

Profesie, mite en delirium: Die dringende vraag na ware kennis in die eeu van informasionalisme en kennisaftakeling

Prophesy, myth and delirium: The urgent quest for true knowledge in the age of informationalism and knowledge depreciation

FANIE DE BEER

Departement Inligtingkunde

Universiteit van Pretoria

E-pos: careldebeer17@gmail.com



Fanie de Beer

C S (FANIE) DE BEER is Emeritus Professor van die Departement Inligtingkunde, Universiteit van Suid-Afrika en is tans verbonde aan die Departement Inligtingkunde, Universiteit van Pretoria.

Hy het gegraduateer in Landbou en Filosofie (doktorale werk) aan die Universiteit van Pretoria en verwerf 'n DEA, Universiteit van Parys X: Nanterre, Frankryk.

Hy het Filosofie, Kommunikasiekunde en Inligtingkunde aan verskillende universiteite doseer, het navorsing in al hierdie velde onderneem, daarvoor gepubliseer en konsultasiewerk gedoen oor kenniskepping, -benutting, en -disseminasie.

Hy doen tans navorsing oor die volgende temas: die filosofie en teorie van inligting met besondere klem op teorieë rakende informatisering en plastisiteit, filosofieë en teorieë van tegniek en tegnologie; die etiek van kennis en wetenskap; lees- en interpretasieteorieë en die bestaande geleterheidsnood; en oor die her-invensie van menslike spiritualiteit, noölogie en die gees van ons tyd.

Oor al hierdie temas het hy wyd gepubliseer.

C S (FANIE) DE BEER is Professor Emeritus of the Department of Information Science, University of South Africa and is currently related to the Department of Information Science at the University of Pretoria.

He graduated in Agriculture and Philosophy (doctoral work) at the University of Pretoria, and acquired a DEA from the University of Paris X: Nanterre, France.

He taught Philosophy, Communications, and Information Science at various universities, undertook research in all these fields and was involved in consultation work in the area of knowledge creation, utilisation and dissemination.

He is currently engaged in research on the following themes: the philosophy and theory of Information with special emphasis on theories of informatisation and plasticity; philosophies and theories of technics and technology; the ethics of knowledge and science; reading and interpretation theories and the existing literacy needs; and on the re-invention of human spirituality, noology and the spirit of our age.

He has published widely on all these themes.

ABSTRACT***Prophecy, myth and delirium: The urgent quest for true knowledge in the age of informationalism and knowledge depreciation***

In this article, it is emphasised that in the age of informationalism, knowledge has been reduced to a manageable entity for sale in the marketplace. In this process, the knowing activity of the sciences of the spirit in particular is sacrificed in favour of knowledge as an exchangeable economic entity. Such reductionism is deemed to end up in a situation of total disaster and catastrophe that is currently experienced worldwide. Its strategy is that of the development of a sterile engagement of methodological approaches, in compliance with positivism, empiricism, and rationalism, with specified but limited aspects of the real.

The objective of this article is the neutralisation of this obsession with methodological approaches with its arrogant claim to produce or deliver the only true and universally acceptable knowledge adequate and able to solve all possible problems. Such a conception of knowledge is questionable due to its extremely limited scope with respect to reality. In order to articulate reality in its fullness it would be necessary that an expanded notion of knowledge be entertained that will include the non-calculable and the non-algorithmic dimensions of the real as well. For this purpose, a revised notion of logic, which will create room for different logics, needs also to be accommodated as proposed by a number of scientists and other thinkers. For this purpose, attention is given to prophecy, myth and delirium as examples of the extra-empirical domains of human understanding and knowing activities. These types of knowledge are contributions to the expanded notion of knowledge and take us far beyond the empirical and the positive, the measureable and the calculable.

In order to achieve a full and comprehensive grasp of human understanding, insight, knowing and knowledge we have to move far beyond the mere empirical, factual and calculable. It has been indicated that numerous thinkers, philosophers and scientists from diverse disciplines are taking us in this direction. Issues such as mystery, affectivity, uncertainty, totality, multiplicity, phantasm, imagination, dreamery and infinity cannot be neglected. The contemplation of and reflection on these issues are taking us far beyond the limitations and restrictions set by the restrictive methodological approaches informed by empiricism, positivism, and even rationalism, later on to be amplified by industrialism and economism under the pretention that this is the only sound route to real, valid, true and meaningful knowledge.

However, the validity and significance of knowledge are to be brought about on a much wider scale in order for it to offer significant contributions to human individual and social well-being. This can never be guaranteed on the basis of measurement, calculation and verifiable facts alone. For the sciences of the spirit, but also for the sciences in general, to be of any significance to human existence in the world these issues should be carefully articulated and incorporated in the scientific endeavour. In taking them seriously, the road is opened to a new and fuller appreciation of the value and place of dimensions of human knowing and knowledge as it is manifested in prophecy, myth and delirium.

New dimensions of understanding, insight, knowing, and thinking, as well as different views on truth and meaning, are to be discovered in the worlds of prophecy, myth and delirium. Ricoeur's distinction between truth as manifestation and truth as verification shows the relevance of testimony and revelation for a more comprehensive understanding as well as experience of truth. Truth can never be exhausted by verifying strategies and can never offer humans adequate expectations to hope for. In a similar way, it is emphasised that myth as a form of human discourse offers imaginative patterns, networks and powerful symbols that

suggest ways of interpreting the world and shaping its meaning for humans. Myth is to be seen as a more authentic form of knowledge, untouched by the devastating fanaticism for quantification and objectification. Against all expectations it has been emphasised that the effort to build a science of the normal without being careful to start with the pathological, considered as the immediate given, may end up as ridiculous failures. The acknowledgement of madness as a relevant and significant form of human discourse, far from being totally and only senseless, is a recognition of delirium as a condition for the desire to speak and to know about the truth of the real. Insanity can be the condition for genuineness and authenticity. De Waelhens may be right: the normal is not intelligible without the pathological.

From the exploratory work in the article it would seem that prophesy, myth and delirium offer dimensions of human knowing, understanding and insight that is of decisive importance for the full realisation of human knowledge as well as the meaningful fulfilment of human existence.

KEY WORDS: affectivity, delirium, phantasm, myth, myths of salvation, informationalism, knowledge, mystery, revelation, prophesy, imagination, knowing

TREFWOORDE: affektiwiteit, delirium, fantasma, heilsmities, informasionalisme, kennis, misterie, mite, openbaring, profesie, verbeelding, wete

OPSOMMING

Teen die agtergrond van die agterdog wat gesaai word teen die geesteswetenskappe en die bedreiging van hul posisie, wend hierdie artikel 'n poging aan om iets van die geldigheid en relevansie van geesteswetenskaplike kennis te probeer herwin. Die klem word enersyds geplaas op die fatale en verarmende gevolge van die reduksie van kennis tot die meetbare, weegbare en tasbare en andersyds op die wesenlike onmisbaarheid vir menswees en menslike saamwees van dimensies van kennis, wat ewe geldig is, maar buite die grense van die empiriese val, naamlik die diskoerse van profesie, mite en delirium (waansin). In die belang van menswees word 'n saak uitgemaak vir 'n wyer en dieper opvatting van kennis en wetenskap as die heersende opvatting.

INLEIDING: DIE TRAGEDIE VAN DIE AFTAKELING VAN ONS KENNIS-OPVATTING

Vrae: Hoe was kennis oorspronklik en hoe het dit verword tot niks meer as 'n bestuurbare entiteit nie? Dit het stelselmatig met die koms van empirisme en positivisme en later ekonomisme, utilitarisme, pragmatisme bedreig geraak, sonder om die rasionalisme te vergeet. Dit was aanvanklik wetenskapwerk met wete as sentrale aktiwiteit, wat toe later uitgekring het na kennis en geloof, kennis en denke, ensovoorts. Hiervandaan is op 'n fatale wyse wegbeweeg. Kan hierdie situasie reggestel word?

In die eeu van informasionalisme word die vraag na die ware en diepe aard van wete en kennis op die agtergrond geskuif. Die vraag wat nou gevra behoort te word, is: Wat het van kennis geword onder die impak van informasionalisme? Is dit afgetakel tot iets veel minder as wat dit was of as wat dit veronderstel was of aanvaar was om te wees? Is sogenaamde "objektiewe kennis" altyd ware en betroubare kennis en die enigste geldige vorm van kennis? Wat is die probleem met objektiewe kennis? Is daar niks aan die ander kant van hierdie of 'n objektief

vasgestelde, verifieerbare werklikheid nie? Wat lê aan die ander kant van hierdie grense? Is daar enigiets agter of aan die ander kant van informasionalisme en wat word deur informasionalisme verteenwoordig? Of, is daar nie ’n ander kant nie, soos wel beweer word? Of, is die storie van “die ander kant” niks anders nie as klassieke of tradisionele metafisika nie?

Die aanname hier is dat die verlies aan ware kennis (wat wete insluit) (Spinner 1994), of ten minste die degradering van kennis tot informasie in die eeu van informasionalisme, ’n fatale, katastrofiese verlies is. In die eeu van informasionalisme is mense geneig tot distorsies van ekstreme proposies wat toe te skrywe is aan ideologieë, vooroordele, aannames en illusies, rakende sake wat met informasie, kennis en wete verband hou – moontlik as ’n manier om te kompenseer vir die gebrek aan ruimte wat aan fantasie, verbeelding en dromery as buitengewone menslike kapasiteite gegee behoort te word (Bachelard 1974, 1984).

Die standpunt van Castells (1996:199) oor “die gees van informasionalisme” (die etiese fundering van die netwerkonderneming) in die eeu van informasionalisme soos gerig deur die teenswoordige gees van tegnologiese rasionaliteit verdien ons aandag:

It is a culture, indeed, but a culture of the ephemeral, a culture of each strategic decision, a patchwork of experiences and interests, rather than a charter of rights and obligations. It is a multifaceted, virtual culture, as in the visual experiences created by computers in cyberspace by rearranging reality. It is not a fantasy, it is a material force because it informs, and enforces, powerful economic decisions at every moment in the life of the network. ... The ‘spirit of informationalism’ is the culture of ‘creative destruction’ [afkomstig van Schumpeter soos aangehaal deur Castells].

Die kommentaar van Liu (2004:71-72) hierop is insiggewend: Hy keer Castells se vraag op die volgende wyse om: Die vraag is nie, soos Castells dit wil hê, naamlik “Wat is die etiese fundering van die netwerkonderneming of die gees van informasionalisme nie?”, maar eerder “Watter etiese fundering stel identiteite in staat om in ’n on-genetwerkte en kontra-informasionele identiteitfantasie binne die gees van informasionalisme te lewe?” Watter ruimte kan daar wees vir so ’n kontra-etos binne die oorheersende etos van informasionalisme [indien dit ’n etos genoem kan word], wat sy tyd, dae en nagte in kubikels van post-industrialisme deurbring, maar wat ook deurentyd aandui dat daar iets anders is – “’n struktuur van gevoel” – wat die basis kan herkonstitueer vir ’n hernude identiteit? Etos is in laaste instansie die grondslag van identiteit. “If there is a right life of information that can make the knowledge worker well-informed, such rightness must lie in a paradoxical ethos ... flourishing within the Valley of Death of contemporary knowledge of the sort that Paulson calls ‘the noise of culture’ and Hillis Miller refers to as ‘black hole’. It is upon such a contrarian ‘ethos of the unknown’ and not the ‘ethos of unknowing’ that the humanities [sciences of the spirit] must now come to bear or not at all” (Liu 2004:72).

Hierby moet die opvatting van Stiegler oor inligting gevoeg word soos wat dit met kennis vergelyk word en op grond waarvan daar ’n duidelike onderskeid tussen die twee bestaan. Hy skryf:

The cognitive faculty – what we call reason – is the only solid link between the psychic and the social, in that it is passed through the succession of generations transformed and sublimated by disciplinary learning; this process constitutes knowledge. Informational saturation, on the other hand, desocializes the consumer of that information. Knowledge and understanding must be psychically assimilated and made one’s own (one’s own self), while information is merchandise made to be consumed – and is therefore disposable. ... The information diffused ... disindividuates its consumer. Information cannot become the

substance of thinking, nor the object of a knowledge capable of being the object of transformations ...” (Stiegler 2010:183-4)

Die implikasie hiervan, wat ons mikpunt moet wees en waartoe gestrewe moet word, is die herdink van wat kennis regtig beteken, sowel as die verlewending en die herinvensie van hierdie ander opvatting van kennis. Dit is die belangrike voorwaarde indien ons wil werk in die rigting van die genesing van die fatale en katastrofiese verlies aan kennis in die volle sin.

Ten einde dit te bereik, is die doelwit van hierdie artikel om te aanvaar dat ’n ander opvatting van kennis geldig is as die aanvaarde kennisopvatting binne die wetenskappe en daarbuite. Ons moet aanvaar dat daar ook ander soorte kennis en meer diepgaande vorme van kennis is as die verifieerbare kennis van die wetenskappe (volgens ’n bepaalde wetenskapopvatting). Die filosoof Nancy (1991:148-9) skryf soos volg oor hierdie ander vorm van kennis: “It is granted us to see the limitless openness of that space, it falls to our age to know – *with a knowledge more acute than even the most penetrating science*, more luminous than any consciousness – how we are delivered up to that gaping naked face.” (My beklemtoning).

In die lig hiervan, kan gevra word na die legitimiteit van profesie, mite en delirium as vorme van kennis, en voortgegaan word om die moontlikheid te ondersoek van hierdie drie fenomene as geldige vorme van kennis (en waarheid) wat nagejaag behoort te word. Dit moet uiteraard dan buite die empiriese, verifieerbare, tegniese en tegno-wetenskaplike voorskrifte vir kennis en die kennis-ekonomiese arena van die informasionalisme verloop. Dit sou help om die diepte van die verlies aan te toon indien hierdie kennisvorme geïgnoreer word. Dit sou ook lig werp op die desperate behoefte aan ’n konstruktiewe, nie-eensydige analise van die waarde van hierdie verskynsels binne die eeu van informasionalisme, en hoedanig hulle deur die voorskriftelike tekens van hierdie eeu geterroriseer word. Hierdeur kan gewys word op hulle nie-materiële waarde vir menswees en veral vir sinvolle menswees.

Die idee wat hierdie artikel inspireer is dus om die klem te plaas op die geldigheid, betekenis en waarde van hierdie prosesse van wete (prosesse van kennis) van en in die wetenskappe van die gees, wat strek oor die grense van die wetenskappe heen soos dit hedendaags beklemtoon word, ten einde hierdie prosesse te probeer verstaan en ook na te jaag.

DIE NOODSAAKLIKHEID VAN ’N UITGEBREIDE KENNISOPVATTING

Die volgende gesigspunte, soos uitgespel deur verskeie denkers en wetenskaplikes,¹ is van kernbelang vir die opening van en aanloop tot hierdie argument.

Heidegger: die opening na die misterie

Die stelling van Heidegger, die filosoof, met betrekking tot die “opening [van die mens] na die misterie” stel dit dat die hoogste vorm van berekening, gesien as voldoende en toereikend, ’n ernstige dreigement herberg, ’n groter gevaar as ’n derde wêreldoorlog. Oor die omvang en draagwydte van hierdie stelling skryf Heidegger (1979:42) die volgende: “Zij geld in zoverre, als de aanstormende technische revolutie van de atoomtijdperk de mens zodanig kunnen kluisteren, beheksen, betoveren en verblinden, dat eens het rekenende denken als het enig geldende en uitvoerbare denken zou overblijven.”

¹ In die volgende twee afdelings word in die algemeen ook gesteun op die insigte van filosowe en wetenskaplikes waarna spesifiek verwys word sonder om telkens volledige bron- en bladsy-verwysings te gee.

Watter groot gevaar sou dan ontstaan het?

Dan zou met de hoogste en suksesriekste scherpzinnigheid van de rekenende planmatigheid en vindingrijkheid – de onverschilligheid teenover het na-denken, de volledige gedachteloosheid, samengaan.

En dan?

Dan zou de mens het mees eiege, nl. dat hij een nadenkend wezen is, verloochend en weggegoorpen hebben. Daarom kom het erop aan, dit wezen van de mens te reddend. Daarom kom het erop aan, het na-denken wakker te houde. De gelatenheid teenover die dinge en die openheid voor het geheim, valle ons ehter nooit zomaar in die schoot. Zij zijn niets toe-valligs. Beide gedijen enkel vanuit een onafgebroken hartelikk denken.

Stiegler (2013:63-73) bevestig baie meer onlangs die eensydige en vernietigende implikasies van die heersende verheerliking van berekening en die berekenbare wat ’n bevestiging is van die heel besondere voortreflike teks van Bernardis en Hagene (1995) oor “die meetbare en die onmeetbare”. Hierdie insigte word in die oortreffende trap bevestig deur ’n onlangse studie van Edgar Morin (2017) oor die tema “kennis, onkunde en misterie”.

Hierdie opmerkings kan goed aangevul word met kommentaar deur Gadamer (1996:194-195) op Heidegger in die volgende sin:

We are entrusted to the partnership that unites all thought experiments with one another. Heidegger saw clearly that we are all bound together by such a conversation. It is precisely for this reason that he placed markers ... in his own contribution to this conversation. These markers point out the way of the history of being, that is, our own fate, so that we are directed in every possible way to the openness of the one question. He did not conclude the dialogue, regardless whether it is the dialogue of metaphysics, of philosophy, of thinking. He also never found an answer to his original and constantly advancing question: How can one speak of God without reducing him to an object of our knowledge? But he posed his question with such breadth that no God of philosophy not even one of theology can serve as an answer, and we should certainly not presume to have one either.

Wat besonder insiggewend vir hierdie artikel is, is dat Heidegger die digter Friedrich Hölderlin, ’n geestesiek persoon, beskou as sy mees nabye gespreksgenoot in hierdie dialoog wat eintlik denke is. “Hölderlin’s lamentation over the abandonment, his call to the disappeared gods, and on the other hand his awareness that ‘we still have access to much of the divine’ were like a pledge to Heidegger” (Gadamer 1996:195).

Denke van ’n spesiale aard, grensoorskrydende denke, word duidelik hier vereis eerder as die opskorting van denke en die toevlug tot verifikasie en berekening.

David Bohm: die kreatiwiteit van die menslike gees

Aanvullend tot Heidegger beklemtoon David Bohm (2009), die fisikus, die kreatiwiteit van die menslike gees: die drie fundamentele houdinge van gees is die wetenskaplike, die kunssinnige, en die religieuse. Sy argumente is gebaseer op sy lesing van ’n antieke teks: “There were three basic attitudes of spirit: the scientific, the artistic, and the religious. They have certain things in common and certain differences. I think this is essential” (Bohm 2009:128). Sy klem op die geestelike as die essensiële is van deurslaggewende belang aangesien die geestelike die vermoë is wat ons verby die empiriese en die positiewe neem in die rigting

van die geheel en in die rigting van die moontlikheid om toegang tot die misterie (Heidegger 1979; Morin 2017) en tot die geheel te verkry (Bohm 2009:128, 130, 140), en ver by te neem tot ver anderkant die blote “informasionalisme”. Dit gee blyke van die wydte en diepte van menslike geestelike en die geldigheid daarvan om religieuse werke in te sluit in menslike intelligensie en intellektuele aktiwiteit. Dit is nie alleen maar die aktiwiteit van dommerds en oningeligtes nie.

Tekstuele werklikhede, as linguistiese werklikhede, verbind alle dimensies van die werklikheid, van dit wat is – sigbaar en onsigbaar, meetbaar en onmeetbaar. Taalwerklikheid is uit en uit geestelike werklikheid in die eerste plek. As sodanig moet ons ons aan hierdie werklikheid blootstel en ons daarvoor oopstel vir diep wetevolle bevrediging en sinvervulling. Hierdie werklikheid omvat oneindig veel meer as wat empirisme, positivisme en rasionalisme ooit kan bied.

Henri Atlan: meervoudige kennisvorme

Die biologiese wetenskaplike, Henri Atlan (1994:flapteks), is ondubbelsinnig oor die moontlikhede van ander kennisvorme as bloot die verifieerbare:

Wetenskap, mite, mistiese diskoers, metafisika – te veel vorme van kennis wat van mekaar geïsoleer is, van onderskeie en onversoerbare rasionaliteite, wat nogtans getuig van ’n gemeenskaplike vraag na waarheid. In die lig hiervan kan wetenskaplike waarheid geensins spog met ’n sekere meerderwaardigheid nie. Dit spruit voort uit ’n interpretasie van die werklikheid en ontsnap net so min as enige ander vorm van kennis aan die versoeking om sy verlangens as die werklikheid op te vat. Teen die steriele en ewige konfrontasie tussen wetenskap en mite en teen dogmatismes van allerlei vorme, moet hierdie ewige konfrontasie vervang word met ’n permanente gesprek, ’n soort oneindige gesprek, wat die ernstige humor van meervoudige kennispele insluit. Dit sal ’n formidabele en baie voordelige wapen wees. (My vertaling)

Die doel van hierdie pryswennende boek van hom is “om te toon dat daar verskeie rasionaliteite bestaan, verskillende maniere om reg te wees, geldig maar tog ook verskillend, in die proses van rekskap te gee van ons sintuiglike en perseptuele ervaringe” (Atlan 1994: flapteks). (My vertaling)

Michel Serres: die teorie van “adelos-kennis”

Serres beklemtoon dat daar twee wyses van kennis of kenning (wete) is: Aan die een kant is daar die besorgdheid oor verifikasie en die laste wat dit op ons lê. Aan die ander kant is daar die gedagte van die neem van risiko’s, die produksie van iets geheel en al nuut, die meervoudigheid van gevonde objekte – kortweg, inventiwiteit. Hy oordeel dat dit beter is om die verkleining van die tweede wyse (wat gereeld gebeur) ten gunste van die eerste te vermy: begin met die een, maar gaan voort met die ander. Hulle vul mekaar op traduksionele wyse aan, dit wil sê hulle is voorwaardes vir mekaar (Serres en Latour 1995:126).

Om krag aan hierdie argument te verleen, stel hy voor dat ons ’n teorie van obskure, verwarde, donker, nie-evidente kennis behoort te inventeer – ’n teorie van “adelos-kennis” (Serres en Latour 1995:148). Hierdie teorie verwys na iets wat verborge is en sigself nie openbaar nie; dit verwys na kennis wat verborge is in wolke en mis. Dit laat ’n mens dink aan die boek van Atlan (1986) met die tema “kristal en rook” waarin hy die ontoeganklike sterk beklemtoon.

Eweneens laat dit 'n mens dink aan Liu (2004) se frase “die etos van die onbekende”, as daardie kennis wat in ons tyd skaamteloos na die “Vallei van die Dood” verban is.

Die implikasie van hierdie benadering is dat indien ons vir onself rekenskap wil gee van “elke provinsie van die ensiklopedie” (Serres en Latour 1995:126), van die “volle werklikheid” (Serres en Latour 1995:148), in die proses van “die totalisering van kennis” (Serres en Latour 1995:126) dan mag ons nie vergeet van hierdie dimensie van kennis nie, hoe moeilik die artikulasie hiervan ook al mag wees. Sake soos lig en duisternis, gees (immaterie) en stof (materie), lewe en dood sou alles aandag moet kry en nie slegs die waarneembare en verifieerbare nie. So 'n kennisopvatting, eerder as 'n verarmde een wat slegs op die meetbare, weegbare en sienbare konsentreer, open die weg na of poorte tot invensie en inventiwiteit.

Foucault en Deleuze: die filosofie van fantasma

Foucault (1977:169) bespreek na aanleiding van sy oorsig oor die denke van Gilles Deleuze “this expanding domain of intangible objects”, teenoorgesteld aan ons obsessie met die tasbare en meetbare, wat in ons denke geïntegreer moet word: “we must articulate a philosophy of phantasm that cannot be reduced to a primordial fact ... but that arises between surfaces, where it assumes meaning...” Hierdie uitgebreide domein verwys na die

... emissions proceeding from deep within bodies and rising like the wisps of a fog [die “fumeé” van Atlan] – interior phantoms that are quickly reabsorbed into other debts by the sense of smell, by the mouth, by the appetites; extremely thin membranes, which detach themselves from the surfaces of objects and proceed to impose colours and contours deep within our eyes (floating epiderm, visual idols); phantasms created by fear or desire (cloud gods, the adorable face of the beloved, “miserable hope transported by the wind”). (Foucault 1977:169)

Daar moet dus, volgens Foucault se bespreking van Deleuze se denke, beslis ruimte geskep word vir die nie-tasbare en nie-meetbare. Die affektiewe speel ook 'n rol in hierdie on-tasbare. Vergelyk ook Bernadis en Hagene (1995) en Wersig (1990) se betekenisvolle insigte oor die affektiewe dimensie van kennis.

Bernard Stiegler: die oneindige voorwerp van kennis

Daar kan aanvaar word dat kennis in die ware en volle sin van die woord baie nader is aan die karakterisering wat Stiegler daarvan gee wanneer hy dit van inligting (informasie) onderskei en eweneens sterk klem plaas op die affektiewe. Hy skryf:

Understanding ... appeared only at the advent of writing, which constructed its object as a *knowable* object, stripped of mystery. 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. Plato and Aristotle declare that knowledge is not reducible to a technique, a simple mode of reduction of its object, since the object of knowledge... is also the object of love and desire. It is object-as-affect. The true, the just, and the beautiful have an effect on me, transcending my understanding as such: they transform me. (Stiegler 2010:110)

Hierdie omvattende nosie van kennis sluit in die behoorlik geïntegreerde drie wyses van wete, naamlik: om te weet om te doen, om te weet om te dink (te teoretiseer), om te weet om te lewe. Hiervoor is Liu (2004) se omkering van “die etos van informasionalisme” tot “die etos van die onbekende” en die plek wat gevoel ook daarin gegee word van besondere betekenis. Hiermee is ’n rykdom van kennismoonlikhede uitgespel wat in die heersende “kennisklimaat” net eenvoudig buite rekening gelaat word tot die mensdom se eie ellende. Die kernvraag, soos deur Girard gestel, wat volgens Dupuy (2013:34) teen hierdie beskrywe agtergrond die sentrale betrokkenheid van die wetenskappe van die gees behoort te wees, is besonder belangrik hier, en lui so: “How is it that modern society, of all human societies, should be the only one that is not rooted in the sacred?” Misterie, die geheel, die heilige, vereis verbeelding, fantasma, dromery wat denke van ’n heel besondere aard impliseer, naamlik komposisionele denke – nie analitiese denke nie, nie kritiese denke nie, nie berekenende denke nie, maar a-kritiese en komposisionele denke. Hierdie soort denke vereis wysheid, insig en ’n omvattende verbintenis tot waarheid in die volheid daarvan.

DIE VERRYKENDE EN VERDIEPENDE VAN MENSLIKE WETE SOOS UITGEDRUK IN PROFESIE, MITE EN DELIRIUM

In die lig van bogenoemde standpunte kan die saak van die geldigheid en die legitimiteit van profesie, mite en delirium, as nie-verifieerbare maar tog wesenlike kennisaktiwiteite, of aktiwiteite van wete, behoorlik oorweeg word, wat die poorte wawyd open in die rigting van die weelde van ware kennis teenoor die verminkte, gemutileerde kennis waarvan Morin (1986) praat en wat hy op ’n ander plek “blinde intelligensie” noem (Morin 2008), die volmaakte uitdrukking van “die kultuur van informasionalisme”. Die studie van Michel Henry (2013) met die titel “Barbarisme” oor die verskillende kennisopvattinge is hoogs relevant.

Hoe legitiem is profesie, of kennis en profesie?

Bied ’n siener of ’n profeet enige bydrae tot ernstige kennis indien hul handeling verstaan word as “the art, practice or gift of discerning or discovering future events or unknown things, as though by supernatural powers; a prophecy; a presentiment or guess”? (*Collins Dictionary of the English language*, 1989).

Vir sover dit hier oor tekste gaan, veral met betrekking tot profesie en mite sou ’n mens kon vra waarom tekste van Plato en Aristoteles sonder huiwering as eg, outentiek, gesaghebbend en leesbaar aanvaar word, maar nie tekste soos dié van Paulus, Johannes en die evangelies nie. As geldige tekste verdien dit ewe veel om gelees te word en ernstig opgeneem te word. As teks sou dit op hierdie wyse alreeds losgekam het van outeur en gehoor. Dit is bowendien belangrik om die uitspraak van Liu (2004:381) ernstig te neem, naamlik dat die waarde van kennis dikwels eers ná duisende jare bevestiging vind. Wat maak ons dan met sodanige tekste? Dit is insiggewend dat Gadamer (1977:51), ’n gesaghebbende op die Griekse tekste en filosofie, literatuur en denke, die religieuse vooronderstelling van die Griekse, veral Platoniese filosofering beklemtoon. En dan voeg hy by: “In the last analysis, the relation of a Christian theologian [perhaps ordinary Christians as well] to the biblical tradition does not appear to be so fundamentally different from the relation of the Greek to his myth” (Gadamer 1977:52). En nog meer: “We cannot dogmatically establish a definite concept of myth and then determine once and for all which aspects of scripture are to be unmade by scientific explanation as ‘mere myth’ for modern man. ‘Mere myth’ must not be defined on the basis of modern science,

but positively from the point of view of *the acceptance of the kerygma* – in terms of the inner claim of faith” (Ibid.) (My kursivering).

Wat Gadamer hier kerugma noem, is baie naby aan dit wat Ricoeur (2013b) met getuienis of selfs belydenis (“testimony”) bedoel. Die aanname van die kerugma of getuienis of belydenis het alles met waarheid en kennis te doen al sou dit nie met verifikasie te doen hê nie. Ricoeur (2013a:132) onderskei tussen waarheid as manifestasie en waarheid as verifikasie. Waarheid as manifestasie is dit waaroor getuienis gelewer word en waarin openbaring tot uitdrukking kom. Hy onderskei ’n etiese dimensie van waarheid en sien ook openbaring as wysheid. In sy artikulasie van ’n “hermeneutiek van openbaring” onderskei hy vyf vorme van diskoers: die profetiese, die narratiewe, die voorskrytelike, die wysheid, en die himniese. Hierdie diskursiewe vorme neem ons almal verby waarheid as adekwaatheid na waarheid as manifestasie of openbaarheid met ’n algehele ander fokus op kennis as wat die verifikasiefokus ons bied. ’n Voorbeeld van hierdie soort grensoorskrydende visie is die teks van Johannes, die outeur van die Openbaringboek in die Bybel, met sy visioene, sy briewe aan gemeentes in lyding. Dit weerspieël hierdie geweldige impak en invloed en hy demonstreer in sy geskryfte die intensiteit van die trefwydte daarvan. Die openbaringsgebeure het ’n historiese karakter in die sin dat dit die geskiedenis rig, ons praktiese handelinge bepaal en ook die dinamiek van ons institusies genereer. Geen wonder dat dit “die hoofsaak van ons geskiedenis” (Miskotte 1945) uitmaak en “die doel van alle dinge” (Frey 1962) uitspel nie. Indien die fokus van hierdie artikel op profesie is, met die Openbaringboek as voorbeeld, kan gevra word: Is hierdie Bybelboek byvoorbeeld ware kennis of hoegenaamd kennis? Wat is die kenniswaarde daarvan? Is dit inderdaad die beskrywing van “die doel en doelwitte van alle dinge”, of “die kernsamevatting – die hoofsaak of hoofmanifes – van die geskiedenis”?

Ellul (1985:240-241) bevestig op voortrefflike wyse hierdie kernfoci.

The book of Revelation is entirely constructed on the basis of visions. It is probably the highest point of apocalyptic literature, not only by virtue of its content, the strength of its thought, its continuity, and the progression of its message ..., but also because of the interpenetration and rigor of its images. ... The apocalyptic visions express an irreversible radicalism. ... Thus apocalyptic vision is not a more or less dubious literary device, nor a fashion of its time; rather it is perfectly consistent with its object. When it bears witness to the final reconciliation, ... this reconciliation clearly encompasses all of reality.

Ricoeur (2013b) help ons baie om die teks, die outeur en diegene op wie dit gerig is, in perspektief te kry. In sy opstel oor die heilsmities wil hy beweeg na die begrip heilsgeskiedenis, uitgewring uit die eksegeses van die Joodse en Christelike Bybel, wat help om ’n breër nosie van heilsmities meer spesifiek te maak en wat werklik die saak is wat Ricoeur wil bevorder, naamlik die verhouding tussen heilsmities en kontemporêre rede. Hiervolgens beskik heilsmities inderdaad oor besondere kenniswaarde! Op verskeie fronte bly rede die oorwinnaar, maar die voordeel van geloof is daarin geleë: “to have reached a deeper and truer understanding of myth as language that deals with foundations, on another plane than that of scientific knowledge” (Ricoeur 2013b:167). Dit gaan dus duidelik oor ’n ander terrein van kennis, want daar is vlakke van kennis, maar nog steeds gaan dit om kennis.

In die lig van die vooruitgangsgeloof, wat volgens Ricoeur (2013b:169) ’n “mite van die Einde” is, maar wat gesnuwel het, stel hy die pertinente vraag waarvan die antwoord vanselfsprekend is: “Kan ’n samelewing sonder ’n utopiese idee, die beginsel van hoop, wees? So ’n utopiese idee kan hoogstens mitiese waarde hê omdat die soort idees nie empiries toetsbaar of verifieerbaar is nie. Daarom bly hy pleit, as hoogs noodsaaklik, vir ’n “vrugbare dialoog

tussen Joodse en Christelike hoop en die sekulêre hoop wat kom van die Verligting en opgeneem is deur die Marxisme. Geen van hierdie tradisies kan op hul eie ons red nie, tensy hulle bymekaar gebring word (Ricoeur 2013b:169). En dan sy versugting: Sien ons nie vandag, in die sogenaamde postmoderne tyd, die moontlikheid van 'n nuwe gesprek tussen die boodskap van die waansin van die Kruis en die kenosisgedagte van Christus en die Hegeliaanse filosofie van die geskiedenis nie? Wat ons nog te sê het, mag gaan oor die hoop dat, al verstaan ons dit nie goed nie, die gedeeltelike geskiedenis van slagoffers, geskiedenis wat verwring word deur nederlae, saamwerk met of meewerk aan die komende koninkryk van God. Voorwaar 'n dwase hoop!

Karl Jaspers het 'n hele aantal boeke geskryf wat vanuit 'n filosofiese perspektief, of die perspektief van die wetenskappe van die gees, vir hierdie artikel van besondere belang is, vir sowel profesie as delirium en wat beklemtoon dat hierdie hoop miskien nie so dwaas is nie. Sy perspektiewe oor Jesus is besonder verhelderend en ondersteunend in ons konteks. Hy beklemtoon die historiese en onvermydelike werklikheid van Jesus en sy impak op die wêreldgeskiedenis deur die verkondiging van die boodskap aangaande die Koninkryk van God, die einde van die wêreld, en die nuwe wêreld wat gaan kom, die etos wat hy geskep het, die teenwoordigheid van die kwaad, en die vereiste van geloof (Jaspers 1960:119-130).

Die historiese werklikheid kan onderskei word slegs deur die buitengewone impak op diegene wat hom geken het en die latere weerklanke daarvan (soos die Openbaringsboek van Johannes). Deur die bestudering van hierdie bronne laat ons sy beeld vorm aanneem in ons. Wanneer dit bereik is, het hierdie visie al die oorspronklike varsheid. Dit bly onaantwykbaar en kan nie deur gewone redenering bereik word nie. Logos alleen is onvoldoende; die vergete kapasiteite van *nous* en *muthos* word eweneens vereis. Dit open dromerye, fantasmas en verbeelding in al die lewenskragtigheid daarvan.

Jesus is transfigured as though by magic. Mere criticism knows nothing definitely. The reality vanishes. And yet we continue to perceive it. ... We know that his influence began in his lifetime and that it first emanated from a living person and not a mere image. And we are caught up in the experience of this indubitable impact. The power it still has over us is not a rational proof, but it is an indication that cannot be ignored. [He] is still visible because his influence is still at work. (Jaspers 1962b:87-89)

Volgens Jaspers (1962b:94-96) het Sy invloed steeds onontwykbare gevolge vir die houdinge wat ons koester.

In 'n algeheel verskillende en resente konteks bied die filosoof Karl Löwith (1960) hoogs betekenisvolle insigte in sy studie van die filosofie van die geskiedenis. Hy wys daarop hoe van die grootste geeste in ons literatuur (Van Burckardt en Marx en terug tot by Augustinus en andere) oor 'n periode van eeue nie hulleself kon vrymaak van of selfs daarin kon slaag om hierdie invloede en die impak daarvan te verdoesel nie. Hierdie werklikheid is 'n essensiële element van ons geskiedenis. So skryf hy byvoorbeeld die volgende oor Marx:

Neither the concepts of bourgeoisie and proletariat, nor the general view of history as an ever intensified struggle between two hostile camps, nor, least of all, the anticipation of its dramatic climax, can be verified 'in a purely empirical way'. It is only in Marx's 'ideological' consciousness that all history is a history of class struggles, while the real driving force behind this conception is a transparent messianism which has its unconscious root in Marx's own being, even his race. (Löwith 1960:44)

Gusdorf (1963:218) se verwysing na die studie van Berdiaeff *Oorsprong en zin van het Russische kommunisme* wat “aangetoon het hoe de sovjet-ideologie een oude traditie van christelike utopieën voortzet, die op de orthodoxe theologie waren geënt”, sluit uitstekend hierby aan. Die sogenaamde tegno-profete en -hoëpriesters is nie ver agter met hulle apokaliptiese verwagtinge en aansporinge nie al sou hulle dit vanselfsprekend graag wou losmaak van die Christelike openbaringsverhaal en slegs koppel aan die algoritmiese. Dit kan ook beklemtoon word wat Husserl, soos aangehaal deur Stiegler, oor die verabsoluttering van die algoritmiese dink: “it has lost its intuitive dimension, and because this is irreducibly affective: reason is a motif that is initially *an emotion*” (Stiegler 2010:217, vn 7).

Die kenniswaarde van profesie? Dit is ons groot vraag. Die merk wat dit gelaat het op die geskiedenis en op mense, en nog steeds laat, is onloënbaar. In onlangse jare van bevryding van religieuse oortuiginge en geloof aan die een kant en die obsessie met empirisme, positivisme, en eksperimentering aan die ander kant word die vroeëre waarde van profetiese boodskappe verwerp, soms meer begryplik en ander kere weer meer gewelddadig en beledigend. Dit gebeur nie sonder uitsondering nie dat die nuwe ingeklede boodskappe wat die oueres moet vervang, nie minder bewe van ondeurdagte aandoeninge en standpunte nie. Terselfdertyd bly dit relevant om onself af te vra in watter mate mense werklik in staat is om sonder “hierdie boodskappe van hoop” klaar te kom (want boodskappe van hoop is dit inderdaad ondanks die feit dat dit dikwels gepaardgaan met vervloeking of met katastrofe) in ’n tyd waarin boodskappe van naderende katastrofes vir mense al hoe meer gereeld aangekondig word. Löwith (1960:44) wys daarop dat selfs die kommunistiese manifes van Marx “though perverted into secular prognostication still retains the basic features of a messianic faith: ‘the assurance of things to be hoped for’”.

Kan die soort vashou aan hoop bloot net aan bygeloof toegeskryf word of aan mense wat breindood is? Is dit nie tog moontlik om ’n sekere soort rasionaliteit vir profesie, miskien met ’n noëtiese fokus, op te eis of te veronderstel nie, maar dan nie met die rigiditeit van ’n eenduidige logika en ’n fokus op die verifieerbare nie? Binne die diskursiewe werklikheid is meer soorte logika nie slegs moontlik nie maar vanselfsprekend en noodsaaklik soos Atlan (1986, 1994), Guattari (2012) Serres en Latour (1995) en Fromm (1951), om slegs enkeles te noem, op verskillende maniere aangetoon het.

Dit is duidelik dat ons tussen meer as een perspektief op rasionaliteit moet onderskei. “Rationality itself is something much larger than mere exactness” (Midgley 2006:50). Dan voeg sy by: “The vision of an omniscient science – a freestanding autonomous skill with a monopoly of rationality that does all our thinking for us – is not workable” (Ibid.). Dit was ook nog nooit. “Rationality is an ideal An ideal of a just and realistic balance among our various assumptions and ideals” (Ibid.).

What about poetry, the arts generally, and prophesy? They too play a central part in our intellectual life because they supply the language in which our imaginative visions are most immediately articulated. Shelley said that the poets are the unacknowledged legislatures of the world. What Shelley meant was that poets, including imaginative prose writers, were prophets – not in the sense of foretelling things, but of generating forceful visions. They express not just feelings but crucial ideas in a direct concentrated form that precedes and makes possible their later articulation by the intellect and their influence on our actions. These visions are not something trivial. They are of the first importance in our lives both when the ideas are good and of course, even more so when they are bad. Influential bad ideas need to be understood and resisted so that we can grasp what is wrong with them and replace them by better ones. (Midgley 2006: 51-53)

Dupuy (2013:34) se opmerkings oor die kernvraag van die wetenskappe van die gees met die belangrike fokus op die heilige, en sy verwysing na Griekse mitologie en die vier evangelies soos Illich en Girard dit vermeld kan hier baie sin maak. “To this can be added the awareness that textual reality as linguistic reality is central to human spirituality, human engagement with mystery and the whole and the sacred. Language gives us the opening and the access... Illich and Girard are convinced that only the language of religion enables us to form a proper idea of the hidden forces at work in modernity”. En dan gaan hy voort: “Where Illich and Girard sharply diverge is with regard to the type of religious language that should be employed. For Illich, a former Roman Catholic priest who became one of the church’s harshest critics, it is the language of the sacred found in Greek mythology; for Girard whose anthropology proceeds from a novel interpretation of Greek tragedy it is the language of the Gospels” (Dupuy 2013:35).

Hierdie gedagtes word bevestig deur Derrida (1998) in sy besinning oor geloof en wete: “As daar vandag ’n ander ‘vraag na religie’ is, ’n akuele en nuwe gegewe, ’n ongehoorde herverskyning van hierdie ding sonder ouderdom, ook globaal of planetêr, gaan dit vir seker vanaf taal uit – of meer spesifiek van die idioom, letterlikheid, die skriftuur, wat die basiselement van elke openbaring en elke geloofsoortuiging uitmaak. Dit is ’n element wat in die laaste instansie onreduseerbaar en onvertaalbaar is” (Derrida 1986:17). Terselfdertyd mag hierdie saak nie losgedink word van plekke van abstraksie en reduksie nie. Dit kan nie losgemaak word van die geskiedenis van politieke en tegno-wetenskaplike rede nie en ook nie van die geskiedenis van die radikale kwaad en die voortdurende invensies van nuwe kwaad nie. Uiteindelik waag hy dit met die volgende hipotese: “Ten aansien van al hierdie ontkoppelde kragte (ontworteling, ontheemding, desinkarnasie, formalisering, universaliserende skematisering, verobjektivering, telekommunikasie, ensovoorts) manifesteer die ‘religie’ homself tegelykertyd as ’n reaktiewe antagonisme en ’n herbevestigende hoogste bod of aanspraak – naamlik op daardie plekke waar wete en geloof, ... tegno-wetenskap en gelowigheid ... nog altyd bymekaar gekom het, op die knooppunt dus van hulle opposisie” (Derrida 1998:15-16).

Aansienlike aandag, met groot insig en rigtinggewing, is in die vorige afdeling juis aan hierdie saak deur sowel wetenskaplikes as filosowe geskenk.

Hoe geldig is mite as kennisvorm, of, mite en kennis

Bied mite enige bydrae tot ernstige en wesenlike kennis? Die standpunt hier is dat dit ’n bepaalde vorm van menslike diskoers is, ’n ander vorm van menslike diskoers (dikwels deur baie sonder huiwering as ongeldig verklaar) wat egter heelwat te denke oplewer vir diegene wat eerlik op soek is na “ware kennis”. In hierdie verband gee Erich Fromm (1951:7-10) ’n ondubbelsinnige antwoord:

All myths ... have one thing in common, they are all ‘written’ in the same language, symbolic language. ... Symbolic language is a language in which inner experiences, feelings and thoughts are expressed as if they were sensory experiences, events in the outer world. It is a language which has a different logic from the conventional one ..., a logic in which not time and space are the ruling categories but intensity and association. It is the one universal language the human race has ever developed, the same for all cultures throughout history. ... For the people of the past, living in the great cultures of both East and West ... myths ... were among the most significant expressions of the mind, and failure to understand them would have amounted to illiteracy. ... I believe that symbolic language is the one foreign language that each one of us must learn. Its understanding brings us in touch with one of the most significant sources of wisdom, that of myth, and

it brings us in touch with the deeper layers of our own personalities. ... If we do not understand the language... we miss a great deal of what we know... when we are not busy manipulating the outside world.

'n Sekere soort kennis, wat van wesenlike belang vir menswees is, word ontbeer. Dié soort kennis en wysheid hoort klaarblyklik nie meer tuis binne universiteite, hulle navorsingsdrome en taalvereistes nie.

'n Paar filosowe kan ons hierin help: Hans-Georg Gadamer oor “mite en logos”, Mary Midgley se “myths we live by”, Michel Serres oor die waarde en geldigheid van mite, Vattimo oor “mite as 'n meer outentieke kennisvorm” en Morin oor “simboliese denke en mitiese denke”.

In sekere opmerkings oor mite en logos beklemtoon Gadamer (1977:51-52) dat daar 'n heel besondere verhouding tussen mite en logos bestaan en dan voeg hy by:

The customary Enlightenment formula, according to which the process of the demagification of the world leads necessarily from myth to logos, seems to me to be a modern prejudice. ... In truth, myth is obviously and intimately akin to thinking consciousness. Even the philosophical explication of myth in the language of concepts adds nothing essentially new to the constant movement back and forth between discovery and concealment, between reverential awe and spiritual freedom, that accompanied the entire history of Greek myth.

Hy gaan nog verder deur pertinent daarop te wys dat “the great freedom that the Greek poet possessed and employed in order to interpret the mythical tradition of his people is another example of ... a religious basis for the poet's exercise of his spiritual power and critical insight” (Gadamer 1977:52). Hiermee word inderdaad 'n kenvermoë onderstreep.

Midgley (2011:1) definieer mite soos volg: “Myths are not lies. Nor are they detached stories. They are imaginative patterns, networks of powerful symbols that suggest particular ways of interpreting the world. They shape its meaning.” Hierdie verwysing is nie alleen betekenisvol vir die oorweging van die “kenniswaarde” van mites nie, maar sekerlik ook vir besinning oor die “kenniswaarde” van profesieë en profetiese woorde wat dikwels beskou word as van 'n mitiese aard. Vergelyk ook Ricoeur (2013b) oor saligheidsmites in hierdie verband wat geldig is vir sowel die besinning oor profesie as oor mite as kennisvorme (Kyk vorige paragraaf). Hierbenewens maak hy in 'n artikel oor “mite as draer van moontlike wêrelde”, na sorgvuldige beredenering, die betekenisvolle punt oor “wêreldskepping” en die plek van mites in die bepaling van ons verhouding tot wêreld:

We could say that genuine myth goes beyond its claim to found a particular community and speaks to man as such. Several exegetes ... have made a distinction between different layers of myth: ... the ‘chronicle’ dimension; and those which make up a body of truths valid for all mankind – the ‘wisdom’ dimension. ... the original potential of any genuine myth will always transcend the confines of a particular community or nation. The *mythos* of any community is the bearer of other *possible* worlds”. (Ricoeur 1991:489)

Die insiggewende en hoogs betekenisvolle klem van Ricoeur is op mite as 'n stel waarhede met universele geldigheid en ook op mite as die draer van moontlike wêrelde met ewe veel universele geldigheid.

In sy opstel oor die herontdekking van mite, raak Vattimo (1992:28-44) aan verskeie relevante sake. Hy wys daarop dat daar baie vorme van verhouding tot die wêreld bestaan waarvan mite een is. Geen van hierdie vorme put die verhouding tot die wêreld uit nie; enige enkele een, op sigself genome, of in verabsoluteerde vorm, versteur eerder hierdie verhouding.

Daar moet 'n outentieke wyse gevind word om met die wêreld in verhouding te tree, baie moontlik langs die weg van verskeie mites met mekaar in verhouding te bring deur die vestiging van 'n komposisionele verbintenis tussen hulle. Dit is baie moeilik om 'n mitelose diskoers te vind, selfs in die natuurwetenskappe. Selfs die demitologiseringsdiskoers is geen mite-lose diskoers nie. Dit mag meer sin maak om die verskillende mites te erken, hulle te suiwer en in verband te bring met mekaar.

In hierdie verband kan Michel Serres ons miskien nog verder help. Hy is eksplisiet: “The more one tries to exclude myth, the more it returns in force...” (Serres & Latour 1995: 128,163). Sy verdere identifikasie van mites in wetenskap en van waarheid in fiksie is geensins 'n poging om wetenskap enige geldigheid te ontsê nie, maar om eerder die wetenskappe bedag te maak op hulle fragiliteit in hierdie verband, veral in die lig van hulle versoeking tot omni-kompetensie (alwetendheid en alom-bevoegdheid). Hy skryf:

For reason and excellence can be found in many domains besides canonical science. Inversely, one can find in the latter as many myths as in old wive's tales. The best contemporary myth is the idea of a science purged of all myths. Again inversely, there is reason in mythologies, in religions – domains to which popular opinion relegates only the rational. In a certain way reason is, of all things in the world, the most equally distributed. No domain can have a monopoly on reason, except via abuse. (Serres & Latour 1995:128)

In hierdie opsig kan dit sin maak om terug te keer na Vattimo se bevestiging van dieselfde standpunt: “Techno-science can be very easily seen as an example of the destructiveness with regard to myth as an expression of the relation to the world” (Vattimo 1992:31). Hierdie drif tot kultivering van “a form of thought retrieving an authentic relation between man and nature [en sekerlik tussen mens en mens] must then most definitely be ‘unmediated’ by scientific objectification and its links with capitalist organization of work” (Vattimo 1992:32). Wanneer dit bemiddel word deur wetenskaplike objektivering en die verband daarvan met kapitalisme met sy eie distorsies en teenstrydighede (Vattimo 1992:33), word die verhouding tussen mens en natuur (wêreld) onteer en verwring en so is dit gesteld met die verhouding tussen mense.

The negative of the devastating consequences that science, technology, capitalist exploitation and the arms race are having on both the natural world and the physical nature of humanity are factors that contribute to a perspective from which myth is not to be seen as a primitive infantile phase but is in fact *a more authentic form of knowledge, untouched by the devastating fanaticism for quantification and objectification* characteristic of modern science, technology and capitalism. (Vattimo 1992:32) (My kursivering)

Die implikasies van hierdie standpunt, so dink Vattimo, mag ons bevry van die verdraaiings en teenstrydighede van die huidige tegno-wetenskaplike bedeling en ons terugneem na 'n meer outentieke kennisopvatting.

Vergelyk hiermee die betekenisvolle opmerking van Morin (1990:159): “Simboliese denke het sekere verbande met mitiese denke. ... Hoewel klassieke rasionalisme dit verwerp as bloot die produk van bygeloof, as fabels, is ek oortuig daarvan dat ons simboliese denke en tradisionele mitologieë moet herintegreer. Ons moet nuwe weë vind om hulle te ondersoek in die soeke na hulle ware betekenis eerder as om hulle bloot te releger tot argivale interessantheide” (My vertaling). Hier het ons 'n bevestiging van die gedagte van Gusdorf (1963:223) in sy *Mythe en metafysica*. Hy stel dit onomwonde: “Er hoeft dus geen keuze gedaan tussen het mythische bewustzijn en het reflectieve bewustzijn. ... Het mythische bewustzijn betekent dus geenzins een afstand doen van de rede. Veeleer schijnt het ons een verbreding, een verrijking van de rede.”

Hoe legitiem is delirium as kennisvorm, of, kennis en waansin?

Dra diskoerse van waansin moontlik by tot ernstige kennis? Hier sal dit besonder van pas wees om te besin oor opmerkings van Georges Canguilhem in hierdie verband. Hy skryf: “The so-called healthy man thus is not healthy. His health is an equilibrium which he redeems on inceptive ruptures. The menace of disease is one of the components of health” (Canguilhem 1989:179). Hierdie hele argument geld ook in ’n besondere mate vir ons opvatting van kennis. In normale kennis, dit wil sê “gesonde kennis”, word die kenaktiwiteit in en van delirium ontken en is onvermoënd om dit te identifiseer. Die dreiging van delirium as siekte in kennis is egter een van die komponente van “ware, gesonde kennis” waar “fout” altyd kan insluip. Dan haal hy Henri Péguy aan wat geskryf het: “The people who tried to build a science of the normal without being careful to start from the pathological considered as the immediate given have ended up in often ridiculous failures” (Canguilhem 1989:178). Hiermee doen Canguilhem inderdaad ’n beroep op die belangrikheid daarvan om erkenning te verleen aan die aanwesigheid van die patologiese in die kenhandeling, asook in die bepaling van ware kennis. Dit klop goed met die punt wat Alphonse de Waelhens (1978:218) maak: “Philosophical anthropology is no longer conceivable without serious study of the unconscious and of mental illness. This claim entails among other things that the normal is not intelligible without the pathological.”

Die besprekings en debatte tussen Michel Foucault (1965), Georges Canguilhem (1989) en Jacques Derrida (1978) oor rasionaliteit en waansin bring insiggewende perspektiewe na vore wat ons vooruit kan help, maar ons ook bewus maak van die tergende vrae wat daar op hierdie terrein bestaan. Hopelik kan aandag aan hierdie besinninge, waarvoor hier nie ruimte bestaan nie, ons nader bring aan goeie begrip vir wat ware kennis werklik beteken as ’n teenpool teen die destruktiwiese impak wat die eeu van informasionalisme het op die vermoë tot wete, geestelikheid en menslikheid van die mens.

Pascal kan ons hier help: “Man is so necessarily mad that not to be mad would amount to another form of madness”. Dostoevsky is ’n ander wat kan help: “It is not by confining one’s neighbour that one is convinced of one’s own sanity.” Foucault, wat albei hierdie gebruik, vat ons selfs nog verder: “We have yet to write the history of that other form of madness, by which men, in an act of sovereign reason, confine their neighbours, and communicate and recognize each other through **the merciless language of non-madness...**” (Foucault 1965:ix) (My beklemtoning).

Vir die geskiedenis van hierdie ander vorm van waansin hoef ’n mens nie verder te soek as die sosiale, politieke, historiese en religieuse diskoerse van die dag nie. Fromm (2009) se oproep om die noodsaaklikheid daarvan raak te sien om “beyond the chains of illusion” te kom, is baie duidelik: “Illusions and ideologies cover up reality and truth about the real in terms of false consciousness and distortions of reality. The problem is, however, that these masters of suspicion, the identifiers of these falsities and distortions do just as easily land in their own traps of distortions, illusions, reductionisms and ideologies. We have to go beyond it in order to find the real” (2009:10). Wat is die verskil tussen hierdie illusionêre werklikheid en die sogenaamde illusionêre werklikheid wat profesie, mite en delirium oproep? Kan die eerste die tweede op ’n geldige kritiese wyse verwyf?

Kristeva (1983:87-88) wys daarop dat die sisteem waarna Freud verwys as waarnemings-kennis onder alle omstandighede gekenmerk word deur ’n gebrek, want dit herberg in sy diepste wese die nie-aantoonbare, die ongesimboliseerde. Hierdie “minus-faktor” of gebrek waardeur die subjek sigself selfs in waarnemingskennis as subjek van die verlange van die

Ander verstaan deur die aandrag op die toegang tot verdere betekenis, ontlok daardie deformasies en verplasinge wat delirium kenmerk. En dan beklemtoon sy: “Within the nucleus of delirious construction, we must retain this hollow, this void, this ‘minus I’, as the instinctual drive’s insistence, as the unsymbolizable condition of the desire to speak and to know” (Kristeva 1983:88). Die deliriese diskoers het sy oortuigingskrag te danke aan die element van historiese waarheid wat dit invoeg in die plek van die verwerpte [of afwesige] werklikheid. Dit beteken vir Kristeva (1983:88) dat “delirium masks reality or spares itself from a reality while at the same time saying a truth about it.” Sy dring aan daarop dat hierdie “waansinnige waarheid” van delirium, aangesien die deformatsie en verplasing eie daaraan deur verlange gemotiveer word, nie vreemd is aan die passie vir kennis of die subjek se onderwerping aan die verlange om te ken nie. “Verlange” en “verlange om te ken” is nie vreemdelinge vir mekaar nie. Ons het dus duidelik hier met ’n vorm van kenning van en waarheidsegging oor die werklikheid te doen al is dit nie waarnemingskennis nie en ook nie vir verifikasie toeganklik nie.

Uit hierdie perspektief is die studie van Karl Jaspers (1977) oor die geestesieke, en heel spesifiek oor Strindbergh, Van Gogh en Hölderlin, en veral oor hulle werke en die verhouding daarvan tot kreatiwiteit en beskawing buitengewoon insiggewend. Hy skryf: “Today’s problem finds its answer in the fact that the very foundation of our life has been shaken loose. The times urge us to meditate upon the ultimate questions and upon the very immediacy of our experiences. The condition of our entire culture has laid bare our souls to the most foreign sensations in an unusual fashion, as long as they appear to be genuine and existential” (Jaspers 1977:202). En dan weer: “We are confronted with an enormous reality which cannot be recognized by simple, tangible and objective characteristics but as a specific mental totality” (Jaspers 1977:192).

Bydraend hiertoe beklemtoon hy met verwysing na die werk van Van Gogh dat

... the person who counts the existence of schizophrenia among the essential shocking facts of life, so that he sees in them something unique ... implies that he means to see here something singular. Whoever incorporates this entire art in entirely understandable historic relations, or who does not see in it by some other approach something singular, misses the ‘jolt’ which I and others received from those pictures. If someone tries to formulate the sick atmosphere in works that does not mean that the works are ‘sick’. The mentality remains beyond the contrast between healthy and sick. But the creations which have emanated from the soil of a process which has been adjudged sick could have a specific character which constitutes an essential part of the mental cosmos... (Jaspers 1977:102)

Vir Jaspers is die vergelyking tussen Hölderlin en Van Gogh insiggewend.

Their productivity at times are offering something quite new.... Art and life gain a meaning which we might call metaphysical and religious.... What one understands to be a certain intimacy with life, nature and the world has for both taken on a greater reality and immanence, has gained a richer metaphysical meaning. ... One is tempted to explain the productivity which becomes evident during the state of insanity with the liberation of forces which, up to then, had been retarded; that the illness moves the inhibition; that the unconscious comes to the fore; the obstruction imposed by civilization, is broken up; that this gives cause to the similarity between dream and myth and a childlike mentality. If one understands Nietzsche’s late products as emanating from his original mind, merely liberated from its inhibitions, very much is gained. ... In the case of van Gogh and Hölderlin we sense new forces. ... [N]ew forces come into being which gain objective form, forces

which, within themselves mental, are neither healthy nor sick but thrive on the soil of illness". (Jaspers 1977:193-197)

Beide Strindbergh en Van Gogh het ons beïndruk met werke uit die jare van hulle siekte. "Strindbergh's impact is caused principally by those dramas which he wrote during his final period after the second attack; Van Gogh's pictures of the schizophrenia times are the ones which impress most. ... We also learn that one is now about to recognize the art of insane persons as art and not the mentally ill as the psychological material for psychiatric research. ... The relation of our time to [insanity] ... would constitute the fertile soil for the incarnation of singular extraordinary possibilities" (Jaspers 1977:200-201). En dan sluit hy af met 'n stelling en 'n vraag: "As a basic result of our ethos, we learn to maintain composure and presence of mind, in the face of these temptations with which practically all of us have been confronted; we learn to be aware of the need of integrity, for purity of thought and veracity, and to be able to exercise patience." ... En dan: "Do we actually believe, surrounded by the medium of highly intellectual culture, of our own unlimited desire for clarity, of our duty to be honest and accordingly realistic, do we believe in the genuinness of this resolving profundity, in the awareness of the immanence of God which is the property of these demented people? Is it possible that in such times insanity is the condition for genuinness?" (Jaspers 1977:203).

'n Aantekening oor die nuttigheid van die insig van waansin wat die klem op 'n ander soort kennis kan bevestig, kom van Gregory Ulmer wat vra: Hoe moet ons probleme, krisisse en katastrofes hanteer? Hy antwoord:

In conventional consulting, the founding assumption is that problems, or the people who are in a position to do something about problems, are tractable by means of reason, rational argument and authenticated evidence. There is, of course, overwhelming evidence to the contrary ... having to do with the political dimension of social reality [but also with the inexhaustible nature of reality as such] but consulting persists just the same way because **there seems to be no other way**, no alternative for the delivery of knowledge to problems. Given this presupposition, that every manner of problem-solving at work – every mode of application of knowledge to living – is inadequate, insufficient, requiring supplementation, how should we then work ourselves? It relates to the question: how to deliver disciplinary knowledge to the public at the site of the greatest need, at the site of confrontations, catastrophes, problems in the life world. The task is: to find a means to utter more than we know, to reflect on what emerges out of the accidents and on the margins of our arguments, to see if we can learn how to make sense [and to do it collectively]. (Ulmer 1990:161)

Die Hölderlins van hierdie wêreld kan sekerlik besliste bondgenote wees in die denke wat hier van pas is.

Bernard Tschumi, wie se werk Ulmer as illustrasie materiaal gebruik, kan na gekyk word oor die belofteryke inventiewe konneksies tussen "kennis van die waansin" en "normale" kennis. Hy toon aan ons die ontwerp van 'n moontlike alternatief en hy noem dit "waansin (folie)". Sy waansin is 'n alternatiewe prosedure om materiaal van verskillende aard en oorsprong in verbinding met mekaar te bring, wat beteken dat dit eintlik op 'n alternatiewe logika neerkom. Ons doel is, so skryf hy, om die argitek te sien as 'n formuleerder in die eerste plek, 'n "inventeur van verhoudinge" (Ulmer 1990:167). Tschumi se planne "om kulturele invensie" aan te moedig, toon die struktuur van verhoudinge wat invensie bewerkstellig. Invensies is geneig om te gebeur wanneer onverwante gedagtes, idees, of vorme op onverwagte

maniere saamkom. Een belangrike implikasie van invensies is die ontknoping van die beperkinge wat institusionele konvensies op ons plaas.

Guattari (2012:37-38), aansluitend hierby, skryf in sy “drie ekologieë”:

For our part we advocate a rethinking of the various attempts at ‘psychiatric’ modelling, in much the same way as one would approach the practices of religious sects, the ‘family novels’ of neurotics or the deliriums of psychotics. *It will be less a question of taking stock of these practices in terms of their scientific veracity than according to their aesthetico-existential effectiveness.* The crucial objective is to grasp the a-signifying points of rupture... from which a certain number of semiotic chains are put to work in the service of an existential auto-referential effect. ... Pure creative auto-reference is impossible in the apprehension of ordinary existence. Attempts to represent it can only succeed in masking it, travestying it, disfiguring it, making it pass through mythic and narrative myths of reference – what I call meta-modelization. ... No one is exempt from the game of the ecology of the imaginary. ... *Rather than implementing procedures of censorship and contention in the name of great moral principles we should learn how to promote a true ecology of phantasm, one that works through the transference, translation and redeployment of their matters of expression.* (My kursivering)

SLOT

Uit die bespreking blyk dit dat daar beslis iets in profesie, mite en delirium bestaan wat belangrik is vir kennisverwesening maar ook vir bestaansverwesening. Sensureringsprosedures ten opsigte van praktyke, verhale, uitdrukkingsvorme en deliriums van hierdie aard sou totaal onvanpas wees in die lig van sekere morele [en ’n mens sou kon byvoeg logiese] beginsels. Ons het hier te kampe met “wyses van ekspressie” wat oor ’n sekere kennisgeldigheid beskik, maar waarvoor ander beginsels geld, naamlik “die ware ekologie van fantasma en van verbeelding” wat werk deur die transferensie, vertaling en herinpassing van hierdie maniere van uitdrukking. Hierdie wyses van ekspressie bly duidelik ver van ongeldig af, maar sonder hierdie beginsel van “die ekologie van fantasma en verbeelding” bly dit geslote vir “kreatiewe proliferasie”.

Die teoretiese-konseptuele raamwerk van eenduidige logika en wetenskaplike verifikasie, wat op hulle gebied baie geldige beginsels en werkwyses is, kan nie as sodanig hierdie verskynsels van “primêre” subjektiwiteit artikuleer nie, omdat hulle benadering gerig is op geheel en al ander dinamika en organisatoriese werkwyses. “These conceptual scaffoldings still do not take into account the production of ‘primary’ subjectivity, because they are deployed on a truly industrial scale, particularly by the media and the public institutions. All existing theoretical bodies of this type share the shortcoming of being closed to the possibility of creative proliferation” (Guattari 2012:36-37). Ons moet dus ook ander soorte logikas vir ons doel hier ontgin en ook vir wetenskappe van die gees in die algemeen: “While the logic of discursive sets endeavours to completely delimit its objects, the logic of intensities or eco-logic is concerned only with the movement and intensity of evolutive processes” (Guattari 2012:30). Dit laat ’n mens dink aan Erich Fromm se logika van intensiteite en assosiasies. Vergelyk ook Michel Serres (1995) vir ’n “logika van die meervoudige” en Henri Atlan (1994) vir “ander” logikas en Liu (2004) met “die paradoksale logika van doksa” (die etiek van die onbekende). Het Prigogine en Stengers (1989) nie ook ’n ander soort logika voorgestel nie, wat ’n mens “’n stochastiese-fraktale logika” kan noem? Miskien kan ’n noölogika oorweeg word vir hierdie verskillende vorme van gedifferensieerde logika.

Dit blyk verder uit ons bespreking dat die weiering om die kenniswaarde van profesie, mite en delirium as wesenlik te erken nie alleen ’n kennisverarming nie, maar veral ook kennisverwringing meebring. Aan die ander kant komplementeer dit nie alleen kennis in die sin van aanvulling nie, maar is dit eintlik so verweef met kennis dat die begrip daarvoor die kwaliteit van kennis aansienlik verdiep. Profesie kan gesien word as ’n woord voor en na rasionaliteit, logika en betekenis; mite bied ’n sinvolle woord aan die ander kant van logos; delirium beklemtoon die verbintenis tussen waansin en sin met die besef dat logos nie die enigste instrument van singewing is nie.

Hiermee is ons terug by die voorstel van Michel Serres: “We should invent a theory of obscure, confused, dark, non-evident knowledge – a theory of adelo-knowledge. This lovely adjective, with feminine resonances, means something that is hidden and does not reveal itself. The Greek island of Delos was once called Adelos, the hidden one. If you have tried to approach it, you surely know that it is usually hidden in clouds and fog. Shadow accompanies light just as anti-matter accompanies matter” (Serres 1995:148). Dit is belangrik om te besef dat dit wat Serres “anti-matter” noem (dit wat verborge is) in onderskeid van “matter”, volgens ander beginsels hanteer moet word as “matter”. Die laaste geldige uitvlug wat deesdae algaande gebruik word, kan wees om “anti-matter” te vermaterialiseer tot “matter” en dan te glo die beginsels wat vir die een geld, geld ook vir die ander. Ongelukkig werk dit nie so nie. Daarom pleit Serres vir die invensie van ’n teorie van obskure, verwarde, donker nie-evidente kennis, wat geldig sal wees vir ons argumente ten gunste van profesie, mite en delirium, wat aan hierdie kwalifikasies voldoen, maar ’n soort teorie wat nie byval vind in hedendaagse informasionalistiese en kennisreduktiewe sirkels nie en uitgewring is uit die hedendaagse wetenskaplike diskoers.

BIBLIOGRAFIE

- Atlan, H. 1986. *Entre le cristal et la fumée: essai sur l'organisation du vivant*. Paris: Seuil.
- Atlan, H. 1994. *A tort et à raison: intercritique de la science et du mythe*. Paris: Seuil.
- Bachelard, G. 1974. *La poétique de la rêverie*. Paris: PUF.
- Bachelard, G. 1984. *Water and dreams: An essay on the imagination of matter*. Dallas: The Dallas Institute of Publications.
- Bernardis, A-M. & Hagene, B. 1995. *Mesure et démesure*. Paris: Les Éditions de la Cité des Sciences et de l'Industrie.
- Bohm, D. 2009. *On creativity*. New York: Routledge Classics.
- Canguilhem, G. 1989. *The normal and the pathological*. London: D. Reidel Publishing Company.
- Castells, M. 1996. *The information age: economy, society and culture, volume 1*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Derrida, J. 1978. Cogito and the history of madness, in *Writing and difference*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. 1998. Geloof en wete: die twee bronne van die “religie” op die grense van die suiwere rede. *Fragmente*, Nommer 2:14-38.
- Derrida, J. 2002. Faith and knowledge: the two sources of “religion” at the limits of reason alone, in *Acts of religion*. New York: Routledge.
- De Waelhens, A. 1978. *Schizophrenia: a philosophical reflection on Lacan's structuralist interpretation*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Dupuy, J-P. 2013. *The mark of the sacred*. Stanford: Stanford University Press.
- Ellul, J. 1985. *The humiliation of the word*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Foucault, M. 1977. *Theatrum philosophicum*, in *Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews*. Ithaca: Cornell University Press.
- Foucault, M. 1965. *Madness and civilization: a history of insanity in the age of reason*. New York: Vintage Books.

- Frey, H. 1962. *Das Ziel aller Dinge: Offenbarung Johannis*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Fromm, E. 1951. *The forgotten language: an introduction to the understanding of dreams, fairy tales and myths*. New York: Grove Press.
- Fromm, E. 2009. *Beyond the chains of illusion: my encounter with Marx and Freud*. London: Continuum.
- Gadamer, H-G. 1977. *Philosophical hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- Gadamer, H-G. 1982. Culture and words – from the point of view of philosophy. *Universitas*, 24(3):179-188.
- Gadamer, H-G. 1996. Being, spirit, God, in *Heidegger's ways*. New York: Suny Press.
- Guattari, F. 2012. *The three ecologies*. London: Continuum.
- Gusdorf, G. 1963. *Mythe en metafysica*. Utrecht: Erven J. Bijleveld.
- Heidegger, M. 1979. *Gelatenheid*. Amsterdam: Lannoo.
- Henry, M. 2013. *Barbarism*. London: Continuum.
- Jaspers, K. 1960. *Socrates, Boeddha, Confucius, Jezus*. Utrecht: Erven J. Bijleveld.
- Jaspers, K. 1962a. *Plato and Augustine*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Jaspers, K. 1962b. *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus*. New York: Harcourt Brace
- Jaspers, K. 1977. *Strindbergh and Van Gogh*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Kristeva, J. 1983. Psychoanalysis and the Polis, in *The politics of interpretation*, onder redaksie van W.J.T. Mitchell. Chicago: University of Chicago Press.
- Liu, A. 2004. *The laws of cool: knowledge work and the culture of information*. Chicago: Chicago University Press.
- Löwith, K. 1960. *Meaning in history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Midgley, M. 2006. *Science and poetry*. London: Routledge.
- Midgley, M. 2011. *The myths we live by*. London: Routledge.
- Miskotte, K.H. 1945. *Hoofdsom der historie: voordrachten over de visioenen van den apostel Johannes*. Nijkerk: Callenbach.
- Morin, E. 1986. *La méthode 3. La connaissance de la connaissance 1*. Paris: Seuil.
- Morin, E. 1990. *Science avec conscience*. Paris: Seuil.
- Morin, E. 2008. *On complexity*. Cresskill(NJ): Hampton Press.
- Morin, E. 2017. *Connaissance, ignorance, mystère*. Paris: Fayard.
- Nancy, J-L. 1991. *The inoperative community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Prigigine, I. & Stengers, I. 1989. *Tussen tijd en eeuwigheid: de nieuwe plaats van de mens in de natuurwetenschap*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Ricoeur, P. 1991. Myth as bearer of possible worlds, in *A Ricoeur reader: reflection and imagination*, edited by Mario J. Valdes. Toronto: University of Toronto Press.
- Ricoeur, P. 2013a. Hermeneutics and the idea of revelation, in *Hermeneutics: writings and lectures, Volume 2*. Cambridge: Polity Press.
- Ricoeur, P. 2013b. Salvation myths and contemporary reason, in *Hermeneutics: writings and lectures, Volume 2*. Cambridge: Polity Press.
- Serres, M. & Latour, B. 1995. *Conversations on science, culture and time*. Ann Arbor: Minnesota University press.
- Spinner, H. 1994. *Die Wissens-ordnung: Ein Leitkonzept für die dritte Grundordnung des Informationszeitalters*. Opladen: Leske & Budrich.
- Stiegler, B. 2010. *Taking care of youth and the generations*. Stanford: Stanford University Press.
- Stiegler, B. 2013. *Disbelief and discredit, volume 2: Uncontrollable societies of disaffected individuals*. Cambridge: Polity Press.
- Ulmer, G. 1990. Confrontation (On a consultancy). *Oxford literary review*, 12:155-171.
- Vattimo, G. 1992. *The transparent society*. Cambridge: Polity Press.
- Wersig, G. 1990. The changing role of knowledge in an information society, in *The Information Environment: A World View*, onder redaksie van D.J. Foskett. Amsterdam: Elsevier Science Publishers.

