

Die Idee van die Gees

The Idea of the Spirit

FANIE DE BEER

Departement Inligtingkunde

Universiteit van Pretoria

fanie.debeer@up.ac.za



Fanie de Beer

C.S. (FANIE) DE BEER is Emeritus Professor van die Departement Inligtingkunde, Universiteit van Suid-Afrika en is tans Buitengewone Professor in Inligtingkunde aan die Universiteit van Pretoria. Hy het gegraduateer in Landbou en Filosofie (doktorale werk) aan die Universiteite van Pretoria en Parys X, Nanterre, Frankryk, onderskeidelik. Hy het Inligtingkunde, Wysbegeerte en Kommunikasiekunde aan verskillende universiteite doseer, navorsing op al hierdie gebiede en verwante subgebiede onderneem, daaroor gepubliseer en konsultasiewerk gedoen oor kennisskepping, -benutting, en -disseminasie. Onder sy publikasies tot op datum tel 6 boeke (as outeur), 5 boeke (as redakteur), 95 wetenskaplike artikels en verskeie navorsingsverslae. Hy doen tans ekstensief navorsing en publiseer oor die volgende temas: die Filosofie en teorie van inligting in die wydste sin van die woord, met besondere klem op die individuele en sosiale implikasies van inligting; navorsingsmetodologiese uitdagings; filosofieë en teorieë van tegniek en tegnologie; kennisinwensie, -disseminasie, -benutting en -bestuur; lees- en interpretasieteorieë en die bestaande geleterdheidsnood; en oor die her-inwensie van menslike spiritualiteit, noölogie en die gees van ons tyd in samewerking met kollegas in Frankryk.

C.S. (FANIE) DE BEER is Professor Emeritus of the Department of Information Science, University of South Africa and is currently Extraordinary Professor of Information Science at the University of Pretoria. He graduated in Agriculture and Philosophy (doctoral work) at the University of Pretoria and Paris X, Nanterre, France, respectively. He taught Information Science, Communications, and Philosophy, undertook research in all these disciplines and related sub-disciplines and was involved in consultation work in the area of knowledge utilization and information dissemination. To date he has published 6 books (as author), 5 books (as editor), 95 scientific articles, and a number of research reports. He is currently extensively engaged in research and publishes on the following themes: the philosophy and theory of Information in the widest possible sense, with special emphasis on the individual and social implications of information; research-methodological challenges; philosophies and theories of technics and technology; knowledge invention, dissemination, utilisation and management; reading and interpretation theories and the existing literacy needs; and on the re-invention of human spirituality, noology and the spirit of our age in cooperation with colleagues in France.

ABSTRACT***The idea of the spirit***

We are currently experiencing, and have for some time now been subjected to, a degradation, or a neglect, or even a loss of an awareness of spirit and spirituality on a grand scale. In a time that measurement and calculation are considered to be the decisive dimensions of human thinking the immeasurable and intangible stand to lose ground and are of less and less interest. In addition technical developments of an enormous scope are taking the place of any spiritual engagement and spiritual values. It has to be emphasised that it may be extremely risky to set aside “the life of the spirit” as developed, debated and analysed over centuries, since the Greek philosophers, simply for the sake of shallow ideological reasons and equally weak scientific arguments. Many factors – economic, epistemological, socio-political and individual – contribute to the deflation of spirit.

The point of departure for this article is firmly based on the notion of nous in Greek philosophy, especially Plato and Aristotle, and the explorations and developments of this notion through the centuries up to the present by philosophers of special significance. The life of the idea or philosophy of spirit is seated between the passive understanding of nous and the intelligence that thinks itself. The exploration of the idea of the spirit in this sense guarantees the future of philosophy. Spirit in this sense is a personal but also universal activity that brings to life, to the forces of life itself, to the world, and the responses the world imposes on us, meaning and sense. It is the mobilisation of the powers of human beings in their fullness and in their questioning of being itself. Part of the malaise of our times can be related precisely to the neglect and absence of being by fractured human beings. The transformative power of the spirit at work is what needs to be reinvented as a response to this malaise.

It has been emphasised that ideas can transgress the physical, perceivable, measureable and calculable reality by far, even up to the point of the infinite. Phantasm and imagination form strong partners in this process of transgression and the functioning of both these human capacities are not at all of an empirical nature, but is altogether nothing else but spiritual work in the full sense. The search for meaning goes beyond physical boundaries into the domain of the infinite. The possibility of the spiritual must be seen as an intentional but “non-real” component of the phenomenological lived experience. This non-reality, or “irreality”, this intentional but non-real inclusion of the noematic correlate is neither in the world, nor in consciousness, but it is precisely the condition of any experience, any objectivity, any phenomenality, namely of any noetic-noematic correlation. One can speak of a manifestation – spirit/spirituality manifests itself. This spectral or spiritual structure of phenomenology, the structure of this intentionality, doubles the real as the infinite of the imagination.

What is now required is the cultivation of the relationship between idea and spirit. Spirit in the deepest sense is the converging principle that links together diverse matters and ideas from a diversity of sources and directions into an integrated unity – a kind of multiple, connective intellection. This view has significant implications for science and knowledge. The science of the knowing spirit (noology) is quite complex: on the one hand, there is a branch in which noo-organisation (the organisation of the idea of the spirit) refers to the theory of auto-ego-organisation; on the other hand, there is a branch which is logical, ideological, semiotic, linguistic. We are thus back to the real complexity of the interpenetration, via the sciences of spirit, between the natural sciences and the human sciences with the realisation of their mutual dependency and the implication that knowledge in its fullness goes infinitely beyond disciplinary boundaries. Ignorance in this regard is caused by and is at the same time also the cause of “the debasement of spiritual values” and “the underdevelopment of human spirituality”.

At the same time we have to realise that what happens to spirit and spirituality within the framework of all kinds of theories and disciplines, even if it happens in a negative sense, undeniably happens in the name of spirit. One way of envisaging the problem of the spirit consists in taking into account the tensions that bind together and oppose viewpoints, perspectives and theories regarding spirit, and in taking an interest in them as inhabiting the living core of a complex reality. Even in cases where the urge exists not even to use the term the fact cannot be hidden that spirit is undeniably present in the very system of thought where it is denied. Downloading consciousness, the seat of the spirit, into machines is nothing but an engagement with spirit and the spiritual and reflects a way of thinking about spirit.

The importance of reversing the processes of degradation, debasement and underdevelopment of spirit and spiritual values as well as the barbaric and catastrophic actions and policies this may entail, poses an enormous challenge. There are many and very strong powers that must be encountered. Economic and market forces have no time for spiritual endeavours. Technical developments are keen to delegate human spirituality to machines. The justification for these directions should be analysed as well as possible, foreseeable as well as experienced implications must carefully be analysed with a view to counteractions.

How can human beings and humanity be “saved” from a complete loss of spirituality? Thoughtfulness of a certain nature, by far exceeding calculation, needs to be awakened, the reenchantment of the world and of being, the expansion of human consciousness as the seat of the spirit, the cultivation, utilisation and organisation of ideas, the deepening of the understanding of knowledge in all its dimensions including the ethics of knowledge, and the extensive promotion and application of multiple, connective intellection. Scientific publications, with the aid of active intellectuals, can and should play a major role in this regard and need substantial support.

KEY CONCEPTS: Spirit, infinite, thought, knowledge, idea, consciousness, calculation, intelligence, noology, science, image of the human being

TREFWOORDE: Gees, oneindig, denke, kennis, idee, bewussyn, berekening, intelligensie, noölogie, wetenskap, mensbeeld

OPSOMMING

Ons het in hierdie bespreking duidelike verbande gekry tussen die idee, die gees, die verbeelding, die oneindige, die kreatiewe en inventiewe en veral ook die selfoorskrydende magte van beide idee en gees in die rigting van die oneindige. Nou lyk dit asof hierdie gedagtes afwesig geraak het in die beoefening nie net van die geesteswetenskappe nie, maar in alle wetenskappe waar dit eweneens tuishoort. As ons aan die idee van die gees hulde bring, kan dit slegs sinvol gedoen word wanneer idee en gees in die rykheid van hul geskiedenis voluit waardeer en omarm word en nie volgens persoonlike smaak en voorkeur en vir dissiplinêre, stuksgewyse en korttermynvoordele nie. Dit moet manifesteer in meervoudige denke, in die vryheid van die oneindige gees en in die volheid van die verbeeldingryke idees wat alle hier en nou, korttermyn en lukraak werkwyses en die mag van die ideologieë van die dag teëgaan, te bowe gaan en oorskry. Ons moet besef dat stuksgewyse oplossings, wat altyd gees-lose oplossings is, eintlik afgrondelik van aard is.

Wat sou dus 'n sinvolle benadering tot die idee van die gees wees wat oral lewendig gehou word? Sou die geesteswetenskappe en hulle tydskrifte nog spesiale hulde aan die gees kon bring op 'n wyse waarop dit steeds die diep en betekenisvolle dimensies vir menswees en wetenskapwees vertoon? Ja, indien hulle tot die volgende geestesaktiwiteite verbind is: Die wakkermaak van

omvattende denke ver verby berekening, die herbesing van die wêreld, die uitbreiding van die bewussyn, die kultivering van idees, die verdiepende verstaan van kennis, die inspan van meervoudige, konnektiewe intelleksie en die geestelike sorgsaamheid vir kennis en vir wêreld.

1. INLEIDING: DIE VERLIES AAN GEES EN GEESTELIKHEID

Om vandag oor die idee van die gees te skrywe, is om onvanpas te wees. Dit is om ouderwets te wees. Om die idee van die gees te huldig as iets wat uit die geskiedenis, waar en wanneer dit om een of ander rede op 'n manier wel vir sommige van pas was, in herinnering geroep moet word, sou nog kon gaan. Om egter die idee van die gees boonop te huldig asof dit nog vandag (dit wil sê in ons eie tyd) enige relevansie het en selfs behoort te hê, beteken om totaal uit pas te wees met die hedendaagse wêreld en om geensins met enige “ontwikkeling” wat plaasgevind het, rekening te hou nie. Dit is nou te sê as daar van ontwikkeling gepraat kan word wanneer rasionaliteit tot rasionalisering verword het en opkluisering van die wêreld tot ontluistering van die wêreld verwring word. Terwyl daar skaamtelose opgewondenheid heers oor die idee van “die eeu van geestelike masjiene” (Kurzweil 1999), behoort 'n mens jou dood te skaam om gees nog met menswees in verband te bring. Dit sal bygelowig klink, so asof ons oor spoke praat en selfs nog daarin glo ook. Nee, vandag praat ons van die mark, bankbalanse, bonusse vir bestuurders, beleggings, verbruikersitems en advertensies van nuwe motors, klere en modes, grimeermiddels en sonbaddens en ... natuurlik lofredes op enige vorm van masjien en masjinaliteit en die magie van masjiene om nie van die sosiale netwerke te vergeet nie.

Desnieteenstaande moet daar met 'n paar ander gedagtes rekening gehou word voordat ons te gemaklik toelaat dat hierdie verwyte en opwindinge ons onderkry en oor al die geldigheid en die alleenreg op beoordeling beskik. Ons moet enersyds besef dat die profesie van Heidegger (1983) dat iets baie bedreigend op ons wag wel intussen in vervulling gegaan het. Sy waarskuwing dat die dag mag kom dat berekenende denke as die enigste geldige denkvorm aanvaar word hierdie kwade, bedreigende dag sal wees, wel in vervulling gegaan het. Berekening is deesdae al wat tel. (Kyk ook Dreyfus & Dreyfus 1988 in hierdie verband). Die hedendaagse werk van Bernard Stiegler wat veral ekstensiewe ontledings van ons tydsgewrig maak, wys ook sterk op hierdie oorname van berekening as die enigste werklik geldige, aanvaarde en deurslaggewende denkvorm. Die gepraat oor gees en die beoordeling van so 'n gepraat word uit hierdie oord van berekening beoordeel. Gees is immers nie iets wat bereken en gemeet kan word nie. (Kyk byvoorbeeld na Reynaert 1992.) Dit bly vreemd dat hierdie onmeetlike tog deur sommige in die masjinale konteks selfs geopper word, om nie eers van die tematisering daarvan te praat nie, sonder om natuurlik aan te toon hoe en hoedanig die masjiendenke wel die meetbare oorskry om by gees uit te kom. Die feit dat gees verwring word tot 'n meetbare en hanteerbare item, want dit kan nie anders in 'n klimaat van meting nie, is dan die bewys van sogenaamde nuwe insig en visie wat nooit tevore bestaan het nie.¹

Hierbenewens moet besef word dat die positivistiese kennisleer binne die raamwerk van wetenskaplike kenniswerk, ondanks fenomenologie, hermeneutiek, dekonstruksie en die postmoderne, die posthumane mensbeeld en ander ontwikkelinge op die gebied van kennisleer en kenniskritiek, steeds stilweg en onaangeraak die norm bly vir wetenskaplike kenniswerk, -ontwikkeling en -beoordeling, en dat dit 'n tweede saak is wat saam met die eerste dit weersinwekkend maak om nog van gees, die onmeetlike en onmeetbare, te praat. Dit is 'n wetenskaplike doodsonde. Die derde saak, wat ook met die vorige twee verband hou, is die feit

¹ Kyk onder andere na Kurzweil (1999), Minski (1986) en Moravec (1988).

dat tegniese ontwikkelinge en baie sake wat daarmee verband hou, soos die ontwikkeling van 'n posthumane mensbeeld (onder invloed van die elektroniese media-ontwikkelinge), ongelooflike afmetings aangeneem het en vir baie eintlik die plek van geestelike prestasie en verwesenliking ingeneem het. Waar masjiene heers, word gees verdring. Uit hierdie drie oorde en met die konseptuele toerusting wat daarmee verband hou moet die opmerkings in die eerste paragraaf beoordeel word.

Daar is nog 'n vierde saak wat op die agtergrond lê en dit is dat die idee van die gees en die gebruik daarvan met bepaalde ideologiese insette verband hou. Behalwe dat “idee” met die vloek van idealisme getref is, was die “Geisteswissenschaften” natuurlik 'n Duitse skepping en het uit hierdie oord ook 'n plek in die Nederlandse, Vlaamse en Afrikaanse tale gekry. Die Franse het nie heeltemal vrygespring nie, want “les sciences de l'esprit” was ook daar 'n verskynsel. Benewens die taalkwessie het die geesteswetenskappe in die vestiging van die Afrikaanse universiteite 'n sekere politieke betekenis en assosiasies aangeneem wat uiteindelik ook in die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing beslag gekry het. Soos Afrikaans en Afrikanerpolitiek vervloek is, so is die taal en die woordeskat daarmee saam vervloek, asook verbandhoudende institusies en is die kind met die badwater uitgegooi. (Vreemd hoe die geskiedenis ook sy voorkeure het: ondanks al die gruwels wat die Engelse vir eeue wêreldwyd gepleeg het, word die Engelse taal wêreldwyd verhef tot die enigste werklike bruikbare kommunikasietaal en vir baie die enigste werklike wetenskapstaal en dit sonder om vervloek te word.) Aangesien hierdie nie deel van my tema is nie, laat ek dit daar. Nog 'n rede vir die ongepastheid van die gebruik van gees hier te lande kan hier gesoek word, ondanks die feit dat taal as sodanig en nie enige spesifieke taal nie waarskynlik een van die, indien nie dié prominentste manifestasies van geestelikheid en geestelike waarde is nie.

Vir my het die idee van die gees egter min met apartheid, die Engelse gewaande vroomheid wat nooit teenoor enigiemand onreg gepleeg het nie, en die fatale implikasies van berekenende denke te doen. Dit het alles te doen met die Grieke se gebruik van die woord *nous* (bo en behalwe *logos* en *psuché*), wat 'n hele rukkie voor die twintigste eeuse vlak algemene politiek en wetenskappolitiek in gebruik was om mense te karakteriseer en hulle diepste wese en wesensuitdrukkinge en die rykste deel van hulle bestaan te beskrywe en dan teen hierdie agtergrond die vraag te vra: Het enigiets intussen gebeur wat die hulde aan die gees werklik ongeldig maak? Hierdie is vir my voldoende en ek sal nie verder oor die geskiedenis van die gebruik van die term uitbrei nie, behalwe om na Jean-Pierre Dupuy (2000) se insiggewende en besonder diepgaande en deeglike studie oor die geskiedenis van die kognitiewe wetenskappe te verwys, wat hy afsluit deur te beklemtoon dat “die lewe van die gees” vir eeue ontwikkel en geanaliseer is (van die tyd van die Griekse filosowe af), beskawings gedra het en dus nie sonder meer om ideologiese en swak wetenskaplike argumente maar net uitgegooi en vervang kan word of tot niet verklaar kan word nie.

In my politieke naïwiteit het ek in 1988 'n artikel in die RGN se Navorsingsbulletin gepubliseer oor “die krisis van die afwesige gees”. Soos te wagte was, het dit min of meer geen aandag gekry nie. Almal wou net meet en almal is doodbang vir spoke. Ons laat dus die gepraat en geskryf oor gees tersyde. Wat my 20 jaar later egter diep en as 'n groot verrassing getref het, was die publikasie van 'n klein boekie in Frans deur Stiegler et al. (2006) wat onder my aandag gekom het: *Réenchanter le monde: la valeur esprit contre le populisme industriel*. Ek kon dit nie glo nie: twintig jaar later is een baie belangrike hedendaagse filosoof, saam met kollegas van hom, besig om presies oor hierdie saak, die idee van die gees en geestelike waarde, te skrywe en omvangryke strategieë uit te werk ten gunste van die herwinning van geestelikheid en die erkenning van gees. Ten minste het dit my verseker, as ek na een van die geestesdokumente wat deel van ons erfenis is en vir baie

nog baie kosbaar is mag verwys, dat as daar maar tien regverdiges in Sodom is, sal die stad gespaar bly (Gen.18), dat daar nog hoop vir die mensheid is – nie omdat daar spesifieke persone is nie, maar omdat daar wel ’n groep van meer as tien is. Hierdie werk gee my vrymoedigheid om oor die idee van die gees te skrywe. Hopelik sal ek nog later in ’n ander verband spesifiek oor hierdie stryd skrywe wat deur Stiegler et al. oor en vir die saak van die gees gevoer word.

2. VERTREKPUNTE EN OORSPRONGE

In hierdie eerste artikel is die vertrekpunt om die deurslaggewende belangrikheid van gees as vanselfsprekendheid te aanvaar in die lig van die betekenis van die term oor soveel eeue heen en te beklemtoon watter verliese daar is wanneer en omdat afskeid geneem is van die idee van die gees. Dit verteenwoordig immers dit wat die mees spesiale toerusting is waarvoor mense in hulle totale mondering beskik en wat gaandeweg uitgewys sal word. Die tweede artikel sal moet uitkom by die stryd om hierdie belangrike saak, naamlik gees, te herwin en te herinventeer. Dit moet boonop as ’n dringende saak en projek gesien word waarvan die toekoms van die menseras afhang en waarvoor met stryd en toewyding gestry moet word. Daar sal ook besin moet word of “stryd” en verwante woorde van pas is in so ’n konteks van besinning oor die gees.

Idees fladder oral rond. Mense maak daarmee wat hulle wil. Selfs in ons idee-arm tyd bly dit ’n algemene woord in alledaagse taal en kommunikasies. En tog hoort daar bepaalde ritme en orde te wees. Idees het nog altyd die vernuftigheid van menswees gedemonstreer en gevier. Daar was deur die eeue baie spekulاسies oor wat idees nou eintlik is, maar idees moet ’n oorsprong hê. Iets is daar, moet daar wees, wat idees genereer en stuur en vernuwe en laat floreer. Hoe kom ons by hierdie oorsprong daarvan uit? Of ... is dit maar weer, of, ook nog net weer, ’n idee? Help Plato ons; help Paulus ons; help Augustinus ons; help Kant ons; help Husserl ons; help Derrida ons? Of help Hegel, Valéry, Arendt, Ryle en Bateson ons moontlik meer en beter? Almal van hulle is immers verteenwoordigend van die tradisie van idee en van gees. Kan dit wees dat die oorsprong van idees die gees is?

’n Sinvolle vertrekpunt kan miskien ’n voetnota uit bogenoemde publikasie van Stiegler et al. (2006:10) wees. Ons lees daar dat wat “bewussyn” genoem word nie bloot maar net lug of damp is wat tot die brein toegevoeg word as ’n heilige stralekrans nie, maar intendeel dit is wat tot die Platoniese siel kom en die liggaam, waarvan die “brein” ’n wesenlike deel is, vul met dit wat Plato “idees” noem. Verder lees ons in die sin voorafgaande aan die voetnota dat die “bewussyn” die setel van die “gees” is. Op hierdie wyse word die hele geskiedenis van die Westerse denke oor die mens kortweg verreken in die wesenlike verbintenis wat gelê word tussen idee en gees, bewussyn en liggaam, waaronder die brein.² Die werkinge van hierdie verbintenis en die omvang daarvan sal hopelik gaandeweg na vore kom. Om mens te wees, is om gees te wees, om noëties teogerus te wees, om met idees gevul te wees.

Wanneer Hegel sy “Fenomenologie van die gees” skrywe en bedink en ons kyk na die gedagte van “fenomenologie” soos dit in die volgende eeu na vore gekom het, lyk dit asof gees ’n fenomeen is, dit wil sê “iets” is wat aan ons verskyn deur allerlei manifestasies en wat ons moet en kan beskrywe. Is dit wat Hegel doen? Dit is daar; dit verskyn; dit moet beskrywe word. In haar deeglike studie van Hegel en veral van die toekoms van Hegel en die Hegeliaanse filosofie het Catherine Malabou (2005:19) beklemtoon dat aandag gegee moet word aan die struktuur waarbinne die filosofie van die gees lei van “die passiewe *nous*” van Aristoteles (“die slaap van die gees”) tot “die intelligensie wat sigself dink”. Die lewe van “die filosofie van die gees”, gaan sy voort, is

² Kyk Chalmers (1996), Hayles (2005), Varela et al. (1991) vir deeglike studies van hierdie verhoudinge.

geleë in hierdie ruimte tussen *nous* en *nous*. En hierin is die toekoms van die filosofie van die gees van Hegel verseker en daarmee eintlik ook vir ons almal wat dit wil beoefen.

Valéry (1945:208) is op sy beurt besonder eksplisiet in 'n opstel oor “die vryheid van die gees”: “Ce mot [l’*esprit*] est innombrable, puisqu’il évoque la source et la valeur de tous les autres”. (Vertaling: Hierdie woord (gees) is talloos (ontelbaar) aangesien dit die bron en die waarde van alle ander (dinge) oproep (na vore bring).) Let veral ook op die res van hierdie paragraaf waarin Valéry beklemtoon dat die mense van wie hy praat 'n besondere betekenis aan hierdie term toeken: hulle verstaan onder gees hierdie persoonlike maar universele aktiwiteit, 'n interne en 'n eksterne aktiwiteit – wat aan die lewe, aan die kragte self van die lewe, aan die wêreld en aan die reaksies wat die wêreld in ons opwek – 'n betekenis en sin, 'n gebruik of geleentheid bied, 'n toepassing en 'n ontwikkeling van inspanning, of 'n ontwikkeling van handeling bied, geheel en al anders as dit wat aangepas is aan die normale funksionering van die lewe. Hierdie karakterisering vergelyk besonder goed met die opmerkinge van Heidegger (1959:49-50) oor die betekenis van gees wanneer hy skrywe:

Spirit is neither empty cleverness nor the irresponsible play of the wit, nor the boundless work of dismemberment carried on by practical intelligence; much less is it world-reason; no, spirit is a fundamental knowing resolve toward the essence of being. ... Spirit is the mobilization of the powers of *the essent as such and as a whole*. Where spirit prevails, the essent as such becomes always and at all times more essent. Thus the inquiry into the essent as such and as a whole, *the asking of the question of being, is one of the essential and fundamental conditions for an awakening of the spirit* and hence for an original world of being-there. (My kursivering).

In aansluiting hierby is Stiegler (2001) se beskrywing van “die onbehaaglikheid van die afwesigheid van die syn” onder die invloed van die industrialisering van die gees besonder ter sake.

In 'n ander teks wat handel oor “die krisis van die gees” beklemtoon Valéry (1978:32) dat “al die noodsaaklike dinge in die wêreld geaffekteer was deur die oorlog; tussen al hierdie dinge wat beseer en geskend is in die oorlog, is ook die Gees; die Gees is inderwaarheid wreed aangeval (of getref, beseer,...)”. En op 'n ander plek ook: Die militêre krisis mag verby wees; die ekonomiese krisis is in al sy krag sigbaar; die meer subtiele intellektuele krisis is moeilik in die kern daarvan bepaalbaar (Op.cit.:16). En wat ook nie ontwyk kan word nie is hoe baie wetenskapswerk bygedra het tot die doding van so baie mense. Om te ken (epistemologie) en om plig te vervul (eties) staan beide onder verdenking. (Op. cit.:15). Daarom is die “die etiek van kennis” van die grootste belang in die besinning oor die gees. (Kyk Lacan 2008; Lecourt 2009.)

In hierdie verband is die opmerkinge van Husserl (1970) in sy studie oor die krisis van die Europese wetenskappe besonder ter sake: Ons word bepaal en verblind deur die positiewe wetenskappe en die voorspoed wat aan hulle toegeskrywe word, maar dit laat ons met onverskilligheid draai teen die vrae wat vir 'n outentieke mensheid die beslissende vrae is. “Merely fact-minded sciences make merely fact-minded people” (Husserl 1970:6). In die neerdrukkendheid van die behoeftes van ons lewens het hierdie wetenskappe niks te sê nie. Die vrae wat hulle in beginsel uitsluit, is presies die mees brandende vrae van ons tyd en eeu en van ons menswees. Dit is die vrae wat handel oor die sin, of die afwesigheid van sin, van hierdie hele menslike bestaan.

Om die waarheid te sê: ons het moontlik al verloor om wel hierdie vrae te vra. Ons mag dit nie vra nie, want alles is mos wel na die nuwe politieke bedeling. Dit het skielik alles, oor die volle spektrum van menswees, reggestel. Die nuwe bedeling se definisie van transformasie is byvoorbeeld adekwaat en toereikend vir alle sake; ons behoef niks meer of beter nie – terwyl dit

kwalik die begin is en as 'n swak begin kelder dit bowendien elke outentieke vorm van transformasie wat om veel meer handel as blote getalle in werkplekke. Om die waarheid te sê, het hierdie transformasie, hoe nodig dit ook al in sekere opsigte mag wees, bloedweinig met geestelike transformasie in die samelewing te doen, soos wat die nuwe demokratiese rewolusie ewemin met ware geestelike transformasie te doen het. Valéry het in 'n brief oor “die samelewing van die geeste”, soos aangehaal deur Derrida (1994:9), beklemtoon hoedanig gees in hierdie konteks van samelewing relevant is: “By ‘Spirit’ here I mean a certain *power of transformation ... the spirit ... works*”.

3. GEES EN DIE ONEINDIGE

Is die idees en die oorsprong van idees (gees) deel van die werklikheid; is dit werklik; of is dit spookagtig, spiritualisties, wasig en niks meer nie? Wat is 'n idee, met ander woorde, hoe ontstaan en of bestaan 'n idee en dan boonop ook nog 'n idee van die gees? Wat ons weet is dat dit 'n gedagte is; miskien 'n denkbeeld; of selfs 'n konvergensie van gedagtes wat dan gesamentlik 'n idee konstitueer. Dit word ook nie beperk deur die fisiese werklikheid nie. Idees kan die waarneembare werklikheid ver oorskry, selfs tot in die oneindige. Wat natuurlik in hierdie oorskryding gebeur, is nie meetbaar of weegbaar nie. Kan dit dan nog werklik wees en noembare verdienste hê?

Ons moenie oorhaastig wees om die oneindige (Levinas 1961 byvoorbeeld, of ook Badiou 2010 as 'n baie resente voorbeeld) en die verbeeldingryke en dus ook idees en dit waarby idees ons uitbring, soos byvoorbeeld gees, te gou as onwerklikhede te beskou en te bestempel nie. Foucault (1977:165-196) met sy “filosofie van die fantasma” met verwysing na die werk van Deleuze, sluit uitstekend hierby aan. Die filosofie van die fantasma is geen empiriese werk nie, maar uit en uit geesteswerk. Hy skrywe:

It is this expanding domain of intangible objects that must be integrated into our thought: we must articulate a philosophy of the phantasm that cannot be reduced to a primordial fact through the intermediary of perception or an image, but that arises between surfaces, where it assumes meaning ... (Foucault 1977:169)

Stiegler (2010b:80-85) het in sy jongste boek oor die gedagte dat die lewe, ondanks alle ellende, nogtans die moeite werd is om te lewe, enkele insiggewende verbande gelê tussen denkers en ook tussen woorde wanneer hy dit oor die oneindige het. Die oneindige konstitueer die horison vir die kritiese subjek. Die rasionalisasie waarvoor Adorno, Horkheimer en Weber bekommerd was, is die vereindiging van die wêreld en die proletarisasie, dit is die dood van God, dit wil sê van hierdie oneindige wat die horison van die Kantiaanse kritisme voortsit – as dit wat sig projekteer as die motief vir die rede (idee) wat die *voortgang na die oneindige* vir hierdie eindige wese wat met 'n *intuitus derivativus* toegerus is, geword het. Dan verwys Stiegler (2010b:81) in hierdie verband na Derrida wat geskrywe het: “die *intuitus derivativus* van die reseptiewe (dus sintuiglike) wese waarvan die menslike subjek 'n voorbeeld is, teken sy figuur af op die grondslag van die moontlikheid van 'n *intuitus originarius*, van 'n oneindige intellek, wat sy eie objekte skep, eerder as om dit te inventeer”. (Eie vertaling). In aansluiting hierby verwys hy ook na Husserl (1982:92) wat presies oor dieselfde punt die vraag na die eindige, na die oneindige, na hul spel en hul opposisie verplaas het:

God, the subject possessing an absolutely perfect knowledge and therefore possessing every possible adequate perception, naturally has that adequate perception of the very physical

thing itself which is denied to us finite beings. But this view is a countersense. It implies that there is no essential difference between something transcendent and something immanent, that, in the postulated divine intuition, a spatial physical thing is present as a really inherent constituent, that it is therefore itself a mental process also belonging to the divine stream of consciousness and divine mental processes generally.

In die eidetiek (ideëleer) van Husserl is die opposisie tussen eindige en oneindige absurd. Die eidos (idee) van rooi, die rooiheid, wat nie bestaan nie, is die moontlikheidsvoorwaarde en die doelwit (visée) van elke ervaring van rooi en hierdie noneksistensie is 'n oneindige van die rooi wat die onbepaalde moontlikheid open van alle eindige rooie. Die transendentale subjek van Husserl kan deur waarneming ken, wat beteken dat daar 'n projeksie van oneindige objekte is vir die praktyke wat self oneindig is: skilderkuns en geometrie is voorbeelde. Dit is waarom die geometrie 'n gemeenskap van die *nous* (gees) open wat self oneindig is.

Volgens Stiegler noem Derrida (1994:10) hierdie oorgangsdimensie van die fenomenologie spektraal (en hantologies). Heelwat later, in dieselfde publikasie, is Derrida nog meer eksplisiet oor Husserl se bydrae in hierdie verband. Hy skrywe: “The *phainesthai* itself (before its determination as phenomenon or phantasm, thus as phantom) is the very possibility of the specter, it brings death, it gives death, it works as mourning” (Derrida 1994:135). In 'n voetnota voeg hy die volgende hier by:

The narrow and strict concept of the phantom or the *phantasma* will never be reduced to the generality of the *phainesthai*. Concerned with the original experience of haunting, a phenomenology of the spectral ought, according to good Husserlian logic, to isolate a very determined and relatively derived field within a regional discipline (for example, a phenomenology of the image, and so forth). Without contesting here the legitimacy, or even the fertility of such a delimitation, we are merely suggesting the following, without being able here to go any further: the radical possibility of all spectrality should be sought in the direction that Husserl identifies, in such a surprising but forceful way, as an intentional but *non-real* component of the phenomenological lived experience, namely the *noeme* [verwant aan *nous* = gees]. Unlike the three other terms of the two correlations (noese-noeme, *morphé-hulé*), this non-reality, this intentional but non-real inclusion of the noematic correlate is neither “in” the world nor “in” consciousness. But it is precisely the condition of any experience, any objectivity, any phenomenality, namely, of any noetic-noematic correlation, whether originary or modified. It is no longer regional. Without the non-real inclusion of this intentional component ... one could not speak of any manifestation, of any phenomenality in general... Is not such an “irreality”, *its independence both* in relation to the world *and* in relation to the real stuff of egological subjectivity, the very place of apparition, the essential, general, non-regional possibility of the specter? Is it not what inscribes the possibility of the other and of mourning right onto the phenomenality of the phenomenon? (Derrida 1994:189)

Ná hierdie voetnoot bevestig Derrida verder (Op cit :135): “The apparition form, the phenomenal body of the spirit, that is the definition of the specter. The ghost is the phenomenon of the spirit.”

Vreemd soos dit in 'n eerste analise mag lyk, is hierdie ervaring ook die primêre ervaring van objekte en oorgangsfenomene van die kind, volgens Winnicot, soos deur Stiegler (2010: 82-83) met verwysing na Winnicot beklemtoon word. Hierdie ervaring maak deel uit van die illusionêre koninkryk wat ten grondslag lê aan die oorsprong van die ervaring. Hierdie intermedieëre ervaring wat nie bevraagteken word in terme van sy behoort tot die innerlike of die uiterlike werklikheid nie, konstitueer die grootste deel van die leefwêreld van die kind. Dit bestaan ook voort in die res van die lewe, in die modus van interne eksperimentering wat die kunste, die lewe van die

verbeelding en die kreatiewe wetenskaplike werk karakteriseer. Anders gestel: Die intuïtiewe ervaring van oneindige objekte van kennis, dit wil sê van vastighede, dit is daardie een wat die projektor van oneindighede open wat die onbewuste is – en die rede is daarin eerstens dié van verlange. In die loop van hierdie oorgangservaring word ’n ekonomie gekonstitueer wat die een is van die *investering van die objek* waardeur die objek kan verskyn, dit wil sê gevisualiseer en geïntensionaliseer kan word (Op cit.: 83).

Stiegler wys verder daarop dat die hantologiese en spektrale struktuur van die fenomenologie, dit wil sê, die struktuur van intensionaliteit, soos Derrida dit analiseer, dit is wat ’n farmakologiese oorgangsruiimte veronderstel waar die reële verdubbel deur en ontmoet met die farmakon ... en in die proses sig simbolies en as die oneindige van die verbeelding verdubbel.

4. DIE IDEE VAN DIE GEES

Hiermee word afgestuur op “die idee van die gees” soos dit deur Derrida (1994) bevestig word in sy bespreking van Husserl en Marx.

In Edgar Morin (1991) se analyses van die idees wat hom uitbring by ’n noösfeer en ’n noölogie, vind ons ’n verdere bevestiging van die feit dat die studie van idees uiteindelik uitloop op ’n “sfeer” en “logika” van die gees. Hy maak selfs enkele punte oor die verband tussen idee en gees en die noodsaaklikheid van ’n “gekultiveerde verhouding” tussen hulle. Dit is veral in sy teorie van die paradigma dat sy insigte vir wat ons hier doen en ook vir ons konteks (hulde aan die *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*) van groot belang is. Vir hom is die noölogiese gordiaanse knoop die kern van ’n algemene wetenskaplike kennisleer. Gees is ten diepste die konvergerende beginsel wat allerlei sake uit allerlei oorde verbind en aan mekaar vasknoop.

In sy artikel oor “sosiale paradigmas en wetenskaplike kennis” beklemtoon Morin (1983) met die hulp van die paradigma en die gordiaanse knoop dat alle wetenskappe eintlik maar geesteswetenskappe is. Hy kom op die volgende wyse tot die slotsom dat alle wetenskappe in laaste instansie geesteswetenskappe is:

The science of nature must be based on a science of knowledge which is that of the knowing mind. That science therefore takes us back to the science of man, because the human mind, the human subject, must be understood as anthro-po-social-cultural-realities; that is, the science of nature calls for a fundamental anthropology... In this encounter, the science of mind gives rise to a noology which itself bursts open in a complex way: on one hand, a branch that calls for a noological science and in which noo-organisation refers us back to the theory of auto-ego-organization; on the other hand, a branch which is logical, ideological, semiotic, linguistic.... We are thus back to the real complexity of an unheard-of interpenetration, via the sciences of mind (or noology), between natural sciences and human sciences; at the same time, we are led to a kind of arrangement, a mutual dependency and a dual, reciprocally satellite rotation between natural sciences and human science, one the servant-mistress of the other, one the epistemologization of the other, but on the understanding that they be hoisted to the metalevel of complex epistemology. From then on, we will have to conceive epistemology as a circuit, but we will also be required to consider that there is likewise a Gordian knot, where everything is tied together. (Morin 1983:11-12)

Hierbenewens moet die veelvoudig-bepaalde aard van kennis, alle egte kennis, nog beklemtoon word. Kennis in al sy vorme het altyd bepalinge wat individueel, noölogies, dit wil sê, linguïsties, logies en ideologies, bio-antropologies, sosio-kultureel is en nog ander bepalinge wat mag oorvleuel soos psigoanalise.

These determinations, which coagulate and conglomerate in any field of knowledge, thought, inquiry, that all these immediacies which interfere, are also, in a certain way, fundamentally related in deep structure, and that the Gordian knot of these multiple interrelations between various insidencies which govern knowledge, also conceal an underlying nucleus where ... strong forces are at work, exactly those forces that maintain the organizational compactness of the nucleus. Here, the notion of paradigm ... steps in at the very heart of the idea of knowledge and of scientific theory. (Morin 1983:12 – my kursivering)

Die aard van paradigma, soos dit hier beskrywe word, verskil diepgaande van Kuhn se opvatting en is geensins net 'n kwessie van metodologiese benaderingsverskille soos sommige dit interpreteer nie, maar konstitueer werklik die knooppunt van alle bydraende faktore tot alle kennisvorme. Daarom merk Michel Serres in 'n opstel oor “wetenskap en die geesteswetenskappe” op dat die geesteswetenskappe nie sonder kennis van die natuurwetenskappe kan voortgaan sonder om die werklikheid te verwing nie en dat natuurwetenskaplikes sonder die geesteswetenskappe gevaarlik kan word deur hulle kundigheid en mag te misbruik. (Kyk Serres 1997:6-21.) Kennis in al die formate en dimensies daarvan benodig die aktiwiteit van die gees.

Sonder hierdie geestesverknoptheid, wat grootliks hedendaags afwesig is soos wat ons reeds by Stiegler et al. oor die “aftakeling van die waarde van die gees” (deur baie faktore) gesien het en wat Morin (1991:245-247) “die onder-ontwikkeling van menslike geestelikheid” noem, word daar in 'n soort domheid of barbarisme verval wat hy op verskeie maniere karakteriseer: Ons glo graag dat barbaarsheid in die absurde mites van die verlede en hierbenewens in die wrede godsdienste geleë is. Ons verstaan egter nie dat hulle barbaarsheid ons ideologieë binnegeval het wat self op hulle beurt 'n spesifieke, abstrakte, koue en anonieme barbaarsheid voortbring het nie. Ons verstaan ook nie dat ons rede, ons wetenskap, ons humanisme, wat ons geglo het beskaafd en beskawend sou wees, eweneens deur barbaarsheid getref was nie en dat hulle selfs die beskaafde bron wat in hulle was (of wat hulle gedra het) versmoor het nie. 'n Mens hoef maar net Michel Serres (1987) se gedagte van die thanatokratiese aard van die wetenskap te bedink om hiervoor 'n besef te kry.

Hierdie onderontwikkeling lê volgens Morin aan die hart van die historiese probleem van die mensdom. Dit is nie maar slegs die onderontwikkeling van die geeste wat gewy is aan mitologiese illusies nie, of aan bygelowige geloofsuitinge en aan ideologiese gruhede nie, maar ook dié van die gees van die tegno-wetenskaplike een-dimensionele en abstrakte hipergespesialiseerdheid wat gewy is aan reduktiewe teorieë en gehoorsaam is aan mutilerende/verminkende paradigmas.

5. ANDER MANIERE VAN FOKUS OP DIE GEES BLY STEEDS 'N FOKUS OP DIE GEES

Terselfdertyd moet dit wat met gees binne allerlei teorieë, opvattinge en dissiplinêre kontekste gebeur, al gebeur dit in 'n negatiewe sin, nie uit die oog verloor word nie – dit gaan steeds om gees. Die meganisering van die gees (Dupuy 2000), die industrialisering van die gees (Stiegler 2001), die instrumentalisering van die menslike wese (Fukuyama 2003) werk almal met die term gees en wat daarmee gebeur, gaan gebeur, sal gebeur, wat dit beteken, ensovoorts.

Die biologie van die gees van Changeux is een manier van omgang met die gees in die sin van die herinterpretasie daarvan in terme van die neurowetenskappe, maar moontlik 'n reduktiewe interpretasie. Kyk na Changeux en Ricoeur (2000) se gesprekke in hierdie verband en ook Malabou (2008) se kommentaar op die twee opvattinge waarin sy bepaalde eensydighede uitwys. Sy skrywe:

It is not pertinent to think of our neuronal apparatus as a simple physiological substrate of thought. Conversely, neither is it defensible to advocate an absolute transparency of the

neuronal in the mental, an easy back-and-forth from the one to the other. A reasonable materialism, in my view, would posit that the natural contradicts itself and that thought is the fruit of this contradiction. One pertinent way of envisaging the “mind-body problem” consists in taking into account the dialectical tension that at once binds and opposes naturalness and intentionality, and in taking an interest in them as inhabiting the living core of a complex reality. (Malabou 2008:82)

Hier sou 'n mens Stiegler (2010b:111) se gedagtes oor die hedendaagse neurosentrisme in die gedagte moet hou waarvolgens nie toegelaat word dat die noëtiese kapasiteit van die brein gedink word nie.

Wanneer Kurzweil (1999) skrywe oor “die eeu van geestelike masjiene” is daar beslis 'n opvatting van gees ter sprake uit die geledere van die rekenaarwetenskappe. Wanneer Moravec (1988) oor “gees-kindere” skrywe het hy 'n spesifieke betekenis van gees in gedagte. Die aflaai van bewussyn in die rekenaar sê veel oor wat volgens 'n bepaalde opvatting met gees gedoen kan word. Maar ook word gees dan duidelik in 'n soort substansiële sin verstaan – 'n aflaaibare iets. Wanneer Bateson (1972) sy “geestesekologie” skrywe en Minsky (1986) sy “samelewing van die gees” sê dit ook veel oor die plek van gees in die menslike opset en lewe.

Hierby kan die opmerkings van Hayles (2005:25-26) oor Morovitz (2002) gevoeg word. Sy skrywe:

Multileveled complex systems synthesized in this way are called ‘dynamical hierarchies’ (sometimes significantly, ‘dynamic ontology’), and the complexities they generate are potentially unlimited in scope and depth. Building on these ideas, Morowitz groups his twenty-eight events into four main stages: the emergence of the cosmos; the emergence of life; the emergence of mind; and the emergence of mind contemplating mind, or reflexivity. Presently, he believes, we are on the threshold of this last stage, whose development will be the catalyst for further evolution of the human into the post-human in the centuries and millennia ahead. He finds the noosphere, the distributed global intelligence postulated by De Chardin as the next stage in the evolution of intelligent life, suggestive of what might lie ahead for this fourth period.

Die nadenkende gees en reflektiwiteit is alreeds deur Heidegger (1983) beklemtoon en die *nous*, waarvan noösfere afgelei is, is so oud soos die Griekse denkers. Dit is dus nie nodig om dit vir die toekoms te voorspel nie. Dit is veel eerder dringend nodig om dit vir die hede te inventeer en om boonop te probeer bepaal waarom dit verlore gegaan het. Hierdie verlies mag ander oorsake hê wat swak voorspellinge in elk geval kan oplewer met betrekking tot die toekomstige eskatologiese vooruitsigte van die tegno-profete van watter aard ook al.

Wanneer Derrida sy boekie “oor die gees” skrywe wat oor Heidegger handel, is dit veelseggend dat hy beklemtoon dat Heidegger se voorneme is om die woord heeltemal te vermy terwyl dit tog in sy hele denkweg onweerlegbaar teenwoordig is. Is dit nie in 'n breër sin ook waar dat almal wat dit oor die gees het en dit wil vervorm en hervorm en selfs afwys, in laaste instansie tog eintlik die teenwoordigheid van gees in hul doen en late nie kan ontken, vermy of uitskakel nie. Ons kan maar nie wegkom van gees nie selfs al gebeur die praat en die skryf daarvoor in 'n hoogs gereduseerde vorm.

6. DIE BELANGRIKHEID VAN 'N OMMEKEER

Op een of ander manier moet hierdie onderontwikkeling, wat gaandeweg beslag gekry het en dus ook die barbaarse dae, gesindhede en selfs beleid, wat die gevolg hiervan is, gestuit en omgekeer

word. Wetenskaplike publikasies van 'n sekere aard kan hiertoe 'n grootse bydrae lewer. Die genoemde studie van Morin oor die idees, saam met verskeie van sy ander publikasies, is duidelike voorbeelde van 'n geïnspireerde en omvattende poging om hierdie prosesse te probeer omkeer. Hierby behoort ander wetenskaplike publikasies aan te sluit en, meer nog, die leiding te neem. Ons mag nie bloot vasgevang word en bly in die idioom en gees van die huidige tydsgewrig nie. Die feit dat daar volgehou word met die *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* en ook met die naam is nog 'n verdere bevestiging van pogings tot so 'n ommekeer en bewusmaking.

Ons het in hierdie bespreking duidelike verbande gekry tussen die idee (eidos), die gees (noema-noesis en spektraliteit), die verbeelding, die oneindige, die kreatiewe en inventiewe en veral ook die selfoorskrydende magte van beide idee en gees in die rigting van die oneindige. Nou lyk dit asof hierdie gedagtes afwesig geraak het in die beoefening, nie net van die geesteswetenskappe nie, maar in alle wetenskappe waar dit ook al die tyd buitendien tuis behoort. As ons hulde bring aan die idee van die gees, kan dit slegs en behoort dit slegs sinvol gehuldig te word wanneer idee en gees in die rykheid van die geskiedenis daarvan voluit waardeer en omarm sal word en nie volgens smaak en voorkeur (selfs wetenskaplike voorkeur) en dissiplinêre, stuksgewyse en korttermyn-voordele nie. Dit moet manifesteer in die meervoudigheid van denke, in die vryheid van die oneindige gees en in die volheid van die verbeeldingryke idees wat alle hier en nou, korttermyn en lukraak werkwyses en die mag van die ideologieë van die dag teëgaan, te bowe gaan en oorskry. Ons moet besef dat stuksgewyse oplossings, wat altyd gees-lose oplossings is, eintlik afgrondelik van aard is.

Wat sou dus 'n sinvolle benadering tot die idee van gees wees wat oral lewendig gehou word? Sou die geesteswetenskappe en hulle tydskrifte nog spesiale hulde aan die gees kon bring op 'n manier dat dit steeds diep en betekenisvolle dimensies vir menswees en wetenskapwees behels. Of moet ons ons skaam daarvoor? Is dit "die skaamte oor ons menswees" wat Deleuze bespreek, of is die skaamte waarvan hy gewag maak nie juis dat ons ons moet skaam omdat ons ons geestelikheid verkwansel het nie?

Wat kan ons uit die tema "die idee van die gees" leer, behalwe vir die feit dat daar baie idees bestaan? Kan ons iets anders leer? Minstens miskien iets oor die onafwendbaarheid van die idee van die gees. Ons werk hier met twee baie gebruikte woorde, maar terselfdertyd twee woorde wat op 'n manier inhoud verloor het. Woorde, ondanks hulle rykdom, wat nie noodwendig in hulle voller en dieper betekenis bewaar word nie, raak soms verslete, of dreig om in vanselfsprekendheid te verval soos dit met soveel woorde vandag die geval is. Wanneer dit gebeur het, is dit baie moeilik om die dieper betekenis te herwin en te hervind. Dit klink of Stiegler reg is: dit vra 'n stryd! Aan alle kante is daar belanghebbers.

Dit is belangrik om te besef: ons ly in ons tyd aan 'n vernouing, verenging, inperking van die bewussyn, die gees en idees. Is dit so 'n ramp? Is dit iets om opgewonde oor te raak, om organisasies voor te stig, tydskrifte in die lewe te roep en te hou, ideologieë te monster, Fakulteite tot stand te bring en navorsingsrade te vestig? Kan ons nie maar daarsonder nie. Solank ons lewe is die uitdrukkinge van lewe immers genoeg en ons name daarvoor tog onnodig. Of is dit nie? Wat sê ons met ons woorde? En wanneer die woorde en wat dit sê verval, wat kom in die leegte? Is ons nie dalk tog besig om in die leegte wat ons met die aftakeling van die gees en geestelike waardes geskep het, te smag na 'n bietjie suurstof nie en nou soek ons hulp by masjiene, die wonderwesens van vandag, die hoogtepunt van die evolusieproses? Het hierdie wesens hulleself geskep?

Wanneer daar gekyk word na die berekende afstandname van die gees begin 'n mens wel die belangrikheid daarvan te besef. Die meganisering van die gees, die industrialisering van die gees, die instrumentalisering van die menslike wese beklemtoon dat daar klemverskille gekom het: gees word getransformeer, maar geskied dit deur iets minder van die gees te maak, of iets meer

van die gees te maak – iets meer doeltreffend, iets meer hanteerbaar, beheerbaar en bestuurbaar? Is dit dan nie juis om iets minder daarvan te maak nie? En wanneer daar gepraat word van “die eeu van geestelike masjiene” moet ons ook vra of die gees so ’n verleentheid geword het dat dit masjinale dimensies moet kry om nog in tel te wees, of word daar so min van gees gedink dat dit met en vir masjiene verruil kan word, of deur masjienagtigheid versterk moet en kan word?

Wie hierteen in verset kom, is op die pad van volslae verloreheid, moet hulle koppe deeglik laat lees (verkieslik deur ’n vergeestelike masjien as die beste kontemporêre terapeut). Jos de Mul (2009) wil graag masjienmoraliteit bevorder en so ’n begeerte klop daarmee dat sommige van ons wel in voeling is met die nuutste ontwikkelinge op die vlak van mens-wees en van tegniek-wees. Ons bevind ons per slot van rekening in ’n posthumane of transhumane milieu, ’n milieu waarin masjiene die toon aangee.

Die keersy hiervan is egter ook waar. Wie van al die werkende kontemporêre magte terdeë kennis neem, die verblindende ideologiese magte wat agter hierdie transformasieprosesse skuil behoorlik identifiseer en met die impak daarvan rekening hou, het nie ’n ander keuse as om heftig en met alle mag te protesteer nie, vandaar die tema “polemologie van die gees” wat ontleen is aan Bernard Stiegler se werk saam met *Ars Industrialis* onder hierdie tema. Dit moet werklik ’n stryd wees en kan nie anders as om ’n stryd te wees nie omdat die magte waarteen geprotesteer moet word oor globaliseringsvermoëns beskik en die hele tegnologie, ekonomie en mark aan hulle kant het.

Is tegnologie, ekonomie en mark dan so sleg? Nie sonder meer nie, maar hoe dit aangewend word en die magte wat dit monster, met die impak daarvan op individue en kollektiwiteite, kan dit vernietigend maak. Wat dit monsteraagtig maak, is die vanselfsprekendheid en onnadenkendheid waarmee dit deur mense in die algemeen omhels word, bewonder word, benut word en verheerlik word – ongeag baie fatale en moontlik noodlottige gevolge.

Baie identifiseer en wys op hierdie bedreigende gevolge: Henry (2008), Lecourt (2009), Salomon (2006), Sen (2006), Serres (2009), Steiner (1998), Stengers (2009), om maar enkeles te noem. Woorde soos barbarisme, domheid en “dierlikheid”, katastrofe, hoë risiko, vrees is terme wat gebruik word om die aard van hierdie bedreiginge vir individue en samelewings te karakteriseer. Die gevolge hiervan, dit wil sê, van die verlies aan of aftakeling van geestelikheid, word weer deur reekse ander terme beskrywe: die bereiking van die graad-nul van denke, die afwysing van verantwoordelikheid, vervreemding, berekenbaarheid, die ontluistering van die wêreld; die vernouing van die bewussyn; die inperking van idees; die volslae vervlakking van kennis. Veel meer kan hier bygevoeg word, maar hierdie voorbeelde is veelseggend genoeg, wat op hulle beurt lei tot die verlies aan samehorigheid, sorgsaamheid, getrouheid en vertroue, liefde en deurdagte en besinnende denkmatigheid (Kyk o.a. na Heidegger 1959:46-49).

Hoe sou hierdie mens, mensheid, “gered” kon word, om die woord van Heidegger (1983) te gebruik? Sy voorstel is volgehoue, indringende denke van ’n sekere aard. Die denke, sê hy, moet “wakker gehou word” en miskien selfs wakker gemaak word. Wat hiermee saam nodig is, is ’n uitbreiding van die bewussyn, om plek te maak vir die gees. Guattari (1995) het dit beklemtoon en so ook Lévy (2000). Morin (1991) het hierop uitgebrei. Die herinvensie van geestelikheid as die enigste alternatief is dit waarvoor gestry moet word teen die oormag van blinde en verblindende vernietigende en aftakelende strategieë. Die ware polemologie waarvan die genoemde tema gewag maak, is hier aan die orde.

Hierteenoor en omdat dit ’n bedreiging vorm en so sterk stelling inneem, is daar dan die oproep tot die stryd vir die gees se herinvensie: die herbesing van die wêreld (Stiegler et al. 2006); die uitbreiding van die bewussyn (Lévy 2000); die kultivering, benutting en organisasie van idees (Morin 1991); die verdiepende herverstaan van kennis (Ballay 2010:10-15; Stiegler 2010a:183-

184); die wakkermaak en wakkerhou van denke (Heidegger 1983) en die inspan van meervoudige, konnektiewe intelleksie (Serres 1980).

Die idee van die gees as die kulminasiepunt van die denke moet, soos die denke, wakker gehou word en deurlopend beoefen word. Dit is al wat die ware dimensies van kennis, as iets veel meer, dieper en anders as tegniek en inligting wat slegs berekenbare dimensies het, dus as omvattende verstaan, die effektiewe en affektiewe verhouding tot objekte, die transformatiewe ondergaan van die impak van objekte, die insig van verstaan-as-sorg-en-besorgdheid – wat dus alles wat met kennis verband hou – na vore kan laat kom. Hierdie dieper dimensies is eintlik die sin van skrifting in die sin van wetenskaplike publikasies as beeld van volwassenheid ook in die wetenskappe en wetenskaplike geletterdheid, maar dit behels verrassend veel meer: dit behels dat alle ware wetenskaplike kennis geesteswetenskaplike kennis is of ten minste oor geesteswetenskaplike dimensies beskik (dimensies van die *nous*), wat as sodanig erken moet word en omdat alle wete van alle wetenskappe as geestesaktiwiteit (aktiwiteite van die *nous*) erken behoort te word en as sodanig ’n plek behoort te kry in ’n tydskrif vir die geesteswetenskappe. Kyk byvoorbeeld na Heisenberg (1959) en Prigogine (1997) se verbande wat hulle lê tussen die filosofiese en fisies-chemiese fasette van kennis om maar net twee voorbeelde uit die natuurwetenskappe te noem. ’n Mens sou ook by Althusser (1990) se bespreking van “die spontane filosofie van die wetenskaplike” kon aansluit waarvan geen wetenskaplike uitgesluit is nie en wat by uitstek op die onvermydelike geestelike dimensies van alle wetenskap dui. Die huldeblyk aan die *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* behoort ons dus uit te bring by ’n tydskrif met ’n nuwe visie, naamlik ’n tydskrif wat regmatig oop is vir al die wetenskappe eerder as een waarop die sogenaamde “ware wetenskaplikes” ’n bietjie neersien. In hierdie verband verkry die volwassenheid wat met lees, skryf en geletterdheid gepaardgaan, waarvan Kant praat, nuwe betekenis. Die hele wetenskaplike beoordelingsproses behoort in die lig hiervan ’n ander karakter aan te neem. Wie is die volwasse lesers van volwasse wetenskaplike geskrifte?

Dit gaan in hierdie besinning oor kennis, oor die stryd om die intelligensie, maar dan intelligensie wat verstaan word nie as blote slimmigheid nie, maar as die vertaling van die Griekse *nous* volgens die *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Ritter 1984) – dit is dus by uitstek ’n geestesaanleentheid. Kyk ook na Heidegger (1983:46) se opmerking oor die huidige stand van intelligensie: “Intelligence no longer meant a wealth of talent, lavishly spent, and the command of energies, but only what could be learned by everyone, the practice of a routine...”. Dit moet gaan oor die terugkeer na die verband tussen intelligensie in hierdie geestelike sin en kennis en verstaan soos ondersteun en verwesenlik deur die aktiwiteite van die gees. Terwyl dit gaan oor ’n herbesinning oor die plek van die idee van die gees is dit meteen ook ’n herbesinning oor die ware aard van kennis in ’n ongereduseerde sin. Om egter hierdie herbesinning van kennis te verwesenlik is in ons huidige tydsgeewig geen geringe taak nie en staan inderdaad in die teken van stryd, die stryd om intelligensie. Stiegler (2010a:110) wys daarop dat verstaan egter verskyn het met die koms van skrifting wat sy objek as kenbare objek gekonstrueer het en dit van misterie gestroop het. Hierby voeg hy dan die volgende:

But the object of understanding, of knowledge, can never fully be reduced to this construction: there is an irreducible inadequacy between knowledge and its object; this inadequacy or incompleteness is inscribed at the very heart of the individuation process that is based on a conception of understanding *as desiring* its object: the object of knowledge is infinite *because* it is the object of desire.

Vir hierdie argument sluit hy aan by Plato en Aristoteles wat lank gelede al verklaar het dat kennis nie reduseerbaar is tot ’n tegniek, ’n eenvoudige wyse van produksie van sy objek nie, aangesien

die objek van kennis ook die objek van liefde en verlange is. Dit is objek-as-affek. Die ware, die regverdige, die skone het 'n effek op my wat my verstaan te bowe gaan: dit transformeer my (Ibid). Dit herinner sterk aan Michel Serres se gedagte van pragmatogonie.³ Die tegniek, het Husserl getoon, verloor sy intuïtiewe dimensie deurdat dit presies reproduceerbaar word en dus berekenbaar en hierdie dimensie is onreduseerbaar affektief: rede is 'n motief wat aanvanklik 'n emosie is (Stiegler 2010a:217).

Die verstaan wat hier gemeld word is altyd en boweal 'n stelsel van sorg (Op cit :111). Sorg en verstaan is onlosmaaklik verbind (Op cit :114). Uit hierdie verhouding word dit duidelik dat die stryd om die intelligensie dus terselfdertyd 'n stryd is om sorgsaamheidverwesenliking. Die sorg vir die liggaam sowel as die sorg vir die gees is ter sprake – psigiese en somatiese sorg. (Op cit :113-114). Dit is die stryd om die verwesenliking van die diepste en hoogste geestelike funksies van menswees.

Ons moet goed kyk na Stiegler (2010b:223-234) se bespreking van die posthumane en die idee van die gees en sy gelyktydige verwysing na veral “die non-inhumane” asook sy verwysing na Lecourt (2003) se bespreking van humanisme-posthumanisme veral met die gedagte van sorgsaamheid voor oë. Eerder as om na alternatiewe vir die mens te soek en in allerlei eskatologieë in die proses te verval, meen albei dat dit beter mag wees om te werk aan en te soek na wat ons in ons menswees het en om dit te kultiveer: die deugdelikheid, die geestelikheid, die normatiewiteit en so meer eerder as om hierdie take na masjiene te deleger. Dit is al met Aristoteles en sekerlik ook met Plato gegee, maar het langs die pad verlore geraak. Nou soek ons na iets in die plek van dit wat nog nooit regtig was nie, naamlik na die ware menslikheid van die mens, of, na dit wat dit werklik beteken om mens te wees, maar dan na iets buite die mens, as 'n mens Lecourt en Stiegler reg verstaan.

Ontwikkelinge oor die posthumanistiese en die transhumanistiese mensopvatting staan sterk onder die invloed van tegniese ontwikkelinge wat selfs met baie bepaalde eskatologiese aansprake rakende onsterflikheid en onfeilbaarheid na vore kom wat in hierdie hersiene mensbeeld ingebou is. Hierbenewens is daar ook reeds baie lank ernstige en diepgaande besinning aan die gang oor en sterk kritiek op die heersende humanistiese mensbeeld met die selfversekerde subjek van die Cartesianisme as objek terwyl daar indringend gesoek word na 'n alternatiewe meer bevredigende siening van wat dit beteken om mens te wees, maar dan sonder dieselfde ekstreme eskatologiese verwagtinge. Dikwels loop hierdie stelle diskoerse egter deurmekaar vanweë baie geldige raakpunte en dit skep nogal soms verwarring. Die afwysing van die eerste kan maklik verstaan word as 'n afwysing van die tweede wat dan maklik na 'n teenstrydigheid lyk. Skeptisisme oor posthumanisme beteken geensins die omarming van humanisme nie. Indringende bevraagtekening van albei is nodig. Dit bly egter noodsaaklik om die verbande tussen die twee aksente voortdurend te bly lê en ter wille van die relevansie van albei die gesprekke daarvoor lewend te hou. Dit bly egter relevant om te probeer raaksien wat van gees in hierdie debatte en ontwikkelinge word. 'n Onlangse artikel onder die tema “die informatisering van ons mensbeeld” het breedvoerige aandag aan hierdie hele problematiek probeer gee (Kyk De Beer 2010a). Stiegler (2010b) en Lecourt (2003) se werk in hierdie verband is dus ook hoogs relevant.

Stiegler (2010a) se beklemtoning van die sorgdra vir kennis waardeur daar ook vir die wêreld sorg gedra moet word, behels 'n noëtiese, dit wil sê, geestelike handeling. Hy stel dit soos volg:

In the strict sense that the truly educated learn to take care of themselves and thus of others, in taking care of objects of knowledge they have been given, knowledge by which they can and must take care of the world, this politics of care called “national education”, brought to

³ Kyk De Beer (2010b) vir 'n bespreking hiervan.

the population's minds by the laic state through free, mandatory public instruction (in which a population becomes a people and not merely a population) – this politics of care through instruction, evolving in the twentieth century into higher education and the politics of research, the pillar of modern, democratic, industrial society, is in fact a metacare that, as it were, shapes care in the modern society in the strongest sense – as the taking of noetic action that is politically and economically organized. (Stiegler 2010a:179)

7. SLOT: WAT STAAN ONS TE DOEN?

Een voertuig vir hierdie sorgdraproses as 'n onderrigproses is die wetenskaplike publikasie. Dit moet die *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* steeds voor oë hou as doelwit en inspirasie vir die wonderlike werk wat gedoen word. Dra sorg vir kennis waardeur sorg gedra moet en kan word vir die wêreld! In 'n tyd van die aftakeling van die gees, beleef ons uiteraard ook 'n aftakeling van die waarheid, van kennis en van verantwoordelikheid. In hierdie tyd het die *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 'n tydskrif met so 'n naam ('n blote naamsverandering, soos sommige sal voorstel, sal die saak nie verander nie) dus 'n roeping om teen die tydsgees in, eerder as om daaraan verslaaf te wees (dit sou naamsverandering voorstel), die volgende te doen: maak die gees en omvattende denke as instrument van die gees wakker; roep op tot waarheidspreke ten alle koste (Foucault 2009 se nalatenskap in sy laaste seminaarreks voor sy dood oor waarheidspreke); dring aan op verantwoordelikheid met betrekking tot kennis: etiek van kennis (Lacan 2008, Lecourt 2009), die ontwikkeling van 'n deeglike kennis van kennis (Morin 1986, en Naccache 2010) en ook die kultivering van 'n omvattende kultuur van kennis (Ballay 2010:10-15).

BIBLIOGRAFIE

- Althusser, L. 1990. *Philosophy and the spontaneous philosophy of the scientists and other essays*. London: Verso.
- Badiou, A. 2010. *Le fini et l'infini*. Paris: Bayard.
- Ballay, J. 2010. Le mythe de l'intelligence collective. <http://arsindustrialis.org/le-mythe-de-lintelligence-collective-0>. Afgelaai: 2010/10/25.
- Bateson, G. 1972. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chalmers, D.J. 1996. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press.
- Changeux, J-P. & Ricoeur, P. 2000. *What makes us think?* Princeton: Princeton University Press.
- De Beer, C.S. 1988. Die krisis van die afwesige gees. *Navorsingsbulletin: Tydskrif vir die SAPGN (RGN)*, 18(3):1-12.
- De Beer, C.S. 2010a. Die informatisering van ons mensbeeld. *Koers*, 75(2).
- De Beer, C.S. 2010b. Pragmatogony: the impact of things on humans. *Phronimon*, 11(2):5-17.
- De Mul, J. 2009. Des machines morales. *Cités: philosophie, politique, histoire*, 39:27-38.
- Derrida, J. 1989. *Of spirit*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J 1994. *Specters of Marx*. London: Routledge.
- Dreyfus, H.L. & Dreyfus, S.E. 1988. *Mind over machine: the power of human intuition and expertise in the era of the computer*. New York: The Free Press.
- Dupuy, J-P. 2000. *The mechanization of the mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, M. 1977. *Theatrum philosophicum*, in *Language, counter-memory, practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Foucault, M. 2009. *Le courage de la verite*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Fukuyama, 2003. *Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution*. New York: Picador.
- Guattari, F. 1995. *Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm*. Bloomington: Indiana University Press.

- Hayles, N.K. 2005. *My mother was a computer: digital subjects and literary texts*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Heidegger, M. 1959. *An introduction to metaphysics*. New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, M. 1983. *De tijd van het wereldbeeld*. Tiel: Lannoo.
- Heisenberg, W. 1959. *Physics and philosophy: the revolution in modern science*. London: George Allen & Unwin.
- Henry, M. 2008. *La barbarie*. Paris: PUF.
- Husserl, E. 1970. *The crisis of European Science and transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. 1982. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to phenomenological philosophy*. First Book: General introduction to a pure phenomenology. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Kurzweil, R. 1999. *The age of spiritual machines*. New York: Penguin Books.
- Lacan, J. 2008. *The ethics of psychoanalysis*. London: Routledge.
- Lecourt, D. 2009. *L'âge de la peur: éthique, science et société*. Paris: Bayard.
- Levinas, E. 1961. *Totaliteit en het oneindige*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Lévy, P. 2000. *World philosophie*. Paris: Odile Jacob.
- Malabou, C. 2005. *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic*. London: Routledge.
- Malabou, C. 2008. *What should we do with our brain?* New York: Fordham University Press.
- Minski, M. 1986. *The society of mind*. New York: Simon & Schuster.
- Moravec, H. 1988. *Mind children: the future of robot and human intelligence*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Morovitz, H. 2002. *The emergence of everything: how the world became complex*. New York: Oxford University Press.
- Morin, E. 1983. Social paradigms of scientific knowledge. *SubStance*, 39:3-20.
- Morin, E. 1986. *La méthode 3: La connaissance de la connaissance*. Paris: Seuil.
- Morin, E. 1991. *La méthode 4: Les Idées: leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organization*. Paris: Seuil.
- Naccache, L. 2010. *Perdons-nous connaissance? De la mythologie à la neurologie*. Paris: Odile Jacob.
- Prigogine, I. 1997. *The end of certainty: time, chaos and the new laws of nature*. New York: The Free Press.
- Reynaert, P. 1992. *De onmeetbaarheid van de geest*. Assen: Van Gorcum.
- Salomon, J-J. 2006. *Une civilization à hauts risques*. Paris: Éditions Charles Léopold Mayer.
- Sen, A. 2006. *Identity and violence: the illusion of destiny*. London: Allen Lane.
- Serres, M. 1980. *Le passage du Nord-Ouest*. Paris: Minuit.
- Serres, M. 1987. *Statues*. Paris: François Bourin.
- Serres, M. 1997. Science and the humanities: the case of Turner. *SubStance*, 83:6-21.
- Serres, M. 2008. *La guerre mondiale*. Paris: Le Pommier.
- Steiner, G. 1998. *Barbarie de l'ignorance*. Bordeaux: Le Bord de L'eau.
- Stengers, I. 2009. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte.
- Stiegler, B. 2001. *La technique et le temps, 3: Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. 2010a. *Taking care of youth and the generations*. Stanford: Stanford University Press.
- Stiegler, B. 2010b. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*. Paris: Flammarion.
- Stiegler, B. & Ars Industrialis 2006. *Réenchanger le monde: la valeur esprit contre le populisme industriel*. Paris: Flammarion.
- Valéry, P. 1945. La liberté de l'Esprit, in *Regards sur le monde actuel et autres essais*. Paris: Gallimard.
- Valéry, P. 1978. La crise de l'esprit, in *Variété 1 et 2*. Paris: Gallimard.
- Varela, F.; Thompson, E.; Rosch, E. 1991. *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.