weerlê - die teenfeitelike aanspraak naamlik dat, ten spyte van alle tekens wat op die teenoorgestelde dui, elke spreker wat betrokke raak by kommunikatiewe aksie "onvermydelik" verbind is tot die diskursiewe inlossing van universele normatiewe geldigheidsaansprake? Die verdere vraag is hoe vrugbaar dit is om sy anti-relativistiese teorie van kommunikatiewe kompetensie so sterk te baseer op die "counterfactual" van die ideale gespreksituasie - iets wat, synde 'n "counterfactual", tog nooit werklik gerealiseer word nie. Hierdie is inderdaad belangrike kritiese vrae waarop Habermas nie altyd bevredigende antwoorde het nie.

Ek sluit egter die paragraaf af deur enkele opmerkings te maak oor 'n tweede aspek van sy beskouing in die lig waarvan hy relativisme probeer bestry, naamlik sy beskouing oor die status van Westers-georiënteerde rasionaliteitskonsepsies. Westerse samelewings word naamlik volgens Habermas gekenmerk deur 'n rasionele "conduct of life" (*Lebensführung*) of 'n rasionele lewensvorm (*Lebensform*). Laasgenoemde kry gestalte in historiese situasies waarin sekere kondisies gerealiseer word en sekere argumentatiewe vorme tot wasdom kom. 'n Mens kan gevolglik Habermas se rasionaliteitsbegrip nie ten volle begryp as jy volstaan met 'n suiwer formele eksplikasie van die konsep van rasionaliteit nie. 'n Mens moet, soos Habermas inderdaad ook doen, beweeg vanaf die formele konsepsie na 'n bespreking van die *sosiale beliggaming* en *historiese ontwikkeling* van rasionaliteit.

Habermas se sosiale en ontwikkelings-konsepsie van rasionaliteit probeer om aan te toon dat die moontlikhede van kommunikasie wat deur sy formele konsepsie voorsien en begrond word, 'n interpretatiewe gids verskaf wat gebruik kan word om die vlak van rasionaliteit (wetenskaplik, moreel en esteties) wat in verskillende samelewings bereik word, te ondersoek. Die formele konsepsie wat vroeër aan die orde was, berus immers op 'n voorverstaan wat veranker is in moderne bewussynsoriëntasies en wat implisiet 'n universaliteitsaanspraak vir ons Westerse verstaan van die wêreld maak. Is laasgenoemde aanspraak gewoon naakte etnosentrisme, of hoe moet dit geëvalueer word? Om die legitimiteit/illegitimiteit van so 'n universaliteitsaanspraak na behore te kan evalueer, moet ons volgens Habermas beweeg vanaf 'n konseptuele analise van rasionaliteit na antropologiese en sosiologiese perspektiewe wat die vraag insake die "rational conduct of life" binne 'n evolusionêre perspektief benader (Habermas, 1981: 44). Die tweede fase van Habermas se analise van kommunikatiewe rasionaliteit word dan op gang gebring deur sy bespreking van die verskille wat antropologiese ondersoeke

onthul het tussen "mitiese" en "moderne" wêreldbeskouing (Habermas, 1981: 43-73).²²

Habermas begin deur te argumenteer dat "the rationality of worldviews is not measured in terms of logical or semantic properties but in terms of formal-pragmatic basic concepts" (1981: 45). Die kontraste tussen die twee wêreldbeskouing word dan voorgestel in teenstelling van hierdie "basic concepts". Drie aspekte is hier vermeldenswaardig: 1. die mitiese wêreldbeskouing het 'n wedersydse neiging om natuur na kultuur en kultuur na natuur te herlei, of in mekaar te assimileer. 2. die mitiese wêreldbeskouing onderskei nie tussen die sosiale wêreld, die eksterne wêreld en "internal nature" nie. 3. die mitiese wêreldbeskouing onderskei nie tussen taal en die wêreld nie, asook nie tussen die kommunikasieproses en dit waaroor die proses handel nie. Al laasgenoemde differensiasies is nou kenmerkend van die *moderne* wêreldbeskouing.

Om nou die vraag te beantwoord of laasgenoemde analise nie bloot weer 'n Westerse, etnosentristiese vooroordeel omtrent rasionaliteit verrai nie, ondersoek Habermas vervolgens die sterk- en swakpunte van Winch se epistemologiese en kulturele relativisme - 'n standpunt wat, vanweë my uitvoerige bespreking daarvan in hoofstuk 2, ek nie nou weer aan die orde stel nie. Dis genoeg om net weer daaraan herinner te word dat Winch hom vernet teen die idee dat ons ons kriteria van rasionaliteit op ander kulture probeer afdwing. Daar is geen universele, buite-kulturele standaarde van rasionaliteit waarop ons ons kan beroep in geval van kommunikasie-probleme tussen kulture nie. Teenoor hierdie relativisme maak Habermas die volgende opmerking:

the context-dependence of criteria by which the members of different cultures at different times judge differently the validity of expressions does not, however, mean that the ideas of truth, of normative rightness, of sincerity and of authenticity that underlie (only intuitively, to be sure) the choice of criteria are context-dependent in the same way ... Whatever language system we choose, we always start intuitively from the presupposition that truth is a universal validity claim [which allows us to evaluate and understand other cultures] from the standpoint of cognitive adequacy (1981: 55,58).

Die punt insake die basiese voorveronderstelling waarvan uitgegaan word wanneer die taal kommunikatief gebruik word, dit is die feit van geldigheidsaansprake wat in beginsel inlosbaar is, geld dus hier ook. Tog meen Habermas dat standaarde van rasionaliteit nie uitsluitlik tot kognitiewe toereiktheid gereduseer kan word nie. Die rasionaliteit van 'n lewensbeskouing hang ook af van van die praktiese, estetiese, ekspressiewe en betekenisverlenende toereiktheid daarvan. Winch se argument is nie sterk genoeg om kulturele relativisme te verantwoord nie, maar dit waarsku ons tog daarteen om sonder

meer die wetenskaplik-tegnologiese rasionaliteit van ons kultuur op ander kulture af te dwing. As erfgenaam van die Frankfurt-tradisie, is Habermas se rekord van kritiek op die mensonterende gevolge van wetenskaplik-tegnologiese rasionaliteit immers onbesproke.²³ Die punt is dat wetenskaplik-tegnologiese rasionaliteit 'n verengde vorm van rasionaliteit is; in dié sin kan Habermas aansluit by Winch se reserwes om dít normatief vir alle kulture te probeer maak:

The modern understanding of the world is indeed based on general structures of rationality but ... modern Western societies promote a distorted understanding of rationality which is fixed on cognitive-instrumental aspects and is to that extent particularistic (Habermas, 1981: 66).

Die onus lê dus weliswaar op die "universalistiese" standpunt om aan te toon waarom die moderne wêreldbeskouing op een of ander wyse tog beter of meer gevorderd is as die mitiese en tradisionele beskouinge. Wat aangetoon sal moet kan word, is of die sistematiese veranderinge in wêreldbeskouinge voorgestel kan word in terme van 'n intern rekonstrueerbare groei van kennis. 'n Universalistiese posisie forseer 'n mens dus volgens Habermas om te aanvaar dat die rasionalisasie van wêreldbeskouinge plaasvind deur middel van leerprosesse; kulture, soos kinders, groei deur fases van ontwikkeling wat uitloop op wêreldbeskouinge wat min of meer ooreenstem met wat ons tans in die Weste ken.

Om dit te beredeneer, sluit Habermas grootliks aan by Piaget se *evolusionêre konsep van die leerproses*.²⁴ Saam met Piaget wil hy onderskei tussen die aanleer van nuwe inhoud, en die verwerping van hoër vlakke in die kapasiteit om te leer. Habermas is veral geïnteresseerd in laasgenoemde aspek. Hiervoor sluit hy grootliks aan by Piaget se belangrikste aanspraak, naamlik dat *hoër vlakke in die kognitiewe ontwikkeling van individue in die algemeen 'n aanduiding is van die desentrering van 'n egosentristies verwronge verstaan van die wêreld*. "Desentrering" word deur Piaget verstaan in terme van 'n kind se vermoë "[to construct] a reference system for the simultaneous demarcation of the objective and social worlds from the subjective world" (Habermas, 1981: 69).

Deur nou Piaget se idee van die desentrering vanaf 'n individuele na 'n sosiale vlak te ekstrapoleer, vind Habermas steun vir sy idee van kommunikatiewe rasionaliteit. Laasgenoemde het naamlik 'n universele geldingskrag as gevolg van die groeiende rasionalisasie van wêreldbeskouinge. Piaget suggereer so 'n ekstrapolasie volgens Habermas eintlik self deur: (1) die ontwikkeling van intelligensie as slegs een dimensie van die proses van desentrering te beskou; (2) alle oorgange as progressiewe stappe in desentrering te beskou; en (3) die egosentristiese perspektief van die kind as 'n model vir mitiese denke te beskou.

'n Kulturele tradisie en die kontinuering daarvan deur 'n interpreterende heropname van daardie tradisie is naamlik vir Habermas nie moontlik binne mitiese, religieuse en metafisiese wêreldbeskouings nie, aangesien die onderskeidings en demarkasies wat so 'n interpretatiewe heropname moontlik maak, in sodanige wêreldbeskouinge ontbreek. Slegs wanneer die konsep van "die wêreld" eers begin posvat, sowel as die moderne demarkasies van natuur, samelewing en 'n "innerlike natuur" (d.i. subjektiewe of bewussynslewe), kan die verlede krities en reflektief geëvalueer word en kan 'n kulturele tradisie krities herinterpreteer en heropgeneem word. Want toegang tot die wêreld word nou verkry deur gemeenskaplike interpretatiewe pogings waarin sosiale akteurs gesamentlik en reflektief situasie-definisies kan aanpak wat intersubjektief herken sou kon word. Hier dien die vroeër verduidelikte konsep van die "drie wêreld" (objektief, sosiaal en subjektief) as die gemeenskaplik veronderstelde sisteem van koördinate waarin sosiale akteurs 'n definisie van hul situasie kan ontwikkel wat so georden is "... that agreement will be reached about what the participants may treat as a fact, or as a valid norm, or as a subjective experience (Habermas, 1981: 72).

Op hierdie punt word die begrip "life world" ("Lebenswelt"), waarna vroeër reeds verwys is, weer vir Habermas belangrik. Laasgenoemde verteenwoordig vir hom die taalkonteks of sisteem van vertroude, reeds gekonstitueerde betekenisse wat deur elke deelnemer aan die kommunikasieproses veronderstel word. Elke aktuele konsensus word bereik teen hierdie unieke, pre-reflektiewe vorm van agtergrondverhoudings. Dit is 'n bron vir wat in elke eksplisiete kommunikasiesituasie ingedra word, en wat die onderwerp van kritiek kan word. Die lewenswêreld bly egter altyd implisiet, pre-refleksief en voor-krities. Dit ondersteun sosiale kollektiwiteite en groepe deur te dien as 'n bron van betekenisse en situasie-definisies waaruit geput word in die proses van sosiale reproduksie. Die lewenswêreld is krusiaal vir die reproduksie van kultuur, samelewing en persoonlikheid vir soverre dit die draer is van die persoonlike, sosiale en kulturele tradisie.

Die lewenswêreld kan nou volgens Habermas gekontrasteer word met die begrip "sisteem". Sosiale sisteme (veral subsysteme soos die ekonomie en die staat) is onderhewig aan funksionele imperatiewe en dien as "formally organised systems of action based on media steering [d.i. geld en mag]" (Habermas, 1981b: 18).²⁵ Die lewenswêreld word deur Habermas geassosieer met kommunikatiewe aksie, en die sosiale sisteme met instrumentele of teleologiese (doel-rationele) aksie. Die punt is nou dat mitiese samelewings veral gekenmerk word deur 'n *onkritiese* aanvaarding van betekenisse wat ontleen word aan die lewenswêreld. Hul wêreldbeskouings is gereifieer tot die status van die ganse wêreldorde en kan nie beskou word as 'n interpretatiewe sisteem wat oop is vir kritiek nie.

Daarteenoor word die "rational conduct of life", kenmerkend van moderne samelewings, gekenmerk deur: 1. die artikulasie van die drie formele wêreld-begrippe; 2. 'n reflektiewe houding teenoor sigself; 3. 'n differensiasie van die kognitiewe, morele, evaluatiewe en ekspressiewe komponente van argumentasie en 'n institusionalisering van gespesialiseerde vorme van argumentasie; en 4. 'n (ten minste gedeeltelike) ont koppeling van die lewenswêreld en sosiale sisteme wat sisteme van doel-rasionele aksie toelaat of in staat stel om geïnstitusionaliseer te word as "rasionele" ekonomie en administrasie. Moderne samelewings word nou veral gekenmerk deur laasgenoemde "rasionalisasie van die lewenswêreld" en deur 'n groeiende "differensiasie" van sosiale sisteme.

Om op te som: in aansluiting by Piaget se begrip van "desentrerings", brei Habermas sy konsep van kommunikatiewe rasionaliteit uit om ook die vraag rondom rondom die "rational conduct of life" aan te spreek. So 'n uitbreiding "relates a decentered understanding of the world to the possibility of discursively redeeming criticisable validity claims (Habermas, 1981: 72). Habermas se verdediging van (die rasionaliteitsbegrip van) moderniteit berus op die mate waarin laasgenoemde differensiasies van geldigheidsaansprake, waardesfere en die institusionalisering van gepaste vorme van argumentasie vir elk toelaat. Dit berus ook op die mate waarin moderniteit die lewenswêreld ont koppel van sisteme van doel-rasionele aksie ten einde toe te laat vir kritiek en refleksie op dit wat voorheen as gewoon vanselfsprekend aanvaar is. Vir Habermas is dit nie eenvoudig die wetenskaplik-tegniese superioriteit van die moderne Westerse samelewing wat hierdie soort samelewing aanmerk as "vordering" in die vlak van die spesie se leervermoëns nie. Laasgenoemde moet veel meer toege skryf word aan die "gedesentreerde" wêreldbeskouing wat bogenoemde differensiasies moontlik maak. Habermas is egter ewe bedug op die skadukant van moderniteit wat hierdie ontwikkelinge en "vordering" voortdurend vergesel. Moderniteit loop steeds gevaar om *gefikseer* te word deur wetenskap en tegnologie, en om daarom die sosiale en subjektiewe wêreld van die domeine van rasioneel gemotiveerde ooreenstemming uit te sluit. Hoe presies rasionaliteit in Westerse samelewings beliggaam geraak het, respektiewelik hoe "sosiale rasionalisasie" presies volgens Habermas (in aansluiting by, maar ook in reaksie op Weber) plaasgevind het, is die onderwerp waaraan Habermas uiteindelik die meeste tyd spandeer in sy magnum opus. 'n Bespreking daarvan sou egter meebring dat hierdie paragraaf ongewenste omvattende afmetings sou moes aanneem. Aangesien genoeg reeds gesê is om 'n idee te kry van die wyse waarop Habermas die rasionaliteitsbegrip verruim op 'n wyse wat as 'n effektiewe teenvoeter vir relativisme kan dien, laat ons dit nou eers daar, en vervolg in die slothoofstuk met enkele voorstelle in verband met die verstaan en ontwerp van 'n toereikende rasionaliteitsmodel vir die menswetenskappe.

Notas

- 1 Na my oordeel bestaan daar steeds geen beter oriëntering ten opsigte van van hierdie tradisie in die twintigste eeuse filosofie as dié van Luijpen (1976) nie.
- 2 Die belangrikste hydraers tot die EF leef en skryf in 'n tyd toe die verskuiwinge in die filosofiese wetenskapsbeeld as gevolg van die opkoms van die post-empiristiese wetenskapsfilosofie, soos beskryf in hoofstuk 3, nog nie so markant was soos tans nie. Hul kritiek op die sciëntisme is dus wesenlik ook 'n kritiek op die positivisme.
- 3 Ruimte laat my nie hier toe om in uitvoerige kritiese besprekings van hierdie beskouinge te verval nie. Ek het dit wel elders gedoen. Vergelyk Van Niekerk, 1983 en 1980: 99-155.
- 4 Vergelyk byvoorbeeld die uitvoerige diskussie tussen Hans Albert (1973) en Gerard Ebeling (1973), asook my bespreking van hierdie diskussie in Van Niekerk, 1979.
- 5 Vergelyk Van Niekerk, 1980: 173-176 vir 'n aanduiding van hoe Wittgenstein se insigte in sy *On Certainty* (1969) die aansprake van die EF op hierdie punt ondersteun.
- 6 Vergelyk sy *Feiten, Waarden, Gebeurtenissen* (Van Peursen, 1972: 31-48).
- 7 Só 'n omskrywing van rasionaliteit verklaar waarom Van Peursen sy werklikheidsleer 'n "deiktiese ontologie" noem!
- 8 Die klem op intensionaliteit moet nie verwar word met die relativistiese idee van die mag wat raamwerke het op die bepaling van wat ons waarneem en ken nie. Dit gaan nie op hierdie punt vir die EF om die vraag of mense in verskillende kulture of paradigmas nog dieselfde verskynsel ken nie, maar wel om die vraag na hoe Einstellungen die oorspronklike sin wat gegewens vir ons het, bepaal.
- 9 Natuurlik sou ek ook die filosofie hierby wou insluit. Ek het in die inleiding verduidelik waarom ek die filosofie nie as 'n wetenskap beskou nie. Nogtans is die filosofie 'n rasionele, akademiese dissipline, en in dié sin is die onderhawige rasionaliteitsbegrip ook op die filosofie van toepassing.
- 10 Hy verkies om as teoretiese sosioloog (of "sosiale teoretikus") bekend te staan. Sy akademiese posbenaming is "Professor in Filosofie en Sosiologie aan die Johann Wolfgang Goethe Universiteit, Frankfurt". Dit sal uit die bespreking duidelik word hoe Habermas se werk 'n aandrang op 'n onderskeiding tussen sosiale teorie en filosofie inderwaarheid heeltemal irrelevant maak.
- 11 Soos aangedui in die vorige hoofstuk, is sy 1989 na my beste wete die jongste vertaalde boek van hom wat verskyn het. Dit is egter moeilik om tred te hou met die stroom publikasies wat jaarliks nog steeds uit sy pen verskyn.

- 12 Die leser word met die oog hierop verwys na die werke van McCarthy 1978; White, 1988; Roderick, 1986; Thompson, 1981: 71-112; Thompson en Held (eds.), 1982; Held, 1980: 249-352; en Bernstein, 1983: 182-196; 1985 en 1986: 94-114 verwys. In Afrikaans het 'n uitstekende proefskrif oor Habermas se kommunikatiewe etiek gedurende 1990 uit die pen van dr. Derick van Heerden van die Universiteit van Port Elizabeth verskyn (Van Heerden, 1990).
- 13 Hieruit is duidelik dat die Kritiese Rasionaliste se onderskeiding tussen die begrondings- en kritiese modelle van rasionaliteit vir Habermas nie so belangrik is nie. Albei is instansies van kognitief-instrumentele rasionaliteit. Wat belangrik is, is hoe albei van 'n ander (verruilmde) soort rasionaliteit, naamlik kommunikatiewe rasionaliteit, verskil. Daarby kom ons weldra.
- 14 Ons kom later terug op die begrip "Lebenswelt".
- 15 Vergelyk daarvoor Habermas, 1981: 18-42, asook die besprekings daarvan deur Roderick, 1986: 114-116; Thompson, 1984: 285-6 en White, 1988: 55-58.
- 16 Vergelyk hieroor veral McCarthy, 1982: 61-78, Thompson, 1984: 255-78 en Bernstein, 1983: 182-197.
- 17 Hy word van transendentalisme veral deur Rorty beskuldig. Vergelyk Rorty, 1985a: 167e.v.
- 18 "Sistematies versteurde kommunikasie" - die soort kommunikasiesteurnis wat Habermas meen dat Gadamer nie genoegsaam verreken in hul debat nie - is kommunikasie waarin mense verkeerdlik meen dat hulle mekaar verstaan vanweë die wanorganisasie van die sosiale sisteem waarin die kommunikasie plaasvind. Dit genereer op sy beurt 'n valse bewys van die werklikheid wat in valse lewenswaardes en dus in 'n valse praktyk uitdrukking vind.
- 19 Vergelyk hieroor Habermas, 1973; 1972: 351-280, asook McCarthy se bespreking daarvan in sy 1978: 291-310.
- 20 Ruimte en oorwegings van relevansie laat my nie toe om die besonderhede van daardie debat hier aan die orde te stel nie. Vir 'n uitstekende bespreking van die debat, vergelyk Warnke, 1987: 107-138.
- 21 Habermas dring naamlik daarop aan dat hermeneutiek ook ideologie-kritiek moet wees.
- 22 Omdat ek reeds in die vorige hoofstuk aan aspekte van hierdie probleem aandag gegee het - vergelyk wat daar gesê oor Goody se onderskeiding tussen geletterde en ongeletterde samelevings - bespreek ek Habermas se insigte hier baie vlugtig.
- 23 Vergelyk veral sy 1970: 81-122.
- 24 Vergelyk in die verband Piaget & Inhelder, 1969: 94-98.
- 25 Vir die onderskeiding tussen lewenswêreld en sisteem, sien ook Habermas, 1987b: 113-198.

Op soek na 'n rasionaliteitsmodel vir die menswetenskappe

1. Kommunikatiewe versus tegnies-instrumentele rasionaliteit

Soos in die vooruitsig gestel is in die inleidende hoofstuk, het ons nou die punt bereik waar ons, op grond van die leidrade wat die besprekings in die vorige hoofstukke verskaf, 'n uitsig kan ontwikkel op 'n moontlike rasionaliteitsmodel vir die menswetenskappe. Dit moet van meet af duidelik duidelik wees dat wat hier volg, met geen ander pretensie aangebied word as bloot dié van 'n *uitsig* op die rigting waarin gedink moet word, en die veranderlikes wat in ag geneem moet word, in die besinning oor so 'n model nie. Vir die skrywer is nadenke oor rasionaliteit 'n lewenstaak wat reeds met my eerste poging tot selfstandige filosofiese besinning in 1979 'n aanvang geneem het, en steeds onvoltooid is. Ek is dus onder geen illusie omtrent die voorlopigheid en feilbaarheid van wat hier aangebied word nie. Tog meen ek dat die besprekings in die voorafgaande hoofstukke 'n aantal wesensbelangrike insigte opgelewer het waarmee in enige poging tot die verstaan van rasionaliteitsmodelle in die menswetenskappe rekening gehou moet word.

Die leser sal opmerk dat ek in die vorige paragraaf die begrip "rasionaliteitsmodel" in die enkel- en meervoud gebruik het. Die eerste belangrike vraag wat sigself in hierdie verband aanmeld, is hoeveel sin dit het om ten opsigte van die *menswetenskappe in die geheel* te praat van "'n rasionaliteitsmodel", respektiewelik of die wye verskeidenheid van aktiwiteite wat klassifiseerbaar is met behulp van die begrip "menswetenskappe" op dieselfde manier rasioneel is, of deurgaans van dieselfde soort rasionele legitimeringsprosedures vir kennis aansprake gebruik maak. Om die metodologiese verskille tussen al die menswetenskappe genoegsaam te ondersoek om só 'n vraag bevredigend uit te maak, val uiteraard buite die taak wat ek vir myself in hierdie studie gestel het.

Dit wil prima facie voorkom asof verskillende menswetenskappe verskillende vercestes in hierdie verband stel.¹ Die verskillende menswetenskappe (sosiolegie, sielkunde, ekonomie - veral ekonometrie - antropologie, ens.) probeer kwalik almal presies dieselfde soort vraag beantwoord. Die prose-

dures vir die rasonale verantwoording van kennisaansprake in hierdie verskeidenheid van aktiwiteite kan daarom kwalik almal dieselfde struktuur hê. Ek sal in paragraaf 7.4, waarin dit gaan om die eiesoortige kriteria vir die rasionaliteit van die menswetenskappe, op hierdie punt terugkom.

My voorstelle in die paragrawe wat nou eers volg, is egter nie afgestem op 'n bepaalde menswetenskap nie,² maar is eerder bedoel as 'n stel gesigspunte wat, met dissiplinêr gerigte toespitsings, in alle moontlike rasionaliteitsmodelle van die menswetenskappe verreken behoort te word.

Die aanspraak dat dit in wat hier volg gaan oor rasionaliteitsmodel vir die *menswetenskappe*, vra om 'n verdere aantal provisionele opmerkings. Die eerste hiervan is dat 'n strak dichotomie tussen mens- en natuurwetenskappe, en dus ook tussen die rasionaliteitsmodelle wat in en vir albei geld, nie verdedig kan word nie. Hierdie punt is reeds herhaalde kere in die vorige hoofstukke gemaak; in 'n belangrike sin verteenwoordig dit een van die belangrikste konklusies wat voortspruit uit die betoog wat in die eerste afdeling van die boek opgebou is. Ek is nie van plan om die argumente wat daar aangevoer is - sommige waarvan meer oortuigingskrag het as ander - hier te herhaal nie. Die belangrike punt is net dat wat Hans Albert by gelcentheid (krities) die aanspraak op 'n "Sonderstellung" van die menswetenskappe noem (op grond van die vermeende onvervreembare uniekheid van hul objek van ondersoek en "metode" van interpretasie betref) eenvoudig nie langer te verdedig is nie.³

Hierdie punt kan ondersteun word, maar moet myns insiens om die regte redes ondersteun word. Die rede waarom hierdie punt geldig is, is *nie*, soos Albert self meen, dat tradisionele postivistiese of semi-positivistiese⁴ rasionaliteitsmodelle voluit en onveranderd op die menswetenskappe van toepassing is of behoort te wees nie. Metodoloë van die menswetenskappe (bv. Charles Taylor en Paul Ricoeur) wat daarop aandring dat interpretasie 'n ander kenwyse met 'n ander logika as dié van nomologiese verklaring is, is nie bloot, soos Albert beweer, besig om die menswetenskappe teen "wetenskaplike kritiek" te "immuniseer" nie. Die dichotomie tussen "erklären" en "verstehen" kan nie oorbrug word deur laasgenoemde eenvoudig tot eersgenoemde te reduceer nie, respektiewelik deur die interpretasie-problematiek binne 'n naturalistiese teoretiese raamwerk aan te pak en af te handel nie.⁵ Laasgenoemde strategie kom in wese neer op die ontkenning van wesenlike verskille tussen natuur- en menswetenskappe omdat laasgenoemde insgelyks na eersgenoemde gereduseer wil word. Terwyl, soos ek gesê het, ek simpatie het met 'n benadering wat sensitief is vir meer ooreenkomste tussen natuur- en menswetenskappe as wat tradisioneel aanvaar is, meen ek dat Albert se simpatie met dieselfde benadering om die verkeerde redes geskied. Wat hy wil hê, is dat sy model van rasionaliteit, naamlik Kritiese Rasionalisme, geëkstrapoleer moet word tot 'n omvattende prinsiep in terme waarvan die mens se ganse sosio-kul-

turele praktyk ingerig moet word. Dit behels egter weinig meer as 'n pleidooi vir die verwetenskapliking van die lewe in terme van 'n bepaalde, *verengde* model van rasionaliteit.

Die legitieme konvergensie van die filosofiese wetenskapsbeelde van die natuur- en menswetenskappe moet egter ook nie om 'n tweede moontlike verkeerde rede ondersteun word nie. Dit is naamlik die gemeenskaplike tendens tot (epistemologiese) relativisme wat in verskillende apologië vir 'n sodanige konvergensie opgemerk kan word. Soos reeds in die inleiding en die oriënterende opmerkings aan die begin van Afdeling B verduidelik is, is hierdie tendens die sentrale neerslag van die filosofiese en wetenskapsmetodologiese ontwikkelinge wat in hoofstukke 2-4 bespreek is. Waarom relativisme 'n inkoherente en daarom filosofies onhoudbare standpunt is, is uitvoerig in hoofstuk 5 beredeneer, en ook daardie argumente sal nie hier herhaal word nie. Die mees onrusbarende implikasie van die kontemporêre flirtasies met relativisme is egter die sogenaamde "postmodernistiese" (resp. "neo-pragmatistiese") en "kennisosiologiese" aandrang op die prysgawe om 'n sorg om rasionaliteit, soos ons dit aantref in die denke van Richard Rorty, die apologete van die "Strong Programme" en Feyerabend. Volgens hierdie denkers is die verskille tussen mens- en natuurwetenskap onbeduidend omdat: (1) wetenskap bloot een "coping mechanism" te midde van baie ander is, en geen aanspraak het op besondere status nie, en (2) dit daarom irrelevant word om die rasionaliteit van die wetenskaplike kenwyse (of enige ander ander kenwyse) te probeer verstaan of, veel erger, te probeer verantwoord of begrond. Omdat die historiese oorsake (eerder as die universele logika) van alle kennisaansprake geïdentifiseer kan word, is daar weinig rede om te glo dat die wetenskap iets bied wat intrinsiek van groter waarde is as nie-wetenskaplike aktiwiteite soos sterrewig-gelary en toorkuns, behalwe moontlik die suiwer pragmatiese waarde daarvan as "coping mechanism" vir die meeste mense op die huidige oomblik - iets wat natuurlik môre weer sou kon verander. Die hele besigheid van "gronde vir iets aanvoer", en die besorgdheid oor watter gronde die beste is en hoekom, is vir Rorty en Feyerabend 'n obsoleete kwessie wat onbeantwoordbaar is, en waarvan ons daarom moet afstap; "we must simply change the subject". Laasgenoemde siening is, soos aangetoon, die uitvloeisel van konsekwente relativisme. Daar is nie meer belangrike verskille tussen mens- en natuurwetenskappe nie, ja - maar laasgenoemde is die gevolg van die feit dat rasionaliteit 'n onoplosbare en, daarom obsoleete probleem is. Konsekwent deurgevoerde relativisme vra om die prysgawe van enige verdere vrae omtrent of filosofiese besorgdheid oor rasionaliteit.

Albei bovermelde redes vir die erkenning van die konvergensie in die metodologiese verstaan van die mens- en natuurwetenskappe is vir my onaanvaarbaar. Ek waardeer die vermelde konvergensie, nóg omdat ek die mens-

wetenskappe as 'n vorm van natuurwetenskappe wil verstaan (of interpretasie na nomologiese verklaring wil reduceer), nóg omdat ek die sorg om rasionaliteit wil prysgee ten gunste van die inkoherente wildernis van 'n poging tot konsekwente relativisme, maar omdat ek glo dat die lofwaardige aspekte van die argumente wat in vroeëre hoofstukke aangevoer is ons noop om ons verstaan van die begrip rasionaliteit te veruim of te verbreed.

In die vorige hoofstuk het ons gelet op twee voorbeelde van sulke verruimde rasionaliteitskonsepsies. Ten spyte van die belangrike verskille tussen hulle, het hulle een belangrike kenmerk in gemeen: *hulle behels 'n protes teen die aneksasie van die begrip redelikheid deur die positivisme of die sciëntisme*. Anders gestel, hulle wys daarop dat ons veel meer onder rasionaliteit kan en moet verstaan as dit wat deur Habermas "kognitief-instrumentele" rasionaliteit (KIR) genoem word. KIR is volgens Habermas die soort rasionaliteit wat die neerslag is van die mens se *tegniese* interesse, dit is die belang wat die mens het by die onderwerping van en beheer oor natuurkragte. Hierdie interesse genereer op die kognitiewe vlak die strewe van die mens na begrip van die wetmatige orde wat ten grondslag van natuurprosesse lê. Die empiries-analitiese wetenskappe is die gedissiplineerde en sistematiese vormgewing van hierdie kennisstrewe. KIR is 'n noodsaaklike aspek van die wyse waarop die mens in die moderne lewe die wêreld op 'n ongeëwenaarde wyse vir homself beskikbaar gemaak het en sy leefruimte maksimaal ingerig het met die oog op die optimale bevrediging van biologiese behoeftes soos gerieflikheid, sindelikhed, gesondheid, veiligheid, en dies meer. Dit hoort tot die krediet van iemand soos Habermas dat hy, anders as sy voorgangers in die Frankfurt-skool (veral Adorno en Marcuse), die waarde en belang van die institusionalisering van KIR in ons kultuur insien, en selfs swaarde kruis met iemand soos Marcuse se naïewe pleidooi vir 'n alternatiewe wetenskap en tegnologie vanweë die dehumaniserende tendense in die huidige verwetenskaplikte kultuur (Habermas, 1970: 85-92).

Wat egter nog meer tot sy krediet gereken moet word is dat hy, anders as die positivist, die Kritiese Rasionaliste (en, moet ongelukkig bygevoeg word, die postmoderniste - vgl. sy 1987b en 1989) die gevare insien van 'n kultuur wat deur KIR geannekseer word. Die somtotaal van menslike behoeftes word nie opgelos of selfs eers aangespreek deur die verwetenskapliking van ons ganse kultuur nie. Die hoop wat dikwels gekoester is (en word) dat die moderne lewensontplooiing via die uitoefening van KIR die mens se tergendste lewensgeheime sou oplos, het beskaam. Dit behoort tot die krediet van denkers uit die kader van die Eksistensiële Fenomenologie en die hermeneutiese filosofie (Heidegger, Gadamer, Merleau-Ponty en Ricoeur) dat hulle van meet af hierop gewys het. Want hoewel dit so is dat die wêreld danksy KIR op 'n nuwe wyse beskikbaar geword het, gaan die mens self die wetenskaplik be-

skrewe en instrumenteel onderworpe wêreld steeds weer te bowe. 'n Bestel wat net maar deur die beoefening van KIR opgebou is, maak nie die totale sin van die lewe uit nie. Die mens is meer as die skepper en verbruiker van 'n tegniese volmaakte en akkuraat voorspelbare bestel. Die mens is die vraag na *sin*. En as vraag na sin, oorstyg die mens alle stoflike voorsieninge, alle vrugte van KIR. Meer nog: in die eeu wat verby is, het die met oë om te sien en ore om te hoor waargeneem wat kan plaasvind in 'n wêreld waarin die bevryding wat KIR kan meebring, so ontspoor dat wetenskap en tegniek omvorm word tot die mees wreedaardige en dehumaniserende instrumente van lyding en moord wat ooit bedink is. Daarvan, soos Adorno ons tereg herinner, getuig die werklikhede van Auschwitz en Hiroshima: simbole van wetenskap en tegnologie in diens van gewetenlose uitwissing.

Wat Habermas ons leer, is dat rasionaliteit met veel meer te make het as die korrelering van middele en doeleindes. By Auschwitz was middele en doeleindes perfek gekorreleer, en tog was die resultaat die mees obsene vorm van irrasionaliteit wat ons nog ooit moes meemaak. Wat van wesenlike belang is, is dat die doeleindes self die objek moet word van rasonele beoordeling. Rasionaliteit het vir Habermas nie *net* te make met die verwerking van die mens se tegniese interesse nie, maar ook van sy *praktiese* interesse. Met die praktiese interesse korrespondeer kommunikasieprosesse, eerder as sosiaal georganiseerde arbeidsprosesse. Die praktiese interesse is die belang wat die mens het by die gemeenskaplike lewenswaardes (of lewensin) in ooreenstemming waarmee hy nou juis genoemde doeleindes en riglyne van sy sosiale gedrag kan bepaal. Hierdie interesse genereer op die kognitiewe vlak die strewe van die mens na 'n verstandhouding of konsensus met sy medemens deur die interpretasie van die singestalties waarin die medemens sy verstaan van lewenswaardes kommunikatief tot uitdrukking bring. Die hermeneutiese geestes- of kultuurwetenskappe (vir ons: menswetenskappe) is die gedissiplineerde vormgewing van hierdie kennisstrewe.

Die menswetenskappe is dus die gedissiplineerde vormgewing van 'n strewe wat anders is as dié van die natuurwetenskappe. In dié sin maak dit sin om die onderskeiding tussen die twee soort aktiwiteit te bly handhaaf. Die menswetenskappe bestudeer die verskynsel dat mense hulleself aan hul wêreld of omgewing oriënteer, nie bloot om die onderliggende wetmatighede wat die gedrag daarvan bepaal, op te spoor, te voorspel en uiteindelik onder hul beheer te kry nie. Die menswetenskappe bestudeer die verskynsel dat mense hulle ook en juis aan hul wêreld of omgewing oriënteer omdat die vind van lewenswaardes en lewensin 'n doel in sigself is, en omdat hulle met medemense 'n verstandhouding of konsensus oor hierdie waardes en singestalties wil vind. Om dit Buberiaans te formuleer: 'n mens tree met dinge in die wêreld in verhouding omdat dit 'n middel tot 'n doel is. 'n Mens tree egter met medemense in

verhouding omdat dit 'n doel in sigself is - die doel wat die uitkoms van die praktiese interesse is.

Wat nou van deurslaggewende belang in Habermas se bydrae is, is sy aandrag daarop dat ook hierdie wesensbelangrike dimensie van ons lewe in die wêreld onder die tug van rasonele beoordeling kan en moet staan. Die betekenis van die begrip rasionaliteit moet verruim word om ook hierdie dimensie te verreken, om die strategieë wat daarvoor aangewend word, te beoordeel en om die norme in die lig waarvan opgetree word, te begrond. Ten spyte van die verskille tussen Habermas en die eksponente van die hermeneutiese filosofie (soos Gadamer) wat sterk onder die invloed van die Eksistensiële Fenomenologie staan, vind hy dus heelwat aansluiting by laasgenoemde se klem op die *praktiese* doel van interpretasieprosesse. Interpretasie sluit byvoorbeeld 'n moment van toepassing of applikasie noodwendig in, en dit geskied met die oog op die bemiddeling tussen hede en verlede met die oog op die ontwerp van nuwe synsmoontlikhede vir die toekoms. Interpretasie en kommunikasie geskied met veel meer op die oog as bloot die bereik van 'n objektiewe begrip van 'n sindraer, teks of handeling. Waarom dit gaan, is die bereiking van 'n konsensus omtrent gemeenskaplike lewensin waardeur die praktiese interesse van tussenmenslike kommunikasie gedien kan word. Dit gaan egter nie net om die *inhoud* van sin-aansprake nie, maar ook om hul *waarheid*. Hulle is kritiseerbaar, en as sodanig beskikbaar vir rasonele verantwoording en beoordeling. Die strewe na 'n verruimde rasionaliteitsmodel het dus vir Habermas 'n baie sterk praktiese motivering.

Ons het gesien dat die rasionaliteitsmodel van die Eksistensiële Fenomenologie, as 'n kritiek op die sciëntisme, ons bedug wil maak op die feit dat die wetenskap geen monopolie op rasionaliteit het nie. Ek het geen dispuut met so 'n aanspraak nie, hoewel ek tog meen dat dié model, in sy passie om die begrip rasionaliteit te verruim, moontlik met 'n verengde konsepsie van wetenskap werk - 'n konsepsie wat nie stand kan hou in die lig van die insigte van sowel Habermas as die post-empirisistiese wetenskapsfilosowe soos Kuhn nie. Ek beoog egter geen verdere polemieke daaroor nou nie. In hierdie slothoofstuk gaan dit egter vir ons wel om die betekenis van rasionaliteit in die *menswetenskappe*, en dis om dié rede dat ek Habermas se bydrae as 'n belangrike aanvulling tot dié van die Eksistensiële Fenomenologie in hoofstuk 6 bespreek het.

2. Die wetenskaplike strewe na universele geldigheid

As ons vervolgens daartoe oorgaan om meer inhoudelik oor 'n rasionaliteitsmodel vir die menswetenskappe te handel, is dit eerstens nodig om weer herinner te word aan die feit dat dit 'n model vir 'n bepaalde tipe

wetenskap is. Teenoor Feyerabend en die Strong Programme dring ek daarop aan dat die wetenskap, hoewel nie die belangrikste, en moontlik nie die interessantste nie, dan tog wel 'n besondere en 'n eiesoortige aktiwiteit van kultuurskepping is. Die wetenskap dank sy uniekheid en eiesoortigheid as kultuuraktiwiteit daaraan dat dit die vergestaltung behels van 'n bepaalde *strew*e van die mens. Dit is naamlik die *strew*e van die menslike intellek om op 'n gedissiplineerde wyse tot 'n geheel van samehangende, rationeel verantwoordbare en universeel geldige insigte omtrent die werklikheid in sy verskillende fasette te kom (Rossouw, 1990: 57).

Soos in hoofstuk 5, toe ek kritiese opmerkings gemaak het oor die inkomensurabiliteitstese, moet dit hier in verband met die menswetenskappe beklemtoon word: iets is alleen *wetenskap* - ook met die sosiale werklikheid as objek van beskrywing - wanneer dit geskied vanuit 'n *strew*e om aansprake te maak wat 'n *universele* geldingskrag het. Nou het die ontwikkelinge in die post-empirisistiese wetenskapsfilosofie van die twintigste myns insiens heeltemal tereg aangetoon dat die *strew*e na universeel geldige status vir wetenskaplike kennis, onvervuld bly. Geen wetenskaplike teorie kan vandag sonder meer daarop aanspraak om universeel waar te wees nie. Wetenskaplike kennis is amper per definisie slegs voorlopig geldig, "pending further evidence". Dit beteken egter nie dat die wetenskap as wetenskap kan voortbestaan sonder die behoud van die vermelde *strew*e na universele geldigheid nie. Ons het reeds in hoofstuk 5 gelet op Bernard Williams se waardevolle punt, in reaksie op Rorty, oor hoe fundamenteel die selfverstaan van die wetenskap in die gedrang sou kom indien hierdie *strew*e net eenvoudig prysgegee word.

Universele geldigheid as 'n kenmerk van die soort teorieë wat wetenskaplikes streef om te konstrueer, impliseer die prinsipiële verwisselbaarheid of vervangbaarheid van die subjek van kennis. Dit beteken dat 'n ontdekking of 'n insig wat nog slegs die status het van 'n individuele opinie of van 'n partikuliere groepsoortuiging, nie as wetenskaplik kan deurgaan nie. Wetenskaplike kennis aansprake is aansprake wat in beginsel op die groots moontlike mate van openbare konsensus en intersubjektiewe ooreenstemming kan reken. Daarom vereis die *strew*e na universele geldigheid dat die kennisproses so bedryf sal word dat kennisresultate die kritiese toetsing en oordeel van ander ter sake kundiges sal kan ontmoet en sal kan deurstaan.

Ek meen dat talle van die insigte oor die aard van die wetenskap, soos na bewering afgelei is uit die de facto verloop van die geskiedenis van die wetenskap, wat in hoofstukke 2-4 bespreek is, 'n sekere waarde het. Dit maak ons daarop attent dat die wetenskap 'n sosiale, menslik-gestempelde kultuuraktiwiteit is wat inderdaad (soms) onderhewig is aan beïnvloeding deur 'n wye reeks verskynsels wat kenmerkend is van die mens se historiese lewe - verskynsels soos gesag, tradisie, professionele ambisie, gemeenskapskrisisse, verbin-

tenisse, vertrou, en derglike meer. Die wetenskap, soos ek Toulmin al meer-male met instemming aangehaal het, is 'n "slice of life". Apologete vir relativisme gaan egter myns insiens te ver as hulle laasgenoemde aspek voorhou as 'n argument ter ondersteuning van die aanspraak dat die begrip rasionaliteit slegs intra-paradigmatiese betekenis in wetenskapsbeoefening het, en dat alle aansprake op universele geldingskrag vir wetenskaplike kennis aansprake laat vaar moet word. Dan gee die wetenskappe - en met name ook die menswetenskappe - iets weseliks omtrent hul identiteit prys. Dit is vir my heeltemal onduidelik waarom 'n aktiwiteit nog aanspraak op die kwalifikasie "wetenskaplik" sou wou maak as dit die aanspraak prysgee dat dit 'n verwerkliking probeer wees van die strewe na universele kennis. Kennis wat net vir 'n bepaalde groep geld, is per definisie nie wetenskaplike kennis nie. Dis hoogstens gesistematiseerde vooroordeel wat veelal slegs opgedis word ter sanksionering van irrasionele oortuigings, ter bevordering van seksionele belange of ter ondersteuning van die kontinuering of omverwerping van magsverhoudinge in 'n samlewing. Kortom: dis ideologie: "meaning in the service of power", soos John Thompson laasgenoemde definieer (Thompson, 1990: 56 e.v.). As iets wetenskap wil wees, en tog slegs aanspraak op geldigheid binne 'n eng begrensde sosiale konteks maak, is dit per definisie nie meer wetenskap nie, maar ideologie.

Dit impliseer dat die kennis aansprake in die menswetenskappe *verantwoordbaar* moet wees teenoor prinsipieel alle kensubjekte wat oor die nodige agtergrondskennis beskik. Rationele verantwoording in die wetenskap het immers nog nooit beteken dat *letterlik enigiemand* bevoeg is om aansprake te beoordeel nie; iemand met geen universiteitsopleiding in Fisika nie kan kwalik ernstig geneem word as beoordelaar van die Algemene Relatiewe teorie, ongeag uit watter "groep" hy of sy kom. 'n Fundamentele vereiste vir rasionaliteit in die menswetenskappe - soos trouens vir enige wetenskap - bly egter dat daar van kennis aansprake rekenskap afgelê moet kan word teenoor prinsipieel *verwisselbare* medesubjekte. Laasgenoemde vereiste was nog altyd nie alleen 'n waarmerk van die rasionaliteit van die (d.i. *enige*) wetenskap nie, maar ook van die objektiwiteit van die wetenskap. In die strewe na wetenskaplike kennis moet daar by voorbaat verseker word dat die oordele wat gevorm en die uitsprake wat gemaak word, op voldoende getuienismateriaal berus, dit wil sê op getuienismateriaal wat as rasionele regverdiging of begroning vir sulke oordele en aansprake aangevoer sou kon word.

Nou is dit natuurlik so dat die historisiteit en linguïstikaliteit van sowel die objekte van ondersoek as die navorser en die navorsingsproses, laasgenoemde vereiste in die geval van die menswetenskappe aansienlik kompliseer. Hoekom dit so is, is uitvoerig verduidelik in hoofstuk 2, en sal nie hier herhaal word nie. Die sentraal belangrike implikasie wat daaruit voortspruit, is dat die *kern* van

enige menswetenskaplike navorsingsprogram ten minste gedeeltelik gekonstitueer moet word deur een of ander weergawe van subjektiwiteit of menslike agentskap. Dié punt is inderwaarheid 'n toepassing van 'n idee van Imre Lakatos. Hy beweer naamlik dat die teoretiese landskap van die natuurwetenskappe ten beste gekonseptualiseer kan word as 'n terrein waarin verskillende "research programmes" of algemene strategieë vir interpretasie met mekaar kompeteer. Hy onderskei dan tussen die kern ("core") konsepte van so 'n program, wat self nie vatbaar is vir direkte empiriese toetsing nie, en die interpretasies en verklarings wat afgelei is van konsepte wat wel só toetsbaar is. Die kernkonsepte konstitueer so die "negative heuristic" van die navorsingsprogram, en die verklarings die "positive heuristic" (Lakatos: 1970).

Baie mense beweer dat Lakatos se model ook van toepassing gemaak kan word op die menswetenskappe, hoewel nie sonder beduidende veranderinge nie. Die een ding wat byvoorbeeld uniek en eiesoortig omtrent die idee van 'n navorsingsprogram vir die menswetenskappe is, is dat die "core" dáárvan een of ander model van die subjek moet bevat, dit is een of ander minimale konseptualisering van wat dit beteken om *menslik té wees* (White, 1988: 5, 7, 131). Daarby sal so 'n model van die subjek noodsaaklikerwys ook *normatief* moet wees. Hoe om dit reg te kry, konstitueer een van die mees wesenlike probleme vir die metodologie van die menswetenskappe, ook en veral wat betref die verstaan van rasionaliteit in hierdie verband. Ons het reeds gelet op die wyse waarop Habermas 'n rasionaliteitsmodel ontwikkel wat hierdie juiste kwessie probeer aanspreek.

Die oomblik wanneer dit egter toegegee word - en ek meen dit is 'n punt wat toegegee *moet* word ten opsigte van die menswetenskappe - word 'n mens opnuut gekonfronteer met al die probleme rondom historisiteit, linguïstikaliteit, interpretasie en die konflik tussen interpretasies, partikulariteit, perspektiwiteit, sosiaal-historiese oorsaaklikheid, en dergelyke meer wat in hoofstuk 2 in verband met die metodologie van die menswetenskappe aan die orde gestel is. By al die kritiek wat (ek meen tereg) teen relativisme ingebring kan word, beteken dit daarom nie dat 'n absolutistiese kennisideaal vir die menswetenskappe, en 'n rasionaliteitsmodel wat kennis in 'n absolutistiese sin kan verantwoord, haalbaar is nie. Ek verstaan onder *absolutisme* die aanspraak dat daar 'n stel noodsaaklike beginsels is wat kenbaar is en wat in staat om 'n tydloos geldige, onhersienbare stel oortuigings te begrond. Hierdie onhersienbare waarhede sou dan kon dien as die kriteria in die lig waarvan alle aanvullende oortuigings, insluitend empiries, hipoteties en perspektiwies gedetermineerde oortuigings, geëvalueer kan word. Die oortuigings wat noodsaaklik waar is, moet universeel en absoluut wees, want dit is slegs in die lig van iets wat absoluut is dat dit wat relatief of perspektiwies bepaald is, geken kan word.⁶

So 'n strak vorm van ahistoriese absolutisme is myns insiens nie die enigste alternatief vir relativisme nie. Teenoor sowel relativisme as absolutisme sou ek 'n standpunt wou verdedig wat beweer dat daar wel 'n sistematiese metode van redenering bestaan met 'n gekoördineerde stel oortuigings wat die beginsels van so 'n metode beliggaam. Hierdie metode en beginsels word voortdurend ondermyn en bedreig deur die fluktuasies wat sosiaal-historiese kondisionering meebring, maar hulle kan tog geïdentifiseer word en is in staat om 'n dinamiese (nie statiese of tydloos geldige) sisteem van oortuigings op 'n self-korrigerende wyse in stand te hou. Genoemde beginsels bevat natuurlik moontlik foute of halwe waarhede, en hulle mag moontlik nooit in 'n finale, onveranderlik gefikseerde vorm geformuleer word nie. Tog, vir soverre hul konsistensie op 'n publieke (nie noodwendig sintuiglike) wyse verifieerbaar is, ontwikkelinge in die verstaan en formulering van hul inhoud rasioneel rekonstrueerbaar is en hul waarheidsinhoud demonstreerbaar groter is as dié van hul konkurrente, konstitueer hulle tog betroubare kriteria in die lig waarvan aanvullende oortuigings en hipoteses geëvalueer kan word. Wat as waar in 'n effektiewe sin van die woord geld, behoort ten minste implisiete oordele te bevat oor dit wat universeel en objektief is, want dit is slegs met verwysing na 'n werklikheid in 'n objektiewe sin (d.i. 'n sin wat die betekenis van laasgenoemde begrip nie resloos uitlewer aan die opinie van 'n individu of die konsensus van 'n gelokaliseerde groep nie) dat bepaalde beweringe wat gemaak word die funksie kan vervul van, en verstaan kan word as, koherente kognitiewe handelinge, dit is taalhandelinge wat (Habermasiaans gesproke) geldigheidsaansprake maak op basis van die veronderstelling dat daardie aansprake op een of ander wyse rasioneel inlosbaar is.

Wanneer ons vra na die betekenis van rasionaliteit, so is meermale al opgemerk, vra ons na twee dinge: (1) kriteria in die lig waarvan kennis-aansprake en handelinge geëvalueer kan word, en (2) prosedures wat hierdie evalueringsproses kenmerk. Ek wy die volgende drie paragrawe aan albei hierdie aspekte.

3. Kriteria as "constraints"

Wat die kriteria-aspek betref, moet ons in ag neem dat die vraag na rasionaliteit, sedert dit die eerste keer aan die orde gekom het tydens die Griekse Aufklärung, voortspruit uit die oer-intuisie - wat selfs bestempel sou kon word as 'n "grondoortuiging" van ons Westerse kultuur - dat sowel die wêreld waarop ons gerig is in alle kenaktes en handelinge, as die mense teenoor wie ons ons oriënteer in ons pogings om tot 'n verstandhouding te kom oor gemeenskaplike lewenswaardes, beperkinge/"checks"/"constraints" plaas op wat oor die wêreld gesê kan word, of op watter waardes/sin-inhoude nagestreef

of verwerklik moet word in ons betrokkenheid op die wêreld en by die medemens. Dit is natuurlik so dat ons die wêreld slegs ken via die taal, en ons konsepsies van die dinge in die wêreld daarom in 'n beduidende sin sosiaal bemiddelde konstruksies is, aangesien die taal self 'n sosiale skepping is: iets wat voortspruit uit sosiale interaksie. Maar ek is nie daarvan oortuig dat die erkenning van die legitimititeit van laasgenoemde aanspraak ons reg ophef om steeds aan te dring op die onderskeibaarheid van wêreld en taal nie.

Verskillende argumente en analogieë sou ter ondersteuning hiervan aangevoer kon word. J.A. Stofberg, 'n Suid-Afrikaanse filosoof, ontwikkel in 'n onlangse artikel (Stofberg, 1988: 213-225) 'n verwickelde argument ter verdediging van 'n nie-metafisiese konsepsie van wetenskaplike objektiwiteit. In hierdie artikel verduidelik hy ons verhouding tot die werklikheid aan die hand van 'n interessante analogie wat ek graag volledig aanhaal:

If we conceive of reality as the sea, then man is not a being standing *outside* of it or in a boat *on* it, trying unsuccessfully to reflect on it and ending up only with his own reflections ... man is rather part of the sea, swimming *in* the sea, and his statements (as well as his assumptions) are 'swimming movements' by means of which he tries to cope with the sea. Some of these movements are more successful than others, some more interesting, or entertaining, than successful, some psychologically and sociologically more revealing than others, etc. To talk of a sea "out there", while one is *in* it, sounds entertaining, rather than like a serious effort to cope with the one in which you are: unless "out there" is understood as a "distance expression", referring to that part of our "extended body" that part of the sea, which we have not (yet?) reached, which we cannot, at least for the time being cope with (Stofberg, 1988: 215).

Die punt wat hy wil maak is dat ons wel van 'n "onafhanklike werklikheid" buite onself kan praat, maar dat dié begrip vra om herinterpretasie. *Die werklikheid/wêreld waarvan ons deel is, is onafhanklik van ons in die sin dat ons slegs gedeeltelik daarmee kan "cope", en dat dit daarom beperkinge ("constraints") op ons plaas wat ons nie self bedink of vervaardig het nie.* Soos David Papineau dit stel: die werklikheid is nie "infinitely malleable to all theoretical impositions" nie (Papineau, 1979: 128). Ons kan eenvoudig nie rondkom in die wêreld sonder wat Stofberg "pockets of order" noem nie. Laasgenoemde is 'n belangrike punt as ons dit opweeg teen iemand soos Rorty of Feyerabend se bewering dat die wetenskap *maar net een* "coping mechanism" te midde van baie ander is, en geen aanspraak het op 'n besondere gesag nie. Hulle skep die indruk dat alle "coping mechanisms" gewoon produkte "of our own making" is; daarteenoor stem ek saam met Stofberg dat ons ons eenvoudig bevind, soos

swemmers in 'n see, in 'n werklikheid wat nie toelaat dat enige klandestiene bewegings uitloop op vordering as ons probeer swem nie. Die reëls vir logiese argumentasie en deduktiewe afleiding, die verwoording van basiese waarnemings, die evaluering van hipoteses in terme van die vraag hoe suksesvol hulle is vir die oplossing van duidelik omskrewe probleme - dit wat algemeen bekend staan as kriteria vir wetenskaplike rasionaliteit - hierdie dinge is weliswaar nie "tydloos waar" of "onveranderlik/onhersienbaar geldig" nie, maar om die sukses waarmee hulle ons in staat stel om te "cope" in twyfel te trek, en veral om te beweer dat hulle "net so goed is" soos oortuigings wat berus op bygeloof, sterrewiggelary en rassistiese vooroordele, is om kontra-intuïtief te redeneer tot op 'n vlak wat nog kwalik konstruktief voorkom. Om Stofberg weer aan te haal:

To discover 'facts' ... is to discover, in the course of series of creative interventions in the world, different kinds of natural and social constraints, as well as how to cope with the world within such constraints (Stofberg, 1988: 219).

Van Peursen het daarom myns insiens iets beet as hy praat van die werklikheid as die "normatiewe regel" vir (ook ons wetenskaplike) kennis, mits, soos Stofberg tereg aantoon, ons duidelik maak met wat onder "die werklikheid" of "feite" in hierdie verband bedoel word. Daarmee kan nie bedoel word dat "die feite" eenvoudig pasklaar beskikbaar is vir enigeen wat, letterlik en figuurlik, "oë het om te sien en ore het om te hoor" nie. Dat feite in 'n waarde-neutrale sin pasklaar gereed lê om "wetenskaplik" geregistreer te word, is 'n aanspraak wat op generlei wyse vandag meer regverdigbaar is nie. In die besprekings van hoofstuk 3 het ons gesien hoe sterk die aanspraak daarop is dat "all facts are theory laden" (Hanson). Feite verskyn immers oorspronklik vir die menslike kennis binne konkrete, historiese en sosiaal gekwalifiseerde situasies danksy hul relevansie vir menslike bedoelinge en handelinge. Vir iemand soos Van Peursen is feite, ook in die wetenskap, nie insigselfrustende, onveranderlike voorhande groothede nie, maar voorvalle of gebeurtenisse binne die konkrete en tydelike gang van die intersubjektief bepaalde, menslike selforiëntering in die wêreld. In die ontologiese oorspronklike sin van die woord doen "feite" hulle slegs voor daarin dat hulle *gebeur*, dit wil sê daarin dat hulle 'n rol of funksie verkry binne die wye veld van die historiese kultuuraktiwiteit van die mens (Van Peursen, 1972: 70-96) - 'n aktiwiteit waarvan die wetenskap een aspek is, en wat vereistes stel aan "feite" (bv. sintuiglikeikbaarheid) wat nie noodwendig belangrik is in ander aspekte van die mens se historiese-kulturele aktiwiteit nie. Daarby word feite linguïsties bemiddel en verkry hulle slegs betekenis binne teoretiese raamwerke of verwagtingspatrone.

Met inagneming van dit alles, moet ons egter steeds daarop aandring dat feite nie die maaksels van teorieë, paradigmas of raamwerke is, soos Hanson ook beweer nie. Feite is *wat* ons omtrent die wêreld weet, en dit word weliswaar teoreties en linguïsties bemiddel. Maar wat ons van die wêreld weet, weet ons op grond van die feit *dat* daar 'n wêreld is wat beletsels plaas op wat ons daaromtrent kan sê. Die sorg om die verantwoording van die rasionaliteit van kennis en handeling, is niks anders nie as die sorg daarom dat ons in hierdie verband nie 'n punt mag bereik waar ons saam met Feyerabend hande in die lug gooi en sê "anything goes" nie.

Die kriteria in terme waarvan die rasionaliteit van kennis aansprake in natuur- en menswetenskappe geëvalueer kan word, is weliswaar nie onhersienbaar of onveranderlik nie. Twee aspekte van die verruimde modelle wat in die vorige hoofstuk bespreek is, is egter hier van belang. Wat die model van die Eksistensiële Fenomenologie betref, is die klem op die tussenmenslike dialoog waarin daar op voortgesette wyse gesoek word na die mees betroubare kriteria, onontbeerlik. En wat Habermas betref, word ons daaraan herinner dat dit gevaarlik is om te maklik te skepties te staan teenoor die neerslag wat hierdie dialoog in die geskiedenis van die Westerse kultuur tot op hede opgelewer het. Ten spyte van al die ontspringe wat die ideologiserende tendens in Westerse rasionaliteit al meegebring het, kan ons ook nie ontken nie dat die moderne kultuur, wat grootliks met behulp van wetenskaplike rasionaliteit tot stand gebring is, nie net 'n ideologiserende tendens gehad nie, maar ook 'n emansipatoriese uitwerking - in elk geval as 'n mens dit vergelyk met die soort kultuur wat dit vervang het. Hoewel die kriteria vir wetenskaplike rasionaliteit dus nie onhersienbaar en onveranderlik is nie, meen ek dat 'n mens respek moet hê vir wat tot stand gebring is, en dat dit loon om skepties te staan teenoor intellektuele programme, kenmerkend van die sogenaamde "postmodernisme", wat sonder meer beweer dat die "Enlightenment project" misluk het en dat ons weer van voor af moet begin.⁷

Ek verwys in hierdie verband nie net na Rorty nie, maar ook na Alasdair MacIntyre (vgl. sy 1981). Die belangrike vraag aan laasgenoemde is of sy pleidooi vir 'n herwaardering van die Aristoteliese "virtues" moontlik sou wees sonder sy eie inkorporasie van die positiewe aspekte van die Verligting se waardesistiem. MacIntyre herwaardeer Aristoteles in die lig van 'n waardesistiem wat juis opkom uit die "Enlightenment project" waarteenoor hy so skepties is. Dieselfde kritiese argument geld myns insiens ten opsigte van sowel Rorty se pleidooi vir 'n post-filosofiese "edifying culture" (1980b: 357-394) as Feyerabend (1978: 73-124) se antisipasie van 'n "free society" waaruit die invloed van wetenskaplike intellektuele verdwyn het. Alle pogings om "post-moderne" kulture te konstrueer, word onvermydelik weer geïnformeer deur 'n waardesistiem wat deur modernisme gegeneer is. Ons moet respek hê vir

wat tot stand gebring is deur ons eie tradisie. 'n Tradisie, soos Gadamer ons leer, word nie "gekanselleer" omdat dit sonder meer "misluk" het nie. 'n Tradisie word eerder heropgeneem in 'n voortgesette, kritiese dialoog.

'n Verdere opmerking is hier geregverdig. Die klem op die opkoms, en die implikasies van die ontdekking van die historiese bewussyn sedert Hegel op die filosofiese toneel verskyn het aan die begin van die negentiende eeu, word, soos ons nou herhaaldelik gesien het, dikwels voorgedou as 'n argument ter ondersteuning van relativisme. Dit kan egter ook nie ontken word nie dat daardie historiese bewussyn 'n refleksie of vertolking is van die snel veranderende wêreld waarin ons ons bevind - 'n wêreld wat so vinnig verander dat dit voorkom asof die houvas van geborge, tydlose sekerhede permanent aan ons greep ontglip het. Maar interpreteer ons die snel veranderende wêreld van ons tyd reg as ons dit bloot beskou as 'n grond vir relativisme as intellektuele lewenshouding? Kan dit ook nie juis anders geïnterpreteer word nie? Dui die historiese veranderinge van ons tyd nie juis op wat ek vroeër die gelykskakeling of standaardisering van leefwêreldes vanweë die uitkringende, grensoorskrydende invloed van die wetenskaplike leefwyse genoem het nie? Tegnologie en die massamedia - die vernaamste instrumente van hierdie uitkringende invloed - het 'n wêreld geskep wat bekend staan as die "global village", 'n plek waar mense se waarde-oriëntasies en voorkeure skynbaar onherroeplik nader aan mekaar beweeg. Selfs die irrasionaliteit van 'n Ayatollah Khomeini, 'n Ghadaffi of 'n Saddam Hoessein verg wetenskap en tegnologie om hul doelwitte mee te bereik. Die dag as hulle van die toneel verdwyn, verdwyn daardie verwetenskaplikte aspekte van hul samelewings nie, en dit skep kommunikasiemoontlikhede met die Weste wat vroeër eenvoudig nie beskikbaar was nie. Dieselfde geld ten opsigte van voorbehoedmiddels (en die vereistes vir die vervaardiging en verbetering daarvan) in China, hamburger-produksie in Rusland, privaat rekenaars in Mongolië, ensovoorts. Die wetenskap bring 'n groter unifikasie van waarde-oriëntasies en leefwêreldes tot stand - sonder dat ek daarmee wil beweer dat die neerslag daarvan altyd goed is, of slegs goed is as dit 'n Westerse inslag het. Die punt is egter net dat die historisering van kontemporêre mense se bewussyn nie noodwendig "constraints" plaas op objektiwiteit en rasionaliteit nie; 'n meer oortuigende argument sou myns insiens aangevoer kon word om aan te toon dat dit ewe ernstige "constraints" plaas op relativisme.

4. Die praktyk as kriterium

Die probleme in verband met die identifisering van kriteria vir rasionaliteit in die menswetenskappe is daarmee ver van volledig opgelos. Ons het in hoofstuk 2 daarop gelet dat hierdie probleme in hoofsaak opgeroep word deur die feit dat die objekte van ondersoek in die menswetenskappe histories is in

die sin dat hulle *beskrywing* is, en op geen ander wyse (bv. deur sintuiglike waarneming of andersinds) toeganklik is nie. Kennis in die menswetenskappe is onherroeplik interpretasies, en daarby interpretasies van interpretasies. Voorlopigheid, korrigeerbaarheid en onvoltooid is om hierdie rede selfs nog veel meer die waarmerke van die menswetenskappe as van die natuurwetenskappe.

Ek wil in hierdie verband twee opmerkings maak wat van nut is vir die verstaan en vasstelling van kriteria vir rasionaliteit in die menswetenskappe. Die eerste het te make met die verhouding tussen verklaring en interpretasie in die menswetenskappe. Die tweede het te make met die praktiese aard en doel van 'n menswetenskaplike (ek gaan hier die begrip "sosiale" verkies) teorie. Uit albei hierdie opmerkings sal belangrike implikasies vir die aard van kriteria vir rasionaliteit in die menswetenskappe voortspruit.

Wat die eerste betref, verwys ek weer na wat omtrent die bydrae van Paul Ricoeur oor die oorbrugging van die dichotomie tussen verklaring en verstaan in hoofstuk 5 gesê is. Daar het ons daarop gelet dat objektiveerbaarheid, duursaamheid en gefikseerdheid eienskappe is wat glad nie so vreemd is aan die objekte van die menswetenskappe soos wat dikwels vermoed word nie. Ricoeur demonstreer dit deur te wys op die analogie tussen aksie - die objek van ondersoek in die sosiale wetenskappe - en tekste. Aksie, soos tekste, het relevansie en belang omdat dit uitwerkinge het wat die intensies van "outcurs" te bowe gaan. Dit is daarom outonoom en verkry op grond van sulke oorwegings die kenmerke van 'n mate van gefikseerdheid en duursaamheid. Objektivering - al is dit nie 'n afgehandelde sin nie - van objekte van ondersoek in die menswetenskappe is dus moontlik, en in dié sin is genoemde objekte dus ook verklaarbaar.

In hierdie verband behoort daar ook deeglik rekening gehou te word met die voor-die-hand-liggende *verskille* tussen verskillende menswetenskappe. Die soort hermeneutiese problematiek wat opgeroep word deur iemand soos Winch se oorwegings in sy ondersoek van die rasionaliteit van die sosiale antropologie, is veel meer op die agtergrond, en selfs afwesig, in 'n menswetenskap soos ekonometrie. In die geval van laasgenoemde word daar gewoonlik van die veronderstelling uitgegaan dat daar nie ernstige konseptuele probleme bestaan wat betref die objekte van ondersoek nie. Wat in die ekonometrie verstaan probeer word, is die reëlmatighede wat in ekonomiese aktiwiteit voorkom. Hierdie reëlmatighede word beskryf in die vorm van wiskundige verhoudinge tussen die belangrike veranderlikes. Daar is op die oog af hier nie sprake van grondliggende verskille tussen die metodes en rasionaliteit van 'n mens- en 'n natuurwetenskap soos ekonometrie en fisika nie - al moet aanvaar word dat die wiskundige formules en modelle van die ekonometrie nog nie dicselfde vlak van voorspellingskrag verwerf het as byvoorbeeld Newton se

wette vir termodinamika nie. Die verskille is egter meer 'n kwessie van graad as van beginsel. Winch se soort oorwegings, en die eiesoortige aansprake wat dit maak vir kwessies rondom die rasionaliteit van die menswetenskappe, is ewe ver verwyder van die werk van byvoorbeeld die demograaf. Soos die ekonometris is die demograaf nie besorg oor die wyse waarop die mense wat hy ondersoek, die wêreld konseptualiseer nie. Hy is veeleer daarin geïnteresseerd om konsekwensies van daardie mense se gedrag aan die orde te stel wat nie deur hulle voorsien word nie, en waaroor hulle ook geen beheer het nie. Hoewel dit waar mag wees dat bevolkingstendense en die groeikoers van die Bruto Nasionale Produk hul wortels mag hê in die intensionele gedrag van individuele mense, kan 'n mens nie sê dat bevolkingstendense of die BNP *self* geïntendeer is nie; hulle kan in die reël bestudeer word sonder om na enigiemand se intensies te verwys. "It is worth noting that one of the most popular labels for the social sciences has been 'the study of the unintended results of human actions' ... a label which does justice precisely to what Winch does not, and which fails to do justice precisely to what he does justice to" (Ryan, 1970: 158).

Laasgenoemde punt ondersteun my vroeëre opmerking dat die verskille tussen die rasionaliteit van natuur- en menswetenskappe dikwels oordryf word. Dit rugsteun ook die vermoede dat 'n mens nie te ongenueanserd van "die menswetenskappe" moet praat nie; die vraag rondom rasionaliteit hang dikwels af van *watter* menswetenskappe onder bespreking is. My belangstelling in hierdie studie, soos blyk uit onder andere die baie aandag wat Winch reeds in hoofstukke 2 en 5 ontvang het, is egter nie dié menswetenskappe wat 'n soort rasionaliteit veronderstel wat probleemloos met dié van die natuurwetenskappe vergelyk sou kon word nie. Dit is, om terug te keer na Ricoeur se insig, dié wetenskappe waarin aksie wel objektiveerbaar is, maar waarin kennis van of insig in hierdie aksie veel meer behels as die subsumering van 'n waarnemingsoordeel onder 'n algemene wet.

Die sosiale werklikheid word in 'n menswetenskap soos die antropologie nog nie na behore wetenskaplik "geken" wanneer die proses van die "objektivering van aksie" voltrek is nie. Dit moet opgevolg deur die *interpretasieproses*, dié proses waarin die *sin-aanspraak* van die teks, dit wil sê die waarde, belang of relevansie wat dit vir die leser het, uitgemaak moet word. In interpretasie gaan dit om verdiepte selfkennis, om die oorbrugging van kulturele distansie en om die aktualisering van die sin-aanspraak van die teks vir die persoonlike en sosiale lewensomstandighede van die leser hier en nou. Gadameriaans gestel: om te verstaan, is om nuwe lewensmoontlikhede vir die hede te ontdek. Deel van die sin van die teks is wat die relevansie daarvan vir 'n leser of interpreteerder in 'n ander historiese of sosiale konteks kan hê. Toepassing is dus van huis uit deel van interpretasie. Ricoeur se punt is dat die verklarings-

aspek van die lees van tekste, dit is die identifisering van die objektiveerbare komponente van die teks en die verduideliking van hul onderlinge samehang, die interpretasie noodwendig voorafgaan en bemiddel; kennis van die menswerklikheid is onmoontlik sonder die dialektiek tussen hierdie twee komponente.

Ten opsigte van die kriteria vir rasionaliteit in die menswetenskappe het laasgenoemde argument een belangrike implikasie: anders as in die natuurwetenskappe, is 'n fundamenteel belangrike kriterium vir die rasionaliteit van menswetenskaplike teorieë die vraag of die aangebode interpretasies nuwe lewensmoontlikhede vir die interpreteerder of gemeenskap van interpreteerders oopmaak. *Anders geformuleer: watter bydrae lewer die sinaanspraak van die sosiale werklikheid, opgevat na analogie van 'n teks, tot my selfverstaan as interpreut en tot die selfverstaan van die gemeenskap waarin ek my bevind? Hoe bevorder die waarheid van die beskrywing die sinvolheid van die lewe wat ek, deur middel van die interpretasie, moet voortsit?*

Rasionaliteit in die menswetenskappe het dus 'n onvermybaar normatiewe komponent. Dit gaan, soos ons by Habermas gesien het, in die menswetenskappe nie bloot om 'n tegniese interesse in die verwerwing van wetenskaplike kennis van die wêreld nie. Dit gaan nie *bloot* (hoewel, soos in ekonometrie en demografie, soms *ook*) om die vraag na die wetmatighede wat die te beskryfde werklikheid onderlê, en hoe daardie wetmatighede opgespoor kan word ten einde hulle te kan voorspel nie. Dit gaan nie bloot om die vraag hoe ek mag oor die natuur kan verwerf deur 'n tegnologie te ontwikkel wat gebaseer is op die kennis en pragmatiese inspanning van die reëlmaat in die werklikheid met die oog op die optimale bevrediging van biologiese bestaansbehoefes nie.

Menswetenskaplike kennis word, in 'n sekere sin, natuurlik ook verwerf met die oog op behoeftebevrediging. Maar die behoefte waarom dit hier gaan, is die behoefte aan sin, aan gedeelde lewenswaardes, aan 'n verstandhouding met medemenses oor die soort lewe wat die moeite werd is om te leef. Kriteria vir rasionaliteit in die menswetenskappe moet kan dien ter beantwoording van hierdie normatiewe vraag, en moet 'n kritiese instelling fasiliteer wat ontoereikende antwoorde op hierdie vraag kan identifiseer en kan afwys.

Hierdie punt sal nog duideliker word as ons die tweede opmerking, waarna hierbo verwys is, maak, naamlik die een wat te make het met die *praktiese* aard van 'n menswetenskaplike teorie.⁸ Daarmee bedoel ek nie alleen dat sosiale teorieë handel oor menslike lewenspraktyke nie. Ek bedoel ook nie daarmee slegs dat sulke teorieë bloot prakties is in die sin dat hulle 'n instrumentele nuttigheidswaarde het nie. Ek bedoel, in aansluiting by Charles Taylor, dat sosiale teorieë inderwaarheid vorme van sosiale praktyke is. Dit vra om nadere verduideliking.

Een van die waardevolste insigte in hierdie verband is dat sosiale⁹ teorieë, anders as natuurwetenskaplike teorieë, nie bloot 'n onbekende aspek van ons ervaringswerklikheid probeer beskryf en verklaar nie, maar dit inderwaarheid ook probeer *verander*. Alle wetenskaplike teorieë behels 'n uitdaging, vervanging of uitbreiding van "common-sense" persepsies oor verskynsels. Ons weet dat die ketel warm sal word as ons dit op die vuur sit; die kinetiese teorie verduidelik aan ons wat "in werklikheid" daar aan die gang is. Soms, soos in die geval van rekombinante DNA, vind ons dinge uit wat totaal kontra-intuïtief is; die feit dat ek nie langer as ses voet is nie, is die effek van 'n geen wat anders gekodeer sou kon word. Daar is egter 'n belangrike *disanalogie* tussen die wyse waarop natuurwetenskaplike teorieë "common-sense" beskouinge uitdaag, vervang of uitbrei, en die wyse waarop dit plaasvind by sosiale teorieë. Want daar bestaan onder lede van 'n samelewing *altyd* 'n pre-teoretiese verstaan van die dinge wat sosiale teoretici probeer beskryf en verklaar, byvoorbeeld verkiesings, homoseksualiteit of polisiëring.

Die belangrike punt is nou dat 'n geslaagde sosiale teorie nie alleen, soos by die natuurwetenskappe, vir ons probeer vertel "wat regtig aan die gang" is nie, maar ons ook noop om die verskynsel wat beskryf word, te probeer verander, of houdings daarteenoor te probeer verander. Soos Charles Taylor dit stel:

... the framing of theory rarely consists of simply making some continuing practice explicit. The stronger motive for making and adopting [social] theories is the sense that our implicit understanding is in some way crucially inadequate or even wrong. Theories do not just make our constitutive self-understandings explicit, but extend, or criticize or even challenge them (Taylor, 1985: 94).

'n Sosiale teorie laat ons dus wel sien "wat die geval is", maar op so 'n wyse dat dit heersende opvattinge op 'n beduidende wyse "upset". Dit plaas ons aksies in 'n "[hitherto] unperceived causal context" ten opsigte waarvan, so word beweer, ons voorheen blind was. Die Klassieke Marxisme is hiervan 'n goeie voorbeeld: "What seemed a set of independent actions [bv. om werk te soek by 'n fabriekseienaar] are now seen as determined and forced. What seemed like one's making the best of a bad job now is seen as a yoke imposed on one" (Taylor, 1985: 94). Die verstaan van praktyke, wat die sosiale teorie wil bewerkstellig, kan die praktyke dus ook verander; die teorie kan self 'n vorm van praksis word.

Hoe kan 'n sosiale teorie dit doen? Taylor wys op drie moontlikhede. Die eerste is dat die teorie daarop kan wys dat die lede van 'n samelewing se self-beskrivings van praktyke vals is. Die tweede is dat die teorie nuwe betekenis en belang aan praktyke kan heg. En die derde is dat die teorie die

manier waarop ons praktyke uitvoer, kan verander deur 'n interpretasie van die konstitutiewe norme van die praktyk te gee (Taylor, 1985: 98-99).¹⁰

Hoewel 'n mens bedenkinge kan hê oor Taylor se hinderlike neiging om voor te gee dat natuurwetenskaplike teorieë sonder meer oor "onafhanklike objekte" handel,¹¹ bly sy basiese aanspraak van fundamentele belang vir ons onderwerp: "a [social] theory can itself transform what that theory bears on" (Taylor, 1985: 101).

Ek sou dit graag wou aanmerk as 'n tweede eiesoortige kriterium vir die rasionaliteit van die menswetenskappe, in aansluiting by my vroeëre punt oor die nuwe lewensmoontlikhede wat interpretasies moet konstitueer. *Teorieë in die menswetenskappe is naamlik rasioneel wanneer hulle nie alleen insig verdiep in sosiale praktyke nie, maar ook weë ontgin met behulp waarvan sulke praktyke verander, verbeter of self getransformeer sou kon word.*

5. Die rasionele validasie van sosiale teorieë

Vervolgens, soos ek vroeër voorsien het, gaan ek 'n paar opmerkings maak oor die *tweede aspek van rasionaliteit* naas kriteria, naamlik *prosedures van legitimering of verantwoording van kennis aansprake* en, meer spesifiek, teorieë in die menswetenskappe. As model vir menswetenskaplike teorieë kies ek sosiale teorieë. Voordat ek iets meer inhoudelik sê oor of en hoe sosiale teorieë gelegitimeer kan word op 'n wyse wat hul aanspraak op rasionaliteit regeverdig, sal dit pas om eers iets meer preliminêr oor rasionele legitimering in die algemeen op te merk.

In die meeste klassieke modelle van rasionaliteit word rasionele verantwoording gewoonlik geïdentifiseer met *kognitiewe evaluasie in die sin van die toepassing van reëls*. Die veronderstelling is naamlik dat 'n besluit, aksie of oortuiging eers as rasioneel kan deurgaen as dit gebaseer is op relevante getuienis deur die toepassing van geskikte reëls. Oortuigings wat rasioneel is, moet dan aan drie vereistes voldoen: 1. universele geldigheid, 2. 'n noodsaaklike verband tussen die komponente van argumente, en 3. die gehoorsaming van reëls. Die *eerste* kondisie behels dat, indien genoeg informasie beskikbaar is waarop die oplossing van 'n probleem gebaseer kan word, alle rasionele agente dieselfde gevolgtrekking behoort te maak. As laasgenoemde gebeur, kan dit egter nog steeds die gevolg van toeval of indoktrinering wees. Daarom moet daar, in die *tweede* plek, 'n *noodsaaklike* verband tussen 'n rasionele oortuiging of handeling, en die informasie waarop dit berus, wees. Die *derde* vereiste stipuleer dat die rasionaliteit van 'n gevolgtrekking bepaal word deur die vraag of dit konformeer aan sekere vasgelegde reëls. Die veronderstelling hier is dat wanneer bewysvoering plaasvind in ooreenstemming met 'n stel duidelik omskrewe reëls, dit gevat word van dit wat arbitrêr is in nie-

rasionele besluite. "Reël" is hier die sleutelbegrip in die verstaan van rasionaliteit, want indien ons beskik oor universeel geldige en toepasbare reëls, moet almal wat begin by dieselfde informasie dieselfde gevolgtrekking bereik. Die reëls waarborg die noodsaaklike konneksie tussen begin- en eindpunt.

Hierdie "klassieke model van rasionaliteit" is onlangs sterk uitgedaag deur Harold Brown in sy boek *Rationality* (Brown, 1988). Teenoor die reëlmodel, introduceer hy 'n sogenaamde "judgement model of rationality" waarin *gesonde oordeel* (judgement) die sleutelbegrip in die verstaan van rasionaliteit word. Vir Brown is gesonde oordeel "the ability to evaluate a situation, assess evidence and come to a reasonable decision *without following rules*" (Brown, 1988: 137, my klem). Brown se basiese beswaar teen die klassieke reël-model is dat dit berus op 'n "foundationalist" epistemologie, en daarom onderhewig is aan al die besware wat, veral vanuit die neo-Wittgensteiniaanse en post-empiristiese wetenskapsfilosofie (veral Kuhn) teen so 'n epistemologie ingebring kan word. Sy punt in dié verband is 'n Kuhniaanse punt: daar is nie universele reëls vir wetenskaplike rasionaliteit nie, want die reëls verander soos die wetenskap vorder. Reëls geld net intra-paradigmaties, nie inter-paradigmaties nie. As rasionaliteit daarom gedefinieer word deur die toepasbaarheid van reëls, moet ons sê die wetenskap is irrasioneel (soos Feyerabend inderdaad ook doen). Dit is egter vir Brown onaanvaarbaar. Daarom verkies hy om reëls as die definiërende kenmerk van wetenskaplike rasionaliteit te vervang met "judgement".

Laasgenoemde strategie hou volgens hom drie voordele in. Die eerste is dat, in sy model, "rasioneel" 'n kwalifikasie is wat in die eerste plek aan *agente*, eerder as aan *oortuigings* ("beliefs"), toegeskryf kan word. Die tweede is dat so 'n konsep van rasionaliteit dit verstaanbaar maak waarom rasonale besluite geneem kan word in situasies waar daar geen reëls beskikbaar is nie, byvoorbeeld in die keuse van paradigmas. Dit impliseer dat ons vermoë om as rasonale agente op te tree, beperk word deur ons (des-)kundigheid. Volgens Brown beteken dit nie dat slegs deskundiges rasoneel kan wees nie, maar dit beteken wel dat in gevalle waar dit my aan kundigheid ontbreek, daar net een rasonale opsie vir my oor is: soek deskundige advies. Derdens behels Brown se model die aanspraak dat besluitneming 'n *sosiaal bemiddelde* eerder as 'n reël-gelcide proses is. Vir 'n oortuiging om as rasoneel te kan deurgaen, moet dit onderwerp word aan 'n gemeenskap van diegene wat oor die deskundigheid beskik om die evaluasie wat gemaak is, teenoor hul eie oordele te toets (Brown, 1988: 187). Dit klop met die intuitiewe besef dat ons kennis feilbaar is, en dat ons beste kans op die uitskakeling van foute is om ons oordele te toets teen dié van mense wat bekend is vanweë hul insig en verstandigheid op die bepaalde terrein.

Brown se voorstel is 'n interessante en verbeeldingryke een, maar uiteindelik tog nie heeltemal geskik vir die menswetenskappe nie. Omdat ek dit elders gedoen het,¹² gaan ek dit nie hier onderwerp aan 'n omvattende kritiese bespreking nie. Die voor-die-hand-liggende probleem met Brown se model se toepasbaarheid op die menswetenskappe, is die rol wat deskundiges speel in die bepaling van die rasionaliteit van handeling, oortuigings en selfs agente! Twee probleme duik hier op. Kom ons aanvaar eerstens ter wille van die argument Brown en Kuhn se teorie oor paradigmas, elk met hul eie reëls vir die evaluering van teorieë. Brown maak daarop aanspraak dat *rasionele* keuses tussen paradigmas moontlik is, omdat rasionaliteit nie afhang van die toepassing van reëls nie, en daar in elk geval nie inter-paradigmatiese reëls vir sodanige keuses is nie. As ons twyfel oor watter paradigma om te kies, "seek expert advice". Maar is daar dan "inter-paradigmatiese experts"?! Behoort die deskundiges, aan wie se oordeel ons ons oordele moet toets, dan nie self aan paradigmas nie?

Dieselfde probleem duik, tweedens, op ten aansien van die probleem van sosiale relativisme. Hoe moet ons uitmaak of vreemde kulture se oortuigings rasioneel is? Brown voer aan dat "the question of whether any particular beliefs are in fact rational must be decided by examining the way in which those beliefs were arrived at" (Brown, 1988: 175). Die vraag is egter nou juis of daar trans-kulturele standaarde van rasionaliteit is in die lig waarvan uitgemaak kan word "in which way those beliefs were arrived at"! Moet ons, in ons beoordeling hiervan, weer eens staatmaak op die oordeel van deskundiges? Die vraag is dan: watter deskundiges - diegene wat vir ons vir die ander kultuur aanvaarbaar is? Die probleem met sosiale relativisme word werklik nie so opgelos nie, want Brown bly daarvoor te veel van 'n Kuhniaan wat nie werklik 'n antwoord op hierdie problematiek het nie.¹³

Die fundamentele probleem met Brown se model, as 'n model van rasionaliteit vir die menswetenskappe,¹⁴ is dat dit nog te veel georiënteer bly aan die interesse van die kenwyse van die natuurwetenskappe. Hoewel die waarde van 'n perspektief wat die uitoefening van goeie oordeel as 'n aspek van rasionaliteit in die metodologie van die menswetenskappe nie geringgeskat mag word nie - reëls is immers baie moeiliker formuleerbaar in die mens- as in die natuurwetenskappe - is die vraag na rasionele legitimering in die menswetenskappe nie daarmee afgehandel nie. Ek kom egter in die laaste paragraaf, waarin ek onder andere handel oor die praktiese aard van wetenskaplike rasionaliteit, waarderend terug op bogenoemde insigte van Brown.

Uiteindelik sal 'n rasionaliteitsmodel in die menswetenskappe nie die vraag na die legitimeringsprosedures of verantwoordigingsmeganismes vir kennis-aansprake en handeling kan vermy nie. Hoe word sodanige aansprake en handeling rasioneel gevalideer?

Ek wil ten slotte ter beantwoording van hierdie baie komplekse vraag aansluit by denkers in die filosofie en metodologie van die menswetenskappe wat in hierdie verband 'n *logika van validasie* vir sosiale teorieë probeer ontwikkel. Wat in die eerste plek hier opgemerk moet word, is dat 'n logika van validasie *iets anders is as 'n logika van verifikasie of falsifikasie*. In die menswetenskappe waaroor ons dit hier het, gaan dit om die rasonele validering van *interpretasies*. Interpretasies is, vanweë die rol wat die kennende subjek daarin speel, en vanweë die onvoltooidheid van sindraers in die sosiale werklikheid (Gadamer), net soveel 'n kwessie van *konstruksie* as van *registrasie*.¹⁵ As die objektiewe betekenis van 'n teks (weer eens, a la Ricoeur, beskou as model van objek in die menswetenskappe) iets anders is as die subjektiewe bedoeling van 'n outeur, dan kan daardie betekenis immers op verskillende wyses gekonstrueer word. Die probleem van watter interpretasie *reg* is, kan nie opgelos word deur gewoon weer terug te vra na die bedoelinge van die outeur nie. Dit impliseer dat *raaiskote* gewaag moet word. Hirsch merk in hierdie verband op dat, terwyl daar nie reëls is in die lig waarvan goeie raaiskote gemaak kan word nie, daar tog reëls is vir die validering van raaiskote (Hirsch, 1967: 25). Interpretasie, as (ook) konstruktiewe aktiwiteit, begin met raaiskote. En die proses waardeur raaiskote gevalideer word, is nader aan 'n *logika van waarskynlikheid* as aan 'n logika van empiriese verifikasie. Om aan te toon dat 'n interpretasie meer waarskynlik is in die lig van wat bekend is, is iets anders as om te demonstree dat 'n konklusie geldig of waar is. "Validation is an argumentative discipline comparable to the juridical procedures of legal interpretation. It is a logic of uncertainty and of qualitative probability" (Ricoeur, 1981: 212). *In hierdie sin bly daar 'n onontkenbare verskil tussen mens- en natuurwetenskappe.*

Raaiskote en validasies vorm volgens Ricoeur die subjektiewe en objektiewe komponente van die moontlike benaderings wat ons kan volg in die interpretasie van tekste. Die interaksie tussen die twee hoef egter nie verstaan te word in terme van 'n selfondermynende sirkulariteit nie. Die rasonele validasie van raaiskote hoef nie te beteken dat alle raaiwerk bloot bevestig word nie. *Deel van die prosedures van validasie kan ook prosedures van invalidasie of weerlegging wees; falsifieerbaarheid as kriterium vir rasionaliteit het ook 'n plek in die rasionaliteit van die menswetenskappe.* Die verskil is net in die wyse waarop falsifikasie verstaan word. Vir die Kritiese Rasionaliste, soos ons gesien het, beteken falsifiëring vier "checks" of "means of eliminating error by criticizing our conjectures and speculations". Die vier "checks" is:

1. The check of *logic*: is the theory in question consistent?
2. The check of sense observation: is the theory *empirically* refutable by some sense observation? And if it is, do we know any refutation of it?

3. The check of *scientific theory*: is the theory, whether or not in conflict with sense observation, in conflict with any scientific hypotheses?
4. The check of the *problem*: what problem is the theory intended to solve? Does it do so successfully?" (Bartley, 1964: 158-59).

Behalwe vir die eerste en die laaste een, is hierdie kriteria vir falsifikasie, en daarom wetenskaplikheid, nie sonder meer toepasbaar op die menswetenskappe nie. Ek meen dat die eis om logika in geen wetenskaplike onderneming prysgegee kan word nie. Wentzel van Huyssteen het in sy boek in aansluiting by die werk van Larry Laudan 'n saak uitgemaak vir *probleemoplossing* as 'n kriterium vir die rasionaliteit van die sistematiese teologie, en dus by implikasie ook van die menswetenskappe (Van Huyssteen, 1986: 187-205). Ek sal nie daarop probeer verbeter nie.

Al waarop ek wil wys, is dat volgens Ricoeur falsifieerbaarheid as kriterium vir rasionaliteit in die menswetenskappe die vorm aanneem van 'n *konflik van interpretasies*. 'n Interpretasie moet nie alleen waarskynlik wees nie, maar ook meer waarskynlik wees as ander. "There are criteria of relative superiority which may easily be derived from the logic of subjective probability" (Ricoeur, 1981: 213).¹⁶

Terwyl daar dus altyd meer as een manier is om die betekenis van 'n teks of 'n sosiale objek te konstrueer, is dit nie so dat alle interpretasies gelyk is nie en in terme van sogenaamde "rules of thumb" geassimileer kan word nie. Die teks is 'n beperkte veld van moontlike konstruksies. Die logika van validasie laat ons toe om te beweeg tussen die pole van dogmatisme en skeptisisme. Want dit is altyd moontlik om ten gunste van of teen 'n bepaalde interpretasie te argumenteer, of om een interpretasie met 'n ander een te konfronteer, of om tussen hulle te arbitreer, en om ooreenstemming te soek, selfs al bly dit ons ontwyk.

Insgelyks, beweer Ricoeur (1981: 213), is 'n "specific plurivocity" kenmerkend van die betekenis van menslike handelinge. Ook aksie of handeling is 'n beperkte veld van moontlike konstruksies. Aksies het daarby intensie of motivering. 'n Mens kan vra *waarom* 'n aksie uitgevoer is. Daarom is dit ook moontlik om te *argumenteer* oor die betekenis van 'n aksie, om vir en teen bepaalde interpretasies van daardie betekenis te redeneer. "In this way", sê Ricoeur:

the account of motives already foreshadows a logic of argumentation procedures. Could we not say that what can be (and must be) *construed* in human action is the motivational basis of this action, that is the set of desirability-characters which may explain it? And could we not say that the process of *arguing* linked to the explanation of action by its motives

unfolds a kind of plurivocity which makes action similar to a text? (Ricoeur, 1981: 214).

Die wyse waarop ons aksies aan agente toeskryf, en hul betekenis dus mede-konstrueer, het 'n aantal denkers, waaronder veral H.L.A. Hart (1948), die verband laat opmerk tussen sodanige konstruksies en die juridiese prosedures waarmee 'n regter of 'n jurie 'n besluit oor 'n misdaad of 'n kontrak valideer. *Juridiese argumentasie vorm dus 'n belangrike model vir die wyse waarop die rasionaliteit van validasieprosedures in die menswetenskappe verstaan moet word.* Hart wys op 'n myns insiens oortuigende wyse daarop dat juridiese redenering nie, soos in die natuurwetenskappe, deduktief-nomologies van aard is nie; dit is nie eenvoudig 'n geval van die toepassing van algemene wette op partikuliere gevalle nie. Dit gaan deurgaans om unieke besluite wat geneem word in die lig van besondere omstandighede. Die uitspraak van 'n regter of die betoog van 'n advokaat is 'n versigtige weerlegging van alle verskonings of argumente wat die besluit of voorgestelde besluit sou kon weêrlê.

In saying that human actions are fundamentally 'defeasible' and that juridical reasoning is an argumentative process which comes to grips with the different ways of 'defeating' a claim or an accusation, Hart has paved the way for a general theory of validation in which juridical reasoning would be the fundamental link between validation in literary criticism and validation in the social sciences (Ricoeur, 1981: 215).

Tot die rasionaliteit van die validasie-prosedures in die menswetenskappe behoort dus onherroeplik hul *polemiese* karakter. Voor die hof word die pluraliteit van die moontlike betekenis van handeling uitgestal in die vorm van 'n konflik van interpretasies. Die finale interpretasie wat die regter vel, is ook nie heeltemal finaal nie. Daar kan teen *geappelleer* word. *Soos hofuitsprake, kan alle interpretasies in die menswetenskappe in beginsel altyd uitgedaag, bevraagteken en hersien word.* Dit vorm 'n wesensbelangrike deel van die rasionaliteit van die menswetenskappe.

Only in the tribunal is there a moment when the procedures of appeal are exhausted. But is because the decision of the judge is implemented by the force of public power. Neither in literary criticism, nor in the social sciences, is there such a last word. Or, if there is any, we call that violence (Ricoeur, 1981: 215).

Daar bly natuurlik nog heelwat vrae oor ten opsigte van hoe die rasionele validasie van sosiale teorieë in die praktyk verloop of sou kon verloop. Wat presies beteken dit om te beweer dat 'n sosiale teorie "reg" is? Ons het gesien dat dit nie net maar kan beteken dat dit "korrespondeer met die feite" nie.

Sosiale teorieë is immers teorieë oor praktyke (sowel as oor die instellinge en verhoudings waarin hierdie praktyke voltrek word). Die opkoms en aanvaarding van teorieë kan hierdie praktyke ook verander. Hulle handel nie oor 'n domein van feitlikheid onafhanklik van of weerstandig teenoor die ontwikkeling van teorieë nie.

Charles Taylor se punt in hierdie verband, waarby ek graag aansluit, is dat *sosiale teorieë gevalideer kan word omdat hulle getoets kan word in die praktyk*. As 'n teorie 'n praktyk kan transformeer, dan kan dit getoets word in terme van die kwaliteit van die praktyk wat deur die teorie geïnformeer word. "What makes a theory right, is that it brings practice out in the clear; that its adoption makes possible what is in some sense a more effective practice" (Taylor, 1985: 104).

Sosiale teorieë, en met name politieke teorieë van die soort waarmee Taylor hom besig hou, het 'n belangrike nut "to define common understandings, and hence to sustain or reform political practices, as well as serving on an individual level to help people orient themselves" (Taylor, 1985: 107). Eerder as om sulke teorieë "verklarend" te noem, kan ons hulle eerder "self-definiërend" noem. Sulke self-definisies deur middel van 'n sosiale teorie is noodwendig ook 'n definisie van norme, waardes of voordele. En daar kan aangetoon word dat daar praktyke bestaan waarvan sodanige self-definiërende teorieë die noodsaaklike voorwaarde is. 'n Teorie van 'n selfregerende republiek bied byvoorbeeld aan ons 'n idee van wat in ons gemeenskaplike belang is; so ook die teenoorstaande "atomistiese" politieke teorie wat 'n instrumentele beeld van die politieke samelewing bied.

... it is clear that theories do much more than explain social life; they also define the understandings that underpin different forms of social practice, and they help to orient us in the social world. And obviously the most satisfying theories are those that do both at once: they offer the individual an orientation which he shares with his compatriots, and which is reflected in their common institutions (Taylor, 1985: 108).

'n Teorie word dus gevalideer deur die praktyk wat dit informeer. Want 'n teorie formuleer norme, waardes en goedere wat gerealiseer sou kon word in 'n praktyk wat daarop gebaseer is. Blyk dit dat die praktyk wat gemodelleer is aan 'n bepaalde teorie, hierdie waardes en goedere nie realiseer nie, is dit geregtig om die teorie "irrasioneel" te noem. Die sosialistiese samelewings wat gemodelleer was aan klassieke sosialistiese teorieë het hierdie teorieë se rasionele status daadwerklik in gedrang gebring deurdat hulle praktyke aangetoon het dat die waardes en goedere wat deur sulke teorieë geformuleer word - mededeelsaamheid, vryheid, algemene welvaart, gelykheid - klaarblyklik nie in sosialisties gestempelde samelewings realiseerbaar is nie. Dieselfde

geld ten opsigte van apartheid in Suid-Afrika: terwyl die teorie hoog opgegee het oor waardes soos selfbeskikking, aparte vryhede, en die beskerming van 'n volkseie, unieke kultuuridentiteit, het daar weinig in praktyk van tereg gekom. Selfs al sou 'n mens wou erken dat die basiese waarde wat die teorie wou propageer blanke bevoorregting was, is dit ook op hierdie punt deur die teorie "gefalsifiseer", want *die uitkoms van apartheid was ook blanke verarming*; die sosiale praktyk wat gebaseer was op die apartheidsteorie kon geeneen van sy waardes en goedere praktyk laat word nie.

Taylor gebruik die beeld van kaarte van 'n terrein om die valideerbaarheid, en daarom rasionaliteit, van sosiale teorieë in praktyk mee te illustreer. Kaarte is nie betroubaar omdat hulle "die feite" so objektief moontlik weergee nie. Hulle is eers betroubaar as hulle 'n mens help om *oor die weg te kom*, koers te hou, georiënteer te bly op die beskryfde terrein.

Analogously, I want to argue that to have a better theoretical self-definition is to understand better what we are doing; and this means that our action can be somewhat freer of the stumbling, self-defeating character which previously afflicted it. Our action becomes less haphazard and contradictory, less prone to produce what we did not want at all. In sum, I want to say that, because theories which are about practices are self-definitions, and hence alter the practices, the proof of the validity of a theory can come in the changed quality of the practice it enables. Let me introduce terms of art for this shift of quality, and say that good theory enables practice to become less stumbling and more clairvoyant (Taylor, 1985: 111).

Die laaste probleem wat hier opduik, is dié een wat opgeroep word deur die vraag hoe rasioneel 'n sosiale teorie kan wees wat nie, of nog nie, in die praktyk getoets kan word nie. Taylor maak in hierdie verband die interessante punt dat, in die geval van sodanige teorieë, 'n begrip van wat behels word of sal word in hul validasie, essensieel is vir hul rasionele konfirmasie.

Validating a theory as self-definition is in an important sense primary, because understanding what is involved in such validation will frequently be essential to confirming a theory, even as an adequate description/explanation (Taylor, 1985: 109).

Veral in die geval van radikale sosiale teorieë word daar dikwels op gewys dat die historiese getuigenis van die praktyke wat die teorie moet toets, onvoldoende is, veral omdat sekere moontlikhede in terme van praktyke wat die teorie voorskryf, nog nie op die proef gestel is nie. Dis byvoorbeeld baie aktueel vir die huidige (1992) debat oor sosialisme in SA. Die teenstanders van sosialisme vra: waar het sosialisme nog ooit gewerk in die geskiedenis? Die

voorstanders van sosialisme antwoord: die kondisies was nog nooit reg nie; demokrasie het nog nooit regtig tot sy reg gekom nie; die werklike "toetsgeval" lê nog in die toekoms.

Die vraag bly natuurlik: in watter mate kan ervaringe uit die verlede geldige indikatore of voorspellers wees van toekomstige sosiale eksperimente? Hoe beantwoord 'n mens dié soort vraag? Jou interpretasie van die geskiedenis moet 'n groot rol speel. Konserwatiste sê die geskiedenis toon sosialisme kan nie werk nie. Radikale sê die mislukkinge was die gevolg van voorkombare, eksterne faktore.

Taylor wil nie bemiddel in hierdie debat nie. Die belangrike punt wat hy egter wil maak, is dat enige posisie wat in hierdie debat ingeneem word, insig veronderstel in wat dit beteken wanneer 'n verkeerde teorie 'n selfondermynde praktyk tot stand bring, of wanneer 'n rasioneel regeverdigbare teorie 'n leefbare praktyk konstitueer.

In other words, you have to understand what it is to validate a theory as self-definition in order to glean from the historical record some defensible view of the theory's future prospects (Taylor, 1985: 113).

Die soort validasie van 'n sosiale teorie in die lig van die historiese rekord is dus iets heel verskillend van dit wat normaalweg verstaan word as die verifikasie van 'n teorie, naamlik 'n vergelyking van die teorie met 'n onafhanklike objek-domein. Weer eens: die bevestiging van die teorie moet rekening hou met die wyse waarop die teorie die praktyk (help) vorm. Om die teorie in die praktyk te toets, beteken nie om vas te stel hoe goed die teorie die praktyke as 'n reeks onafhanklike entiteite beskryf nie. Dit beteken eerder om te oordeel oor hoe die praktyke vaar in die lig van die norme, waardes en goedere wat voortspruit uit die self-definisies van die teorie wat daardie praktyke informeer.

In die bepaling van die rasionaliteit van die teorieë van die menswetenskappe, is teorie en praktyk onlosmaaklik op mekaar aangewese. Praktyk speel 'n essensiële rol in die validasie van menswetenskaplike teorieë, en is dus 'n fundamentele waarmerk van die soort rasionaliteit wat hier onderskeibaar is.

6. 'n Nie-relativistiese, hermeneutiese redebegrip

Epistemologiese relativisme in beskouinge oor die rasionaliteit van die menswetenskappe is 'n onhoudbare standpunt. Dit is nie nodig om nou weer die argumente teen relativisme, wat in hoofstuk 5 uitvoerig aan die orde gestel is, te herhaal nie. Dis genoeg om net weer daarop te wys dat selfs die skerpste kritici (soos Feyerabend) van volgehoue pogings om die aard van (mens-) wetenskaplike rasionaliteit te verstaan, die konsepsie van rasionaliteit wat hulle

beveg, veronderstel ten einde trefkrag aan hul polemiese kartetse te verleen. 'n Mens kan nie ligtelik die idee prysgee dat standpunte of posisies wat die moeite werd is om ernstig geneem te word, op een of ander wyse rasioneel gelegitimeer moet word nie. Ook die propagering van 'n sodanige prysgawe, soos ons dit aantref by Rorty en Feyerabend, is 'n idee wat *beredeneer* moet word. Rorty en Feyerabend verwag van ons om op grond van uitvoerige argumente "uit rasionaliteit uit geredeneer" te word. Dit is 'n posisie wat die verwyd van 'n fundamentele konseptuele inkoherensie nie kan ontsnap nie. Die pleidooi vir relativisme is 'n pleidooi vir die prysgawe van die oudste onderskeiding teen die agtergrond waarvan die praktyk van Westerse filosofering en wetenskapsbeoefening op gang gekom het, naamlik dié tussen *episteme* en *doksa*, wete en mening. Wie hierdie onderskeiding wil prysgee, vra, soos Protagoras, van ons om aan elke standpunt, oortuiging of posisie ewe veel gewig of belang toe te ken. Afgesien van die vraag hoe dit prakties moontlik is, laat dit ons dan weer met die vraag na die status van die aanspraak dat elke posisie ewe ernstig geneem moet word, ensovoorts *ad infinitum!* Relativisme is 'n onherroeplik selfondermynende filosofiese standpunt.

Daarmee is nie gesê dat ons enigste alternatief vir relativisme 'n terugval is in die absolutismes van die tradisionele metafisika of die positivismes nie. Ons het in vorige hoofstukke kennis geneem van die insigte van ontwikkelinge in die twintigste eeuse filosofie wat almal op een of ander wyse uitdrukkings is van die deurwerking van die *historiese bewussyn* in ons eeu. Met laasgenoemde bedoel ek die besef dat daar nie absoluut onbetwyfelbare gronde vir kennis of tydloos en universeel geldige norme vir gedrag en smaak is nie - ook al bly die wetenskap, soos ons gesien het, *streef* na universeel geldige kennis. Die historiese bewussyn, wat tot uitdrukking kom in tradisies soos die Fenomenologie, die Hermeneutiese Filosofie, die Post-empiristiese Wetenskapsfilosofie, die Strong Programme, die Postmodernisme, die Neo-pragmatisme en die denke van Habermas en die Frankfurters, vertolk die besef en erkenning van die invloed van tyd, verandering en geskiedenis op sowel die subjekte as die produkte van kennis. Dit maak ons bewus van die onontkenbare rol van tradisie, gesag, vooroordele en vooringenomenhede in die kenproses. Dit vestig die aandag daarop dat kennis nie die passiewe registrasie, op die "onbeskrewe blad" van die kennende bewussyn, van afgehandelde, onbemiddelde en in sigself betekenisvolle ervaringsindrukke is nie, maar die neerslag van 'n aktiwiteit waarin kreatiwiteit en konstruksie ten minste net so 'n belangrike rol speel soos om te verneem en te registreer. Dit herinner ons daarby aan die feit dat ons historiese geposisioneerde en gekondisioneerde in wesenlike opsigte medebepalend is vir die inhoud van ons verklarings en interpretasies. Kortom, die historiese bewussyn is die hermeneutiese bewussyn: die erkenning van die beperktheid en die bepaaldheid van elke poging tot en vrag van

interpretasie, sonder om daarmee die relatiewiteit of "simmetrie" van alle kenresultate toe te gee; die besef dat die vrugte van interpretasie net soveel verraaï omtrent die een wat interpreteer as omtrent dit wat hy probeer interpreteer. Maar die beperkinge wat kennis/interpretasie voortdurend kenmerk, is daarby die beperkinge van 'n horison, van 'n gesigseinder wat voortdurend uitskuif namate ons ons geposisioneertheid in tyd en ruimte verander, wat die belofte inhou van voortdurend nuwe en dikwels onvoorsiene moontlikhede, en wat daarom simbool is van 'n faktisiteit wat nooit 'n gevangenis is nie, maar 'n grens wat altyd oorgesteek kan word - al bring laasgenoemde my dan weer tereg in die omlysting van 'n nuwe horison.¹⁷

Vir soverre die paradigma-begrip wat Kuhn in sy beskrywing van die geskiedenis van die wetenskap introduceer, aan laasgenoemde insig gestalte wil gee, meen ek dat dit ernstig opgeneem moet word. Die paradigma-begrip probeer iets artikuleer van die hermeneutiese karakter van wetenskaplike rasionaliteit. Dit probeer artikuleer dat wetenskaplike kennis nie in 'n historiese en epistemologiese lugleegte tot stand kom nie, maar dat die wyse van vraagstelling, die konseptualisering van probleme en die legitimiteit van kriteria in wetenskapsbeoefening ingebed is in 'n konteks wat van huis uit deur sosiaal-historiese faktore beïnvloed is.

Die paradigma-begrip kan egter nie ernstig opgeneem word vir soverre dit gebruik word as 'n apologie vir die inkommensurabiliteit van teorieë en kriteria, sowel as ter ondersteuning van die idee dat daar nie sprake is van 'n *groei* van wetenskaplike kennis, en daarom van 'n *ontwikkeling* in die model van rasionaliteit wat deur verantwoorde wetenskapsbeoefening veronderstel moet word nie.

Ek het in my kritiese opmerkings ten opsigte van Kuhn in hoofstuk 5 aangevoer dat die een belangrike vraag wat hy in gebreke bly om te beantwoord, is hoe hy kan weet dat die veelkleurige, paradigmatises afwisselende drama wat hy as "die verhaal van die wetenskap" beskryf, inderwaarheid *een* verhaal van *een soort aktiwiteit*, naamlik wetenskapsbeoefening, is. 'n Onderskeiding van Ernán McMullin (1984: 137 e.v.) kan ons help om hier tot groter helderheid te kom. McMullin, as wetenskapshistorikus, onderskei naamlik tussen die sogenaamde "implicit" en "imputed" rasionaliteit van die wetenskap. Eersgenoemde verwys na die vorm van rasionaliteit wat deur die wetenskaplike in 'n bepaalde historiese periode *self* veronderstel of aangehang is. Dit behels byvoorbeeld die beginsels van argumentasie wat hy gebruik het, dit wat hy aanvaar het as "getuienis" of "bewyse", die kriteria wat hy gebruik het om verklarings mee te evalueer, ensovoorts. Die (dikwels erg gekompliseerde) poging om die *implisiete* rasionaliteit van die wetenskap te rekonstrueer, is met ander woorde die poging om vas te stel watter epistemiese faktore *in werklikheid* die wetenskaplike beïnvloed het.

Van die *implisiete* moet ons die "imputed" rasionaliteit van die wetenskap onderskei. Laasgenoemde verwys na dié faktore in die intellektuele inventaris van die *wetenskapshistorikus* wat hom noop om 'n gebeurtenis as 'n instansie van wetenskapsbeoefening, en bygevolg as 'n gebeurte in die geskiedenis van die wetenskap te beskryf. Dit is nie noodwendig dat die twee vorme van rasionaliteit sal ooreenstem nie; wat die wetenskaplike in die geskiedenis gemotiveer het om 'n sekere teorie as wetenskaplik te aanvaar, val nie noodwendig saam met wat 'n historikus noop om daardie gebeure as 'n deel van die "geskiedenis van die wetenskap" te identifiseer nie.¹⁸

Die punt is: daar is niks verkeerd met die idee van 'n "imputed" rasionaliteit in wetenskaplike geskiedskrywing nie, mits dit as sodanig herken en uitgespel word. 'n Mens hoef ook nie sover te gaan om, soos Imre Lakatos (1970: 174 e.v.), een tipe van rasionaliteit, naamlik dié van die "methodology of scientific research programmes", op die ganse geskiedenis van die (moderne) wetenskap terug te projekteer nie.¹⁹ Die belangrike punt wat ons uit hierdie onderskeiding aangaande rasionaliteit kan maak, is dat wetenskaplike rasionaliteit, ook in die menswetenskappe, die *neerslag of resultaat van 'n groeiproses* is - 'n groeiproses wat hoe langer hoe meer ingeburger raak. Ons het in die vorige hoofstuk daarop gelet dat dit 'n punt is wat Jürgen Habermas ook in aansluiting by die beskouing van Piaget en Kohlberg maak. Soos McMullin dit stel: "Scientific rationality has taken a long while to form, and is undoubtedly not yet fully realized" (McMullin, 1984: 145-46). Ons kan die redes onderskei wat aan die orde is in die groei van wetenskaplike kennis. Die rasionaliteit wat ons tans op die geskiedenis van die wetenskap "impute" mag weliswaar verskil van die oorwegings wat vir wetenskaplikes in die verlede hul aktiwiteite as "rasioneel" aangemerkt het. Maar daar is ook nie volledige diskontinuiteit tussen "imputed" en "implicit" rasionaliteit nie; eersgenoemde is in 'n belangrike sin die uitkoms van ontwikkelinge in laasgenoemde. Dit is omdat ons hierdie onderskeiding kan maak, dat ons kan terugkyk op die geskiedenis van die wetenskap, ontwikkelinge - selfs paradigmas - daarin kan opmerk, en nogtans sonder enige twyfel hierdie gebeure kan herken as "die geskiedenis van die wetenskap".

Rorty maak by geleentheid (Rorty, 1980b: 328 e.v.) baie sterk die punt dat daar geen neutrale matriks of "grid" van oortuigings of kriteria bestaan het in die lig waarvan in die sewentiende eeu uitgemaak sou kon word wie van Galileo of Bellarminius reg was in hul dispuut oor die heliosentriese versus die kosmosentriese wêreldbeeld nie. Wat in later eeue sou tel as deurslaggewende kriteria vir wetenskaplike beoordeling van teorieë, (bv. die voorkeur wat aan empiriese waarnemings bo 'n beroep op gesag gegee is), was in die sewentiende eeu nog in die proses om gevorm te word. Soos Rorty dit stel:

The "grid" which emerged in the later seventeenth and eighteenth centuries was not there to be appealed to in the early seventeenth

century, at the time that Galileo was on trial. No conceivable epistemology, no study of the nature of human knowledge, could have "discovered" it before it was hammered out. The notion of what it was to be "scientific" was in the process of being formed (Rorty, 1980b: 330).

Richard Bernstein merk egter hierteenoor myns insiens heeltemal tereg op dat Rorty met laasgenoemde aanspraak erken dat ons 'n *korrekte* narratiewe weergawe kan gee van waarom sekere redes en modi van argumentasie tot stand gekom het in die geskiedenis, en ander nie (Bernstein, 1983: 67). In die aanbod van so 'n weergawe, hoef ons nie 'n appél te doen op permanente, atemporele standarde van rasionaliteit wat vir alle mense beskikbaar is of behoort te wees nie. Ons verwys veeleer juis na dié redes en praktyke wat in die verloop van wetenskaplike navorsing "uitgehamer" is. Wat 'n gegewe wetenskaplike, of selfs 'n gèmeenskap van wetenskaplikes as "goeie redes" beskryf, mag blyk in 'n later stadium nie meer aanvaar te word as goeie redes nie. Wanneer laasgenoemde egter gebeur, is dit *nie bloot* 'n kwessie van retoriek of van 'n arbitrêre voorkeur wat aan een stel kriteria bo 'n ander gegee word nie. Kardinaal Bellarminius het byvoorbeeld nie bloot net 'n stel persoonlike, subjektiewe voorkeure op Galileo probeer afforseer nie, maar het 'n aantal gesofistikeerde argumente ter ondersteuning van sy beskouing aangebied, argumente wat 'n geldigheidsaanspraak gemaak het. Rorty is waarskynlik reg as hy beweer dat dit 'n illusie is om te dink dat daar 'n permanente stel ahistoriese standarde van rasionaliteit is wat 'n filosoof of "epistemoloog" kan ontdek en wat op 'n ondubbelsinnige wyse sal toon wie en wat rasioneel is of nie. Dit is egter ewe illusionêr om, soos Rorty, Feyerabend en die SP te beweer dat dit bloot 'n ongeluk of 'n historiese toevaligheid is dat ons nou dink dat die argumente wat Bellarminius aangevoer het, ontoereikend is.

Ek is aangetrokke tot Bernstein se bewering dat "Lurking in the background here is a false dichotomy: either permanent standards of rationality (objectivism) or arbitrary acceptance of one set of standards or practices over against its rival (relativism)" (Bernstein, 1983: 68). Daar is 'n weg "beyond objectivism and relativism" (titel van Bernstein se bekende boek). Ons moet ons verstaan van hoe rasonele argumentasie (en die geskiedenis van vorme van argumentasie) werk, verander. Ons moet besef dat daar tye kom wanneer verskille aan die lig tree wat ons nie sonder meer kan besleg deur middel van 'n beroep op vasstaande standarde nie. Vir soverre Kuhn se paradigmabegrip aan laasgenoemde insig uitdrukking wil gee, is hy reg. Ons moet toegee dat daar tye kom wanneer ons vooraf selfs nie weet "how to construct an ideal situation, in which alle residual disagreements will be seen to be ... capable of being resolved by doing something further" nie (Rorty, 1980b: 316). Desnieteenstaande kan ons in die evolusie van wetenskaplike ontwikkeling die krag van die beter praktyke en argumente herken, asook waarom sekere historiese praktyke en

modi van argumentasie prysgegee is. Om toe te gee - selfs daarop aan te dring - dat daar in die toekoms modifikasies van ons teenswoordige standaarde, redes en praktyke sal kom, is nie 'n onvermydelike glybaan na relativisme en skeptisisme nie, maar 'n erkenning van menslike feilbaarheid en van die eindigheid van menslike rasionaliteit. Die argument van die skeptikus dat, alvorens ons nie in 'n absolute sin uitsluitel oor een of ander kwessie bereik het nie, ons eintlik nog niks bereik het nie, en dat ons eendag mag uitvind dat ons heeltemal verkeerd was in wat ons tans as geregverdig beskou, is onoortuigend. Die punt is nie soseer om laasgenoemde soort skeptisisme te bestry nie as om deur dit te sien, dit is om in te sien dat die verleiding van so 'n soort skeptisisme berus op 'n absolutistiese idee van kennis en rasionaliteit wat liefs prysgegee moet word.

Wetenskaplike rasionaliteit is dus die uitkoms van 'n historiese groeiproses. Dit het wat Bernstein gepas noem 'n "self-corrective nature" (Bernstein, 1983: 72). Ons moet daarom ag slaan op die verskille en kontinuïteite in die historiese ontplooiing van menslike rasionaliteit. Die hermeneutiese karakter van hierdie rasionaliteit hang ten nouste saam met die feit dat die groei in konsepsies van aanvaarbare argumentasies nie met abrupte, diskontinue spronge plaasvind, soos geïmpliseer deur die vroeëre Kuhn met sy idee van "extraordinary science" en "paradigm shifts" nie. Dit is veeleer 'n evolusieproses waarin, op die basis van vertroude en beproefde praktyke en standaarde, dimensies van die kenbare en wetenskaplik beskryfbare wêreld ontgin en betree is wat langsaamhand gevra het om 'n herwaardering van sekere metodes en aannames.

Die onlangse ontwikkeling in die wetenskapsfilosofie en-geskiedenis behoort ons ook sensitief te maak vir die *praktiese* karakter van wetenskaplike rasionaliteit. Met hierdie "praktiese" karakter verwys ek na die rol van keuses, deliberasie, konflikterende, variërende opinies en die rol wat die uitoefening van gesonde oordeel in die rasonele validasie van wetenskaplike teorieë speel.²⁰ As die soeke na metode in wetenskapsbeoefening 'n soeke is na 'n stel *permanente, ondubbelsinnige reëls*, moet dit liefs laat vaar word. Die mate waarin kriteria deur wetenskaplike gemeenskappe gedeel word, maak interpretasie, die opweeg en die toepassing van hierdie kriteria op bepaalde keuses en besluite nie alleen moontlik nie, maar vereis dit selfs. Wetenskaplike argumentasie, veral ten tyde van sogenaamde "revolusies", vereis dikwels 'n soort rasonele oorreding wat nie geassimileer kan word in of herlei word na modelle van deduktiewe bewysvoering of induktiewe veralgemening nie. In hierdie verband is daar waarskynlik ook meer ooreenkomste tussen mens- en natuurwetenskappe as wat algemeen besef word. Die oorreding wat in sogenaamde "inter-paradigmatiese" debatte in die natuurwetenskappe gevoer moet word, herinner baie sterk aan die "logika van validasie" wat in die vorige paragraaf as kenmerkend van die menswetenskappe in die algemeen aangemerks is.²¹

Laasgenoemde insig moet egter aan die ander ook weer gebalanseer word met die besef dat die kumulatiewe gewig van getuienis, data, redes en argumente in die loop van die ontwikkeling van die wetenskap rationally beslissend vir wetenskaplike gemeenskappe kan wees. Soos reeds gesê: sosiale praktyke, kriteria en norme word in die loop van die (wetenskaps-)geskiedenis "uitgehamer" en verkry so 'n besondere normatiewe wat nie ligtelik laat vaar kan word deur iemand wat as wetenskaplike ernstig opgeneem wil word nie. Dit beteken egter nie dat genoemde kriteria, praktyke en norme sakrosankt is nie; hulle kan (en is dikwels) in die loop van die geskiedenis verander, gemodifiseer en selfs laat vaar. Die oorwegings en modi van argumentasie wat Kepler en Kopernikus aangevoer het om hul aansprake te ondersteun, word vandag allerweë nie meer as toepaslik in wetenskapsbeoefening beskou nie. Ons moet aanvaar dat dit moontlik is dat ons eie opvolgers eendag dieselfde oordeel oor ons huidige voorbeelde van die beste tipe wetenskapsbeoefening sou kon vel. Om rasionaliteit en tradisie teenoor mekaar te stel, is uiteindelik 'n valse dichotomie, want, soos Alasdair MacIntyre dit stel: "It is traditions which are the bearers of reason, and traditions at certain periods actually require and need revolutions for their continuance" (MacIntyre, 1977: 461).

Die hermeneutiese redebegrip wat sopas, hoofsaaklik in gesprek met Kuhn en Rorty, ontwikkel is, is, ten slotte, by uitnemendheid geskik vir en van toepassing op die menswetenskappe - en met name op daardie menswetenskappe waarvan die objekte en prosedures van ondersoek die praktyk van die interpretasie van singestaltes onontbeerlik maak. Ons het in vorige hoofstukke gesien hoe die historisiteit en linguïstikaliteit van die objekte van ondersoek in die menswetenskappe die kenproses kompliseer, en hoe genoemde komplikasies die idee van 'n inkommensurabiliteit tussen die konsepsies van rasionaliteit wat geld in verskillende kulture, versterk. Dit blyk veral in die sosiale antropologie. Winch se aansprake op die inkommensurabiliteit van die rasionaliteitskonsepsies van Westerse antropoloë (soos Evans-Pritchard) en die vreemde kulture (soos die Azande) wat deur hulle ondersoek word, bly in feitlik alle literatuur oor hierdie onderwerp die prototipe van die soort problematiek wat hier aan die orde is. Die vraag, het ons gesien, is of ons die uiterstes van etnosentrisme (waar die antropoloog se rasionaliteitsbegrip maatgewend is) en relativisme (waar volstaan word met die erkenning van die inkommensurabiliteit van kulture) kan vermy in die poging om vreemde kulture se oortuigings op praktyke te probeer peil.

Die hermeneutiese redebegrip waaroor dit in hierdie laaste paragraaf gaan, bied wel moontlikhede om hierdie dilemma te vermy. Ter motivering wil ek eers verwys na 'n belangrike onderskeiding wat Clifford Geertz maak ten opsigte van die vraag hoe rasionele kennis van die manier waarop inboorlinge dink, voel en waarneem, maak. Dit is naamlik die onderskeiding tussen "ex-

perience-near" en "experience-distant" konsepte. Geertz vind dit onvrugbaar om te spekuleer oor die "psychic constitution anthropologists need to have" (Geertz, 1979: 227) in hul interpretasies, en meen dat dit belangriker is om te vra hoe antropologiese analises in werklikheid plaasvind. Natuurlik moet antropoloë in hul omgang met verteenwoordigers van vreemde kulture sensitief en verbeeldingryk wees, dit is werklik bereid wees om skerp waar te neem en vreemde konsepte en idees met erns te bejeën. Geertz kritiseer egter die aanspraak dat die antropoloog in staat is om een of ander "psychic unity" met die ondersoekte kultuur te bereik.

Die antropoloog se taak is nie om op een of ander mistieke manier "een te word" met die vreemde kultuur nie; "the trick is to figure out what the devil they think they are up to" (Geertz, 1979: 228). Om laasgenoemde te bereik, is dit belangrik om gebruik te maak van "experience-near" konsepte: "... the symbolic forms - words, images, institutions, behaviors - in terms of which ... people actually represent themselves to themselves and to one another" (Geertz, 1979: 228). "Experience-near" konsepte is dié begrippe wat mense van 'n vreemde kultuur "naturally and effortlessly use to define what he or his fellows see, feel, think, imagine, and so on" (Geertz, 1979: 227).

Laasgenoemde tipe konsep is egter nie genoeg vir die doeleindes van toereikende antropologiese interpretasies nie. Dit moet aangevul en gebalanseer word deur toepaslike "experience-distant" konsepte, dit is begrippe waarmee lede van vreemde kulture nie noodwendig vertrou is nie, maar wat *ons* wel in staat stel om die besondere simboliese vorme van hul kultuur beter te verstaan. Geertz verduidelik laasgenoemde deur te wys hoe die konsep van 'n persoon - wat nie noodwendig in die kulture van Java, Bali en Morokko voorkom nie - gebruik kan word om aspekte van daardie kulture mee te belig (Geertz, 1979: 235 e.v.). Die konsep van persoon dien dan wel vir die antropoloog as 'n meganisme om die simboliese vorme wat hy bestudeer, begryplik te maak.

Die "experience-near" en "experience-distant" konsepte is voorts vir Geertz komponente van 'n soort hermeneutiese sirkel waaromheen die interpretasieproses eers behoorlik voltrek kan word. Hier is sprake van 'n holistiese rasionaliteitsbegrip waarin die verstaansproses verloop langs die lyne van 'n dialektiek van vertroutheid en vreemdheid wat wedersyds op mekaar inspeel. Vreemdheid word immers eers toeganklik op die basis van een of ander soort vertroutheid, en vertroutheid staan oop om voortdurend gekorrigeer, genuanseer en omvorm te word via die blootstelling aan vreemdheid. Die antropoloog, sê Geertz, raak betrokke by

a continuous dialectical tacking between the most local of detail and the most global of global structure in such a way as to bring both into view

simultaneously ... Hopping back and forth between the whole conceived through the parts which actualize it and the parts conceived through the whole which motivates them, we seek to turn them, by a sort of intellectual perpetual motion, into explications of one another (Geertz, 1979: 239).

Die relevansie van die hermeneutiese sirkel vir die verstaan van die rasionaliteit van etnografiese navorsing - dié soort navorsing wat die prototipe is vir die verstaan van die problematiek insake menswetenskaplike rasionaliteit - blyk onomwonde uit hierdie beskouing van Geertz. Hy skryf:

Whatever accurate or half-accurate sense one gets of what one's informants are "really like" comes not from the experience of that acceptance as such, which is part of one's own biography, not of theirs, but from the ability to construe their modes of expression, what I would call their symbol systems, which such an acceptance allows one to work toward developing. Understanding the form and pressure of, to use the dangerous word one more time, natives' inner lives is more like grasping a proverb, catching an illusion, seeing a joke - or, as I have suggested, reading a poem - than it is like achieving communion (Geertz, 1979: 241).

Indien daar inkommensurabiliteit²² tussen ons en vreemde kulture is, kan dit hoogstens beteken dat sekere ("experience-distant") konsepte nie in albei kulture voorkom nie, maar nie dat die kulture om daardie rede op geen manier vergelykbaar is nie. Hierdie soort "inkommensurabiliteit" staan dus nie in die weg van die verstaan en vergelyking van konsepte nie; dit daag ons eerder uit om te probeer uitvind hoe ons hulle kan verstaan en vergelyk - 'n uitdaging wat slegs aanvaar kan word met behulp van die kunstige gebruikmaking van hermeneutiese vaardighede.

Hierdie beskouing van Geertz sluit sterk aan by die pleidooi wat Charles Taylor²³ lê vir die ontwikkeling van 'n "language of perspicuous contrast" in die ontmoeting van verskillende kulture. Ons moet Rorty se punt in gedagte hou dat kulture, anders as geometrieë, nie ontwerp is om mekaar uit te sluit nie, maar dat daar gewoonlik 'n mate van oorvleueling êrens is wat ons in staat stel om met vergelykings te begin. Die interpretasie van kulture daag ons uit om 'n taal, 'n nuwe stel begrippe te ontwikkel waarin ons nie alleen iets meer te wete kom van dit wat vreemd is nie. Hierdie stel nuwe begrippe konfronteer ons insgelyks met ons eie kultuur; maak ons eie kultuur vir ons meer deursigtig. Dit noop ons voorts om baie meer krities te kyk na ons eie kultuur. Dit verg 'n bereidheid om by ander te leer en sodoende bewus te word van die tekortkominge in die eie kultuur. In 'n belangrike sin kan ons ook ons eie kultuur eers na behore verstaan in die lig van die alternatiewe waarvan ons bewus word in die taal van deursigtige kontras wat tot stand kom as gevolg van die konfrontasie

van kulture. Die vreemde kultuur is die vreemdheid wat ons konfronteer met die voor- en nadele van dit waarmee ons so vertrouwd is dat ons dit dikwels nie eers agterkom nie. Soos Geertz dit op 'n ander plek stel:

If we want to discover what man amounts to, we can only find it in what men are; and what men are, above all other things, is various. It is in understanding that variousness - its range, its nature, its basis, and its implications - that we shall come to construct a concept of human nature that, more than a statistical shadow and less than a primitive dream has both substance and truth (Geertz, 1973: 152).

Hierdie bereidheid om bewus te word van ons eie blinde vooroordele en om te aanvaar dat die wêreld en die verskillende lewensvorme in die wêreld meer behels as dit wat tot uitdrukking kom in ons eie verskanste lewensvorme en genres, is werklik die begin - en nie die einde nie! - van die oorspronklike doel van alle filosofering: wysheid.

So 'n besef is die uitloper van die hermeneutiese redebegrip wat ek bepleit vir sowel die natuur- as die menswetenskappe. Dis 'n redebegrip wat sensitief is vir die rol en beduidenis van tradisie in menslike ervaring en kennis, sonder dat daardie sensitiwiteit ons vervreem van die moontlikheid van en die standarde vir kritiek. Dis 'n redebegrip wat sensitief is vir die verskille tussen tradisies en lewensvorme, sonder dat dit die moontlikheid van 'n rasonele vergelyking van hierdie lewensvorme uitsluit. Dis 'n redebegrip wat ons bewus maak van die intieme konneksie tussen verstaan en verklaar, tussen interpretasie en verstaan, en van die rol wat die uitoefening van gesonde oordeel in die rasonele vergelyking van lewensvorme kan en moet speel. Uiteindelik - en vir die menswetenskappe is dit essensieel - is dit 'n redebegrip wat gelei word deur die oortuiging dat die bestudering van vreemde verskynsels en kulture 'n subtiële dialoog of dialektiek tot stand bring deur middel waarvan ons tot 'n verdiepte, meer kritiese begrip van ons eie en vreemde kulture se lewensvorme en vooroordele kan geraak. Die kern van hierdie redebegrip is nie geslotenheid en gevangenskap in selfgenoegsame raamwerke nie, maar die openheid van taal, ervaring en verstaan. Alleen so kan onself bevry van 'n etnosentriese, arrogante en potensieel totalitêre absolutisme, maar ook van 'n subjektiwistiese, selfondermynde en potensieel anargistiese relativisme.

Notas

1 In 'n vroeëre studie van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing se Studies in Navorsingsmetodologie (no. 12) het Wentzel van Huyssteen byvoorbeeld 'n rasionaliteitsmodel (die sg. "krities-realistiese" model) vir die sistematiese (dus nie ook ander soorte nie?) teologie

ontwikkel (vgl. Van Huyssteen, 1986: 169-214). Sy aanspraak is dat rasionaliteit in die teologie, hoewel dit heelwat kan inkorporeer van die beskouinge van figure soos Popper, Bartley, Laudan en andere tog iets eiesoortigs is. Ek het hoë waardering vir Van Huyssteen se werk, maar verskil op heelwat punte van hom, veral vir soverre hy die bydraes van die hermeneutiese filosofie in die ontwerp van sy model geringskat en myns insiens te veel toegewings aan die empirisisme (waaronder ek die Kritiese Rasionalisme insluit) maak. Hy identifiseer rasionaliteit en wetenskaplikheid sonder meer met mekaar. Vergelyk my bespreking van Van Huyssteen se boek, gepubliseer as Van Niekerk, 1986.

2 Ek het wel elders werk gedoen oor die rasionaliteit van spesifiek die teologie. Vergelyk Van Niekerk 1979, 1980, 1982, 1983a, 1986 en 1990b.

3 Albert se fout is egter om die aanspraak op 'n "Sonderstelling" van die menswetenskappe volledig op die rekening van die aanspraak op 'n hermeneutiese redebegrip in die menswetenskappe te plaas. Soos later sal blyk, aanvaar en propageer ek die hermeneutiese karakter van menswetenskaplike rasionaliteit. La genoemde bied egter nie aan die menswetenskappe die reg om hulself teen "wetenskaplike kritiek" te probeer immuniseer nie. 'n Baie sterk saak kan inderwaarheid ook daarvoor uitgemaak word dat rasionaliteit in die natuurwetenskappe insgelyks 'n hermeneutiese karakter het. Vergelyk daarvoor Bernstein, 1983: 79-108, asook Gary Gutting se gekonstrueerde dialoog tussen 'n pragmatiese, 'n wetenskapsfilosoof en 'n epistemoloog (Gutting, 1984).

4 Byvoorbeeld dié van die Kritiese Rasionaliste, soos Albert self is.

5 Ek het dié punt uitvoerig beredeneer in my 1989a: 202 e.v. en my 1990b: 11 e.v.

6 'n Dergelike definisie van absolutisme is te aan te tref in Beach, 1984: 3.

7 Ek kom in die laaste paragraaf terug op die idee dat rasionaliteit die uitkoms van 'n leer- of groeiproses is.

8 Die insigte wat onder hierdie punt verwoord word, kry ek hoofsaaklik in Charles Taylor se briljante artikel "Social theory as practice" (Taylor, 1985: 91-115).

9 Ek herinner die leser weer daaraan dat ek, om redes van elegansie, voortaan liever van "sosiale" as van "menswetenskaplike" terorieë praat!

10 Let op die voorbeeld wat Taylor van la genoemde gee, 1985: 99.

11 Vergelyk die volgende uitspraak: "We could put this another way by saying that political theories are not about independent objects in the way that theories are in natural science. ... theory here is about an independent object" (Taylor, 1985: 101).

12 Vergelyk Van Niekerk, 1990: 186-191.

- 13 Hoe ek self dink die probleem moet opgelos word, is in die paragraaf "Relativisme versus etnosentrisme?" in hoofstuk 5 aan die orde gestel.
- 14 Wat, moet ek billikerwyse toevoeg, dit skynbaar nie primêr bedoel is om te wees nie, al maak hy soms menswetenskaplike toepassings in sy verduideliking daarvan.
- 15 Vergelyk vir 'n uitvoerige verduideliking van hierdie punt Ricoeur 1973.
- 16 Dat so 'n voorstel Popper, die vader van die Kritiese Rasionalisme, kwalik sou bevredig, hang saam met die gemak waarmee Ricoeur falsifieerbaarheid hier koppel aan waarskynlikheid. Soos aangetoon in hoofstuk 3, staan hierdie twee begrippe vir Popper direk teenoor mekaar. 'n Teorie se empiriese inhoud styg naamlik namate sy moontlike aantal potensiele falsifieerders toeneem, maar direk eweredig daaraan neem sy waarskynlikheid af. Vergelyk Popper, 1959: 146-214.
- 17 Vir 'n besonder insiggewende bespreking van hierdie idee, vergelyk Van Peursen, 1967: 207-232.
- 18 Vergelyk hoe McMullin hierdie punt illustreer aan die hand van die ontstaan van Newton se *Principia*. Newton reken byvoorbeeld dat sy boek se wetenskaplike status te danke is aan die induktiewe metode wat hy meen dat hy gevolg het, terwyl 'n wetenskapshistorikus in die lig van 'n ander rasionaliteitsbegrip die werk as rasoneel aanmerk (McMullin, 1984: 138-140).
- 19 McMullin vermeld dat hy met die onderskeiding tussen "implicit" en "imputed" rasionaliteit nie so ver wil gaan soos Lakatos met sy onderskeiding tussen die werklike geskiedenis van 'n navorsingsprogram, en die rasonele rekonstruksie van die geskiedenis van daardie navorsingsprogram nie. "Lakatos wanted to argue a stronger quasi-rationalist thesis, namely that the MSRP [methodology of scientific research programmes] ideal of rationality has been implicit in the historical development of modern science ever since its explosive period of 'success' began, and that to the extent it was not present, this could in principle be accounted for in non-epistemic socio-psychological terms. This is a thesis about the proper historical explanation of all these episodes, and as such is vulnerable to the criticism, that it is an implausible piece of 'modern-mindedness' to suppose that a modern ideal of rationality would have been employed by the scientists of the seventeenth century had they not been prevented by socio-psychological causes from doing so. Lakatos' rationalism, his confidence in the MSRP as the implicit rationality, where not 'prevented', of the history of modern natural science, thus led him to adopt a strategy that could not fail to offend historians and sociologists of science alike" (McMullin, 1984: 141).
- 20 Vergelyk die opmerkings oor die "judgement model of rationality" van Harold Brown wat in paragraaf 7.5 gemaak is.
- 21 Ek het hierdie punt meer uitvoerig beredeneer in my 1989a: 206-7.
- 22 'n Woord wat Geertz weliswaar self nie gebruik nie.
- 23 Vergelyk my bespreking hiervan in paragraaf 5.3.

Bibliografie

- Albert, H. 1968. *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Albert, H. 1973. *Theologische Holzwege*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Albert, H. 1975. *Plädoyer für Kritischen Rationalismus*. München: R.Piper & Co. Verlag.
- Austin, J.L. 1955. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Austin, J.L. 1961. *Philosophical papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Barbour, I.G. 1976 *Myths, models and paradigms*. New York: Harper & Row.
- Barnes, B. & Bloor, D. 1982. Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge, in Hollis & Lukes, 21-47.
- Bartley, W.W. 1964. *The retreat to commitment*. London: Chatto & Windus.
- Baynes, K. et.al. (eds.) 1987. *After Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Beach, E. 1984. The paradox of cognitive relativism revisited: a reply to Jack W. Meiland. *Metaphilosophy*, 15: 1-15
- Bernstein, R.J. 1983. *Beyond objectivism and relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bernstein, R.J. 1985. *Habermas and modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bernstein, R.J. 1986. *Philosophical profiles*. Cambridge: Polity Press.
- Betti, E. 1962. *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Black, M. 1962. *Models and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bleicher, J. 1980. *Contemporary hermeneutics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bloor, D. 1976. *Knowledge and social imagery*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bloor, D. 1983. *A social theory of knowledge*. London: Macmillan.
- Brown, H.I. 1988. *Rationality*. London: Routledge.
- Burke, T.E. 1983. *The philosophy of Popper*. Manchester: Manchester University Press.
- Collingwood, R.G. 1956. *The idea of history*. New York: Oxford University Press.
- Davidson, D. 1980. *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. 1984. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Derrida, J. 1976. *Of Grammatology*. (tr. G.V. Spivak). Baltimore: John Hopkins University Press.

- Derrida, J. 1982. *Margins of philosophy*. (tr. A. Bass). Brighton: The Harvester Press.
- Dilthey, W. 1914-1974. *Gesammelte Schriften*. Stuttgart Göttingen: Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey, W. 1986. The understanding of other persons and their life expressions, in Mueller-Vollmer, 152-164.
- Doyal, L. en Harris, R. 1986. *Empiricism, explanation and rationality*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ebeling, G. 1973. *Kritischer Rationalismus?* Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Esterhuysen, W.P. et al. (eds.) 1987. *Moderne politieke ideologieë* Johannesburg: Southern Books.
- Evans-Pritchard, E.E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Feyerabend, P. 1975. *Against method*. London: Verso.
- Feyerabend, P. 1977. Changing patterns of reconstruction. *British Journal for the Philosophy of Science*, 28:351-382.
- Feyerabend, P. 1978. *Science in a free society*. London: Verso Editions.
- Flew, A. 1980. Is the scientific enterprise self-refuting? *Proceedings of the Eighth International Conference on the Unity of Science, Los Angeles, 1979*, 1:34-60.
- Foucault, M. 1980. *Power/Knowledge*. New York: The Harvester Press.
- Freeman, K. 1948. *Ancilla to the pre-Socratic philosophers*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gadamer, H-G. 1967. *Kleine Schriften* (3 vols.). Tübingen: J.C.B. Mohr. Ge-deeltelik vertaal deur David Linge as *Philosophical hermeneutics*. Berkeley: California University Press.
- Gadamer, H-G. 1975. *Truth and method*. London: Sheed and Ward.
- Gadamer, H-G. 1980. The universality of the hermeneutical problem, in Bleicher, 128-140.
- Goody, J. 1977. *The domestication of the savage mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grandy, R. 1973. Reference, meaning and belief. *Journal of Philosophy*, 70: 440-50.
- Habermas, J. 1970. *Toward a rational society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. 1972. *Knowledge and human interests*. London: Heinemann. (Tweede uitgawe)
- Habermas, J. 1973. Wahrheitsteorien, in *Wirklichkeit und reflexion: Festschrift für Walter Schulz*. Pfullingen: Neske.

- Habermas, J. 1976. *Communication and the evolution of society*. London: Heinemann.
- Habermas, J. 1980. The hermeneutic claim to universality, in Bleicher, 181-212.
- Habermas, J. 1984. *A theory of communicative action*, volume 1. (tr. T. McCarthy). London: Heinemann.
- Habermas, J. 1987a. *A theory of communicative action*, volume 2. (tr. T. McCarthy). Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1987b. *The philosophical discourse of modernity*. (tr. F. Lawrence). Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1989. *The new conservatism*. Cambridge: Polity Press.
- Hanson, N. 1971. *Observation and explanation: an inquiry into the conceptual foundations of science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, H.L.A. 1948. The ascription of responsibility and rights. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 49:171-94.
- Hempel, C. 1959. The function of general laws in history, in P. Gardiner, (ed.), *Theories of history*. New York: Free Press of Glencoe.
- Heidegger, M. 1962. *Being and time*. (Tr. J. Macquarrie & E. Robinson). Oxford: Basil Blackwell.
- Held, D. 1980. *Introduction to critical theory*. London: Hutchinson.
- Hesse, M.B. 1967. Models and analogy in science, in P. Edwards (ed.), *The encyclopedia of philosophy*, Vol. 5. London: Macmillan and Free Press.
- Hirsch, E.D. 1967. *Validity in interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Hollis, M. 1967. The limits of irrationality. *European Journal of Sociology*, 7: 265-71.
- Hollis, M. & Lukes, S. 1982. *Rationality and relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Johnson, P. 1983. *A history of the modern world*. Johannesburg: Jonathan Ball Paperbacks (in association with Weidenfeld and Nicholson, London).
- Just, W.D. 1975. *Religiöse Sprache und analytische Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kant, I. 1929. *Critique of pure reason*. (tr. N.K. Smith). London: Macmillan.
- Kaufmann, W. 1954. *The portable Nietzsche*. New York: The Viking Press.
- Kirsten, J.M. 1987. *Postmoderniteit: aspekte van die hedendaagse afskeid van die Moderne*. Ongepubliseerde referaat, Universiteit van Port Elizabeth.
- Kirsten, J.M. 1989. Wat is postmodernisme? 'n Kultuur-filosofiese perspektief op die anti-estetika. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Kultuur- en Kunsge-skiedenis*, 3(2):134-147.
- Koningsveld, H. 1977. *Het verschijnsel wetenschap*. Meppel: Boom. (Tweede uitgawe).

- Kordig, C.R. 1971. *The justification of scientific change*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Kwant, R.C. 1962. *Mens en kritiek*. Utrecht & Antwerpen: Het Spectrum.
- Kuhn, T.S. 1970a. Logic of discovery or psychology of research?, in I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), 1-24.
- Kuhn, T.S. 1970b. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press. (Tweede uitgawe).
- Kuhn, T.S. 1970c. Reflections on my critics, in I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), 231-268.
- Kuhn, T.S. 1977. *The essential tension*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakatos, I. 1970. Falsification and the methodology of scientific research programmes, in Lakatos & Musgrave, 91-196.
- Lakatos, I. & Musgrave, A. 1970. *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larrain, J. 1979. *The concept of ideology*. London: Hutchinson of London.
- Levi-Strauss, C. 1968. *Structural anthropology*. (tr. C. Jacobson & B.F. Schoepf). Harmondsworth: Penguin Books.
- Lukes, S. 1970. Some problems about rationality, in B.R. Wilson (ed.), hoofstuk 11.
- Lukes, S. 1982. Relativism in its place, in Hollis & Lukes (ed.), 261-305.
- Luijpen, W. 1976. *Nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie*. Utrecht/Antwerpen: Uitgeverij Het Spectrum.
- Lyotard, J-F. 1987. The postmodern condition, in K. Baynes et.al. (eds.), 73-94.
- Macdonald, G. & Pettit, P. 1981. *Semantics and social science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue*. London: Duckworth.
- Magee, B. 1973. *Popper*. London: Fontana/Collins.
- Mannheim, K. 1936. *Ideology and utopia*. London: Hutchinson of London.
- Mannheim, K. 1968. The problem of a sociology of knowledge, in P. Keckskemeti (ed.), *Essays on the sociology of knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Margolis, J. 1987. *Science without unity*. Oxford: Basil Blackwell.
- McCarthy, T. 1978. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: Polity Press.
- McCarthy, T. 1987. Introduction, in Habermas, 1987b:vii-xvii.
- Mitroff, I.I. 1974. *The subjective side of science*. Amsterdam: Elsevier.
- Mueller-Vollmer, K. (ed.) 1986. *The hermeneutics reader*. Oxford: Basil Blackwell.

- Nel, P.R. 1981. Die objektiwiteit van die empiriese basis en die status van wetenskaplike kennis. *Tydskrif vir Geestewetenskappe*, 21(2):89-106.
- Newton-Smith, W. 1982. Relativism and the possibility of interpretation, in Hollis & Lukes, 106-122.
- Norris, C. 1987. *Derrida*. London: Fontana Press.
- Nuchelmans, G. 1969. *Overzicht van de analytische wijsbegeerte*. Utrecht: Het Spectrum.
- Oakeshott, M. 1933. *Experience and its modes*. London: Cambridge University Press.
- Olivier, G. 1990. Philosophy and socio-political conversation. *South African Journal of Philosophy*, 9(2):101-109.
- Palmer, R.E. 1969. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.
- Papineau, D. 1979. *Theory and meaning*. Oxford: Clarendon Press.
- Piaget, J. & Inhelder, B. 1969. *The psychology of the child*. New York: New York University Press.
- Plato. 1961. *Thaetetus*. (Tr. F.M. Cornford) in E. Hamilton & H. Cairns (eds.), *The collected dialogues of Plato*. Bollingen Series, Pantheon Books: 845-919.
- Polanyi, M. 1964. *Personal knowledge*. New York: Harper & Row.
- Popper, K.R. 1945. *The open society and its enemies*. (Twee volumes) London: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K.R. 1959. *The logic of scientific discovery*. London: Hutchinson of London.
- Popper, K.R. 1963. *Conjectures and refutations*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K.R. 1970. Normal science and its dangers, in Lakatos, I. & Musgrave, A. 51-58.
- Popper, K.R. 1972. *Objective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Popper, K.R. 1974. *Unended Quest*. Glasgow: Fontana/Collins.
- Prior, A.N. 1960. The runabout inference ticket. *Analysis*, 21:38-39.
- Putnam, H. 1981. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. 1973. Creativity in language: word, polysemy, metaphor. *Philosophy Today*, Summer, 97-111
- Ricoeur, P. 1980. Existence and hermeneutics, in Bleicher, 1980:236-56.
- Ricoeur, P. 1981. *Hermeneutics and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roderick, R. 1986. *Habermas and the foundations of critical theory*. London: Macmillan.

- Rorty, R. 1980a. Pragmatism, relativism and irrationalism. *Proceedings and addresses of the American Philosophical Association*, August 1980:719-738.
- Rorty, R. 1980b. *Philosophy and the mirror of nature*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rorty, R. 1982. *Consequences of pragmatism*. Brighton: The Harvester Press.
- Rorty, R. 1983. *Relativism*. Ongepubliseerde Howison Lecture, University of California, Berkeley. Later in gewysigde vorm gepubliseer as Rorty, 1985.
- Rorty, R. 1985. Solidarity or objectivity?, in J. Rajchman & C. West (eds.), *Post analytic philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Rorty, R. 1985a. Habermas and Lyotard on postmodernity, in Bernstein, 161-176.
- Rorty, R. 1989. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rossouw, H.W. 1980a. *Wetenskap, interpretasie, wysheid*. Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth (Seminare, Simposiums en Lesings B7).
- Rossouw, H.W. 1980b. Heilige Skrif en wetenskapsbeoefening, ongepubliseerde lesing, Stellenbosch.
- Rossouw, H.W. 1986. Iets oor twee wetenskapskulture, in A.B. du Toit (ed.), *In gesprek: opstelle vir Johan Degenaar*. Kaapstad: Die Suid-Afrikaan.
- Rossouw, H.W. 1990. Wetenskapsbeoefening as kultuuraktiwiteit. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 30(1): 54-65.
- Scheffler, I. 1982. *Science and subjectivity*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, second edition.
- Shapere, D. 1971. The paradigm concept. *Science*, 172 :706-709.
- Siegel, H. 1987. *Relativism refuted*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Stofberg, J.A. 1988. Objectivity and the sociology of science. *South African Journal of Philosophy*, 7(4): 213-225.
- Störig, H.J. 1972. *Geschiedenis van de filosofie*, vol. 1. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Taylor, C. 1980. Minerva through the looking glass. *The Times Literary Supplement*, 26 December 1980:1466.
- Taylor, C. 1982. Rationality, in Hollis & Lukes, 87-105.
- Taylor, C. 1985. *Philosophical Papers*, vol. 2 (Philosophy and the human sciences). Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, J.B. 1981. *Critical hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, J.B. 1984. *Studies in the theory of ideology*. Cambridge: Polity Press.
- Thompson, J.B. 1990. *Ideology and modern culture*. Cambridge: Polity Press.
- Thompson, J.B. & Held, D. 1982. *Habermas: critical debates*. London: Macmillan.

- Topitsch, E. 1965. *Logik der Sozialwissenschaften*. Keuln: Hofmann und Kampe Verlag.
- Toulmin, S. 1961. *Foresight and understanding*. London: Hutchinson.
- Trigg, R. 1985. *Understanding social science*. Oxford: Basil Blackwell.
- Van Heerden, C.F. 1990. *Geregtigheid, solidariteit, dialoog*. Ongepubliseerde doktorsproefskrif, Universiteit van Port Elizabeth.
- Van Huysteen, W. 1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*. Pretoria: RGN.
- Van Niekerk, A.A. 1979. *Kritiese rede en hermeneutiek*. Ongepubliseerde lisensiaat-skripsie, Universiteit van Stellenbosch.
- Van Niekerk, A.A. 1980. *Die grense van die kritiese rede*. Ongepubliseerde M.A.-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.
- Van Niekerk, A.A. 1982. Rasionaliteit, wetenskap en geloof. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, XXIII (2):150-165.
- Van Niekerk, A.A. 1983. Die grense van die kritiese rede. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 23(1):14-29.
- Van Niekerk, A.A. 1983a. *Analogie en teologie. 'n Kritieswysgerige ondersoek van die funksie van analogie-teorieë omtrent teologiese taalgebruik*. Ongepubliseerde doktorsproefskrif, Universiteit van Stellenbosch.
- Van Niekerk, A.A. 1985. The nature and knowledge of persons. *South African Journal of Philosophy*, 5(1):9-14.
- Van Niekerk, A.A. 1986. Resensie van Wentzel van Huysteen: *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte*, 5(3): 93-96
- Van Niekerk, A.A. 1987. Die begrip ideologie: geskiedenis en konseptuele analise, in W.P.Esterhuysen et.al. 1987:3-36.
- Van Niekerk, A.A. 1989a. Beyond the erklären-verstehen dichotomy. *South African Journal of Philosophy*, 8(3/4): 198-213
- Van Niekerk, A.A. 1989b. Censorship: freedom and responsibility, in W.S. Vorster (ed.), *The morality of censorship*. Pretoria: University of South Africa.
- Van Niekerk, A.A. 1990. To follow a rule or to rule what should follow? Rationality and judgement in the human sciences, in J. Mouton en D. Joubert (eds.), *Knowledge and method in the human sciences*. Pretoria: Human Sciences Research Council.
- Van Niekerk, A.A. 1990b. Textuality and the human sciences: an appraisal of Paul Ricoeur. *Scriptura*, Special issue S5, 1990: 1-33.
- Van Peursen, C.A. 1972. *Feiten, waarden, gebeurtenissen*. Kampen: J.H. Kok.
- Warnke, G. 1987. *Gadamer: hermeneutics, tradition and reason*. Cambridge: Polity Press.

- White, S.K. 1988. *The recent work of Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. 1983. Auto-da-Fé. *The New York Review of Books*, 33-36.
- Wilson, B.R. (ed.) 1970. *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Winch, P. 1958. *The idea of a social science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Winch, P. 1964. Understanding a primitive society. *American Philosophical Quarterly*, 1(4):307-324.
- Wittgenstein, L. 1969. *On certainty*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. 1978. *Philosophical Investigations*. (Tr. G.E.M. Anscombe). Oxford: Basil Blackwell.

BRN: 400650

ORDER: 93.620.

Copy PB 92015

R40.00

+ BTW - R4.00 = R44.00