

Praktiese wysheid (*fronesis*) in 'n verdeelde samelewing

Pieter Duvenage

P. Duvenage, Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

In hierdie bydrae word die begrip *praktiese wysheid* ("*fronesis*") ondersoek en krities verken. Die begrip het sy wortels in Aristoteles se werk, wat dit dus nodig maak om by daardie denker te begin. In afdeling 2 word daar 'n algemene bespreking van Aristoteles se denke gebied, voordat daar meer spesifiek na sy begrip van *fronesis* beweeg word. Hierdie bespreking van *fronesis* maak erns met die sesde boek van *Die Nikomacheaanse etiek*, waar *fronesis* in wisselwerking met ander intellektuele deugde, soos *epistēmē*, *sophia* en *nous* (teoretiese kennis) en *technē* (praktiese kennis) staan. Vanaf die meer individueel-etiese sketsing van *fronesis* as karaktereienskap word daar oorgegaan na die moontlike sosiale en politieke implikasies daarvan. Dit geskied egter met erkenning aan sekere kritiese voorbehoude op Aristoteles se denkprojek. In afdeling 3 word hierdie bespreking van Aristoteles se denke, en meer spesifiek sy begrip van praktiese wysheid, in ons eie tydsgewrig geplaas met 'n bespreking van Hans-Georg Gadamer se filosofiese hermeneutiek. Dit is so dat Gadamer die begrip *praktiese wysheid*, saam met die begrip *dialog*, prominent in sy filosofiese hermeneutiek plaas. Hierdie twee begrippe word dan verder met die volgende Gadameriaanse begrippe genuanseer: spel (as ontologiese gebeure), werkingshistoriese bewussyn, die hermeneutiese sirkel en die versmelting van horisonne. Aan die einde van die afdeling word gewys op die sosiale en politieke implikasies van Gadamer se gebruik van praktiese wysheid vir moderne samelewings – veral verdeelde samelewings wat onder die dwingelandy van 'n tegnies-gestuurde politiek staan. In die laaste afdeling (afdeling 4) word Gadamer se hantering van *praktiese wysheid* in 'n kritiese gesprek met denkers soos Jürgen Habermas, Jacques Derrida en Paul Ricoeur gebring. Vir Habermas is Gadamer se begrip van praktiese wysheid so dig verknoop met begrippe soos *tradisie* en *gesag* dat dit moeilik in 'n moderne, hoogs-gedifferensieerde samelewing toegepas kan word. As alternatief bied hy sy begrip van kommunikatiewe rasionaliteit aan. In die geval van Derrida kan sy begrip van die *différance* in kreatiewe spanning met Gadamer se begrip *horisonversmelting* gelees word. Uiteindelik word daar na Gadamer se denke teruggekeer met behulp van Ricoeur se gebruik van praktiese wysheid as bemiddeling tussen 'n etiek van die goeie en moraliteit wat reëlgebonde is. In dieselfde trant bemiddel Ricoeur ook tussen politiek as *mag-van-bo* (hiërargies) en *mag-gemeen*.

Trefwoorde: Aristoteles; dialoog; *différend*; filosofiese hermeneutiek; *fronesis*; Hans-Georg Gadamer; ideologiekritiek; Jacques Derrida; Jürgen Habermas; Paul Ricoeur; politiek; praktiese wysheid; tradisie; verdeelde samelewing

Abstract

Practical wisdom (*phronēsis*) in a divided society

The ethical and political importance of practical wisdom (*phronēsis*, φρόνησις) in a divided society is addressed in this article. After a short introduction (section 1) *phronēsis* is examined with reference to Aristotle's work (section 2). This section starts with a brief discussion of Aristotle's broad philosophy. Here Aristotle's distinction between the appearance of things (*phainomena*) and the endoxic method is of importance. Precisely because all phenomena are not clear we need the endoxic method of acceptable opinions, credible assumptions, common sense and wisdoms transmitted over time. And we seek wisdom from the reputable ones, that is, the wise. It is about opinions which have proven themselves through time as worthy and with a certain normative value – that which is worth preserving. In all our domains of investigation we seek worthy forerunners – even if we are critical about how they saw a specific problem that we are now grappling with.

After this broader introduction to Aristotle's work, the focus shifts more specifically to the concept of practical wisdom (*phronēsis*). In the sixth book of *The Nicomachean Ethics* Aristotle divides the intellectual virtues, and the role of *phronēsis* in them, into the following three groups: (i) In the first place *epistēmē* is scientific knowledge, universal, immutable, context-independent and based on general analytical rationality. Together with the other two virtues in this group, namely wisdom (*sophia*) and intuition (*nous*), scientific knowledge constitutes theoretical knowledge, although there are also important differences of nuance between these three virtues. (ii) In the case of practical knowledge (*technē*) we are dealing with skilfulness, art (*poiēsis*) and the technical. This is pragmatic, mutable and context-dependent knowledge obtained through the experience of production. It is further based on practical, instrumental rationality and works with a conscious goal – for example, to manufacture a chair or to stage a theatre production successfully. (iii) As stated above, *phronēsis* mediates between scientific knowledge (*epistēmē*) and artistic-technical knowledge (*poiēsis*) – which we have just discussed under (i) and (ii) – and is ethically existentially orientated. It concerns the practical judgment of which virtues and values are at stake in a given context in order to ensure that ethical decisions are made on the basis of the relevant scientific and technical knowledge. In short: *phronēsis* plays a mediating role between scientific-theoretical knowledge (*epistēmē*) and practical knowledge (especially *technē*).

After the mediating role of practical wisdom (*phronēsis*) in the ethical-individual activities of the practically wise person has been discussed, its broader political and social implications are elucidated in section 2. In this sense individual happiness (as described in *Nicomachean Ethics*) and collective politics (as described in *Politics*) (Aristotle 1962) are mutual. Here the state does not exist in a liberal manner externally from the individual. However, there remains a tension between Aristotle's more participatory idea of the *polis* on the one hand and his more elitist conception of the aristocratically managed *polis* on the other – a legacy which we must deal with in our own time.

In section 3 the ethical-individual as well as the socio-political implications of practical wisdom (*phronēsis*) are placed in conversation with Hans-Georg Gadamer's 20th-century interpretation of Aristotle. Gadamer's contribution, which is influenced by Heidegger's phenomenological-dialogical reading of the philosophical tradition (Plato, Aristotle, and Hegel) in the 1920s, can be distinguished in three areas: (i) the development and defence of a philosophical hermeneutics in which *phronēsis* as a practical philosophy plays a key role; (ii) Gadamer's intense dialogue with the history of philosophy, in which the most prominent interlocutors are Plato, Aristotle, Hegel and Heidegger; (iii) his interest in aesthetics. In the reconstruction of Gadamer the focus falls on his philosophical hermeneutics and appropriation of practical wisdom, as well as on its contemporary socio-political implications.

For Gadamer practical wisdom, together with interpretation and dialogue, serves as the basic building block of his thought project – philosophical hermeneutics. This is further nuanced with concepts such as play, working-historical consciousness, the hermeneutical circle and the merging of horizons. The reconstruction of Gadamer's concepts, in close interplay with Aristotle's concept of practical wisdom, is then brought into critical conversation with our contemporary techno-scientifically steered culture and politics. The problem with a scientifically steered culture and politics is that they work with a one-dimensional means-end methodology which shifts practical wisdom (in the form of dialogue and conversation between citizens) to the margins. Gadamer, however, does not leave us in peril on the sea with this techno-scientifically steered culture, but formulates an alternative in which the Aristotelian concept of *phronēsis* reappears. Gadamer's alternative to our contemporary techno-scientifically steered culture is also applied more concretely to divided societies. This implies, in the first place, that an atomistic conception of the individual is challenged – especially whereby he or she supposedly floats around in the infinite ocean of the present without any historical and cultural moorings. Secondly, we must not deal with the world in an exclusively rigid, law-like technocratic fashion, but in a practically enquiring fashion. Thirdly, Gadamer's alternative also makes us aware of the historical dimension of understanding. Eventually, according to Gadamer, we must stay optimistic about dialogue as a possibility for mediation in a deeply divided society.

The fourth and final section focuses on the critical challenges that Jürgen Habermas and Jacques Derrida pose for Gadamer's reconstruction of Aristotle's concept of *phronēsis* and ends with Paul Ricoeur's appropriation of *phronēsis* in concurrence with Gadamer. In Habermas's early critique of Gadamer he finds Gadamer's thinking too dependent on tradition and prejudice and hence insufficient for an ideology critique. In his later alternative, his work on communicative action and reason, Habermas offers a more concrete and systematic analysis of modern societies and their pathologies and systematic distortions. Hence he concentrates on the complex issues of modern law, constitutions, rights discourse and political power in order to formulate a contemporary normative theory of democracy. Whereas Habermas thinks that Gadamer's use of practical wisdom is not strong enough to deal with the problems of contemporary societies, Derrida is of the opinion that it is too strong. Against this background of the respective positions of Habermas, Derrida and Gadamer it can be asked: How can we bring the universal and the particular into dialogue with each other? What would consensus mean here? Is consensus (in Gadamer's softer version of the fusion of horizons or Habermas's stronger version of a theory of communicative rationality) or dissensus (in Derrida's version of *différance*) the way to proceed in a divided society? Must particular differences and forms of life be played off

against universal procedures? Can we mediate between a kind of life form anchored in Aristotelian virtue ethics on the one hand and a deontological and universal morality on the other hand? Here we can consider the thought of Paul Ricoeur in conjunction with Gadamer, but also in conversation with Habermas.

The article ends with Paul Ricoeur's mediation between a particular ethics and universal morality. For him the ethical domain of virtuous action ties in with the good life (Aristotle), while action in the moral domain is prescribed by universal norms (Kant and Habermas). Ethics is thus teleologically directed and morality deontologically. Ricoeur grants both ethics and morality their respective places – especially where the human capacity to act as well as a person's accountability are at stake. This position is further explained in Ricoeur's understanding of politics, where he argues for the reciprocity between *power from above* (hierarchical) and *power in-between*.

Keywords: Aristotle; dialogue; *différend*; philosophical hermeneutics; *phronēsis*; Hans-Georg Gadamer; ideology critique; Jacques Derrida; Jürgen Habermas; Paul Ricoeur; politics; practical wisdom; tradition; divided society

1. Agtergrond

Die etiese en politieke belang van praktiese kennis of wysheid (*phronēsis*, φρόνησις), in 'n verdeelde samelewing word in hierdie artikel getematiseer.¹ Enige verwysing na die begrip *praktiese wysheid* (*fronesis*) bring die belang van Aristoteles onvermydelik ter sprake. Die term *fronesis* kom markant na vore in die sesde boek van *Die Nikomacheaanse Eتيek* (Aristoteles 2009/2005) waar dit op Gadameriaanse wyse 'n bemiddelende rol tussen wetenskaplik-teoretiese kennis (*episteme*) aan die een kant en praktiese kennis (veral *technē*) aan die ander kant speel. Nadat die bemiddelende rol van praktiese wysheid as die individueel etiese ingesteldheid van die prakties wyse persoon in die eerste afdeling uiteengesit word, sal daar op die breër politieke en maatskaplike implikasies daarvan gewys word soos dit verder in Aristoteles (1948 en 1962) se *Metafisika* en *Politiek* uitgewerk word.

Hierdie rekonstruksie van sowel die eties-individuele as die sosiaal-politiese implikasies van praktiese wysheid word in afdeling 3 in ons eie tyd geplaas met 'n bespreking van Hans-Georg Gadamer se denke (Gadamer 1975a/2004) as 'n 20ste-eeuse herwinning van Aristoteles. By Gadamer dien praktiese wysheid, saam met interpretasie en dialoog as die basiese boustene van sy denkprojek, die filosofiese hermeneutiek. Dit word verder met begrippe soos *spel*, *werkingshistoriese bewussyn*, *hermeneutiese sirkel* en *versmelting van horisonne* uitgebou. Uiteindelik word gewys hoe Gadamer se kreatiewe verwerking en lees van Aristoteles se begrip van praktiese wysheid van groot waarde kan wees in ons eietydse tegnowerenskaplik-gestuurde kultuur en politiek. Dit kan verder ook met groot vrug in 'n multikulturele of verdeelde samelewing gebruik word.

In die laaste afdeling word Gadamer se lees van Aristoteles, waarin praktiese wysheid die inspirasiebron is, teen dié van twee van sy prominente tydgenote, Jacques Derrida en Jürgen Habermas, krities afgespeel en uiteindelik met behulp van Paul Ricoeur verder genuanseer en geïnterpreteer. In dié opsig kom een van die sentrale teses van hierdie

bydrae aan die orde, naamlik dat kritiese gesprek en dialoog tussen Aristoteles se begrip van *fronesis* en Gadamer (en ander) se 20ste-eeuse interpretasie daarvan van groot waarde vir 'n plurale en verdeelde samelewing kan wees, oftewel 'n samelewing wat deur botsende opvattings van die ware, goeie en skone gekenmerk word.

2. Aristoteles se breë filosofie en begrip van praktiese wysheid

'n Bondige bespreking van Aristoteles se breë filosofie is nodig voordat sy begrip van praktiese wysheid (*fronesis*) aan die beurt kom. In hierdie opsig is Aristoteles se onderskeid tussen *phainomena* en die sogenaamde endoktiese metode van groot belang. In sy *Metafisika* (1948:982b12) stel hy dit so: "Dit is vanweë verwondering dat mense nou, soos aanvanklik, begin filosofeer; hulle het oorspronklik oor die vreemde dinge voor hulle begin wonder, en toe geleidelik oor groter dinge begin besin."² Ons besin en reflekteer dus omdat ons met verwondering voor die werklikheid in haar ryke verskeidenheid te staan kom en daardeur aangespreek word. Verwondering, ontvanklikheid en 'n sekere sin van menslike nederigheid is dus die grondslag van ons besinning oor die heelal en ons plek daarin. Dit is hierdie tergende verwondering (*aporiai*) wat ons tot verstaan en filosofering oproep, uitlok en verlei. Vervolgens word bewonderenswaardige verskynsels (fenomene) stelselmatig georganiseer – die endoktiese metode. Volgens dié metode versamel ons gangbare opinies (*doxa*) oor dit wat ons juis in die eerste plek met verwondering vul. Hierdie gangbare opinies oor die verskynsel is natuurlik nie eenstemmig nie – juis omdat dit op verwondering steun. Daarom moet gangbare opinies (*endoxa*) nie net sistematies geïnterpreteer word nie, maar ook krities bepra – en selfs ondergrawe – word. Soos gestel, begin Aristoteles se filosofie met die verskyning van dinge (fenomene) en daarom moet die dinge sover as moontlik op hulle bepaalde terreine oorweeg word – nie omdat die verskyninge absoluut akkuraat is nie, maar omdat dit ons 'n eerste tree op die weg na die waarheid gee. In dié opsig is ons sintuie met gebreke en al van kardinale belang. So leer ken ons die wêreld in die eerste plek sintuiglik-vormlik en kontingent. Anders gestel, ons eerste kennismaking met die wêreld is sensueel. Ons word gedryf om ons sintuiglike indrukke en waarnemings besinnend te beoordeel. Juis omdat al die fenomene nie duidelik is nie, het ons die endoktiese metode van gangbare opinies, geloofwaardige opvattings, gesonde verstand, en oorgelewerde wysheid nodig. En ons soek wysheid by diegene met reputasie, wat ons bewonder – die wyses. Dit gaan ook oor opinies wat hulle deur die tyd as navolgenswaardig en met 'n sekere normatiewe waarde bewys het – dit wat waardig is om bewaar te word. In al die ondersoekdomeine soek ons na waardige voorgangers – selfs al is ons krities oor hoe hulle 'n bepaalde probleem waarmee ons nou worstel, gesien het.³

Die kenmerke van die prakties-wyse persoon wat navolgenswaardig handel, is reeds 'n tema by Aristoteles se voorgangers. Vir Demokritus moet 'n prakties-wyse persoon goed kan praat en handel. Sokrates verstaan *fronesis* weer as handelende dialoog of retoriek wat 'n mens tot die goeie kan lei. Plato plaas, op kenmerkende wyse, alle ware kennis van die menslike goeie (*fronesis* en *sofia*) in die absolute goeie. In die *Phaedo* en ander dialoë beskryf hy *fronesis* as die vermoë om oor die vorm van die goeie na te dink, waar menslike handeling gerig op die verwesenliking van die goeie die hoogste menslike ideaal word.

Aristoteles deel egter nie hierdie Platoniese opvatting van die absolute goeie in sy *Nikomacheaanse Etiek* (2009/2005) nie. Hy skryf: "En verder word daar oor die goeie op soveel wyses gepraat as oor die begrip *syn* [...] [D]it is [dus] duidelik dat die goeie nie iets gemeen, universeel en een in alle gevalle is nie. Want as dit die geval was, sou dit nie in alle kategorieë uitgedruk kon word nie, maar slegs in een alleen."⁴ Hier is Aristoteles nader aan Demokritus en Sokrates. *Fronesis* is nie "algemene kennis" van die goeie in sigself of van die *syn* in sy algemene vorm (*eidos*) nie. Dit gaan eerder om die menslik-etiese en eksistensiële doel om kennis of insig van die gelukkende of florerende lewe (*eudaimonia*) te verwerf. In Gadamer (1975a/2004) se taal is dit morele kennis. In dié opsig speel die menslike deugde (sowel moreel-karaktervormend as intellektueel) 'n belangrike rol. Anders as die dier kan die mens aan deugdelike norme soos moedigheid, matigheid ens. voldoen of nie, deugde wat veral deur sosiale wisselwerking, omgang en dan vriendskap in die besonder ingeoefen kan word. Van die deugde is die intellektuele deugde, met *fronesis* wat tussen wetenskaplik-teoretiese kennis (*epistēmē*) en praktiese kennis (*techne*) bemiddel, veral van betekenis.⁵

In die sesde boek van *Die Nicomacheaanse Etiek* verdeel Aristoteles (2005/2009: 1139b18-1141b27) die intellektuele deugde, en die rol van *fronesis* daarin, in die volgende drie groepe: (i) In die eerste plek is *epistēmē*, as wetenskaplike kennis, universeel, onveranderlik, konteks-onafhanklik en word dit op algemeen analitiese rasionaliteit gebaseer. Saam met die deugde *sofia* (wysheid) en *nous* (intuisie) maak dit teoretiese kennis uit. (ii) In die geval van *techne* het ons weer met vaardigheid, kuns (*poiēsis*) en tegniek te doen. Dit is pragmatiese kennis, veranderlik, konteks-afhanklik (maar in die sin van 'n bloudruk ook konteks-onafhanklik) en word deur die ervaring van vervaardiging opgedoen. Dit is verder op prakties-instrumentele rasionaliteit gebaseer en werk met 'n bewuste doelwit – soos om 'n stoel te maak of 'n teaterproduksie suksesvol op te voer. (iii) Soos gestel, bemiddel *fronesis* tussen *epistēmē* en *techne* en is dit eties-handelend georiënteerd. Dit gaan oor die praktiese beoordeling van watter deugde en waardes in 'n gegewe konteks ter sprake is ten einde te verseker dat etiese keuses gebaseer op die tersaaklike teoretiese asook tegniese kennis gemaak word. *Fronesis* is dus pragmaties, veranderlik en konteks-afhanklik. Dit is nie 'n kliniese vorm van intellektuele kennis nie, want dit werk ook met die menslike hartstogte en verbeelding. Uiteindelik is *fronesis* nie net op die self ingestel nie, maar ook op die gemeenskap en die samelewing waarbinne konkreet-histories en kontingent-partikulier besluit en geoordeel moet word. Dit gaan oor *sensus communis*, soos Gadamer dit stel (1975a:16–27; 2004:17–27), en die goeie lewe met en vir ander, soos by Ricoeur.⁶

Fronesis kan verder verdiep word deur dit van (i) wetenskaplike kennis en (ii) prakties-tegniese kennis, soos hier bo uiteengesit, te onderskei (Gadamer 1978/1986a:VI).

Waarom is *fronesis* nie wetenskaplike kennis ((i) hier bo) nie? In die eerste plek is *epistēmē* universeel-noodsaaklike kennis, terwyl die menslike praxis of praktyk deur kontingensie en verskil gekenmerk word.⁷ Aristoteles (2009:1141b15) skryf: "Praktiese wysheid is nie slegs met universeles gemoeid nie – dit moet ook die partikuliere ken; want dit is prakties-handelend met die partikuliere of die besondere verwickeld."⁸ Tweedens is *epistēmē* van induktiewe gevolgtrekkings oor sintuiglike getuienis afhanklik, van waar daar dan deduktiewe afleidings gemaak kan word ter wille van die universeel geldige en voorspelling. Derdens word die subjek en objek in die kennisproduksie van *epistēmē* geskei

in soverre die waarnemende subjek as't ware "neutraal" teenoor die waargenome objek staan, soos byvoorbeeld die wetenskaplike wat na iets onder 'n mikroskoop kyk (Gadamer 1975a:297; 2004:312). *Fronesis* wil egter nie die universele op die partikuliere afdwing nie, maar wil bemiddel tussen die universele en die partikuliere, die algemene en die besondere. Kortom: praktiese wysheid is nie universeel, noodsaaklik, deduktief en objektief waar nie (Schuchman 1979:43–4).

Aan die ander kant kan praktiese wysheid (*fronesis*) ook nie met praktiese kennis in die vorm van *techne* ((ii) hier bo), gelykgestel word nie. Hoewel *fronesis*, soos *techne*, ook 'n dinamiese voorbeeld van praktiese kennis, handeling en toepassing is (Aristoteles 2005/2009: 1140a24–8), verskil dit ook van *techne*. *Techne* is 'n kennisvorm wat handeling tot 'n produk lei, byvoorbeeld daar waar 'n vakman sy tegniese kennis op 'n bepaalde veld toepas. 'n Mens kan ook die vaardighede van *techne* leer en vergeet (Gadamer 1975a:300; 2004:315). Tegniese kennis werk verder sistematies en voorskriftelik na die doel van handeling in 'n konkrete situasie. Dit berus op die vaardigheid om dinge te maak of te produseer. Daarteenoor word *fronesis* nie voorskriftelik, soos die tegniese vaardigheid of bloudruk (*eidōs*) van die vakman, aangeleer nie. Dit gaan hier nie oor die doel-middel-verhouding nie (Gadamer 1975a:304; 2004:318). *Fronesis* het nie 'n vaste doelwit of voorafkennis nie. Dit is eerder 'n tipe kennis wat deur ons daaglikse beoefening van die deugde op weg na die goeie lewe gevorm word.⁹ Anders gestel: praktiese wysheid beteken om met behulp van wysheid en intuïsie as filters van tegniese en wetenskaplike kennis die regte besluit te neem. *Fronesis* is dus praktiese wysheid van menslike handeling wat nie bloot universeel is nie, maar ook kontingent en partikulier deel van die mens se eksistensiële *praxis* is.¹⁰

Soos gestel, is *fronesis*, as 'n vorm van prakties-etiese of eksistensiële kennis, ook kennis met betrekking tot menslike optrede in verskillende prakties-kontingente situasies. Op hierdie punt, waar dit nie net oor individueel-etiese besluitneming gaan nie, kom die politieke en sosiale in die spel. Die prakties-wyse persoon besluit daar waar "practitioners put their own traditions, cultures, histories and languages into question and into dialogue with one another, beyond the perspective or objective of attaining eternal truths" (McNeill en Feldman 1998:2).

Soos voorheen omskryf, is *fronesis* die bemiddeling tussen die partikuliere (situasie) en die universele idees daaroor, op weg na die menslike goeie. Hierdie bemiddeling beteken alreeds dat die prakties-wyse in staat is om te oordeel oor watter universele idees in 'n gegewe situasie relevant is en hoe hulle toegepas moet word ten einde die regte handelingsbesluite te neem. Hoewel ons van wetenskaplike en tegniese kennis in ons morele denke kan gebruik maak, is dit maar slegs een aspek van die prakties-etiese.¹¹ Hierdie konkrete gesitueerdheid van praktiese wysheid, wat met bemiddeling saamhang, gee ook verder substansie aan die idee van *ethos* wat in die Grieks na sowel 'n manier van doen as 'n plek verwys, na hoe die mens van 'n plek dinge doen. Waar *ethos* nog by Homeros oor diere handel "[f]rom the basic sense of abode, dwelling place and home", gaan dit vir Aristoteles oor hoe die mens in die wêreld tuis is of kan wees: "[I]t is the inner residing, bearing or comportment which a man has toward himself, toward others and toward his world. *Ethos* is thus the constant ground and foundation from which all doing flows forth, and as such is a central component in the being-structure of man ..." (Schuchman 1980:55).

Gadamer sluit hierby aan deur *ethos* met solidariteit te verbind – dit wat juis in die oorgestimuleerde proses van tegniese vooruitgang in ons tydgenootlike beskawing afwesig is.¹² Gadamer (1975a:296; 2004:311) skryf: "Human civilisation differs essentially from nature in that it is not simply a place in which capacities and powers work themselves out; man becomes what he is through what he does and how he behaves – i.e. he behaves in a certain way because of what he has become. [Aristoteles onderskei dus tussen *ethos* en *physis* as] [...] a sphere in which the laws of nature do not operate, yet not a sphere of lawlessness, but of human institutions and human modes of behaviour which are mutable, and like rules only to a limited degree."

Hierdie verbreding van *fronesis* vanaf die individueel-etiese na die sosiale en politieke kan verder met behulp van Aristoteles se *Metafisika* en *Politiek* genuanseer word. In dié opsig kan sy beroemde metafisiese onderskeid tussen stof en vorm, as deel van sy oorsake-leer, ook in verband met sy politiek gebring word. Die materiële of stoflike oorsaak van die politiek is die individue en groepe wat in 'n bepaalde gebied woon. Dit is die stof of materie van die politiek. Die vormlike oorsaak is die grondwet van 'n staat. Dit gee grondwetlik vorm aan die (politieke) stof. Die effektiewe of handelende oorsaak is die heerser, staatsman en wetgewer (in 'n beperkte sin), of (in 'n breër sin) almal wat in die gees van praktiese wysheid poog om die verhouding tussen die (universele) grondwet en die partikuliere belange van die burgers in 'n gesonde balans te hou. Dit kan in eietydse terme as die openbare sfeer van die samelewing beskryf word. Hieruit volg dan die doel-oorsaak van die politiek – naamlik 'n gelukkende of florerende staat wat geregtigheid beliggaam. In hierdie opsig is individuele geluk (soos in *Die Nikomacheaanse etiek* beskryf) en kollektiewe welsyn of politiek (Aristoteles 1962) wederkerig. Die staat staan dus nie, op 'n liberale wyse, ekstern teenoor die individu nie. Tog plaas Aristoteles nie die polis, oftewel die politieke gemenebes, bo die individu nie. By Aristoteles is daar eerder sprake van 'n ontvanklike interaksie tussen die mens en die groep. Sy opvatting van die menslike goeie sou krities wees oor 'n tipe regering wat die individu of burger te ver van die alledaagse besluitneming verwyder (Taylor 1995:242). Hoewel dit so is dat Aristoteles in sy eie tyd nie krities genoeg oor die posisie van vroue en slawe in die huishouding was nie, is dit nogtans so dat hy nie die polis gesien as iets wat bloot die lewe onderhou nie, maar as iets wat daar is ter wille van die goeie lewe self (Taylor 1995:235, 237). Nogtans bly die spanning tussen, aan die een kant, sy deelnemende opvatting van die polis en, aan die ander kant, sy meer elitistiese opvatting van die aristokraties-bestuurde polis 'n erflating waarmee in ons eie tyd rekening gehou moet word (Taylor 1995:246).

Dit is juis op hierdie punt waar dit nodig word om *fronesis* in ons eie tydsgewrig te herbedink. Is daar ruimte vir praktiese wysheid (*fronesis*) in 'n samelewing wat deur verskillende perspektiewe van die ware, goeie en skone gekenmerk word? In die beantwoording van die vraag bly Aristoteles, wat in die branding van sy eie tyd gestaan het, steeds 'n waardevolle gespreksgenoot – ook vir sy hedendaagse gespreksgenote.

3. Gadamer se herwinning van Aristoteles

Die werk van Hans-Georg Gadamer (1900–2002) bied 'n gepaste eietydse aanknopingspunt by die historiese verstaan van die Aristoteliese *fronesis*-begrip.¹³ Gadamer, wat deur

Heidegger se fenomenologies-dialogiese lees van die filosofiese tradisie (Plato en Aristoteles) in die 1920's beïnvloed is, se bydrae kan op drie gebiede onderskei word.¹⁴ Eerstens is daar die ontwikkeling en die verdediging van 'n filosofiese hermeneutiek waarin *fronesis* as praktiese filosofie 'n sleutelrol speel. Tweedens is daar Gadamer se intensiewe dialoog met die geskiedenis van die filosofie waarin Plato, Aristoteles, Hegel en Heidegger uitstaan. Derdens is daar sy belangstelling in die estetiese, en in die besonder die literatuur (digkuns). By hierdie geleentheid sal daar op Gadamer se filosofiese hermeneutiek en toe-eiening van praktiese wysheid (*fronesis*), asook die eietydse sosiaal-politieke implikasies daarvan, gefokus word.

Dit is gestel dat daar 'n noue band tussen Gadamer se filosofiese hermeneutiek en die klassieke Grieke bestaan. In dié opsig bly sy vroeëre werk oor Plato (doktorsgraad en habilitasie) bepalend vir die filosofiese rigting van sy latere denke. Onder invloed van sy eerste leermeesters (Hartmann, Friedländer), soek Gadamer nie na 'n verborge leerstelling by Plato nie, maar eerder na die struktuur van die Platoniese dialoë om Plato se filosofie te ontsluit. In die proses word die dialogiese beweging as inherent deel van die verstaanproses gesien – 'n proses waar die mens self en die voorhande saak tot vraag gemaak word. In 'n volgende stap verbind Gadamer hierdie dialogiese lesing van Plato met Aristoteles se begrip van praktiese wysheid. Hierdie begrip is belangrik, nie net as blyke van ons praktiese *in-die-wêreld-wees* (teenoor die wetenskaplik-teoretiese) nie, maar ook omdat dit ons 'n grondliggende insig in ons konkrete situasie – ons praktiese en eksistensiële situasie (Heidegger) – gee.¹⁵ So is *fronesis* as verstaan en interpretasie 'n prakties-georiënteerde wyse vir die verwerwing van insig en selfkennis. Dit is 'n rasonale insig wat nie tot enige reël of reëls gereduseer kan word en direk geleer kan word nie – en dit is ook altyd met die partikuliere geval gemoed. Soos gestel, is *fronesis* 'n verdere uitbreiding en nuansering van die dialogiese opvatting van verstaan wat reeds by Plato aanwesig is. Met die saamkom van hierdie twee konsepte, naamlik die dialogiese en die prakties-wyse, word Gadamer se filosofiese hermeneutiek geaktiveer (Malpas 2009). Beide hierdie begrippe, dialoog en *fronesis*, vind ook verder weerklank in die volgende begrippe van Gadamer se filosofiese hermeneutiek: spel, werkingshistoriese bewussyn, hermeneutiese sirkel en horisonversmelting.

Wat is die verhouding tussen dialoog, *fronesis* en spel? In die eerste gedeelte van Gadamer se belangrikste werk, *Wahrheit und Methode*, verkry *spel* beide 'n estetiese en 'n sportiewe betekenis (Gadamer, 1975a: 97; 2004:103). Met die spel-metafoor wys Gadamer (anders as Kant) daarop dat die subjek en die objek, by die ervaring van kuns, op mekaar betrek is. Hiervolgens bestaan 'n skildery, gedig of beeldhouwerk nie uitsluitlik in die bewussyn van 'n subjek nie. Die ervaring van 'n kunswerk word nie uitsluitlik deur die subjek bepaal nie, omdat die subjek in die ervaring van die kunswerk verander word. Hier is ook nie, soos by wetenskaplike kennis, sprake van 'n objek nie, Die veranderende subjek ervaar slegs deur die kunswerk nie te objektiveer nie. Gadamer verwys ook na die oneindig soepele heen-en-weer-beweging van die sport-spel as gebeure. Die eintlike subjek van spel is nie die individu nie, maar die spel self. Die speler "skep" nie die spel nie, maar neem daaraan deel.¹⁶ Met ander woorde, Gadamer wys hoe kunswaarnemers hulleself in die ervaring van die waarheidsaanspraak van 'n kunswerk (of teateropvoering) kan verloor – net soos spelers en toeskouers in 'n spel (byvoorbeeld rugby of sokker).

Hierdie ontologiese opvatting van spel werk ook deur na Gadamer se opvatting van geskiedenis en tradisie (deel 2 van *Wahrheit und Methode*), asook sy opvatting van taal as die medium van hermeneutiese ervaring (deel 3 van *Wahrheit und Methode*). Soos in die geval van kunswaarneming word taal nie uitsluitlik in die bewussyn van die individuele subjek gegrond nie, maar hoofsaaklik in die taalspel wat ons dialoog of gesprek noem (Wright 1998). Op soortgelyke manier word die bewussyn van elke mens deur die geskiedenis beïnvloed en staan dit oop vir die effekte of die werking (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) van die geskiedenis as spel. Kortom: 'n Mens se verstaan (bewussyn) van jouself in die wêreld (soos Heidegger dit stel) is altyd histories, talig en kontingent (Wright 1998). Gevolglik is kennis wat nie met konkreet-historiese situasies verband hou nie, soos in die geval van Descartes se matematiese kennis, leeg – tensy sodanige kennis van toepassing is om ons in 'n gegewe situasie te help om die regte besluit te neem. Vir Gadamer interpreteer ons nie net die tekstuele en kulturele tradisies wat ons beïnvloed het nie, maar poog ons ook om dit in ons eietydse praktiese en teoretiese lewens *toe te pas*. Die klem op toepassing beteken nie stollende konserwatisme nie, maar 'n lewende tradisie wat ook toekomsgerig is. Toepassing impliseer nie onbetrokke of onbevooroordeeld verstaan nie (Gadamer 1976b:58–9). Verstaan is 'n voortdurende bemiddelingsproses tussen universele kennis aansprake en ons histories-ingegewe praktyke.

Dit bring ons by twee ander begrippe van Gadamer se filosofiese hermeneutiek wat met dialoog en *fronesis* verband hou, naamlik: *hermeneutiese sirkel* en *horisonversmelting*. Die hermeneutiese sirkel is 'n sirkulêre proses waardeur die geheel deur die dele en die dele deur die geheel verstaan word – verstaan word in die sin van bemiddel en nie metodies verseker en objektief geverifieer nie. Dit is die geval in ons gebeure-ervaring van kunswerke, soos hier bo uiteengesit, en in ons pogings om historiese tekste en ander kulture te verstaan.

Hierdie sirkulêre spel van deel en geheel in kunservaring, historiese interpretasie en interkulturele verstaan is natuurlik nou verwant aan die model van die gesprek of dialoog. Hier keer die (Platoniese) konsep van dialoog weer terug in die vorm van vraag en antwoord. Taal in die vorm van gesprek of dialoog lei ons dan na horisonversmelting. Horisonversmelting vind daar plaas waar 'n kunswerk, historiese teks en ander kultuur in 'n kritiese gesprek of dialoog met die verstaanshorison van die interpreteerder geplaas word.¹⁷ Met ander woorde: die interpreteerder open die horison van die ander (die teks of kunswerk) deur dit toe te laat om die interpreteerder se eie vooroordele jeens die saak te bevraagteken. Gadamer se punt is dat my eie kulturele horison in beginsel oop moet staan vir die horison van 'n ander se kultuur, sodat ons in die dialoog met mekaar, mekaar se voorveronderstellings kan ondervra. Wat volg, is 'n dialoog van vraag en antwoord waar die interpreteerder nie net die waarheidsaanspraak van die werk bevraagteken nie, maar ook toelaat dat die interpreteerder se vooroordele deur die werk bevraagteken word. So 'n dialoog is natuurlik 'n waagstuk omdat 'n mens jou voorveronderstelling op die spel plaas in 'n ope dialoog (oop gesprek) van vraag en antwoord. Egte horisonversmelting lei daartoe dat die onderskeie gespreksgenote ná die gesprek ánders kan verstaan (Wright 1998). So kan horisonversmelting in 'n multikulturele samelewing die voorwaarde wees daarvoor om die gepaste etiese besluite te neem wanneer so 'n besluit my en die ander gaan raak. 'n Mens sou ook kon aanvoer dat die soort kennis wat deur die hermeneutiese sirkel voortgebring word, uit die wisselwerking tussen wysheid, intuïsie en ervaring spruit.

Hierdie rekonstruksie van Gadamer se begrippe van spel, werkingshistoriese bewussyn, hermeneutiese sirkel en horisonversmelting, in noue verwantskap met Aristoteles se begrip van praktiese wysheid, kan nou in 'n kritiese gesprek met ons tegnowerenskaplik-gestuurde kultuur en politiek gebring word.¹⁸ Die probleem met 'n wetenskaplik-gestuurde kultuur en politiek is dat dit met 'n eendimensionele doel-middel-metodologie werk en daardeur praktiese wysheid (in die vorm van dialoog en gesprek tussen burgers) na die rande skuif. Gadamer (1977:534) skryf: "[S]cience makes possible knowledge directed to the power of making, a knowing mastery of nature. This is technology. And this is precisely what practice is not. [...] What in fact emerged, however, was 'science' with its new notion of theory as well as practice. This is a true event in the history of man, which conferred a new social and political accent on science."

Voorbeelde hiervan kan die volgende wees: die tegniese manipulering van seker aspekte van die openbare media; die beperking van die burger se politieke handeling tot blote deelname aan verkiesings; en die tegniese-instrumentele belange van ekonomiese magsblokke en multinasionale maatskappye. Selfs die konfigurasies van ons sosiale lewe en die mees intieme vorme van solidariteit word vandag deur tegnoëkonomiese organisering gestuur. Spontane en kreatiewe sosiale interaksie, soos ook tussen minnaars, is eerder die uitsondering.¹⁹ In die proses word ons tyd eerder deur slagkrete soos "ekonomiese lewensvatbaarheid" en "onophoudelike verandering" gedryf. Die deskundige, konsultant, metodoloog, strategiese bestuurder en sosiale manipuleerder is die nuwe kulturele helde van ons tegnokratiese tydsgewrig. In hulle strategiese voorstelle is die aanpasbaarheid van die individu, meer as haar praktiese wyse potensiaal, van waarde. Dit is 'n samelewing waarin die amptenaar slegs met die administrasie van sy pligte en funksies gemoed is en nie 'n groter sin vir etiese verantwoordelikheid en besluitneming vertoon nie – dis te sê as die amptenaar selfs maar sy basiese administratiewe werk doen en nie bloot 'n salaris trek nie. Elkeen speel sy of haar onderskeie rol in die tegnowerenskaplike en monetêre prosesse: 'n rol wat aan die gladde funksionering van die sisteem ondergeskik staan en waar praxis tot tegniek afswak (Gadamer 1976b:59–60; 1981:73–4). Dit alles kan as rasionalisering, tegnologiesering van die natuur en onttowering van die wêreld beskryf word.

Gadamer beskryf egter nie bloot die probleme van so 'n tegnowerenskaplik-gestuurde kultuur vir menslike vryheid nie, maar probeer ook om daarmee in gesprek te tree – 'n gesprek wat Aristoteles se *fronesis* weer in die spel terugbring. Volgens Gadamer moet die wortels van 'n tegnowerenskaplik-gestuurde kultuur, naamlik die Cartesies-Lockeaanse epistemologiese erflating en die neo-Kantiaanse toe-eiening daarvan, behoorlik verstaan word.²⁰ Gadamer is besonderlik krities oor hoe verskynsels as blote feite in die Westerse wetenskaplike bewussyn gedekontekstualiseer word.²¹ Vir hom bestaan die feit nie op sigself nie, maar dit is die konteks wat die feit bepaal. Wetenskaplike kennis is nie konteks-vry nie. Die taak van filosofie is om praktiese rasionaliteit teen 'n tegnologie-gebaseerde wetenskap te beskerm. Filosofiese hermeneutiek moet die besondere valsheid van die moderne bewussyn aanspreek, "[t]he idolatry of scientific method and of the anonymous authority of the sciences and it vindicates again the noblest task of the citizen – decision-making according to one's own responsibility – instead of conceding the task to the expert" (Gadamer 1975b:315–6).

Die punt wat Gadamer oor ons tegnowerenskaplik-gestuurde kultuur stel, is dat menslike en politieke konflikte op 'n nietegniese en praktiese wyse manier aangespreek moet word. So 'n

benadering verskil van suiwere deduktiewe logika en vaste transendentale strukture, deurdat dit met die selfverstaan van histories- en taal-gesitueerde individue en gemeenskappe saamhang.

Dit is presies hier waar *fronesis*'n kardinale rol speel, deurdat kontingente en histories-ingegewe oordele in 'n gegewe situasie gemaak word (Gadamer 1979:85). So 'n benadering is niks anders as 'n pragmatiese een nie. Met ander woorde, dit is 'n altyd teenwoordige dialoog of gesprek oor daardie perspektiewe wat die beste teoretiese antwoorde op die praktiese kwessies van 'n gegewe tradisie kan gee. Dit is volgens Wachterhauser (1986:39–40) die krag van selfverstaan en kulturele verandering. So 'n pragmatiese skikking is egter tentatief, voorlopig en vol gevare, omdat *fronesis* altyd met 'n veelheid van opinies te make het. Hier word verlede-gebeure in die hede toegepas, wat weer die toekoms beïnvloed. Ten spyte van die moderne Westerse illusie dat alle menslike vrae op 'n tegnowerenskaplike wyse aangespreek kan word, bly die mensdom histories. Die menslike toestand vereis nederigheid.²² In hierdie verband is Gadamer se filosofiese hermeneutiek die "erfgenaam van die ouer tradisie van praktiese filosofie" en 'n katalisator teen die oorheersing van 'n wetenskapsgebaseerde tegnologie (Gadamer 1975b:316; 1981:52).

Gadamer se alternatief vir ons eietydse tegnowerenskaplik-gestuurde kultuur kan ook meer konkreet met 'n verdeelde samelewing in gesprek gebring word. Verskeie aspekte kom hier ter sprake. In die eerste plek word 'n atomistiese opvatting van die individu, waar hy of sy in die hede sonder enige vorme van historiese en kulturele hegtinge rondobber, uitgedaag. Die skyf hier is daardie vorm van liberalisme wat Sandel (1984) die *unencumbered self* noem, oftewel die opvatting van die self as volkome onverbonde en slegs vir sy eie belange verantwoordelik.²³ Hierdie kwessie is belangrik, omdat dit ironies genoeg juis in 'n verdeelde samelewing, waar 'n gedeelde lotsverbondenheid nie so ooglopend is nie, is dat die atomistiese opvatting van die self maklik inslag vind. Die mate waartoe so 'n opvatting na 1994 in Suid-Afrika inslag gevind het, kan gesien word in die skaal waarop 'n burgerlike etos, gekenmerk deur gemeenskaplike sorg vir mekaar en vir infrastruktuur, verdring word deur die najaag van kitsrykdom wat op twyfelagtige wyse bekom is.

Tweedens moet ons nie met die wêreld op eksklusief wetties-tegnokratiese wyse omgaan nie, maar ook met 'n prakties-vernemende houding. Daar is duidelike gevare verbonde daaraan om 'n multikulturele of verdeelde samelewing slegs op 'n tegniese of tegnokratiese wyse as bloudruk te beplan of te bestuur – byvoorbeeld waar ons die grondwet van 'n land bloot tegnies lees en sonder enige kontekstualisering of rassekwotas op 'n komplekse land afdwing.

In die derde plek is Gadamer se alternatief vir die eerste twee punte dat mens altyd bedag daarop moet wees dat kennis en verstaan 'n historiese dimensie het, soos hier bo uiteengesit (Chen 1987:186). Hy verbind so 'n ingesteldheid met 'n werkingshistoriese bewussyn. Die lesse vir multikulturele samelewings is dat enige poging om 'n argument, teorie of instelling te konstrueer deeglik van die historiese wortels daarvan bewus moet wees. Die hermeneutiese sirkel impliseer dat die dialoog of gesprek tussen die verskillende elemente van 'n multikulturele of verdeelde samelewing nooit moet ophou nie. Anders gestel, eensydige opvattinge van die geskiedenis wat verdeelde samelewings dikwels kenmerk, kan juis nie in sulke samelewings bekostig word nie, en moet altyd weer aan verdere dialoog en onderlinge vergelyking onderwerp word. Dit behoort 'n nimmereindigende gesprek te wees

(tussen individue en binne al die strukture van die staat), selfs al loop 'n horisonversmelting op 'n tipe konsensus uit. So 'n (voorlopige) konsensus behoort altyd weer vir verdere verbeteringe oopgehou te word. Uiteindelik moet ons, volgens Gadamer, optimisties bly oor dialoog as bemiddelingsmoontlikheid, in 'n skerp verdeelde samelewing.²⁴

4. Derrida, Habermas en Ricoeur se reaksie op Gadamer se rekonstruksie van Aristoteles se praktiese wysheid

Gadamer se tydgenootlike rekonstruksie van Aristoteles se praktiese wysheid het beide waardering en kritiek uitgelok. Dit is gunstig deur Duitse neo-Aristoteliane (Lübbe en Marquard), Paul Ricoeur (Frankryk), Gianni Vattimo (Italië), Alasdair MacIntyre en Charles Taylor (Engelstalige wêreld) ontvang. Taylor sluit byvoorbeeld by Gadamer aan deur te wys op die vergrype wat een kultuur teenoor 'n ander kan pleeg in die naam van multikulturalisme. In dié sin is die Westerse liberale geskiedenis vol van marginaliserende koloniale narratiewe.²⁵ Taylor (1992:63–4, 66) antwoord hierop met die begrip *erkenning* – die eis om die gelyke waarde van verskillende kulture – wat by Herder, Hegel en Gadamer se begrip van horisonversmelting aansluit.²⁶

Aan die kritiese kant was Betti (1980) en Hirsch (1967) reeds vroeg van mening dat Gadamer se filosofiese hermeneutiek nie 'n metode vir die geldigmaking van interpretasie verskaf nie. In hierdie laaste afdeling sal daar egter gekyk word na die belangrike kritiese uitdagings wat Habermas en Derrida aan Gadamer se rekonstruksie van Aristoteles se begrip van *fronesis* stel, waarna daar met Ricoeur se toe-eiening van *fronesis*, in aansluiting by Gadamer, volstaan sal word.

Habermas se vroeë kritiek teen Gadamer word reeds in sy intreerede van 1965 uitgespreek, waar hy hermeneutiek met die histories-hermeneutiese wetenskappe verbind. Hy vind Gadamer se denke te afhanklik van tradisie en vooroordeel en onvoldoende vir 'n ideologiekritiese teorie (Dostal 2002a:4). Vir hom moet ideologiekritiek bevrydend of emansiperend wees – in daardie stadium het hy dit met psigoanalise as model van emansipasie verbind. In antwoord hierop was Gadamer skepties oor die emansipatoriese toepaslikheid van die psigoanalitiese model, waar die terapeut oor meerdere kennis as die pasiënt beskik. Vir hom kom hermeneutiek eerder op 'n dialoog tussen terapeut en pasiënt (teks en interpreteerder) neer.²⁷

Hoewel Habermas, na sy bekende debat met Gadamer, die model van psigoanalise as emansipasie-model met 'n teorie van kommunikatiewe handeling vervang het, staan hy in sy latere werk steeds krities teenoor Gadamer se toe-eiening van praktiese wysheid (*fronesis*). Vir Habermas kan die klassieke tradisie van praktiese filosofie, met sy beroep op vriendskap en solidariteit, nie bloot op die probleem van moderniteit toegepas word nie – *fronesis* pas gewoon nie in 'n moderne wêreld nie. Aristoteles self het *fronesis* as etiese en politieke deug duidelik aan sy tydgenootlike begrip van die polis gekoppel. Verder is Gadamer gewoon naïef oor hoe sy konsep van dialoog vandag deur sinistere vorme van sosiale en politieke mag verwring word. In sy alternatief stel Habermas 'n meer konkrete en sistematiese ontleding van moderne samelewings en hulle patologieë en sistematiese verwringinge voor. Dus hou hy hom besig met die komplekse kwessies van die moderne reg, konstitusies, regte

en politieke mag ten einde 'n voldoende normatiewe teorie van demokrasie te formuleer. Die implikasie hiervan is dat filosofiese hermeneutiek nie voldoende met die probleme van die regverdiging van universele norme tot 'n vergelyk kan kom nie. Vandag moet mens eerder antwoord hoe etiese en politieke-universele norme geregtig word.²⁸ Hoewel Gadamer die praktyk van dialoog elegant en aangrypend beskryf, voer Habermas aan dat ons 'n teorie van kommunikasie en universele pragmatiek, met sterk Kantiaanse wortels, moet ontwikkel ten einde verstaan in die wederkerigheid en simmetrie van ope dialoog te kan begrond. Filosofiese hermeneutiek mag universeel wees in die sin dat verstaan altyd reeds teenwoordig is in wat ons sê of doen, maar dit beteken nie dat dit universeel is in die sin dat dit die konseptuele hulpbronne verskaf om die patologieë van moderne samelewings te analiseer nie. Dit is juis hierdie patologieë wat aangespreek moet word indien ons 'n ryk en genuanseerde normatiewe demokratiese teorie wil ontwikkel (Bernstein 2002:274).

Waar Habermas meen dat Gadamer se gebruik van *frönesis* nie sterk genoeg is om die probleem van kontemporêre samelewings aan te spreek nie, is Derrida weer van mening dat *frönesis* juis te sterk is. Hierdie punt kom na vore in die verskillende metafore wat Gadamer en Derrida in hulle denke gebruik.²⁹ Waar Gadamer metafore soos "dialoog", "spel" en "horisonversmelting" gebruik, word Derrida se denke, en veral sy begrip *différance*, deur metafore soos "skeur" (*rupture*), "breuk", "heterogeniteit" en die "onmoontlike" gestuur (Bernstein 2002:275–7).

Dit beteken egter nie dat Derrida se denke in 'n destruktiewe spanning met Gadamer se denke geplaas moet word nie. Die wagwoord hier is eerder "kreatiewe spanning". Vir Derrida gaan dit oor die interne konflik, onbeslisheid, andersheid, aporetiese en verskil wat onder die oppervlak van tekstuele eenheid en koherensie skuil. Sodoende word dit wat dieselfde is – die universele, eenheid en koherensie – gedekonstrueer. Dit is nie net by binêre opposisies in denke en taal van toepassing nie, maar ook op die etiek en politiek (Bernstein 2002:277–8).

Op hierdie punt toon Derrida se denke ooreenkomste met Levinas se begrip van die ander en ook met dié van denkers soos Foucault, Kristeva, Irigaray en Lyotard.³⁰ In dié opsig is daar 'n ooreenkoms tussen Lyotard se begrip *différend* en Derrida se begrip van die *différance*. Beide begrippe staan in 'n kreatiewe spanning met die begrip *konsensus* – hetsy Gadamer se sagter weergawe van horisonversmelting of Habermas se sterker weergawe van kommunikatiewe rasionaliteit.³¹ Derrida en Lyotard se kritiek teenoor die universele kom ook verder met sekere aspekte van 'n postkoloniale kritiek van Westerse en Eurosentriese denkvorme ooreen. In dié opsig maak die onderliggende "universele" sosiaal-politieke omstandighede en ekonomiese verhoudinge van die globale mark dit nie moontlik om die belange van die sogenaamde Derde Wêreld moreel te hoor nie (Apel 1993:79–80, 82).

Teen die agtergrond van die onderskeie posisies van Habermas, Derrida en Gadamer kan daar nou gevra word: Hoe kan die universele en die partikuliere in gesprek met mekaar gebring word? Wat sou konsensus hier beteken? Is konsensus (in Gadamer se sagter weergawe van horisonversmelting of Habermas se sterker weergawe van kommunikatiewe rasionaliteit) of konsensus/dissensus (in Derrida se weergawe van *différance*) die aangewese weg in 'n verdeelde samelewing?

Derrida se *différance* is bekend vir sy ondefinieerbaarheid. Hoe kan selfs 'n "konvensionele" verstaan van *différance* (dat identiteit altyd weer verskil stig; dat finale betekenis altyd weer uitgestel word) met Gadamer se begrip van horisonversmelting bemiddel word (Derrida 1982:7, 13)?³² Hoe kan die ander hier verstaan word? Wanneer dit by die kwessie van die universele en die partikuliere kom, soos gesien, open dit vir Gadamer 'n ruimte vir praktiese wysheid (*fronesis*) wat nie tot *epistēmē* en *techne* gereduseer kan word nie. Vir Derrida, wat op die aporie afstuur, open dit weer ruimte om enige besluit te problematiseer. Hoewel Derrida hier in die onmoontlike en besluiteloosheid kan vasval, maak hy ons van iets bewus wat Gadamer se toe-eiening van *fronesis* kan mis – dat 'n besluit of oordeel altyd 'n element van onreduseerbare risiko en besluiteloosheid kan bevat (Bernstein 2002:280–1). Juis hier staan Derrida nie te ver van Gadamer (en Aristoteles) nie, omdat laasgenoemde juis sê dat die keuse vir praktiese wysheid tegelyk altyd die keuse vir risiko inhou. Juis omdat jy jou nie op universele reëls kan beroep nie, maar op voorlopige oordele, kies jy vir 'n mate van risiko.

Aan die ander kant stem Habermas, en 'n denker soos Apel, nie met Derrida en Gadamer se hantering van die universele saam nie.³³ Habermas is self van mening dat Derrida die sogenaamde performatiewe selfkontradiksie pleeg. As die kritiek van rasionaliteit in die naam van *différance* en pluralisme enige vorm van eenheid en identiteit van rasionaliteit opskort, ook die eenheid wat in die hipotese van konsensus-vorming deur argumentatiewe redelikheid veronderstel word, dan kanselleer so 'n kritiek sigself en draai ook teen enige partikuliere lewensvorm wat teen Eurosentryse oornam beskerm moet word.³⁴ Apel (1993:84) vra selfs of *différance* en dissensus nie dieselfde gevolge kan hê as die tragiese misverstande onder kolonialisme nie. Is hierdie kritiek van 'n universeel-normatiewe etiek, soos Habermas en Apel dit artikuleer, ook op Gadamer se toe-eiening van *fronesis* van toepassing? Moet partikuliere verskille en lewensvorme teen universele prosedures afgespeel word? Kan ons tussen 'n tipe lewensvorm-verankerde Aristoteliese deugde-etiek aan die een kant, of 'n deontologiese en universele moraliteit aan die ander kant bemiddel?

Dit is op hierdie punt dat die denke van Paul Ricoeur, in aansluiting by Gadamer, maar ook in gesprek met Habermas, oorweeg kan word.

Die kwessie van die bemiddeling tussen 'n partikuliere etiek en universele moraliteit is belangrik in die werk van Ricoeur.³⁵ Vir hom hou die etiese domein van deugdelike handeling met die goeie lewe verband (Aristoteles), terwyl handeling in die morele domein deur universele norme voorgeskryf of verplig word (Kant en Habermas). Etiek is dus teleologies en moraliteit deontologies gerig. Ricoeur (1992:170) gun etiek en moraliteit elk sy plek – veral daar waar die menslike vermoëns van handeling en aanspreeklikheid ter sprake kom. Dit behels dat (vermoënde) mense nie net met 'n durende identiteit handel nie, maar ook etiese en moreel vir hulle handeling en optrede verantwoordelik is.³⁶ Op Aristoteliese wyse wys Ricoeur (1992:239) daarop dat handeling altyd na 'n goeie lewe *saam met* en *vir ander* mense streef. Handeling vind verder plaas in die konteks van maatskaplike en veral politieke instellings wat die sukses en effektiwiteit daarvan beïnvloed. In 'n goeie lewe is instellings regverdig in soverre voorregte en geleenthede aan die een kant, maar ook verpligtinge en verantwoordelikhede aan die ander kant, ter sprake kom (Ricoeur 1992:180). Dit gaan hier, soos Hannah Arendt (1998) dit stel, om die *interesse*, die handeling tussen burgers in regverdige instellings. Ricoeur (2000:xv–xvi) skryf: "[I]t is in the *interesse* that the

wish for a good life finds it fulfilment. It is as citizens that we become human. The wish to live within just institutions signifies nothing else."

Op dié punt maak Ricoeur egter 'n belangrike eerste kwalifisering. Die etiese doel is op sigself nie voldoende vir behoorlike handeling nie. In enige handeling skuil daar moontlike geweld, want deur jou inspelings op 'n ander kan jy hom/haar beïnvloed en selfs benadeel. Die feit dat enige etiese doel tot geweld en lyding kan bydra, plaas die sukses van ons praktyke, waardes, instellings en doelwitte altyd in die weegskaal. Omdat geweld in enige etiese handeling kan skuil, kom moraliteit, die pligsimperatief en die idee van die normatiewe in die prentjie. Elke etiese doelwit moet dan ook aan die "sif" of die filter van die norm blootgestel word (Ricoeur 1992:218). Voorbeelde hier is Kant, Habermas en Apel se beginsels van die veruniversaliseerbaarheid van enige egte morele norm, soos reeds beskryf. Hierdie filter help ons om vanaf ons etiese sin van geregtigheid (stap 1) na die reël van geregtigheid in moraliteit (stap 2) oor te gaan. Rawls (2005) redeneer op 'n soortgelyke manier deur met sy twee beginsels van vryheid en distributiewe geregtigheid deontologiese voorrang bo die teleologiese te gee.

Op hierdie punt maak Ricoeur egter 'n tweede kwalifisering, wat Gadamer se toe-eiening van Aristoteles se *fronesis* weer betrek. Die gevaar van Kant of Habermas se universele weergawe van die filter is dat dit te abstrak en ahistories is om in 'n konkrete situasie toegepas te word. Beide bevoordeel die universele norm of wet sonder om die partikuliere persone en groepe wat dit beïnvloed, te ag. Die tragiese van die menslike bestaan is dat ons mekaar ook met die kliniese nakoming van die universele norm kan benadeel. Op die punt waar die universele wet met die respek vir konkreet-historiese persone bots, tree Aristoteles se praktiese wysheid as sorgsame omgang na vore. Ricoeur (1992:269) skryf: "Practical wisdom consists in inventing conduct that will best satisfy the exception that solicitude requires by breaking the rule to the smallest extent possible."

Op hierdie punt word die elemente wat voorheen by Aristoteles en Gadamer in die spel was, weer geaktiveer – byvoorbeeld die bemiddeling tussen die universele en die partikuliere, wat ook tussen die uiterstes van blote kompromie en die arbitrêre bemiddel. Dit beteken dat praktiese wysheid nooit respek vir die konkrete persoon ontken in die gevalle waar beslis en geoordeel moet word nie. So word die sturende lig van praktiese wysheid die sorg wat ons vir elke mens in sy/haar uniekheid moet hê. Hierdie sorg is 'n kritiese sorg wat die dubbele toets van die morele omstandighede vir respek en die konflikte wat daaruit spruit, slaag. Dit is die geval in interpersoonlike verhoudings, maar dit strek ook wyer, na die politieke terrein.

Op hierdie punt beskou Ricoeur, soos Aristoteles, die politiek as sosiaal gesproke die mees omvattende instelling. Dit moet die ruimte vir ander instellings skep – byvoorbeeld die religieuse en ekonomiese – en hulle ook teen mekaar beskerm.³⁷ Politiek as instelling of magstruktuur waarbinne die burgery handel, is egter ook dubbelsinnig in die vorm van (i) *mag-van-bo* (hiërargies) en (ii) *mag-gemeen*.³⁸ Aan die een kant werk enige politieke instelling met die onderskeid regeerder/onderdaan (*ruler/ruled*). In dié opsig kan die regering gehoorsaamheid van burgers afdwing. Met verwysing na Max Weber wys Ricoeur daarop dat politieke mag 'n krag is wat belange kan beperk en begrens – selfs dit waartoe individue geroep voel. Die moderne staat is legitieme geweld in die geskiedenis. Hoewel geen gemeenskap sonder so 'n mag (staat) van bo kan bestaan nie, moet die mag-gemeen ook aan die ander kant gerespekteer word. Dit is die dubbelsinnige aard van politiek as instelling.

Mag-gemeenspruit uit die menslike vermoë om onderling te handel – om nie alleen en eensaam te staan nie (Ricoeur 1992:194–5).

Politieke handeling in terme van institusionele mag-gemeen vind egter in retoriek neerslag en is wesenlik broos. Daarom is dit 'n politiek van oorleg, onderhandeling (Aristoteles) en dialoog (Gadamer). Dit is verstaanbaar dat so 'n brose politiek van retoriek van die gewaarborgde konklusies van sowel 'n rasideel-tegniese politiek verskil as van die sofistiese slimpraatjies wat ooreenstemming tussen mense afdwing of beloof. Omdat politieke handeling hoofsaaklik op die toekoms gerig is, en in die vorm van retoriek en opinie, kan politiek nooit die weg van redelike oorleg te bowe gaan nie. Geen voorgestelde wet, of politieke onderneming, kan absoluut geregverdig word nie. Hierin lê die broosheid van die politiek wat vir baie mense 'n steen des aanstoots is en hulle tot utopiese alternatiewe of tegniese oplossings vir samelewings aanvuur. Omdat daar altyd uitsluitings is, is politiek potensieel broos. Burgers moet hulle dus vir mag-gemeen en met soveel opinies as moontlik beywer en daarby ook vir 'n "ope politieke domein" wat nie deur seksionele belange oorheers word nie. Daarnaas moet burgers ook sover as moontlik vir deelnemende politieke instellings en praktyke werk – nasionaal en internasionaal. Kortom: in 'n diep-verdeelde of multikulturele samelewing is die dwang tot konsensus ewe gevaarlik as die weiering tot die soeke na konsensus. As ons hier van konsensus praat, is dit 'n brose konsensus wat altyd weer om verdere dialoog vra, en wat bowenal nie soseer deur wetenskaplike en tegniese kennis nie, as deur praktiese wysheid meegebring word. Dit is 'n lewenswyse wat bereid is tot risiko, tot die soms moeilike dialoog met ander en hul sienings en weergawes van die geskiedenis. Maar as die soeke na 'n lewe vir en saam met ander ons erns is, is hierdie tydsame weg wat geduld verg, die prakties-wyse weg.

Bibliografie

Alejandro, R. 1993. *Hermeneutics, citizenship, and the public sphere*. New York: SUNY Press.

Apel, K-O. 1993. Do we need universalistic ethics today or is this just eurocentric power ideology? *Universitas*, 2:79–86.

Apel, K.O., C. v. Bormann, R. Bubner, H-G. Gadamer, H-J. Giegel en J. Habermas. 1971. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Suhrkamp.

Arendt, H. 1998 [1958]. *The human condition*. Chicago: Chicago University Press.

Aristoteles, 1948 [1908]. *Metaphysica. The works of Aristotle*. Volume VIII. 2de uitgawe. Vertaal deur W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

—. 1962. *The politics*. Vertaal deur T.A. Sinclair. Harmondsworth: Penquin.

- . 2005. *Ethica Nicomachea*. Vertaal en toegelig deur C. Hupperts en B. Poortman. Budel: Damon.
- . 2009. *The Nicomachean ethics*. Vertaal deur R.C. Bartlett en S.D. Collins met interpretatiewe essays, notas en glossarium. Chicago: University Press.
- Barnes, J. (red.). 1995. *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, R.J. 1983. *Beyond objectivism and relativism. Science, hermeneutics, and praxis*. Oxford: Blackwell.
- . 2002. The constellation of hermeneutics, critical theory, and deconstruction. In Dostal (red.) 2002.
- Betti, E. 1980. Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften. In Bleicher (red.) 1980.
- Bleicher, J. (red.). 1980. *Contemporary hermeneutics*. Londen: Routledge, Kegan & Paul.
- Chen, K-H. 1987. Beyond truth and method: On misreading Gadamer's praxical hermeneutics. *Quarterly Journal of Speech*, 73:183–99.
- Craig, C. (red.). 1998. *Routledge encyclopedia of philosophy*. Londen: Routledge.
- Dauenhauer, B. en D. Pellauer. 2011. Paul Ricoeur. *Stanford encyclopedia of philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur> (16 Februarie 2012 geraadpleeg).
- Derrida, J. 1976a. *Of grammatology*. Vertaal deur G.C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 1976b. *Writing and difference*. Vertaal deur A. Bass. Chicago: Chicago University Press.
- . 1982. *Margins of philosophy*. Vertaal deur A. Bass. Chicago: Chicago University Press.
- Dooyeweerd, H. 2010 [1931]. *The crisis in humanist political theory*. Geredigeer deur D.F.M. Strauss e.a. Grand Rapids: Paideia Press.
- Dostal, R.J. 2002a. Introduction. In Dostal (red.) 2002.
- . 2002b. Gadamer: The man and his work. In Dostal (red.) 2002.
- . 2002c. Gadamer's relation to Heidegger and phenomenology. In Dostal (red.) 2002.
- Dostal, R. (red.) 2002. *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dreyer, P.S. (red.). 1983. *Objek en metode in die geesteswetenskappe*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.

Dreyfus, R. en P. Rabinow (reds.). 1983. *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University Press.

Duvenage, P. 1988. *Hermeneutiek en praxis: Postmoderne perspektiewe in die kontemporêre filosofie*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Universiteit van Pretoria.

Forst, R. 2011. *The right to justification*. New York: Columbia Press.

Foucault, M. 1983. On the genealogy of ethics. In Dreyfus en Rabinow (reds.) 1983.

—. 1984. *The Foucault reader*. Onder redakteurskap van P. Rabinow. Harmondsworth: Penquin.

Gadamer, H-G. 1975a. *Wahrheit und Methode*. 4de uitgawe. Tübingen: J.C.B. Mohr.

—. 1975b. Hermeneutics as a social science. *Cultural Hermeneutics*, 2:307–16.

—. 1976a. *Rhetorik und Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

—. 1976b. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.

—. 1977. Theory, technology, practice: Task of the science of man. Vertaal deur H. Brotz. *Social Research*, 44:529–61.

—. 1978. *Die idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg: Winter.

—. 1979. Practical philosophy as a model of the human sciences. *Research in Phenomenology*, 9:74–85.

—. 1981. *Reason in the age of science*. Vertaal deur F.G. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press.

—. 1982. *Lectures on philosophical hermeneutics*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.

—. 1983. *Lob der Theorie. Aufsätze und Reden*. Frankfurt: Suhrkamp.

—. 1985. *Philosophical apprenticeships*. Vertaal deur R. Sullivan. Cambridge, Mass.: MIT Press.

—. 1986a. *The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy*. Vertaal deur P.C. Smith. New Haven: Yale University Press.

—. 1986b. *The relevance of the beautiful and other essays*. Vertaal deur N. Walker; onder redakteurskap van R. Bernasconi. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 1987. Die Deutsche Philosophie zwischen den Beiden Weltkriegen. *Neue Deutsche Hefte*, 34:451–67.
- . 1998. The universality of the hermeneutic problem. In McNeill en Feldman (reds.) 1998.
- . 1999. *Hermeneutics, religion and ethics*. Vertaal deur J. Weinsheimer. New Haven: Yale University Press.
- . 2004. *Truth and Method*. Vertaal deur J. Weinsheimer en D.G. Marshall. 2de hersiene uitgawe. New York: Continuum.
- . 2007. *The Gadamer reader: A bouquet of later writings*. Onder redakteurskap van en vertaal deur R. Palmer. Chicago: Northwestern University Press.

Goosen, D. 2011. Die teoretiese lewe. Perspektiewe vanuit die tradisie. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 51(4):490–506.

Grondin, J. 2003. *Hans-Georg Gadamer. A biography*. New Haven: Yale University Press.

Habermas, J. 1993. *Justification and application: remarks on discourse ethics*. Vertaal deur C. Cronin. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Heidegger, M. 1992. Phenomenological interpretations with respect to Aristotle: Indications of the hermeneutical situation. Vertaal deur M. Bauer. *Man and World*, 25:355–92.

Hirsch, E.D. 1967. *Validity in interpretation*. New Haven: Yale University Press.

Hollinger, R. 1985. Practical reason and hermeneutics. *Philosophy and Rhetoric*, 18:113–22.

Kant, I. 2000. *Critique of the power of judgement*. Vertaal deur P. Guyer en E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

Long, C. 2002. The ontological reappropriation of phronesis. *Continental Philosophical Review*, 35:35–60.

Liotard, J-F. 1984. *The postmodern condition*. Vertaal deur G. Bennington en B. Massumi. Manchester: Manchester University Press.

Malpas, J. 2009. Hans-Georg Gadamer. *Stanford encyclopedia of philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/gadamer> (30 April 2012 geraadpleeg).

McNeill, W. en K.S. Feldman (reds.). 1998. *Continental philosophy. An anthology*. Londen: Blackwell.

Michelfelder, D en R. Palmer (reds.). 1989. *Dialogue and deconstruction*. Albany: SUNY Press.

Rawls, J. 2005 (1971). *A theory of justice*. Boston. Harvard University Press.

- Ricoeur, P. 1992. *Oneself as another*. Vertaal deur K. Blamey. Chicago: Chicago University Press.
- . 2000. *The just*. Vertaal deur D. Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.
- Sandel, M. 1982. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. (red.). 1984. *Liberalism and its critics*. Oxford: Blackwell.
- Schuchman, P. 1979. Aristotle's phronesis and Gadamer's hermeneutics. *Philosophy Today*, 23:41–50.
- . 1980. *Aristotle and the problem of moral discernment*. Frankfurt: Peter D. Lang
- Schoeman, M.J. 1983. Hermeneutiek en die geesteswetenskappe. In Dreyer (red.) 1983.
- Self, L.S. 1979. Rhetoric and phronesis: The Aristotelian ideal. *Philosophy and Rhetoric*, 12:130–45.
- Shields, C. 2008. Aristotle. *Stanford encyclopedia of philosophy*.
<http://plato.stanford.edu/entries/Aristotle> (24 November 2011 geraadpleeg).
- Sullivan, R.R. 1990. *Political hermeneutics. The early thinking of Hans-Georg Gadamer*. University Park: Penn State University Press.
- Taminiaux, J. 2007. The Platonic roots of Heidegger's political thought. *European Journal of Political Theory*, 6:11–29.
- Taylor, C. 1992. *Multiculturalism and the politics of recognition*. Onder redakteurskap van A. Gutman. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C.C.W. 1995. Politics. In Barnes (red.) 1995.
- Volpi, F. 2007. In whose name? Heidegger and "Practical Philosophy". *European Journal of Political Philosophy*, 6(1):31–51.
- Wachterhauser, B.R. (red.). 1986. *Hermeneutics and modern philosophy*. New York: SUNY Press.
- Warnke, G. 2002. Hermeneutics, ethics, and politics. In Dostal (red.) 2002.
- Wright, K. 1998. Gadamer. In Craig (red.) 1998.

Eindnotas

¹ Sedert my MA-verhandeling (Duvenage 1988) word ek deur die kwessie van praktiese kennis (*fronesis*) geboei. My dank aan Marinus Schoeman (1983), my destydse studieleier, wat my eerste op die weg geplaas het. Ek bedank ook graag vir Johann Rossouw, Danie Goosen en drie anonieme keurders vir hulle kritiek en raad in die skrywe van die artikel, asook Alice Stander vir tegniese hulp. Hierdie artikel het as basis van my intreerede as professor in filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat op 31 Oktober 2012 gedien. Dit was ook die basis van drie lesings wat ek aan die Radboud Universiteit in Nijmegen (16 November 2012), die Amerikaanse Instituut in Rome (14 Desember 2012) en die Humboldt-Universiteit in Berlyn (17 Januarie 2013) gelewer het. In hierdie verband bedank ek graag vir Paul van Tongeren, Marcel Becker (Nijmegen), Alessandro Ferrara (Rome), Martin Saar en Rahael Jaeggi (Berlyn) vir hulle kritiese kommentaar. My lesings aan hierdie genoemde universiteite en instellings is deur 'n Erasmus-Mundus-beurs van die Europese Unie moontlik gemaak.

² My vertaling van Aristoteles (1948:982b12): "For it is owing to their wonder that men both now and at first began to philosophize; they wondered originally at the obvious difficulties, they advanced little by little and stated difficulties about the greater matters."

³ Hierdie interpretasie van Aristoteles se breë filosofie is deur Shields (2008), afdeling 3 beïnvloed.

⁴ My vertaling van Aristoteles (2005/2009:1096b 27–29): "Further, since 'good' has as many senses as 'being' [...] clearly it cannot be something universally present in all cases and single; for then it could not have been predicated in all the categories, but in one only."

⁵ Oor die belang van die teoretiese, kyk Goosen (2011). Ek kan ongelukkig in hierdie artikel nie volledig ingaan op die wisselwerking tussen die morele (karakter-) deugde aan die een kant en die intellektuele deugde aan die ander kant nie. Die twee stelle deugde word egter verwickeld met mekaar gesien. Ook in hierdie opsig speel *fronesis*, as bemiddeling tussen die praktiese en die teoretiese, 'n deurslaggewende rol.

⁶ Aristoteles (2005/2009:1097a: 8-14) gebruik *fronesis* met verwysing na die handeling van die wewer, skrynwerker, generaal en dokter. Vir Kant se oorspronklike gebruik van *sensus communis*, kyk Kant (2000:173–6).

⁷ Kyk Aristoteles (2005/2009:1139b 24-25) se "[W]hat is knowable scientifically exists of necessity. Therefore it is eternal [...]." Aristoteles vra egter of wetenskaplike kennis, met wiskunde as model, op menslike handeling (praxis) toegepas kan word en dit kan verstaan.

⁸ My vertaling van Aristoteles (2005/2009:1141b15): "And prudence is not concerned with universals alone but must also be acquainted with the particulars: it is bound up with action, and action concerns the particulars." Kyk verder, oor die bemiddeling tussen die universele en die partikuliere, Bernstein (1983).

⁹ Oor *arete*, kyk Gadamer (1976a:18) en Schuchman (1980:55–63).

¹⁰ Kyk Schuchman (1979:45; 1980:22–3), Self (1979:133) en Hollinger (1985).

¹¹ Dit kan ook 'n onderskeid tussen analitiese en kontinentale filosofie wees, met eersgenoemde as die "modern scientific quest for truth and certainty and its accompanying ideal of clarity and transparency of language" (McNeill en Feldman 1998:2–3).

¹² Kyk Gadamer (1983:74–5; 1986:165–8).

¹³ Vir 'n biografie oor Gadamer, kyk Grondin (2003). Vir 'n kort oorsig van Gadamer, kyk Wright (1998), Warnke (2002) en Malpas (2009).

¹⁴ My driedeling van Gadamer verskil van Malpas (2009) se vierdeling, maar is tog deur hom beïnvloed. Hierdie driedeling word ook weerspieël in die boek van Gadamer se lesings deur Palmer (Gadamer 2007).

¹⁵ In dié opsig was Heidegger (1992) se fenomenologies-hermeneutiese interpretasie van Plato en veral Aristoteles in Marburg in die 1920's, voor *Sein und Zeit*, 'n groot invloed (Taminiaux 2007:15–6). Hierdie lesings in die praktiese filosofie het vir Gadamer en ander studente, soos Hannah Arendt, Joachim Ritter, Leo Strauss, Hans Jonas, Max Horkheimer en Gerhard Krüger, beïnvloed (Volpi 2007:32). Gadamer se habilitasie onder Heidegger was 'n fenomenologiese lees van Plato se konsep van die dialoog en Aristoteles se begrip van die praktiese. Vir die politieke denke van die jong Gadamer, kyk Sullivan (1990). En vir die komplekse verhouding tussen Gadamer en Heidegger, kyk Dostal (2002c).

¹⁶ My vertaling van Gadamer (1975a:102; 2004:106): "Die verrukking van die spel, die fassinering wat dit uitoefen, bestaan presies uit die feit dat die spel meester van die spelers word. [...] Dié wat poog om iets te doen, word as't ware iets mee gedoen. Die eintlike subjek van die spel [...] is nie die speler nie, maar die spel self."

¹⁷ Vir sy latere werk oor kuns, kyk Gadamer (1986b) en vir sy opvatting van horisonversmelting in die geval van religieuse tekste, kyk Gadamer (1999).

¹⁸ Gadamer (1979:75; 1983:71–2) sluit hier aan by 'n lang lys punte van kritiek op 'n reduktiewe wetenskapsbegrip (Dilthey), *Gestell* (Heidegger), rasionalisering (Weber), verdingliking (Lukacs), instrumentele rede (Horkheimer en Adorno), kolonisering van die leefwêreld (Habermas) en magstegnologieë (Foucault).

¹⁹ Oor die onegte taalgebruik tussen geliefdes, kyk Gadamer (1998:192).

²⁰ Kyk op hierdie punt Gadamer (1982:212; 1985:21–2; 1987:452–5).

²¹ "[W]ith respect to hermeneutics and humanities as a whole we have the task of subordinating both our scientific contribution to the cultural, and academic education to a more fundamental project of letting the tradition speak us" (Gadamer 1979:83).

²² Gadamer (1976b:59–60; 1981:73–4) skryf: "'[K]now thyself' still holds good for us as well. For it means 'know that you are not god, but a human being.'"

- ²³ Kyk hieroor Sandel (1984:9) en vir die volledige uiteensetting Sandel (1982).
- ²⁴ Oor hermeneutiese burgerskap, kyk Alejandro (1993).
- ²⁵ Behalwe multikulturele debatte (soos by Taylor), het hermeneutiek veral debatte in die teologie, regsweese, literêre teorie en die breë sosiaal-maatskaplike teorie beïnvloed (Dostal 2002:5).
- ²⁶ Vir Taylor (1992:72), soos vir Gadamer, moet die uiterstes van homogeniserende erkenning van gelyke waarde aan die een kant en die self-koestering binne etnosentriese standaarde aan die ander kant aangespreek word. Volgens Taylor (1992:73) is ons nog "very far away from the ultimate horizon from which the relative worth of different cultures might be evident".
- ²⁷ Vir die debat tussen Gadamer en Habermas, kyk die bundel *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Apel e.a. 1971). Later het Habermas wel Gadamer se "bewoonbaarmaking van die Heideggeriaanse provinsie" geprys (Dostal 2002b:27).
- ²⁸ Daar is ook belangrike temperamentverskille tussen Habermas en Gadamer. Gadamer glo in die onderskeidende karakter van filosofiese refleksie. Vir Habermas is daar egter nie meer 'n skerp grens tussen filosofie en die sosiale teorie van die sosiale wetenskappe nie.
- ²⁹ Daar is natuurlik ook ooreenkomste tussen Gadamer en Derrida. As tipies kontinentale denkers gebruik beide die subtiële gang van taal en die interpretasie van kanonieke tekste om kwessies soos geregtigheid, vriendskap en politiek te tematiseer. Beide is ook oop vir kuns (van die literêre tot die visuele) en is deur Heidegger se opvatting van kuns beïnvloed. Ongelukkig was hulle een ontmoeting (Parys, April 1981) onsuksesvol. Kyk hieroor Michelfelder en Palmer (1989).
- ³⁰ Foucault (1984:379) kritiseer die universele, veral die stoïes-Christelike, etiek wat later deur Kant geradikaliseer is, as 'n "universal law imposing itself in the same way on all reasonable men". Foucault se verdediging van die partikuliere en kritiek van die universele gaan oor daardie magsvorme wat subjekte in multikulturele en relatief homogene samelewings manipuleer. Op soortgelyke wyse as Derrida kritiseer Lyotard die universele in die vorm van metanarratiewe (en konsensus) en verdedig hy die *differend* (dissensus en paralogie) op basis van Wittgenstein se opvatting van heterogene taalspele.
- ³¹ Lyotard (1984:xxv) vra: "Is legitimacy to be found in a consensus obtained through discussion, as [...] Habermas thinks? Such consensus does violence to the heterogeneity of language games. And invention is always born of dissension."
- ³² Derrida (1982) se essay oor *différance* moet teen die agtergrond van sy twee vroeëre belangwekkende werk gelees word (Derrida 1976a en 1976b).
- ³³ Vir 'n soortgelyke posisie as dié van Habermas en Apel, kyk Forst (2011).
- ³⁴ Apel (1993:85) betoog dat "this unity of humankind and its history, which was only a vision of European philosophers of the 18th century, has today become an irreversible

technological, economic, political, and ecological reality. It must also become a moral reality – in the form of solidarity and co-responsibility." Aan die ander kant is dit 'n ope vraag of Habermas en Apel vir Derrida korrek verstaan. *Différance* vervul 'n kwasitransendentale funksie by Derrida. Dit is, met ander woorde, 'n voorwaarde vir sowel sin as onsin, konsensus as meningsverskil, verstaan as misverstand. Dit is die dubbelsinnige voorwaarde vir enige vorm van betekenis. Die "beweging" van *différance* (wat semioties in tyd en ruimte geskied) het die volgende implikasie vir betekenaars: dat die einste middele wat kommunikasie (en konsensus) moontlik maak, ook terselfdertyd gedurig die onontvugbare moontlikheid skep om kommunikasie en konsensus te ondermyn. In dié opsig is *différance* as kwasitransendentale 'n vergiftigde geskenk. Die vraag is of enigiemand (ook Gadamer en Habermas) hiervan kwytsgekeld kan word. Derrida maak ons hier bewus dat enige "normatiewe" kriteria vir suksesvolle kommunikasie – soos Habermas se kriteria vir kommunikatiewe handeling i.p.v. strategiese handeling – eweneens aan die betekenis-skeppende (en -ondermynende) funksionering van *différance* onderworpe is.

³⁵ Die lesing van Ricoeur hier is deur die fyn interpretasie van Dauenhauer en Pellauer (2011) beïnvloed.

³⁶ Ricoeur (1992) spreek hierdie kwessie aan in *Oneself as Another* en 'n aantal essays die laaste twee dekades van sy lewe. Die denkers wat in hierdie opsig Ricoeur beïnvloed het, is Aristoteles, Kant, Hegel en in ons eie tyd Rawls en by implikasie Habermas.

³⁷ Dit is ook so dat onder moderne omstandighede die skeiding tussen politiek en religie maklik tot keiharde konflik kan lei. Groot waaksaamheid is hier nodig. Vir 'n meer pluralistiese opvatting van die politiek as Ricoeur op hierdie punt, sien Dooyeweerd (2010).

³⁸ *Power in common* word hier vertaal as *mag-gemeen*. Hoewel "gemene mag" dalk meer korrek is, kan dit tot misverstand lei.